

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية تخصصية

الطبعة الثالثة

- حكم التخدير عند إجراء العقوبات الجسدية
- تغيير الجنس
- حول رؤية الهلال/٢/
- الذبابة وأحكامها/١/
- المواكبة الشرعية للتطور في الهندسة الوراثية
- الإثبات القضائي - عبء الإثبات
- مراحل تطور الاجتهاد/١/
- في رحاب المكتبة الفقهية - شروح المختصر النافع
- من فقهاءنا: الفضل بن شاذان/١/



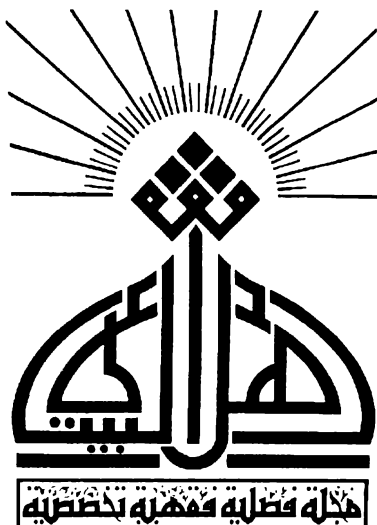
فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فَصَلِيَّةُ فَقهِيَّةٍ مُتَخَصَّصَةٍ

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

العدد الثالث عشر = السنة الرابعة

١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م



المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير وعلى

العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص. ب. : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

تلفن : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٩٦٢

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ - قم - صفائية

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران - قم - صفائية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

٦ - ١

كلمة التحرير

رئيس التحرير

٢٢ - ٧

حكم التخدير عند إجرا. العقوبات البدنية
آية الله السيّد محمود الهاشمي

٥٨ - ٢٣

تغيير الجنسية

آية الله السيّد محسن الخرازي

٩٦ - ٥٩

حول رؤية الهلال / ٢ /

آية الله الشيخ الخزعلي

١٢٦ - ٩٧

الذباغة وأحكامها / ١ /

آية الله السيّد طاهري حرّم آبادي

١٥٢ - ١٢٧

المواكبة الشرعية للمتطوّر في مجال الجينات والهندسة الوراثية
الاستاذ الشيخ حسن الجواهري

١٧٠ - ١٥٣

الإبانات القضائية = مقب. الإبانات

الشيخ قاسم الإبراهيمي

١٨٤ - ١٧١

مراحل تطوّر الاجتهاد / ١ /

السيّد منذر الحكيم

٢٠٨ - ١٨٥

في رهاب المكتبة الفقهية = فروع المختصر النافع
إعداد: السيّد محمد جواد الجالسي

٢٤٠ - ٢٠٩

من فقهاننا : الفضل بن خاذان / ١ /

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

آفاق التجديد

المسائل المستمدثة

الدعوة إلى التجديد في إطار الدائرة الفقهية لا يزال يتردد صداها بين الفينة والأخرى . . وهي تنطلق تارة من داخل الأوساط الحوزوية ومن أفواه طلبة علوم الشريعة وتارة تنطلق من خارجها ومع قطع النظر عن الدواعي الكامنة وراء تحمس البعض لذلك ومع الغض عن مدى عمق أو سطحية الطرح فإن أصل المطالبة بالتجديد في الجملة أمر له مبرراته الموضوعية وأطروحة تركز على مستندات واقعية . . وإن عدم الإصغاء لهذه القضايا الحساسة وتجاهل مثل هذه الاقتراحات الوجيهة لا يعدّ ردّاً جميلاً حسب الأعراف العلمية بل يعدّ انسحاباً وتراجعاً أو قبولاً وتسليماً . .

يا ترى هل يستثنى علم الفقه من قاعدة التطور التي شملت جميع مجالات المعرفة الطبيعية والإنسانية والتقنية؟! إذ لا تزال البشرية اليوم تخطو خطوات سريعة في دفع عجلة العلم إلى أمام حيث الانعطافات الكبرى التي حدثت في بعض شعب المعرفة . . وتبدّل كثير من المسلمات القبلية . . ففي كلّ آن نشهد فتحاً علمياً . .

أليس غرض الفقه وهدفه هو تقديم مجموعة قوانين تنظّم حياة الإنسان وتتحرك بموازاة حركة الحياة؟! فكيف يمكن تبرير سكون علوم الشريعة تجاه حركة الحياة المتسارعة في الوقت الذي ندعي الملازمة بين الشريعة الخالدة وبين ما يستجدّ من الحوادث الواقعة؟!!

إذن . . لا محيص عن الإذعان بحتمة تطوير علوم الشريعة . .
بمعنى تفعيل الاجتهاد من قبل أصحاب التخصص الفقهي والواجدين
لملكة الاستنباط . . وليس المراد بهذا البيان فتح الباب على
مصراعيه لغير الواجد للشرائط أيضاً . . ولا يخفى على النبيه أن
عدم تفعيل الاجتهاد - ولو في بعض المجالات - سيؤول في النهاية
إلى غلق باب الاجتهاد تدريجاً وتجميده وتعطيله في وجه . .

ثم إن ما نبغي معالجته هنا هو محاولة اكتشاف آفاق التجديد
والتطوير في علم الفقه في حد ذاته ومن حيث هو لا بلحاظ الحثثيات
الخارجة عنه كطريقة عرضه وسبل تبليغه ونوعية الخطاب الفقهي
والنواظ التي يمكن للفقه أن يتجلى من خلالها للجمهور عامة . .

إن أحد أهم آفاق التجديد هو بحث المسائل المستحدثة والموضوعات
المستجدة في الفقه . . وليس مهماً الخوض في تعريفها حدّاً أو رسماً
ومناقشة ذلك . . بل المهم بالنسبة لنا البحث في ذات المعرف . .

ولا ينبغي الخلط بين المسائل المستحدثة والمسائل والفروع
الفرضية . . فإن المسائل المستحدثة موضوعاتها عادة فعلية
وإخراجية . . بينما في الفقه الفرضي لا تعيش موضوعات مسائله إلا
في صفحة الذهن وفي بقعة الإمكان . . ولا ننوي الدخول في تشريح
الخلفية التاريخية لنشوء هذا النمط من البحث الفقهي . . ولا نقصد
التوغّل في بيان مقدار جدوى هذه البحوث . . إلا أنه إن كان ثمة أثر
يترتب على ذلك فهو أثر فرضي أيضاً . . نعم ربّما تبرز من خلاله
براعة الفقيه ومهارته وقدرته على تصوّر الاحتمالات والصور الممكنة
للمسألة على فرض تحقّقها في الخارج . . فإن هذا لا يعدو أن يكون
عملية تشحيز للذهن ولا تختلف كثيراً عن العمليات الرياضية . .

بخلاف بحث المسائل المستحدثة فإنَّ الفقيه يتعامل مع واقع معاش ويحاول أن يقدم حلاً لمشكلة معيّنة مبتلى بها ويسعى جاهداً لتحديد الموقف والوظيفة شرعاً للمكلف الموجود فعلاً لا افتراضاً . .

نعم . . بالإمكان تقريب الفقه الفرضي أكثر إلى الواقع وتوظيفه إيجاباً لخدمة الحياة . . من قبيل بحث المسائل القريبة الوقوع كبحث الاستنساخ - بناءً على افتراض إمكانية تحقّقه - فإنّه يقع البحث عن مشروعيتها وكذا البحث عن حكم الآثار التي يتصوّر ترتبها عليه . . أو بحث بعض صور التقليل الصناعي المفترضة وبيان حكمها وما يلحقها من الآثار . . ممّا يعكس مدى المواكبة بين الفقه والعلم الحديث . . ومن قبيل اكتشاف عقود ومعاملات جديدة أو مركّبة من عدّة عقود أخرى والتصدي لتقويمها بمقاييس الشريعة أو تقديم أطروحة لنظام دولي أو حقوقي جديد تتناسب مع الظروف المستقبلية المتوقّعة بحسب حدسنا وتنبؤاتنا المبتنية على بعض المعطيات العلمية . . ممّا يجلّي قدرة الفقه على استباق عجلة الزمن ويثبت لياقته لاحتلال موضع الريادة في الحياة . . فإنَّ بإمكان الفقه أن لا يقتصر على معالجة ما هو كائن اليوم بل يتعدّى لمعالجة ما سيكون في الغد القريب . . وهذا - كما ترى - عنصر قوّة وأمر إيجابي يضيف إلى الفقه رقماً علمياً لا أنّه مجرد تمرين للذهن فحسب . .

ومهما يكن من أمر فإنَّ ضرورة بحث المسائل المستحدثة من الوضوح بمكان . . إذ لا ريب في كون جملة من الأبحاث الفقهية لم يتعرّض لها السابقون وإنّما استحدثت فيما بعد سيّما في القرن الأخير . . وبالرغم من أنّ أغلبها يمكن تشخيص الموقف فيها بالنسبة للمكلف باعتبار تصدي الفقهاء عادة للفتيا حين وصول أي استفتاء إليهم . . إلّا أنّ هذا إن سدّ خلة المكلف فإنّه لا يشبع غرض

المتخصص . . إذ ينبغي أن تأخذ هذه المسائل حظها من البحث والدراسة شأنها شأن سائر المسائل الفقهية الأخرى . . وبإلغ بعض الفضلاء في التأكيد على أهميتها بحيث اعتبر الأمانة والكاشف عن مرتبة الاجتهاد هو القدرة على استنباط الحكم الشرعي في المسائل المستحدثة زعماً منه أن البحث في غيرها تقليد من الدرجة الراقية . .

وقد قدّم كبار المحققين والأساتذة في عصرنا دراسات عديدة في هذا الميدان . . وتصدّت مجلّتنا - مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) - لنشر ذلك وأعطت له الصدارة والأولوية . . وبعد أن دخلت المجلة عامها الرابع ارتأينا من المناسب أن نطرح بعض المؤشرات العامة والملاحظات الكلية التي قد تساعد في تطوير هذه الأبحاث:

أولاً - طبيعة الأدلة :

إنّ سنخ الأدلة المعتمدة في استنباط المسائل المستحدثة عند بعض الباحثين لا يكاد يختلف عنها في استنباط آية مسألة في سائر أبواب الفقه فإنّه يسعى لاستنطاق الأدلة الاجتهادية أو الفقهائية إلى أن يصل في آخر البحث لتحديد الموقف الشرعي . . في حين نجد فريقاً آخر من الباحثين تتفاوت لديه طريقة البحث بين المسائل الكلاسيكية والمستحدثة . . فهو يولي اهتماماً كبيراً للأدلة الثانوية (= العناوين الثانوية) ويحاول عن طريقها حلّ ما استعصى من مسائل . .

ثانياً - تنقيح الموضوعات :

لاحظنا قسماً من الباحثين لم يتصدّ لتنقيح الموضوع الخارجي بل يبنّي بحثه على الفروض المتصورة والمحتملة للموضوع ويعطي لكل صورة حقّها من البحث . . لكن بعض الدراسات تختصر المسافة بحيث يتركز البحث فيها على الموضوع الخارجي المبتلى به وتنطلق لتحليل الموضوع مباشرة أو بالاستعانة بذوي الخبرة وأصحاب الاختصاص في تقويم الموضوعات الراجعة إليهم . .

ثالثاً - زاوية النظر للمسألة :

تارة ينظر إلى المسألة من زاوية الفرد . . فيستهدف الباحث من أول الأمر استنباط وظيفة الفرد وحكمه في هذه المسألة المبثلى بها . . وتارة يعالج الفقيه المسألة ذاتها لكن بروح أخرى وبمنظرة مبيّنة للمنظرة الأولى . . فهو يثبّت أولاً أنّ هذه المسألة تمثّل مفردة في ظلّ نظام عام قائم ثمّ ينطلق في معالجتها على أساس ذلك . . ولا يخفى الفارق بين النظرتين وتأثير ذلك على الاستنباط وفهم النصوص وكيفية التعامل مع ظهوراتها . . فإنّ تحديد الموقف تجاه مسألة تحديد النسل فيما لو فرضت المسألة في إطار حكومة إسلامية شرعية يختلف عمّا لو فرضت المسألة بالنسبة للفرد في حالة غياب الإطار الإسلامي العام . . وليس المقصود بذلك هو اعتماد العناصر الخارجية والعناوين الثانوية في الاستنباط . . بل المراد أنّ تحديد الموقف بالعنوان الأولي يتفاوت في كلا الفرضين . . خصوصاً إذا لاحظنا أنّ عدداً معتدّاً به من المسائل المستحدثة إنّما برزت بعد التجربة الإسلامية المعاصرة في إقامة حكومة شرعية . . فمعالجة ذلك ضمن المنظومة الإسلامية الكاملة للأحكام لا يبعد أن يكون له أثر كبير على مسار البحث وما ينتهي إليه من نتائج . .

رابعاً - مسؤولية البحث :

إنّ كلّ من له أدنى خبرة في الفقه يحسّ بالتفاوت الكبير بين بحث المسائل الكلاسيكية وبحث المسائل المستحدثة . . حيث إنّ القسم الأول قد تعاقبت عليه أيدي الباحثين فأثروه تحقيقاً وتحليلاً . . بيد أنّ البحث في المسائل المستحدثة لا يزال غصّاً يفتقر إلى المزيد من التمهّص والتعميق . . ونحن بدورنا نطرح بهذا الصدد اقتراحين :

الأول : إعطاء الأولوية للبحوث المستحدثة . . فإنّه لا تزال الدراسات

العليا في الحوزة العلمية (= بحوث الخارج) تسير على المنوال
الرتيب والمألوف قديماً في معالجتها للمسائل الفقهية طبقاً للمتون
المدونة كالعروة الوثقى والشرائع واللمعة . . تاركة البحث
للمسائل المستحدثة للدروس غير الرسمية وفي أيام التعطيل . .

الثاني : ضرورة تأسيس مركز علمي دائمٍ لبحث المسائل
المستحدثة بصورة خاصة يتشكّل من أمانة عامة عليا مكوّنة من
بعض الفضلاء ولجان متابعة تتولّى الإشراف على عقد الندوات
والمؤتمرات الدورية وتقوم بانتخاب الموضوعات المرشحة للبحث
وتأخذ على عاتقها تهيئة المقدمات من قبيل تحليل وتنقيح
موضوعات الأحكام مستفيدة من تجارب بعض المراكز الفقهية في
الدول الإسلامية . . فإنّه ينتظر من المؤسسة الفقهية في قم المقدسة
أن تدعم مثل هذا المشروع النافع لأنّه يساهم كثيراً في تنضيج
الأبحاث الفقهية الجديدة ويؤثّر في تنشيط حركة الاجتهاد اليوم . .
نسأله تعالى أن يوفّق سدة الشريعة وحماتها . . ويسدّ خطاهم . .

.. ولا حول ولا قوّة إلا بالله ..

رئيس التحرير

حكم التخدير عند إجراء

العقوبات الجسدية

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

هل يجوز تخدير العضو الذي يراد قطعه حدّاً أو قصاصاً أو تخدير المحكوم عليه بالرجم أو بالجلد أم لا يجوز ذلك؟ سؤال يطرح نفسه اليوم في ضوء ما أحرزته التقنية الحديثة في مجال الطب الجراحي من إمكان تخدير الإنسان أو عضو منه فلا يكاد يحسّ بألم الجرح أو الضرب، ولا شك أنّ هذا لو كان جائزاً ومن حقّ المحكوم عليه بحدّ أو قصاص أو تعزير فسوف يطلبه حتماً؛ لأنّ فيه التخفيف عليه كثيراً.

والمسألة ليست مبحوثة في كلمات الفقهاء سابقاً؛ لأنّها مستحدثة ولم تكن ممكنة في تلك الأزمنة لیبحثوا حكمها، فلا بدّ من فتح باب البحث والاستنباط فيها كما في سائر المسائل المستحدثة.

وحيث إنّ العقوبة في باب الحدود والتعزيرات تختلف طبيعة وملاكاً عنها في باب القصاص، من هنا لا بدّ وأن نورد البحث في مسألتين:

الأولى: حكم التخدير في الحدّ أو التعزير.

الثانية: حكمه في القصاص.

التخدير في الحدِّ أو التعزير :

أما المسألة الأولى : فلا بدَّ فيها من ملاحظة أدلة الحدود والتعزيرات ليرى هل يستفاد منها أنَّ الإيلام بالمقدار الذي يقتضيه طبيعة ذلك الحدِّ أو التعزير شرط لازم وداخل في العقوبة أم لا ، فإن لم نستفد منها الشرطية كان مقتضى الأصل جواز تخدير المحكوم عليه نفسه ، بل قد يقال بحرمة إقامة الحدِّ عليه من دون تخدير إذا طالب به مع إمكانه لحرمة إيذاء المسلم زائداً عما يثبت من العقوبة ، والمفروض أنَّ الإيلام ليس داخلاً فيها .

والصحيح أنَّ المستفاد من أدلة الحدود والتعزيرات لزوم تلك المرتبة المتعارفة من الإيلام وبالتالي عدم جواز تخدير المحكوم عليه عند إجراء العقوبة بحيث لا يحسَّ ألم الجلد أو القطع أو التعزير . وهذا ما يمكن تقريبه ببيانات عديدة ، منها ما يلي :

البيان الأول :

استفادة ذلك من الآيات الشريفة المتعرّضة للحدود حيث ورد في أكثرها ما يدلُّ على دخول الإيلام والأذى في العقوبة المقرّرة وشرطيّته فيها .

ففي حدِّ الزنا والفاحشة ورد التعبير بالعذاب والايذاء حيث قال تعالى :

﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) .

فلئن قيل :

إنَّ عنوان الجلد ومفهومه لا يدلُّ صريحاً على شرطية الإيلام والأذى . قلنا : إنَّ ذيل الآية صريح في إرادة العذاب منه ، بل وصدرها أيضاً يدلُّ على ذلك بقرينة قوله تعالى : ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ﴾ .

وقال تعالى في اللعان : ﴿وَيَذَرُوهَا غَنَاهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ

لَمَنِ الْكَافِرِينَ ﴿٢﴾ .

وفي حدّ الإماء: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (٣) .

وفي اللواط أو الزنا: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأُذْهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ (٤) .

وفي حدّ القذف قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٥) بناءً على أنّ المراد أنّ لهم العذاب في الدنيا - وهو حدّ القذف - والآخرة .

وفي حدّ السرقة قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٦) ، والنكال هو العذاب .

وفي حدّ المحاربة أيضاً تدلّ الآية على التشديد في القتل والصلب والقطع حيث جيئ بها بصيغة التفعيل الدالّ على التشديد، والمتفاهم منه التشديد في العذاب والعقوبة .

فالمستظهر من آيات الحدود والتي هي الأصل في تشريعها أنّ المنظور فيها تعذيب المرتكب والتنكيل به وإيذاؤه بها لكي يرتدع هو بل والآخرين أيضاً عن ارتكاب الجريمة، ولهذا أيضاً وجب في بعضها أن يشهد التعذيب طائفة من المؤمنين .

ودعوى: إنّ مرتبة من الأدنى أو العذاب قد تحصل بها حتى مع التخدير ولو بلحاظ آثار إجراء الحدّ بعد ذلك خصوصاً في مثل القطع، فلا دلالة لهذه الآيات على شرطية الأدنى أكثر من ذلك .

مدفوعة: بأنّ هذا خلاف ظهورها في أنّ نفس الحدّ من الجلد أو القطع عذاب وأذى أي التعذيب والنكال بها لا بآثارها فيما بعد وما قد يعيّر به، بل المتفاهم عرفاً والمركز عقلائياً في باب العقوبة بالضرب والقطع ونحوهما أنّ المنظور فيها حيثية الإيذاء والإيلام الجسدي لكي يرتدع المرتكب وغيره ويؤدّب نظير

العذاب والعقوبة الاخروية أو التعذيب الذي كان ولا يزال يمارسه السلاطين والطغاة. وهذا يعني أنَّ هناك قرينة لبتية ارتكازية تصرف أدلة الجلد والقطع والرجم ونحوها إلى إرادة الإيلام والتعذيب بها لا مجرد أشكالها وصورها، فحتى إذا كان التعبير بالجلد أو القطع أو الضرب لا العذاب والإيذاء مع ذلك كنا نستفيد منه شرطية العذاب والإيلام في مقام العقوبة بمقتضى هذه القرينة النوعية والفهم الارتكازي، فالمقدار المتعارف من الإيلام والإيذاء بحسب طبع هذه العقوبات مأخوذ في مفهومها عرفاً وارتكازاً، وهذا ممّا لا ينبغي التشكيك فيه.

البيان الثاني:

ما ورد في السنة العديد من الروايات المتعرّضة لكيفية بعض الحدود أو التعزيرات ممّا يدلّ على اشتراط الإيلام والعذاب في العقوبات الجسدية.

ففي الباب (١٥) من أبواب حدّ الزنا المحصن ورد التعبير بأنّ « عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة »^(٧) في معتبرة أبي العباس، وفي مرسلة صفوان ورد: المرجوم يقرّ من الحفيرة فيطلب؟ قال: « لا، ولا يعرض له إن كان أصابه حجر واحد لم يطلب، فإن هرب قبل أن تصيبه الحجارة ردّ حتى يصيبه ألم العذاب »^(٨). وفي نقله الآخر «... وإن لم يكن أصابه ألم الحجارة ردّ »^(٩).

وفي الباب (١٥) من أبواب حدّ القذف روايات عديدة تدلّ على أنّ الضرب في الزنا أشدّ منه في شرب الخمر، وفي الخمر أشدّ منه في القذف، وهو أشدّ منه في التعزير، والشدة في الضرب لا تكون إلّا بلحاظ الإيلام ومرتبة الأذى، كما هو واضح.

وفي معتبرة الحسين بن أبي العلاء فيمن احتلم بأثم الآخر فأخبره به، قال أمير المؤمنين عليه السلام: « إن في العدل إن شئت جلدت ظله؛ فإنّ الحلم إنّما هو مثل الظلّ، ولكنّا سنوجعه ضرباً وجيعاً حتى لا يؤذي المسلمين ». فضربه

ضرباً وجيعاً^(١٠).

وفي صحيح محمد بن مسلم في حدّ شرب الخمر قال: سألته عن الشارب فقال: «أما رجل كانت منه زلة فإني معزّره، وأما آخر يدمن فإني كنت منهكة عقوبة لأته يستحلّ المحرّمات كلّها، ولو ترك الناس وذلك لفسدوا»^(١١).

وفي معتبرة أبي بصير: قال: سألته عن السكران والزاني قال: «يجلدان بالسياط مجرّدين بين الكتفين، فأما الحدّ في القذف فيجلد على ما به ضرباً بين الضربين»^(١٢).

ومثلها روايات أخرى في الباب (١١) من أبواب حدّ الزنا.

وفي رواية الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عن علي بن الحسين أنّه سئل عن راكب البهيمة؟ فقال: «لا رجم عليه ولا حدّ ولكن يعاقب عقوبة موجعة»^(١٣).

والاستدلال بهذه الأسنة من الروايات كالاستدلال المتقدم بالآيات المباركة فلا نعيد.

البيان الثالث:

ما ذكره الأصحاب في باب حدّ شارب الخمر من أنّه لا يقام عليه الحدّ في حال سكره، بل يمهّل حتى يفيق ثمّ يقام عليه الحدّ.

قال في النهاية: «ولا يقام الحدّ على السكران في حال سكره، بل يمهّل حتى يفيق ثمّ يقام عليه الحدّ»^(١٤).

وفي المراسم: «ولا يجلد الشُّراب على السُّكر، ويجلدون عراة على ظهورهم وكفوفهم»^(١٥).

وفي المهذب: «وإذا كان شارب المسكر سكراناً لم يقم الحدّ عليه حتى يفيق ثمّ يقام عليه ذلك»^(١٦).

وفي الشرائع: «ويضرب الشارب عرياناً على ظهره وكتفيه، ويتّقى وجهه

وفرجه، ولا يقام عليه الحدّ حتى يفيق»^(١٧). ومثله عبارته في المختصر النافع^(١٨).

وفي القواعد: «ولا يقام الحدّ عليه حال سكره، بل يؤخّر حتى يفيق»^(١٩). وقال في الجواهر تعليقاً على كلام الشرائع: «وكذا لا خلاف في أنّه لا يقام عليه الحدّ حتى يفيق لتحصل فائدة الحدّ التي هي الانزجار عنه ثانياً»^(٢٠). فإذا كان نظرهم بالنسبة لحالة السكر وعدم الإفاقة منها ذلك، فكيف بحالة التخدير العامّ وعدم الوعي والاحساس بالضرب أصلاً؛ فإنّه لا بدّ وأن لا يصحّ إقامة الحدّ عليه في تلك الحال بطريق أولى.

وكلمات الفقهاء هذه وإن لم تكن دليلاً ومستنداً شرعياً بنفسها في المسألة كما أنّ التعليل الذي ذكره صاحب الجواهر رحمته الله أشبه بالحكمة وعلل الأحكام لا العلة المصطلحة، إلّا أنّه يمكن أن يستفاد من مثل هذه الكلمات ما أشرنا إليه في الوجهين السابقين من استظهار شرطية الإيلاء والعذاب بالمقدار المتعارف الذي تقتضيه طبيعة العقوبة الجسدية المقرّرة في الحدّ أو التعزير وأنّ هذا هو المستفاد من أدلّة الحدود والتعزيرات وأنها تعذيبات جسدية لهدف الزجر وردع المرتكب أو الآخرين عن ارتكاب تلك الجرائم، فيكون فهم الفقهاء شاهداً لنا على صحّة الاستظهار المذكور.

قال في المبسوط: «فإذا تقرّر ما يقام بالسوط فالكلام في ثلاثة فصول: صفة السوط وصفة الضرب وصفة المضروب. أمّا صفة السوط فسوط بين السوطين لا جديد فيجرح، ولا خَلِق فلا يؤلم.

روي عن زيد بن أسلم أنّ رجلاً اعترف عند النبي عليه وآله السلام بالزنا، فدعا له رسول الله ﷺ بسوط، فأتي بسوط مكسور، فقال: «غير هذا، فأتي بسوط جديد لم يقطع ثمرته، فقال: بين هذين. فأتي بسوط قد ركب به ولان، قال: فأمر به فجلد» هذا لفظ الحديث.

وعن علي عليه السلام أنه قال: «ضرب بين ضريين، وسوط بين سوطين».

وأما صفة الضرب فإنه ضرب بين ضريين لا شديداً فيقتل ولا ضعيفاً فلا يردع، ولا يرفع له باعه فينزل من عل، ولا يخفض له ذراعه حتى لا يكون له ألم؛ لقول علي عليه السلام: «ضرب بين ضريين، وسوط بين سوطين». وروى عن علي عليه السلام وابن مسعود وغيرهما أنهم قالوا: «لا يرفع يده في الضرب حتى يرى بياض إبطه».

وأما صفة المضروب فإن كان رجلاً ضرب قائماً ويفرق الضرب على جميع بدنه، ولا يجرد عن ثيابه؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله أمر بالضرب، ولم يأمر بالتجريد. وروى أصحابنا أن في الزنا يقام عليه الحد على الصفة التي وجد عليها إن كان عريانياً فعريانياً وإن كان عليه ثيابه ضرب وعليه ثيابه، فإن كان عليه ما يمنع ألم الضرب كالفرولة والجبة المحشوة نزعها وترك بقميصين، ولا يشد، ولا يمد، ولا يقيد، ويترك يداه يتقى بهما؛ لأن النبي عليه وآله السلام لم يأمر بذلك.

وأما جلد المرأة فإنها تجلد جالسة لأنها عورة، ويشد عليها ثيابها جيداً لئلا تنكشف، ويلي شد الثياب عليها امرأة، وتضرب ضرباً رقيقاً لا يجرح ولا ينهر الدم، ويفرق الضرب على بدنهما ويتقى الوجه والفرج؛ لقوله عليه السلام: «إذا جلد أحدكم فليتنق الوجه والفرج».

وعن علي عليه السلام أنه قال للجلاد: «اضرب وأوجع، واتق الرأس والفرج» (٢١).

المناقشة الأولى:

وقد يناقش في البيانات المتقدمة كلها بأن قصارى مفادها أن ما يكون من الحدود والتعزيرات جلدًا أو رجماً يمكن أن يستند إلى تلك البيانات لإثبات اشتراط الإيلام والأذى بالمقدار المتعارف فيه، فلا يجوز التخدير المانع عن الاحساس به. وأما ما يكون من العقوبات قتلاً وإزهاقاً للنفس أو قطعاً لليد كما

في حد السرقة فلا يمكن تعميم ذلك إليه؛ لأن الآيات والروايات المتقدمة مختصة بالجلد أو الرجم، والتعدي منهما إلى حد القتل أو قطع العضو بلا موجب، خصوصاً وأن القتل أو قطع اليد في نفسيهما ومع قطع النظر عن الألم عند إجرائهما حكمة الرادعية فيهما تامة، وليست موقوفة على الإيلام حين إجرائهما. فالحاصل لا دليل على أن العقوبة أكثر من نفس إزهاق الروح في حد القتل أو أكثر من نفس قطع العضو وفقدان الجاني له في حد القطع لكي يشترط عدم جواز التخدير حين الإجراء، والنتيجة أنه لا بد من التفصيل في الحدود بين عقوبة الجلد والرجم وعقوبة القتل والقطع، فيحكم في الأولين بعدم جواز التخدير، وفي الأخيرين بجوازه.

والجواب: أمّا في القطع في حد السرقة فالظاهر من الآية حمل النكال فيها -وهو العذاب لغة- على نفس قطع اليد، لا ما يحصل منه نتيجة من فقدان العضو؛ فإنّ هذا خلاف الظاهر، فالمستظهر من سياقها أنّ العذاب الحاصل بنفس قطع اليد أيضاً داخل في العقوبة.

وأما حد القتل وإزهاق الروح -كما في المرتد مثلاً- فنفس عنوان القتل وإن لم يكن مستلزماً ولا متضمناً لشرطية الإيلام والاحساس بأذاه من قبل الجاني إلا أنه مع ذلك بالإمكان أن يقال: إنّ المقصود من شرطية حصول الإيلام إن كان لزومه ووجوب إيقاعه عليه في مقام العقوبة زائداً على حصول القتل وإزهاق الروح فقد يقال بعدم الدليل عليه، وإن كان المقصود أنه يحرم إيقاعه وأنّ للمحكوم عليه حق المطالبة بالتخدير ومعه لا يجوز إجراء الحد عليه بدون تخدير، بل يجب التخدير مطلقاً حتى من دون المطالبة من الجاني لأنّه أكثر من المقدار الثابت عليه بعنوان العقوبة فيكون حراماً بمقتضى القاعدة، فممنوع لأنّه خلاف إطلاق أدلة الحدود، حيث إنّ مقتضاها جواز قتله أو قطعه أو جلده بلا تخدير أو إعمال ما يوجب تخفيف آلامه، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ في تلك الأزمنة أيضاً كان يمكن تخفيف الآلام عن طريق بعض الأعشاب أو الأدوية

الموجبة للاغماء أو تقليل الحسّ أو إجراء الحدّ في حال النوم، مع أنّه لم يكن لازماً جزءاً وكانت العقوبات الجسدية كلّها تجرى بالنحو المتعارف .

فالحاصل: إطلاق أدلّة الحدود والسيرة المتشرّعية العملية وإطلاق الفتاوى والمرتكزات الفقهية والمتشرّعية كلّها تشهد وتدلّ على عدم حرمة إجراء العقوبات الجسدية في باب الحدود من دون تخدير حتى إذا طالب بها الجاني فضلاً عمّا إذا لم يطالب من دون فرق بين حدّ وآخر .

نعم قد لا يثبت حرمة التخدير أو وجوب منع الجاني عنه إذا حاول ذلك بنفسه إلّا في مثل الجلد والرجم أو الإحراق والإلقاء من شاهق ونحو ذلك ممّا قد يستفاد في لسان أدلّته ملاحظة الشارع لنوع الأذى والعذاب الحاصل بتلك العقوبة عادة ولزوم إحساس الجاني به في مقام إجراء الحدّ .

المناقشة الثانية :

وقد يقال : بأنّه إذا ثبت جواز إيقاع الحدّ عليه مع الإيلاء ثبت لا محالة كونه جزءاً من العقوبة وإلّا لم يكن جائزاً، فجوازه في المقام يساق كونه من العقوبة المقرّرة ؛ لما تقدّم من أن آية عقوبة أو كفيّة زائدة على العقوبة المقرّرة من أنواع الإيلاء ومراتبه حرام بمقتضى الأدلّة الأولى . فالأمر في المقام دائر بين الحرمة والوجوب ؛ لأنّه لو كان من لوازم العقوبة أو داخلاً فيها كان واجباً لأنّ الحدّ بتمامه واجب وإلّا كان حراماً . فإذا قام الدليل على الجواز بمعنى عدم الحرمة ثبت الوجوب لا محالة ، فيمكن منعه عن تخدير نفسه أيضاً، بل يجب إجراء للحدّ بكفيّته التامة .

وإن شئت قلت : حيث إنّّه يحرم إيلاء الغير شرعاً إلّا ما كان عقوبة مقرّرة ، فكلّ إيلاء للغير لا يكون حراماً يكون عقوبة لا محالة ، فتتشكّل دلالة التزامية للدليل النافي للحرمة على أنّه من العقوبة فتكون واجبة ، فإطلاق أدلّة الحدود أو السيرة المتشرّعية والفقهية كما يدلّان على نفي الحرمة يدلّان على وجوبه

بالملازمة لكونه من العقوبة ، فيجب منع الجاني عن تخدير نفسه .

الجواب :

وهذا البيان رغم صورته الفنية غير تام ؛ لأن حرمة الإيلام كما ترتفع بكونه جزءاً واجباً من العقوبة المقررة كذلك ترتفع بكونه لازماً لبعض مصاديق أو مراتب العقوبة المقررة والتي يتخير الحاكم فيما بينها ، فالإطلاق المذكور غاية ما يثبت أن الحاكم في مقام إجراء حدّ القتل أو القطع مخير بين اختيار القتل المؤلم بالمقدار المتعارف والقتل غير المؤلم وليس ملزماً بالقتل غير المؤلم من ناحيته كما أنه ليس واجباً ومتعيناً عليه القتل المؤلم ، فالعقوبة بالدقة تخيرية من هذه الناحية ونتيجة ذلك أنه لا يحق للجاني المطالبة بالتخدير ولا يتعين ذلك على الحاكم ، ولكنه في نفس الوقت لا دليل على أنه يجب منعه عن تخدير نفسه ؛ لأن الإيلام لم يكن جزءاً تعييناً من العقوبة . نعم لازم التخيير المذكور جواز منعه بأن لا يسمح له الحاكم أو لا ينتظر به حتى يخدر نفسه فله أن يجري عليه الحد فوراً وقبل أن يتخدر بدنه ، بل لو كان في ذلك تعطيل لإجراء الحدّ مقداراً من الزمان فقد يقال بحرمة ؛ لما دلّ على أنه ليس في الحدود نظر ساعة .

فالحاصل المحتملات ثلاثة :

١ - وجوب التخدير والتخفيف من ألم القطع لكونه زائداً على أصل الحدّ ، فيحرم .

٢ - حرمة التخدير ؛ لكون الألم جزءاً منه ، فيجب .

٣ - جواز التخدير ؛ لكون الاستفادة من الأدلة والسيرة عدم تقييد الحدّ بعدم هذا المقدار من الألم وأنه حرام على الحاكم وإلا لزم حرمة ما كان يفعل سابقاً ولزم تقييد إطلاق الأمر بالقطع ونحوه بذلك حيث إنّ الاستفادة منه ولو بمعنى الإطلاق المقامي جواز ما كان يقع عادة في الخارج في تلك الأزمنة ، وهذا واضح .

والنتيجة المستخلصة من مجموع ما تقدّم في حكم التخدير في الحدّ أو التعزير أنّه لا يجوز التخدير ولا بدّ من منع الجاني عنه في مثل الجلد والرجم وبعض أنواع القتل الملحوظ فيه الشدّة كالإحراق والإلقاء من شاهق بل والقطع أيضاً لو تمّ الاستظهار المتقدم في الآية.

وأما حدّ القتل وإزهاق الروح وكذلك حدّ القطع إذا لم نقبل الاستظهار المتقدم فيجوز فيهما إجراء الحدّ من دون تخدير إلّا أنّه لا يجب منع الجاني منه لو أراد ذلك بنفسه، والله العالم بحقائق الأمور.

التخدير في القصاص :

وأما المسألة الثانية : وهي حكم التخدير في القصاص ، فلا شك أنّ القصاص حقّ خاص جعل للمجني عليه على الجاني ، كما أنّه لا إشكال في أنّه قد لوحظ فيه المماثلة والمساواة في الكمية والكيفية بين القصاص وبين الجناية ؛ فإنّ هذا مستفاد إجمالاً من أدلّة تشريع القصاص .

وعلى هذا الأساس قد يقال بأنّه من حقّ المجني عليه أو وليّه في القصاص أن يمنع الجاني من تخدير نفسه عند الاقتصاص ؛ لأنّ جنايته كانت كذلك . نعم لو كانت الجناية مع تخدير المجني عليه جاز للمقتصّ منه أيضاً المطالبة به عند الاقتصاص .

مناقشتان :

وقد يناقش في هذا الاستدلال :

تارة : بأنّه لا دليل على اشتراط المثلية في تمام الخصوصيات والأوصاف ومقدار الألم ، وإنّما الذي قام عليه الدليل اشتراط المثلية في العضو الذي يراد الاقتصاص منه وكذلك في القيمة والدية ، فلو جنى رجل على امرأة فقطع يدها وأرادت القصاص منه ردّت فاضل الدية عليه ثمّ اقتصّت . وأمّا المماثلة بأكثر من ذلك كالمماثلة في مقدار الاحساس بالألم أو كون القصاص في الشتاء البارد

أو الصيف الحار أو في المكان الفلاني فكلّ ذلك لا دليل على شرطية المماثلة فيه. وأمّا آية ﴿فَاغْتُلُوا عَلَيْهِ بِهَيْئِ مَا اغْتَنَتُّ عَلَيْكُمْ﴾^(٢٢) فهي ناظرة إلى أحكام قتال الكفّار، لا قصاص جنائيات الأفراد بعضهم لبعض.

وأخرى: بقيام الدليل على عدم شرطية المماثلة في مقدار الألم والأذى في باب القصاص. وهو الروايات الدالة على أنّ الثابت في القصاص هو القتل دون عذاب ولا تمثيل وإن فعله القاتل.

كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتناه عن رجل ضرب رجلاً بعضاً فلم يقطع عنه الضرب حتى مات، أيدفع إلى ولي المقتول فيقتله؟ قال: «نعم، ولكن لا يترك يعذب به، ولكن يجيز عليه بالسيف»^(٢٣).

ومثلها رواية موسى بن بكر عن العبد الصالح عليه السلام في رجل ضرب رجلاً بعضاً فلم يرفع العصا عنه حتى مات، قال: «يدفع إلى أولياء المقتول، ولكن لا يترك يتلذذ به، ولكن يجاز عليه بالسيف»^(٢٤) وهي وإن كانت تنهى في صدرها عن المثلة أو التلذذ أو العبث بالمقتص منه في مقام الاقتصاص فيكون ظاهراً في حرمة المثلة في نفسها الثابتة بأدلة أخرى أيضاً. إلّا أنّ ذيلها ظاهر في أنّ ولي القصاص ليس له إلّا أن يجيز عليه بالسيف، فلا يجوز له أن يضربه بالعصا حتى يموت، كما فعل بالمجني عليه، فالمماثلة في نوع القتل ومقدار التعذيب الحاصل به لو كان من حقّ ولي القصاص جاز له ذلك في مورد السؤال، مع أنّ ظاهر الجواب عدم جوازه وأنه ليس له في القصاص إلّا حقّ قتله بالسيف، والذي لعله كان هو الطريق المتعارف أمر أسهل الطرق وأيسرها للقتل وقتنّذ، وهذا الدليل وإن كان وارداً في قصاص النفس إلّا أنّه قد يتعدّى منه إلى قصاص الأطراف أو الجروح أيضاً بعدم احتمال الفرق بينهما من هذه الناحية عرفاً أو فقهاً.

الجواب:

وفي قبال ذلك يمكن أن يقال بإمكان استفادة المثلية بهذا المقدار أي في

أصل الإيلام وعدمه من أدلة القصاص؛ فإنّ هذه الخصوصية أعني أصل التألم والأذى الحاصل بالجرح أو القطع أو القتل أمر مهمّ جداً عند الناس ومن لوازم الجروح، وليس من قبيل الخصوصيات العرضية الطارئة أو غير المهمة من قبيل كون الجناية في الصيف أو في الشتاء أو في الليل أو في النهار، فكون القطع أو الجرح أو القتل مؤلماً للجاني وعدمه ممّا يهتمّ به العرف والعقلاء في باب القصاص جزءاً، فلا يمكن إهماله واعتباره خارجاً عن حقّ القصاص. خصوصاً إذا اخترنا في المسألة المتقدّمة جواز إيصال الجاني لما يقطع منه قصاصاً فيقال مثلاً فيمن قطع يد الغير عمداً أنّه يخدّر وتقطع يده بعملية جراحية ثمّ توصل فوراً أيضاً ويكون هذا قصاصاً ومماثلاً لما فعله بالمجني عليه الذي جعله أقطع، والذي تحمّل مرارات ألم القطع الشديدة، فهل يمكن قبول هذا عرفاً في القصاص؟

فالحاصل: المثلية في القصاص في أصل الإيلام والأذى بالمقدار الذي تقتضيه طبيعة الجناية الواقعة عادة وعرفاً يمكن استفادتها تارة: من نفس عنوان القصاص بعد تحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً وعقلاً لمثل هذا الحكم عليه.

وأخرى: من بعض الأدلة المتعرّضة لحكم القصاص:

منها: قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْزُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (٢٥) فإنّ هذه الآية بقرينة ما في ذيلها من ذكر العفو ناظرة إلى قصاص الأفراد بعضهم من بعض، والتعبير عنه بالسّيئة - مع أنّ القصاص ليس سّيئة بل حقّ - للازدواج أو لأنها تسوء من تنزل به، والمعنى أنّه يجب فيما إذا قوبلت الإساءة أن تقابل بمثلها من غير زيادة أو تجاوز عمّا فعل به، فتدلّ الآية الشريفة على أنّ مقدار المماثلة من حقّ المجني عليه، ولا شك أنّ أصل الإيلام والأذى في قبال أن لا يتأذى أصلاً بالتخدير داخل في ذلك.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَمَا قَبُولُوا بِغِثَلٍ مَّا عُوِقْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ

لِلصَّابِرِينَ ﴿٢٦﴾ والاستدلال بها كالأستدلال بالآية السابقة .

ومنها : قوله تعالى : ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لُولِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (٢٧) ، والظاهر من الآية أَنَّ حَدَّ السلطنة المجعولة للولي ومقدارها أَنْ لا يسرف في القتل بأن يقتل أزيد أو غير قاتله أو يمثل بالقاتل حال قتله . هكذا فسرت الآية من قبل المفسرين وفي بعض الروايات - كما في حديث إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام - ما هذا الإسراف الذي نهى الله عنه ؟ قال : « نهى أَنْ يقتل غير قاتله ، أو يمثل بالقاتل » (٢٨) ، وهو ظاهرها .

فتدل الآية على أَنَّ ما لا يكون إسرافاً لا في الكمية ولا في الكيفية بل بمقدار الجناية التي أوقعها الجاني فهو من حَقَّ المجني عليه في مقام القصاص وتحت سلطانه ، ولا إشكال أَنَّ أصل الألم والأذى الذي تقتضيه الجناية داخل في هذا المقدار والحد .

ومنها : إِنَّ المستفاد من مجموع الآيات والروايات الواردة في القصاص من قبيل قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى...﴾ (٢٩) وقوله تعالى : ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ...﴾ (٣٠) اعتبار المساواة والمماثلة في القصاص وَأَنَّ من حَقَّ المجني عليه أو وليه مقابلة الجاني بالمثل وَأَنَّ هذا هو الأصل الأولي في الجناية العمدية لا يخرج منها إلا لمانع عن المماثلة والمساواة في المقدار بلا زيادة ونقص ، من قبيل خوف الهلاك والتغريب أو الزيادة في الجناية أو عدم إمكان تحديد المقدار المماثل في موارد قصاص الأطراف أو الجراحات فإنها تمنع عن إمكان إجراء القصاص ، وأمّا ما يمكن فيه المماثلة بلا زيادة أو تغريب فهو من حَقَّ المجني عليه في القصاص .

وهذا كلّهُ يؤكّد اعتبار المماثلة في القصاص من الجهات المهمة عقلياً كمقدار الجرح وموضعه ومنها أصل الألم والاحساس بالأذى بالجرح أو القطع . وقد ورد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام ، عن آبائه عن علي

ابن الحسين عليه السلام قال: «﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾» يعني المساواة وأن يسلك بالقاتل في طريق المقتول المسلك الذي سلكه به من قتله...» (٣١).

وقد ورد في خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «رفع إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل داس بطن رجل حتى أحدث في ثيابه ففضى عليه أن يداس بطنه حتى يحدث في ثيابه كما أحدث أو يغرم ثلث الدية» (٣٢).

والحاصل من مجموع ما تقدّم يمكن أن نستكشف أنّ المماثلة في أصل الإيلام والاحساس بالأذى بالمقدار الذي تقتضيه الجناية عادة من حقّ المجني عليه أو وليّه في باب القصاص فيمكنه أن يطالب به، ولا يمكن للجاني أن يمتنع عنه.

وأما ما تقدّم في صحيح الحلبي فلا يستفاد منه أكثر من النهي عن التمثيل أو التلذّذ بالقاتل في مقام القصاص نتيجة الحمية والغضب وحبّ الانتقام - كما هو الغالب - وليس مفادها نفي اشتراط المماثلة أو حقّ المقابلة بالمثل، فلم يجوز الإمام عليه السلام في مورد الرواية أن يقتله بالعصا كما فعل الجاني؛ لأنّه في معرض التلذّذ والتمثيل به، سيّما وهو لا يدري كيف ضربه بالعصا وكم ضربه حتى مات. على أنّه وارد في خصوص القتل وإزهاق الروح وأنّه يشترط فيه القتل بالسيف دون سائر الطرق غير المتعارفة للقتل كالضرب بالعصا وإن كانت الجناية به، فلا تدلّ على سقوط المساواة والمماثلة في سائر الجهات، والتي من أهمّها الاحساس بألم الجناية، خصوصاً في باب الجروح وقصاص الأطراف. والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين ■

الهوامش

(١) النور: ٢.

(٢) المصدر السابق: ٨.

- (٣) النساء : ٢٥ .
- (٤) المصدر السابق : ١٦ .
- (٥) النور : ٢٣ .
- (٦) المائدة : ٣٨ .
- (٧) الوسائل ٢٨ : ١٠٢ ، ب ١٥ ، حدّ الزنا ، ح ٢ .
- (٨) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٩) المصدر السابق : ١٠٣ ، ح ٥ .
- (١٠) المصدر السابق : ٢١٠ ، ب ٢٤ ، حدّ القذف ، ح ١ .
- (١١) المصدر السابق : ٢٢٥ ، ب ٤ ، حدّ المسكر ، ح ٦ .
- (١٢) المصدر السابق : ٢٣١ ، ب ٨ ، حدّ المسكر ، ح ١ .
- (١٣) المصدر السابق : ٣٦١ ، ب ١ ، نكاح البهائم ، ح ١١ .
- (١٤) النهاية : ٧١٢ .
- (١٥) المراسم (ضمن الينابيع الفقهية) ٢٣ : ١١٥ .
- (١٦) المهدّب ٢ : ٥٣٦ .
- (١٧) الشرائع ٤ : ١٧٠ .
- (١٨) المختصر النافع : ٢٢٢ .
- (١٩) القواعد ٢ : ٢٦٣ .
- (٢٠) الجواهر ٤١ : ٤٦١ .
- (٢١) المبسوط في فقه الإمامية ٨ : ٦٨ - ٦٩ .
- (٢٢) البقرة : ١٩٤ .
- (٢٣) الوسائل ٢٩ : ٣٦ ، ب ١١ ، قصاص النفس ، ح ٢ .
- (٢٤) المصدر السابق : ١٢٧ ، ب ٦٢ ، قصاص النفس ، ح ٣ .
- (٢٥) الشورى : ٤٠ .
- (٢٦) النحل : ١٢٦ .
- (٢٧) الإسراء : ٣٣ .
- (٢٨) الوسائل ٢٩ : ٢١٧ ، ب ٦٢ ، قصاص النفس ، ح ٢ .
- (٢٩) البقرة : ١٧٨ .
- (٣٠) المائدة : ٤٥ .
- (٣١) الوسائل ٢٩ : ٥٤ ، ب ١٩ ، قصاص النفس ، ح ٨ .
- (٣٢) المصدر السابق : ١٨٢ ، ب ٢٠ ، قصاص الطرف ، ح ١ .

تغيير الجنسية

□ آية الله السيد محسن الخارزي

لا نعني بتغيير الجنسية صرف قطع آلة التناسل وإيجاد حفرة مكانها حتى يكون الرجل شبيهاً بالمرأة في إمكان المجامعة معه؛ لأنه لا يوجب تغيير الجنسية . بل نعني بذلك تغيير هوية الرجل وجنسيته بالكل ، كما لو تناول الرجل مثلاً شيئاً من الأدوية بحيث يتغير جنسه ويدخل في جنس آخر ، وهذا مجرد فرض ولم يُحك وقوعه إلا بالإعجاز ، وعلى فرض إمكان وقوعه لا إشكال في جوازه؛ لأنه من باب تبدل عنوان بعنوان آخر من دون حاجة إلى مقدمات محرمة ، ومقتضى أصالة الحلية وأصالة البراءة هو الجواز . هذا مضافاً إلى قاعدة « الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم » بناءً على أنها قاعدة عقلائية ، فتأمل .

لا يقال: إن ذلك تغيير لخلق الله وهو محرّم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْغَوْنَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا ابْتِغَاءً وَان يَصْنَعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيداً * لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً * وَلَأُضِلَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَأَمْرُنُهُمْ فَلَيَكُنَّ أَذَانًا لَأَنْعَامٍ وَلَأَمْرُنُهُمْ فَلَيَعْمُرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً﴾ (١) .

لأننا نقول:

أولاً: لا إطلاق للآية؛ لكونها في مقام مذمة ما يدعو المشركون وعداوة

الشیطان وطغيانه والإشارة إلى أقواله الناشئة عن الطغيان والأهواء الصادة عن الفطرة التوحيدية والمؤدية إلى الشرك والتشريعات المحرمة .

وثانياً: إنَّ مطلق التغيير في التكوينات لو كان محرماً لزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن .

فالآية - كما يشهد صدرها وذيلها - راجعة إلى حرمة التغييرات الناشئة من إغواء الشيطان التي تؤدي إلى خلاف الفطرة التوحيدية من الشرك والتشريعات المحرمة .

وهل يلحق بهذا القسم - أي تغيير الجنسية بتناول دواء ونحوه - تغيير الرجل أو المرأة بالعمل الجراحي والترقيع؛ بأن يبدل كلُّ بآخر بتبديل أجهزة مختصة بأحدهما ، أو لا يلحق؟

يمكن القول بالثاني من ناحية ملازمته للمحرّمات؛ إذ أنّ إيجاد النقص في البدن محرّم ، ولا يرفعه إمكان ترقيعه بما للجنس المخالف ، فإنَّ الترقيع مؤكّد للنقص الوارد ، والنقص هو الضرر ، وإيراده ولو على النفس محرّم بحديث نفي الضرر .

هذا ، مضافاً إلى استدعائه النظر إلى العورة أو لمسها وهما محرّمان . نعم لو كان ذلك لغرض المعالجة كما إذا كان شخص له ميول مخصوصة بالجنس المخالف بحيث صارت تلك الميول موجبة لحدوث اختلالات في جسمه وروحه أو كانت مصلحة ملزمة أخرى للتغيير هي أهمّ فلا إشكال . أمّا الأوّل فلأنّه معالجة وضرورة المعالجة تبیح المحظورات ، وأمّا الثاني فلأهميّة المصلحة الملزمة بالنسبة إلى حرمة الإضرار ، وحرمة النظر وحرمة اللمس أيضاً مرتفعتان بضرورة المعالجة وأهميّة المصلحة الملزمة .

هذا مضافاً إلى إمكان أن يكون المعالج زوجاً أو زوجة بناءً على أنّ مجرد

قلع عضو التناسل في الرجل أو المرأة وتعويضه بعضو الجنس المقابل وخياطة المحل لا يخرجها عن الزوجية ، ولا أقل من الشك فتستصحب ؛ فإنّ الترقيع يحتاج إلى مضي مدّة حتى يلتئم العضو ويصير جزءاً لمن يرقع .

وأما الخنثى - سواء كان مشكلاً أو غير مشكل - فقلع إحدى آلتيه لتقوية الأخرى لا يكون تغييراً للجنسية ؛ فإنّ إحدى الآلتين في كلّ منهما زائدة . ففي غير المشكل تكون زيادته واضحة ، فقلع الزائدة لا يوجب تغييراً كما هو واضح ، وفي المشكل فالعضو يمكن أن يكون زائداً كما يمكن أن يكون عضواً أصلياً ، فالقلع مردّد بين كونه تغييراً أو غير تغيير ، فهو شبهة موضوعية للتغيير فلا يترتب عليه حكم التغيير ، فلو كان التغيير للجنسية محرّماً لما أمكن القول بحرمة ذلك في الخنثى ؛ لعدم إحراز أنّه تغيير للجنسية .

وعلاج الخنثى - سواء كان مشكلاً أو غير مشكل - لا إشكال فيه ؛ لأنّ ضرورة المعالجة تبيح المحظورات ولو كان مستلزماً للنظر واللمس ، ولا حرمة من جهة إيراد الضرر ؛ لما عرفت من أنّه رفع الزائدة لا النقص ، وأيضاً لعدم إحراز أنّه نقص وضرر في المشكل .

ومما ذكر يظهر أيضاً أنّ من له إحدى الآلتين فقط إلّا أنّها قد غطيت بجلدة ونحوها فأخراجها من تحت الغطاء ليس تغييراً للجنسية ، بل هو إظهار للرجولية أو الأنوثة ، ولا إشكال فيه حتى فيما إذا كان ملازماً للنظر واللمس ، لأنّها معالجة وضرورة المعالجة تبيح المحظورات .

فتحصّل أنّ تغيير الجنسية في غير المورد النادر المذكور أولاً لا يجوز إلّا إذا كان معالجة أو كان فيه مصلحة ملزمة أهمّ .

فروع :

الفرع الأول : لو قلنا بجواز تغيير الجنسية فهل يجوز للزوجة ذلك من دون

استئذان زوجها أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال: إنَّ الإقدام على ذلك من دون استئذان الزوج خروج عن طاعة الزوج ودخول في النشوز إذا كان ذلك مزاحماً لحقِّ الزوج من الاستمتاع ونحوه ، والنشوز محرَّم ، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي تَحَاوَنَ نُسُوزَهُنَّ فَعُظُوهُنَّ...﴾ الآية (٢) .

ويدلّ على ذلك طائفة من الروايات:

منها: ما رواه في الكافي: عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن الجاموراني ، عن ابن أبي حمزة ، عن أبي المغرّا ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال: أن تجيبه إلى حاجته وإن كانت على قَتَب ، ولا تعطي شيئاً إلّا بإذنه ، فإن فعلت فعليها الوزر وله الأجر ، ولا تبنت ليلة وهو عليها ساخط . قالت: يا رسول الله ، وإن كان ظالماً؟ قال: نعم . قالت: والذي بعثك بالحق لا تزوّجت زوجاً أبداً» (٣) .

ومن المعلوم أنّ تغيير الجنسية مع مزاحمة حقّ الزوج ينافي قوله ﷺ: «أنّ تجيبه إلى حاجته وإن كانت على قَتَب» .

ومنها: موثقة محمد بن مسلم المروية في الكافي: عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن مالك بن عطية ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ، ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه ، ولا تصدّق من بيته إلّا بإذنه ، ولا تصوم تطوعاً إلّا بإذنه ، ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قَتَب ، ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه ، وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها . . . » الحديث (٤) .

ومن المعلوم أنَّ قوله ﷺ: «ولا تمنعه نفسها» يدلّ على حرمة منع نفسها إياه إن دعاها إلى ذلك ، والإقدام على تغيير الجنسية في حال دعوة الزوج إياها للاستمتاع نشوز ومحرم؛ لأنّها بذلك تمنعه نفسها ، بل لعلّه كذلك إرضاع الزوجة من تصير بإرضاعه محرّمة على زوجها ، أو تأخير طواف النساء لمنع زوجها عن الاستمتاع بها ، فإنّها كلّها مشمولة لقوله: «ولا تمنعه نفسها». هذا كلّّه فيما إذا كانت دعوة الزوج إلى الاستمتاع فعليّة ، وأمّا إذا لم يدعها زوجها للاستمتاع بالفعل فهل يكون إقدامها على تغيير الجنسية محرّماً أو لا يكون؟ فهنا وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ الظاهر أنّ المحرّم هو منع نفسها عند فعليّة دعوة زوجها إلى الاستمتاع فلا يشمل ما إذا لم تكن له دعوة بالفعل ، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ معرضية الدعوة كافية في عدم جواز منع نفسها بتغيير الجنسية . ولعلّ من ذلك عدم جواز خروجها من البيت من دون استئذان الزوج بحيث إنّ الزوج إذا أراد الاستمتاع في أي ساعة كانت أمكن له ذلك ، فالإقدام المذكور منافٍ لذلك . وفيه: أنّه لم يحرز أنّه ملاك وجوب الاستئذان؛ لاحتمال أن يكون للاستئذان موضوعية ولو لم يكن معرضيّة لذلك فضلاً عن الفعليّة .

الوجه الثاني: أنّه إذا كان الخروج من دون استئذان محرّماً فالخروج عن الجنسية من دون استئذان محرّم بالأولوية وإن لم يدعها الزوج للاستمتاع . وفيه: أنّه أولوية ملاكية ، ولا يدلّ الكلام عليها بالفحوى ، والأولوية الملاكية تحتاج إلى القطع .

الوجه الثالث: إنّ الإقدام على التغيير موجب لتضييع حقوق الزوج ، وتضييع الحقوق محرّم لكونه ظلماً .

وهكذا يمكن القول بعدم جواز إقدام الزوج على ذلك في وقت ينافي حقّ الزوجة ، كما إذا أراد الإقدام على تغيير الجنسية في ليلة يجب عليه المبيت

عند زواجه بناءً على لزوم القسمة بين الزوجات ، بل لا يجوز مطلقاً لو قلنا بأنَّ حقوق الزوجة التي تحققت بالعقد - من حق المضاجعة وحق النفقة - تنافي الإقدام على تغيير الجنسية ، لأنَّه تضييع لحقها . اللهمَّ إلا أن يقال : كما أنَّ الطلاق جائز كذلك تغيير الجنسية ؛ فإنَّهما متشابهان ، فتأمل .

وبالجملة ، لا يجوز تغيير الجنسية لكلِّ واحد من الأزواج والزوجات إذا كان التغيير مزاحماً لحقٍّ الآخر أو مضيقاً له .

الفرع الثاني: لو قلنا بجواز تغيير الجنسية فهل يجوز للعبيد والإماء أن يغيروا جنسيَّتهم من دون إذن مواليتهم أو لا يجوز؟

ولا إشكال في أنَّ تغيير الجنسية تصرف في نفس العبد والأمة ، وحيث إنَّ العبد والأمة غير قادرين في التصرفات فالواجب عليهم هو استئذان مواليتهم في تغيير الجنسية ، وإلاَّ فالإقدام عليه محرَّم .

والأدلة الدالة على ممنوعيتهم من النكاح وغيره من دون إذن مواليتهم تدلُّ على ممنوعيتهم من تغيير الجنسية بطريق أولى . ولو فعل عبد أو أمة ذلك من دون استئذان لا يخرج عن المملوكية للمولى وإن عصى في الإقدام عليه من دون استئذان ؛ لأنَّ تغيير الجنسية ليس من الأسباب المخرجة عن الملكية ، والعين مملوكة من دون فرق بين الرجولية والأنوثة .

نعم تتغيَّر بعض أحكام المملوك بتغيير الجنسية ، فإن كان المملوك عبداً وغيَّر جنسيَّته جاز وطؤها مع أنَّ ذلك لم يكن جائزاً قبل ذلك ، كما أنَّ المملوك لو كان أمة وغيَّرت جنسيَّتها حرم وطؤها ؛ لأنَّه عبد حينئذٍ ولا يجوز للمالك وطء عبيده .

الفرع الثالث: لو قلنا بجواز تغيير الجنسية فهل يجوز تغيير الجنسية للأجير في مدَّة إجارته نفسه للغير مع اشتراط المباشرة بحيثية الرجولية أو الأنوثة أم لا يجوز؟

يمكن أن يقال: إنَّ ذلك لا يجوز لأنَّه منافٍ لوجوب العمل بعقد الإجارة وملازم لتفويت حقِّ الغير بدون إذنه ، فلا يجوز أن يقدم الأجير في مدَّة الإجارة على عمل ينافي حقَّ المستأجر إلَّا مع إذنه ، والمفروض أنَّ تغيير الجنسية يوجب المنافاة .

ولذلك ذهب الفقهاء إلى عدم جواز أن يعمل الأجير الخاص - وهو الذي يستأجر مدَّة معيَّنة للعمل بنفسه على وجه الاستغراق والتقييد للعمل - لغيره بالإجارة أو الجعالة أو التبرِّع ولا لنفسه عملاً ينافي حقَّ المستأجر إلَّا مع إذنه ، مستدلِّين له بالإجماع ، مضافاً إلى موثِّقة إسحاق بن عمَّار: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يستأجر الرجل بأجرة معلومة ، فيبعثه في ضيعة ، فيعطيه رجل آخر دراهم ويقول: اشترِ بهذا كذا وكذا وما ربحت بيني وبينك ، فقال: «إذا أذن له الذي استأجره فليس به بأس»^(٥) فإنَّ مفهومه هو البأس فيما إذا لم يأذن المستأجر ، وظاهر البأس هو العقوبة .

وبالجملة ، كلُّ مورد يكون تغيير الجنسية منافياً لحقِّ الغير لا يجوز .

الفرع الرابع: لو تزوّجت امرأة فغيّرت جنسها فصارت رجلاً بطل التزويج من حين التغيير؛ لعدم إمكان بقاء الزواج بعد صيرورة المرأة رجلاً؛ فإنَّه لا مشروعية لزواج رجل مع رجل أو امرأة مع مماثلتها فبطل التزويج بعدم بقاء موضوعه .

ولا كلام في هذه الصورة ، بل لا كلام فيما إذا غيّر الرجل جنسه بعد تغيير المرأة جنسها؛ فإنَّ الزوجية بينهما صارت باطلة بمجرد تغيير المرأة جنسها ، وعودها بعد صيرورة الرجل امرأة محتاج إلى دليل أو عقد جديد وهو مفقود .

وإنَّما الكلام فيما إذا تقارن التغيير فيهما فهل يبطل النكاح أو يبقيان على نكاحهما وإن اختلفت الأحكام ، فيجب على الرجل الفعلي النفقة وعلى المرأة

الإطاعة؟ ذهب سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله إلى أنه لا يبعد بقاء نكاحهما . وإن كان الأحوط تجديد النكاح وعدم زواج المرأة الفعلية بغير الرجل الذي كان زوجته إلا بالطلاق بإذنهما^(٦) .

ولعل وجه ذلك هو أن حقيقة النكاح هي إيجاد علاقة الزوجية بين الرجل والمرأة ، وهي تقتضي أن يكون كل واحد من الطرفين زوجاً للآخر . كما يشهد له إطلاق الزوج على كل واحد منهما ، وجواز جعل المرأة مقدّمة على الرجل وبالعكس في إنشاء التزويج؛ كأن يقول الوكيل: زوّجت موكلتي موكلك ، أو زوّجت موكلك موكلتي ، وفي القرآن المجيد: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾^(٧) .

فالنكاح هو زوجية كلّ منهما للآخر ليس إلا ، وهذه العلاقة مقطوعة الحدوث بينهما ، فإذا تغيّر جنس الزوجين في زمان واحد نشكّ في ارتفاعها ، وحيث إنّ أحدهما امرأة أمكن بقاء علاقة الزوجية المعلومة الحدوث بينهما ، فيجري فيها الاستصحاب . وبعبارة أخرى: تحدث بين الرجل والمرأة الزوجية ، وبعد تغيير الجنسية نشكّ في بقائها فتستصحب .

ويشكل ذلك: بأن حقيقة اعتبار النكاح هو صيرورة الرجل والمرأة زوجاً وزوجة؛ بمعنى أن الرجل المعهود يكون رجلاً لامرأة معهودة والمرأة المعهودة تكون امرأة له ، ومن المعلوم أن الهوية والشخصية دخيلة في تلك العلاقة .

وغير خفي أن الزوجية وإن كانت من الإضافات ولكن لا تكون كالأخوة متشابهة الأطراف ، بل هي كالأبوة والبنوة من الإضافات غير المتشابهة الأطراف كما هو واضح بمراجعة المرتكزات العرفية ، ولذا يشترط تعيين الزوج والزوجة على وجه يمتاز كلّ منهما عن غيره بالاسم أو الوصف الموجب له أو الإشارة؛ لاختلاف أغراض العقلاء باختلافهما ، فالزوجان في النكاح كالعوضين في سائر العقود في لزوم معرفتهما ، بخلاف باب البيع فإنه لا يتعلق غرض

بخصوص المشتري أو البائع ، وليس الإنشاء في عقد النكاح متعلقاً بالكلي المرتد بينهما حتى يصح استصحاب علاقة النكاح ، بل متعلق بخصوص كون هذا زوجاً لتلك وتلك زوجةً لهذا ، وهذه الخصوصية غير باقية بتبدلها .

وأما إطلاق الزوج على كلّ واحد منهما فليس باعتبار هذه العلاقة الحادثة ، بل هو باعتبار كون كلّ منهما ثانياً للآخر وزوجاً له بمفهوم إضافي عام ينتزع من كلّ من القرينين ، كالخفين والمصراعين ونحوهما .

ولعلّ معنى قوله : زوّجت موكلّك موكلتي ، هو أنّي جعلت في حباله موكلّك موكلتي ، كما أنّ معنى قوله تعالى : ﴿ زَوَّجْنَاكَهَا ﴾ كذلك ؛ أي جعلنا في حبالتك إيّاها .

وعليه ، فحقيقة الزوجية المذكورة مقطوعة الارتفاع بتغيير الجنسية ؛ لأنّ للرجل والمرأة موضوعية فيها ، ومع تغيير الجنسية لا بقاء لموضوع الإضافة المذكورة . وأما الزوجية المطلقة والكليّة فهي مشكوكة الحدوث ، فلا مجال للاستصحاب في كليهما ؛ لعدم المجرى لهما ، أما الزوجية الخاصّة فللقطع بارتفاعها ، وأما الزوجية المطلقة فللشكّ في حدوثها .

الفرع الخامس : إذا بطل النكاح بتغيير الجنسية فهل يجب على الزوج السابق كلّ المهر مطلقاً ، أو ليس عليه شيء مطلقاً ، أو يجب جميعه إن كان التغيير بعد الدخول بها ونصفه إن كان قبل الدخول ، أو ليس عليه شيء إذا كان تغيير الجنسية من جانب الزوجة بلا رضاية الزوج ؟

في المسألة وجوه :

أما الوجه الأول فلعلّه هو مقتضى عقد النكاح الذي يكون مقروناً بذكر المهر ؛ فإنّ الزوجة تصير مالكة لما جعل مهراً لها بنفس العقد ، كما يشهد له الروايات الدالة على أنّ النماءات الحاصلة بين العقد والطلاق تكون لها ؛ كموثقة

عبيد بن زرارة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل تزوج امرأة على مئة شاة ، ثم ساق إليها الغنم ، ثم طلقها قبل أن يدخل بها وقد ولدت الغنم ، قال عليه السلام : « إن كانت الغنم حملت عنده رجع بنصفها ونصف أولادها ، وإن لم يكن الحمل عنده رجع بنصفها ولم يرجع من الأولاد بشيء » (٨) .

فإن ظاهر الرجوع هو تملكها بالعقد ، وبعد وضوح الملكية بنفس العقد فعند تغيير الجنسية نشك في بقاءه على ملكيتها وعدمها ، فمقتضى الاستصحاب هو بقاءه على ملكيتها من دون تفصيل بين كل المهر ونصفه .

ولا كلام فيه فيما إذا كان تغيير الجنسية بعد الدخول ؛ لأن المهر صار مملوكاً لها بالعقد واستقرّ تمامه لها بالدخول ولا سبب لانتفائه ، بل الأمر كذلك فيما إذا لم يدخل بها ؛ لما عرفت من أنه مقتضى العقد واستصحاب البقاء ، ولا دليل على إلحاق تغيير الجنسية بالطلاق في التفصيل بين الدخول وتمام المهر وعدمه ونصف المهر ؛ إذ الأدلة مخصوصة بالطلاق ، فلا يشمل صورة تغيير الجنسية ، ولذا ذهب جماعة إلى عدم التفصيل في الموت والردة والإرضاع . ولعلّه لذلك ذهب سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام إلى وجوب التمام ، حيث قال : فهل عليه نصفه مع عدم الدخول أو تمامه ؟ فيه إشكال ، والأشبه التمام (٩) .

وأورد عليه : بأن مقتضى إناطة وجوب جميع المهر بالدخول في الأخبار هو عدم وجوب جميع المهر إذا كان التغيير قبل الدخول :

منها : صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة فأدخلت عليه ولم يمسه ولم يصل إليها حتى طلقها ، هل عليها عدة منه ؟ فقال : « إنّما العدة من الماء » . قيل له : فإن كان واقعها في الفرج ولم ينزل ؟ فقال : « إذا أدخله وجب الغسل والمهر والعدة » (١٠) .

بدعوى أنّ مورد السؤال إنّما هو العدة والبحث عن موجبها ، والإمام عليه السلام

قد تفضّل في الجواب وأفاد أنّ موضوع وجوب كلّ من المهر والغسل والعدّة واحد وهو الإدخال والجماع .

ومنها: صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا التقى الختانان وجب المهر والعدّة والغسل» (١١) .

ومنها: صحيحة داود بن سرحان عنه عليه السلام قال: «إذا أولجه فقد وجب الغسل والجلد والرجم ، ووجب المهر» (١٢) .

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على أنّ الدخول يوجب المهر كلّهُ .

فإنّ مفهومه أنّه إذا لم يولج فليس عليه كلّهُ ، فإذا حصل الفراق بتغيير جنسيّة أحدهما قبل الدخول فلا محالة لا يجب عليه كلّهُ ؛ فإنّ المفروض هو عدم الدخول والإيلاج .

ولا دافع عن دلالة الروايات إلّا دعوى انصرافها إلى خصوص مورد الطلاق ، وهو ممّا لا وجه له بعد كونه في مقام بيان موضوع حكمه كما في حكم العدّة والغسل والرجم ، أو دعوى أنّها في مقام بيان خصوص ما يوجب جميع المهر في الموارد التي قد ينصّف فيها المهر ، وأمّا أنّ هذه الموارد ما هي فليطلب من دليل آخر . وفيها: أنّها أيضاً دعوى بلا شاهد ، بل الشاهد على خلافها كما عرفت (١٣) .

وبهذا يظهر الوجه الثالث أيضاً .

وكيف كان فيمكن أن يقال :

أولاً: إنّ القضية الشرطية لا تدلّ على العلّة المنحصرة ، بل غايتها هو أنّ الدخول والإيلاج علّة للأمر المذكورة ، وأمّا أنّ غير الدخول لا يوجب ذلك فلا تعرّض لها ، وعليه فلا يدلّ قوله عليه السلام : «إذا أولجه فقد وجب الغسل والجلد والرجم ، ووجب المهر» على أنّ الدخول علّة منحصرة لوجوب تمام المهر ،

كما لا يدلّ على أنّ الدخول تمام العلة للعدة والغسل؛ لوجوب العدة في الوفاة ولو لم يدخل ، ولوجوب الغسل بالاحتلام ، فلا ينافي أن تكون هنا أمور أخرى توجب تلك الأمور أيضاً .

ولعله لذلك ذهب المشهور - كما في الجواهر - إلى استقرار المهر بموت الزوج قبل الدخول ، وإلى إلحاق ردة الزوج عن فطرة بموته في الاستقرار كما صرح به غير واحد ، بل عن غاية المراد أنّه المشهور في الفتاوى (١٤) .

قال في المستمسك : والذي يقتضيه الذوق العرفي أنّ الفراق إن كان لقصور في موضوع العقد لموت أو ارتداد أو رضاع موجب لكون الزوجة من المحارم أو نحو ذلك لزم جميع المهر؛ لعدم خلل في العقد بل الخلل في موضوعه ، فهو باقٍ في موضوعه الحقيقي الذي ارتفع بطرؤ الطارئ ، فالطاري إنّما يرفع موضوع العقد ولا يرفع نفس العقد ، نظير ما لو باعه أو وهبه طعاماً فأكله؛ فإنّ الأكل لا يبطل البيع ولا الهبة ، وكذا موت أحد الزوجين لا يبطل النكاح ، ولذلك كان الأصل فيه بقاء تمام المهر كما هو المشهور - ثمّ قال :-

وعلى هذا يتعيّن تمام المهر في جميع الصور المذكورة - ثمّ قال :- وإذا كان الفراق بالفسخ الاختياري بطل تمام المهر؛ لأنّ المهر قائم بالعقد وقد ارتفع وانحلّ (١٥) .

وثانياً: بأنّ الأخبار المذكورة مسوقة لبيان عدم استقرار تمام المهر بمجرد الخلوة مع الزوجة بل يحتاج إلى الدخول ، فلا ينفي تلك الأخبار عدم استقرار تمام المهر بغير الدخول بمثل تغيير الجنسية ، اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ ذلك وإن كان محتملاً في بعض الأخبار ولكنّه لا شاهد له في البواقي .

وثالثاً: إنّ التالي في القضية الشرطية إذا كان مجموع أشياء كان مفهومه سلب هذا المجموع ، ومن المعلوم أنّ سلب المجموع لا يفيد سلب كلّ جزء كما لا يخفى .

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْقَضِيَّةَ الْوَاحِدَةَ فِي حُكْمِ الْقَضَايَا الْمُتَعَدَّةِ ، وَكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا لَهَا مَفْهُومٌ ، وَلَعَلَّهُ يُؤَيِّدُهُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُحَرَّمِ وَالْمَحَلِّ فِي التَّالِي فِي بَعْضِهَا ، كَالْجُلْدِ وَالرَّجْمُ فَإِنَّهُ لِلدُّخُولِ الْمُحَرَّمِ ، وَالْمَهْرُ لِلدُّخُولِ الْمَحَلِّ ، هَذَا مُضَافاً إِلَى تَكَرُّارِ الْوُجُوبِ .

وَكَيْفَ كَانَ فَتَحَصَّلَ أَنَّ تَغْيِيرَ الْجِنْسِيَّةِ يُوجِبُ اسْتِقْرَارَ تَمَامِ الْمَهْرِ مُطْلَقاً ، سِوَاهُ كَانَ قَبْلَ الدُّخُولِ أَوْ بَعْدَهُ ، كَمَا أَنَّ الْمَوْتَ وَالْإِرْتِدَادَ وَالرِّضَاعَ كَذَلِكَ ، وَلَا دَلِيلَ عَلَى انْتِصَارِ إِجَابِ اسْتِقْرَارِ تَمَامِ الْمَهْرِ فِي الدُّخُولِ .

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي فَهُوَ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ حَقِيقَةَ النِّكَاحِ مُعَاوَضَةٌ تَقَعُ بَيْنَ بَضْعِ الْمَرْأَةِ وَالْمَهْرِ ، وَحَيْثُ إِنَّ تَغْيِيرَ الْجِنْسِيَّةِ يُوجِبُ انْفِسَاخَ هَذِهِ الْمُعَاوَضَةِ فَلَا مُحَالَةَ يَرْجِعُ كُلُّ عَوْضٍ إِلَى مَكَانِهِ الْأَوَّلِ ، وَعَلَيْهِ فَيَصِيرُ كُلُّ الْمَهْرِ مُلْكاً لِلزَّوْجِ ، وَمُقْتَضَاهُ أَنَّ الزَّوْجَةَ لَا تَمْلِكُ شَيْئاً مِنْهُ بِتَغْيِيرِ الْجِنْسِيَّةِ .

وَقَدْ أَجَابَ عَنْهُ فِي كِتَابِ كَلِمَاتٍ سَدِيدَةٍ: «بِأَنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ حَقِيقَةَ اعْتِبَارِ النِّكَاحِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ لَيْسَ إِلَّا صِيرُورَةُ هَذَا زَوْجاً لَهَا وَهَذِهِ زَوْجَةٌ لَهُ ، أَوْ إِلَّا كَوْنُ كُلِّ مِنْهُمَا زَوْجاً لِلْآخَرِ ، فَيَنْشَأُ بَيْنَهُمَا بِالْإِجَابِ وَالْقَبُولِ هَذَا الْأَمْرُ الْعَاتِبَارِيُّ يُوجِبُهُ أَحَدُهُمَا وَيَقْبَلُهُ الْآخَرُ ، وَلَا تَتَقَوَّمُ حَقِيقَتُهُ إِلَّا بِهَذَا ، وَالْمَهْرُ بِمَنْزِلَةِ هَدِيَّةٍ يَهْدِيهَا الرَّجُلُ زَوْجَتَهُ ، وَأَوْجِبُهُ الشَّرْعُ زَائِداً عَلَى قَوَامِ النِّكَاحِ مَعَ اعْتِرَافِهِ بِصَحَّةِ نِكَاحِ مَفْوُضَةِ الْبَضْعِ .

وَنُطِقَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بِانْعِقَادِ النِّكَاحِ قَبْلَ فَرْضِ الْمَهْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^(١٦) وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾^(١٧) . فَإِنَّ فَرْضَ الطَّلَاقِ قَبْلَ فَرْضِ الْمَهْرِ لَا يَكُونُ إِلَّا إِذَا انْعَقِدَ النِّكَاحُ قَبْلَهُ ، فَإِذَا طَلَّقَهَا قَبْلَ فَرْضِ مَهْرِ لَهَا وَقَبْلَ مَسِّهَا فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ أَصْلاً ، وَإِنْ وَجِبَ عَلَيْهِ أَنْ يَمْتَعَها مُتَعَةً عَلَى حَسَبِ وَسْعِهِ فَعَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ .

وبالجملة: فحقيقة النكاح ليست معاوضة شيء بالمهر ليقترضى انفساخه رجوع المهر إلى ماله .

ثم لو سلمنا كونها تلك المعاوضة لما نسلم أن مآل بطلانه بتغيير الجنسية إلى انفساخه ، فإنه إنما كان يسلم ذلك إذا كان هنا إنشاء الفسخ كالفسخ بالخيار أو الرجوع في الطلاق ، وأما هنا فليس إلا عدم إمكان بقاء اعتبار الزوجية لصيرورتهما رجلين أو امرأتين مثلاً ، ولا دليل على أن العقد والقرار السابق ينفسخ من الحين بل غاية الأمر أنه لا يمكن بقاءه^(١٨) .

فالطارئ يرفع موضوع العقد لانفس العقد ، فالفسخ والانفساخ لا مورد له .
وأما الوجه الأخير فهو أن الزوجة إذا كانت مقدمة على التغيير فقد أوردت على زوجها ضرراً مالياً يجب عليها ضمانه ، فإن أخذته قبل التغيير فعليها رده ، ولا يجوز لها أخذه إذا لم تكن أخذته .

ويرد عليه: أن إتلاف الزوجة للمال ممنوع ، وإنما هي مائعة من نيل الزوج أهدافه ، ولكنه ليس من موجبات الضمان وإن قلنا بحرمة ذلك تكليفاً ، بل اشتغال الذمة بالمهر حصل بالعقد ، والزوجية ليست بمال حتى تكون متلفة لها ، ولا فرق في السبب الطارئ أن يوجد باختيار الزوج لا الزوجة أو باختيارهما معاً؛ إذ في كل واحد من الصور يلزم جميع المهر؛ لعدم الخلل في العقد بل الخلل في موضوعه ، وقد عرفت أن مقتضى العقد هو مالكية الزوجة لجميع المهر .

فتحصل أن الأقوى هو الوجه الأول ، وهو وجوب تمام المهر مطلقاً ، سواء كان قبل الدخول أو بعده ، وسواء استأذنت الزوجة الزوج أو لم تستأذنه .

تنبيه: إن ما ذكر إنما يتم بالنسبة إلى النكاح الدائم ، وأما بالنسبة إلى المتعة فلا يخلو من تفاوت؛ لإمكان أن يقال: إن الظاهر أن المتعة من المعاوضات كما تدل عليه الأخبار المستفيضة :

منها: رواية عبيد بن زرارة ، عن أبيه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ذكرت له المتعة أهى من الأربع ؟ قال : « تزوج منهن ألفاً فإنتهن مستأجرات » (١٩) .

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام - في المتعة - قال : « ليست من الأربع ؛ لأنها لا تطلق ولا ترث (ولا تورث) ، وإنما هي مستأجرة » (٢٠) .

ومنها: ما رواه العياشي عن عبدالسلام ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له ما تقول في المتعة ؟ قال : « قول الله : ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً - إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى - وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ﴾ » (٢١) . قال : قلت : جعلت فداك ، أهى من الأربع ؟ قال : « ليست من الأربع ، إنما هي إجارة . . . » الحديث (٢٢) .

إذ لا وجه لتخصيص التنزيل بمنزلة المستأجرة في مجرد أنها تخرج عن عقد الزوج بانقضاء المدة . ويؤيده أنه ذهب المشهور إلى أنه لو ظهر أن المهر ملك لغير الزوج لم يصح العقد ؛ لأن المهر عوض البضع ، ولا بد أن يخرج العوض من ملك من يدخل في ملكه العوض . وأيضاً يؤيد ذلك ما دلّ على أن الزوج له أن ينقص من المهر مع عدم وفاء المرأة ، كصحيح عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : أتزوج المرأة شهراً فأحبس عنها شيئاً ؟ قال : « نعم خذ منها بقدر ما تخلفك ؛ إن كان نصف شهر فالنصف ، وإن كان ثلثاً فالثلث » (٢٣) .

وفيه: أن كون المتعة من مصاديق الإجارة تنزيلاً أو حقيقة غير ثابت ؛ لعدم عموم التنزيل ، ولعدم التزام أحد بجواز إنشاء عقد المتعة بصيغة الإجارة ، ولكن مع ذلك لو تغير جنس الزوجة من دون إذن زوجها تخلفت عن زوجها ، فيرجع الزوج إليها بنسبة مدة التخلف من دون فرق فيه بين الدخول وعدمه ، كما دلّ عليه صحيح عمر بن حنظلة .

فحصل: أن في المتعة يرجع من المهر بمقدار تخلف المدة ، فالزوجة إذا تغيرت جنسيتها وجب عليها أن ترد من المهر بمقدار زمان التخلف .

نعم ، لو استأذنت زوجها في ذلك لم تضمن شيئاً؛ لإقدام الزوج على ذلك ، ولعلّه يرجع إلى إبراء المدة كما لا يخفى .

الفرع السادس: لو تغير جنس المرأة في زمان عدتها ، ذهب سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله إلى أن عدتها ساقطة حتى عدة الوفاة^(٢٤) . ووجهه واضح؛ لأنّ العدة تكون على النساء ، فإذا تغير جنس المرأة خرجت عن موضوع الحكم ، ولا معنى لبقاء الحكم مع عدم بقاء الموضوع ، كما لا تبقى سائر الأحكام بانتفاء موضوعها كحرمة النظر إليها ووجوب الستر عليها ، وعدة الوفاة وإن كانت للحداد - أي ترك الزينة لاحترام الميت - ولكن موضوعها هو أيضاً المرأة ، كما في صحيحة محمد بن مسلم وبريد بن معاوية ووزارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في الغائب عنها زوجها إذا توفي قال: « المتوفى عنها تعتد من يوم يأتيها الخبر؛ لأنّها تحدّ عليه (له خل) »^(٢٥) .

ولذلك عبّر سيّدنا الإمام في قوله بلفظة « حتى » في عدة الوفاة؛ ليعلم أنّها أيضاً مرتفعة وإن كانت مشروعيتها لحكمة رعاية احترام الزوج؛ بشهادة لزوم ابتدائها من زمن بلوغ الخبر ، فربّما يمكن أن يتوهم بهذه الملاحظة بقاؤها قضاءً للاحترام ، فلا تغفل^(٢٦) .

الفرع السابع: لو تغير جنس الرجل الولي إلى المخالف ، ذهب سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله إلى أن الظاهر سقوط ولايته على صفاره ، كما أنّه لو تغير جنس المرأة إلى جنس الرجل لا تثبت لها الولاية على الصغار بل ولايتهم للجدّ للأب ، ومع فقدّه للحاكم^(٢٧) .

أمّا وجه الأوّل فلأنّ الملاك في الولاية هو أمران: الرجولية ، والأبوة أو الجدوة ، وهما غير باقيين مع تغيير الجنسية ، وقد دلّت على ذلك الروايات

الواردة في تزويج الصغير والصغيرة ، والروايات الواردة في الوصية إلى رجل بولده وبماله ، وغير ذلك من الموارد ، وهذه الروايات كثيرة :

منها: خبر عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «إني لذات يوم عند زياد بن عبيدالله الحارثي إذ جاء رجل يستعدي على أبيه فقال: أصلح الله الأمير، إنَّ أبي زوّج ابنتي بغير إذني ، فقال زياد لجلسائه الذين عنده: ما تقولون فيما يقول هذا الرجل؟ قالوا: نكاحه باطل - قال: - ثمَّ أقبل عليّ فقال: ما تقول يا أبا عبدالله؟ فلما سألتني أقبلت على الذين أجابوه فقلت لهم: أليس فيما تروون أنتم عن رسول الله ﷺ أنَّ رجلاً جاء يستعديه على أبيه في مثل هذا فقال له رسول الله ﷺ: أنت ومالك لأبيك؟ قالوا: بلى ، فقلت لهم: فكيف يكون هذا وهو وماله لأبيه ولا يجوز نكاحه [عليه]؟! - قال: - فأخذ بقولهم وترك قولي» (٢٨) .

ومنها: موقّعة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال : «إذا زوّج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه ، ولابنه أيضاً أن يزوّجها» ، فقلت: فإن هوى أبوها رجلاً وجدها رجلاً؟ فقال : «الجَدُّ أولى بنكاحها» (٢٩) .

ومنها: خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل هل يصلح أن يزوّج ابنته بغير إذنها؟ قال : «نعم ، ليس يكون للولد مع الوالد أمر إلا أن تكون امرأة قد دخل بها قبل ذلك ، فتلك لا يجوز نكاحها إلا أن تستأمر» (٣٠) .

ومنها: خبر محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده وبمال لهم ، وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال وأن يكون الربح بينه وبينهم ، فقال : «لا بأس به؛ من أجل أنَّ أباه قد أذن له في ذلك وهو حي» (٣١) . وغير ذلك .

وهذه الروايات تدلّ على القيدين؛ أي الرجولية والأبوة أو الجدودة ، وكفي

لِلأَوَّلِ قَوْلُهُ ﷺ : « إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلَ . . . » ، وَلِلثَّانِي قَوْلُهُ ﷺ : « لَا بَأْسَ بِهِ مِنْ أَجْلِ أَنَّ أَبَاهُ قَدْ أَذِنَ لَهُ فِي ذَلِكَ وَهُوَ حَيٌّ » . فَإِذَا عُرِفَتْ أَنَّ مَوْضُوعَ الْوَلَايَةِ هُوَ عِنْوَانُ الْأَبِ أَوْ الْجَدِّ فِي الرَّجُلِ فَمَعَ ارْتِفَاعُ الْمَوْضُوعِ بِتَغْيِيرِ الْجَنَسِيَّةِ تَسْقُطُ الْوَلَايَةُ .

وَقَدْ أُورِدَ عَلَيْهِ : بِأَنَّ الْوَجْهَ الْمَذْكُورَ مَنْوُوطٌ إِمَّا بَعْدَ صَدَقِ الْأَبِ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّغْيِيرِ مَعَ أَنَّ الْوَلَايَةَ مَتَرْتَبَةٌ عَلَى عِنْوَانِ الْأَبِ ، وَإِمَّا بِاخْتِصَاصِ الْوَلَايَةِ بِالْأَبِ بِشَرَطِ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الرَّجُولِيَّةِ وَعِنْوَانِهَا .
وَكِلَاهُمَا مَمْنُوعَانِ .

أَمَّا الْأَوَّلُ : فَلَأَنَّ الْمَعْيَارَ فِي صَدَقِ الْأَبُوءِ هُوَ مَجَرَّدُ إِفْرَاقِ الْمَنِيِّ فِي رَحِمِ أُمِّ الْوَلَدِ وَكُونَ النُّطْفَةِ مِنْ مَنِيِّهِ ، وَهَذَا لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْجَنَسِيَّةِ ؛ إِذْ بَعْدَ التَّغْيِيرِ يَكُونُ هُوَ هُوَ ، وَلِذَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ عِنْوَانُ الْأَبِ بِالْفِعْلِ بِهَذَا الْمَعْنَى حَقِيقَةً مِنْ بَابِ صَدَقَ عِنْوَانُ الْمَشْتَقِّ عَلَى الْمُتَلَبَّسِ بِالْمَبْدَأِ ؛ فَإِنَّهُ يَصَحَّ وَلَا يَنْكَرُ أَنْ يَقُولَ وَلَدُهَا أَنَّ أَبَانَا هُوَ هَذِهِ الْمَرْأَةُ إِلَّا أَنَّهُ صَارَ امْرَأَةً .

وَأَمَّا الثَّانِي : فَمِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ يَمْنَعَ الْاِخْتِصَاصُ بِحَالَةِ الرَّجُولِيَّةِ ، غَايَتَهُ أَنَّ الْأَدْلَةَ لَا تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهَا لَهُ إِذَا صَارَ امْرَأَةً ، فَحِينَئِذٍ مَعَ زَوَالِ الرَّجُولِيَّةِ يُمْكِنُ إِثْبَاتُ بَقَاءِ الْوَلَايَةِ بِبَرَكَةِ الْاِسْتِصْحَابِ بَعْدَ كَوْنِ الْمَوْضُوعِ هُوَ هَذَا الشَّخْصَ (٣٢) .

وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ :

أَوَّلًا : إِنَّ الرَّجُلَ بَعْدَ تَغْيِيرِ جَنَسِيَّتِهِ وَصِيرُورَتِهِ امْرَأَةً لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ عِنْوَانُ الْأَبِ بِالْفِعْلِ مَعَ كَوْنِهَا مَعْنُونَةً بِالْمَرْأَةِ . نَعَمْ يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّ هَذِهِ الْمَرْأَةَ كَانَتْ قَبْلَ ذَلِكَ رَجُلًا وَأَبًا لِذَلِكَ الْوَلَدِ ، وَعَلَيْهِ فَحَيْثُ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ عِنْوَانُ الْأَبِ بِالْفِعْلِ فَلَا تَبْقَى وَلَايَةٌ لِلْأَبِ ؛ لِعَدَمِ بَقَاءِ مَوْضُوعِهِ ، فَتَأَمَّلْ ؛ لِكِفَايَةِ حَدُوثِ الْمَبْدَأِ فِي الصَّدَقِ فِي أُمْتَالِ الْمَقَامِ .

وثانياً: أنَّ المسلم في أذهان المتشرعة هو دخالة الرجولية في الولاية ، فجعلها من الأحوال وكون الموضوع هو الشخص ولو صار امرأة خلاف الارتكاز ، ولا أقلّ من الشكّ في كون الموضوع هو الشخص أو الرجل ، ومعه لا مجال لاستصحاب الولاية لعدم إحراز الموضوع ، ولا يمكن إبقاء الموضوع بالاستصحاب أيضاً؛ لأنّ الشكّ في موضوعية الباقي وهو الشخص ، وعنوان الرجل في المقام ليس من الأحوال عرفاً كعنوان تغيّر الماء بالنجاسة في الماء المتغيّر ، فلا يصحّ قياسه بها مع دخالة الرجولية في الولايات ، بل هو كبيع الفرس فبان حماراً في المبينة بين المبيع وبين الموجود ، وليس كبيع الفرس العربي فبان غير عربي ، فلا تغفل .

وأما الوجه الثاني - أعني عدم حدوث الولاية للأُم بتغيير الجنسية وصيرورتها رجلاً - فهو واضح؛ لأنّ العنوان الذي ثبت له الولاية هو الأب ، ولا تصير الأُم بمجرد تغيير جنسها إلى الرجل أباً؛ إذ الأب هو الذي تكون الولد من منيته ، وهو ليس من كان شأنه حمل الولد ووضعه .

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنّها بعد تغيير جنسها أيضاً يصدق عليه بالفعل أنّه أُمّ لولده؛ لأنّه هو الذي حمله بشخصه ونفسه ، ومع صدق الأُمّ عليه لا يصدق عليها الأب؛ لأنّهما لا يجتمعان في واحد .

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لا يصدق عليه عنوان الأُمّ بالفعل؛ لفقدان ملاكه فيه؛ إذ الرجل ليس بالفعل حاملاً وواضعاً .

نعم ، كان ذلك الرجل هي التي حملته ووضعتة . وهذا غير كافٍ لصدق الأمومة عليه بالفعل مع كونه معنوئاً بالرجل ، ولكن عرفت أنّ حدوث المبدأ في أمثال المقام كافٍ في الصدق ، ألا ترى أنّ عنوان القاتل صادق مع أنّ المبدأ لا يدوم؟! وهكذا في المقام .

وكيف كان ، فتحصل أنّه لا تبقى ولاية للأب مع تغيير جنسه كما لا تثبت

للأُم ولاية بعد صيرورتها رجلاً ، فلا تغفل .

الفرع الثامن: لو قلنا بتغيير عنوان الأب أو الجد بتغيير الجنسية فهو غير جارٍ في غيرهما من العناوين النسبية كعنوان الأخوة والعمومة والخولة ، فإن تلك العناوين لا تتغير بتغير الجنسية؛ لبقاء منشأ انتزاعها وهو الاشتراك في الأب أو الأُم بلا واسطة أو معها .

فلو تغير جنس كلٍّ من الأخ والأخت بالمخالف لم ينقطع انتسابهما بل صار الانتساب معكوساً ، فيصير الأخ أختاً والأخت أخاً ، وتبدل العناوين لا يخرجهما عن الأخوة واشتراكهما في الانتساب وولادتهما من الأب الواحد أو الأُم الواحدة .

وهكذا الكلام في العمومة والخولة ونحوهما .

فحينئذٍ لو كانت الآثار مترتبة على عنوان الأخوة والعمومة والخولة من دون فرق بين الذكر والأنثى - كحرمة النكاح وجواز النظر - بقيت على حالها؛ إذ الموضوعات باقية ، بخلاف الأحكام التي ترتبت على بقاء العناوين المختصة بالذكر أو الأنثى كالأبن والبنت والأخ والأخت ونحوهما؛ فإنها لا تبقى بعد عدم صدق موضوعاتها بالفعل ، فإذا كان شخص رجلاً وابناً ثم غير جنسيته قبل موت والده فلا يرث إرث الأبناء بل له إرث البنت؛ لأنَّ المعيار هو صدق تلك العناوين بالفعل حال الموت .

وعليه فلو مات عن ابن جديد وبنت جديدة فللذكر الفعلي ضعف الأنثى الفعلية ، وهكذا في سائر طبقات الإرث ، فكما أنَّ الدليل يشمل القديم منهما كذلك يشمل الجديد منهما؛ وذلك لإطلاق أدلة الإرث ، كقوله تعالى: ﴿لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَسِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (٣٣) ، وكقوله عزَّ وجلَّ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (٣٤) .

ثم إنَّ عنوان الأب والأُم إن كانا ثابتين - وإن تغيّر جنسهما كما هو الظاهر - فلا فرق بينهما وبين عنوان الأخوة والعمومة ونحوهما من سائر العناوين في بقاء أحكامها من الإرث وغيره ، وأمّا إن قلنا بتغيّرها مع تغيير الجنسية فيشكل ذلك في إرثهما؛ فإنَّ المرأة بعد تغيير جنسها إلى الرجل ليس الرجل الفعلي أمّاً ولا أباً بالفعل ، كما أنَّ الرجل بعد تغيير جنسه إلى المرأة ليست المرأة الفعلية أباً ولا أمّاً بالفعل .

فحينئذٍ يقع الكلام في أنَّهما يرثان أو لا يرثان أصلاً ، وقد ذهب في تحرير الوسيلة إلى الأوّل ، واستدلّ له بالأخبار المستفيضة التي فيها المعتبرة على أنَّ ميراث الميّت إنّما يكون للأقرب إليه ، ففي موثقة زرارة قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « **وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ** » قال : إنّما عنى بذلك أولي الأرحام في الموارث ولم يعنِ أولياء النعمة ، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم التي يجزّه إليها » (٣٥) .

فإنَّ ظاهرها أنَّ ملاك الأولوية الموجبة لأن يكون هو الوارث إنّما هو الأقربية إلى الميت ، وذكر الوالدين في قبال الأقربين لا يضرّ بهذا الاستظهار ، كما أنَّ الأولوية عبارة أخرى عن الحاجبية لمن لم يكن مشتركاً مع الأقرب في المرتبة ، ومن المعلوم أنَّ أقربية الوالدين لا يحصل فيها تغيير بتغيير الجنسية .

فأصل إرثهما ولو بعد التغيّر ممّا لا ينبغي الشكّ فيه ، كما أنَّهما يحجبان من تتأخّر مرتبة قربه من الميت عنهما (٣٦) .

وتشهد له صحيحة أبي أيّوب الخزاز عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إنَّ في كتاب عليّ عليه السلام أنَّ كلّ ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجزّ به إلّا أن يكون وارث أقرب إلى الميت منه فيحجبه » (٣٧) ؛ لداللتها على أنَّ المعتبر في الإرث هو الأقربية .

ويؤيّدّه أيضاً خبر حسين الرزّاز قال : أمرت من يسأل أبا عبدالله عليه السلام المال

لمن هو؛ للأقرب أو العصبية؟ فقال: «المال للأقرب، والعصبية في فيه التراب» (٣٨).

اللهم إلا أن يقال: إن الرواية في مقام نفي العصبية، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى المقام.

ولكن لقائل أن يقول: نعم، ولكن نفي إرث العصبية بملاك الإرث - وهو الأقربية - يكفي في الدلالة على أن المعيار في الإرث هو الأقربية، كما يشهد له تعليل إرث كل مرتبة في معتبرة يزيد الكناسي بأولويتها ممن دونها؛ حيث روى عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ابنك أولى بك من ابن ابنك، وابن ابنك أولى بك من أخيك، قال: وأخوك لأبيك وأمك أولى بك من أخيك لأبيك، وأخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأمك...» الحديث (٣٩).

لا يقال: إن الأولوية متفرعة على صدق الأبوة والأمومة، وهما غير صادقين كما هو المفروض.

لأننا نقول: إن الأولوية ناشئة عن كونهما منشأ للولادة ولو بمدخليتهما فيها حدوثاً، فلا وجه لتفرع الأولوية على صدق الأبوة والأمومة فعلاً كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى إمكان الفرق بين عنوان الوالدين وعنوان الأب والأم؛ فإن عنوان الوالدين بعد التغير صادق عليهما وإن لم نقل بصدق عنوان الأب والأم؛ لكفاية حدوث إلقاء النطفة في رحم المرأة ووضع الحمل في الصدق، وعنوان الوالدين موضوع للإرث كما نصت عليه الآية الكريمة.

ثم إن هنا كلاماً في مقدار إرثهما بعد معلومية إرثهما بملاك الأقربية، وقد ذهب في تحرير الوسيلة إلى أن اختلافهما في الإرث بلحاظ حال انعقاد النطفة؛ فلأب حال انعقاد النطفة ثلثان وللأم ثلث، والأحوط التصالح (٤٠).

وأشكل ذلك: بأنَّ استفادته من منطوق الأدلة مشكل؛ لأنَّ موضوع المقدار هو الأب والأمَّ أو ما يرجع إليهما، وهو لا يصدق عليهما - على ما هو الفرض - فلا محيص إلَّا إلغاء الخصوصية هنا عن العنوان الفعلي إلى الأعمَّ حتى يشمل من كان مصداقاً للعنوانين وزال عنه بالتغيُّر أيضاً .

وفيه: أنَّ الأولى هو أن يُقال: إنَّ الأقربىة وإن كانت مشتركة بينهما ولكن صدق الوالد والوالدة ليس بمشترك ، ومقتضى اختصاص الوالد بمن تكون منه النطفة والوالدة بمن وضعت حملها هو الاختلاف في الإرث بالثلث ، وعليه فالعبرة بلحاظ حال انعقاد النطفة كما ذهب إليه سيِّدنا الإمام المجاهد عليه السلام في التحرير . وإلغاء الخصوصية عن العنوان الفعلي - مع أنَّه ظاهر فيه - كما ترى . ولا حاجة مع صدق عنوان الوالد والوالدة إلى استصحاب إرث شخصهما قبل تغيير الجنسية؛ إذ الأصل دليل حيث لا دليل ، فمع صدق العنوانين يشملهما إطلاق أدلة الإرث .

هذا مضافاً إلى ما في الاستصحاب المذكور من عدم الحالة السابقة؛ لأنَّ الحكم الجزئي - وهو وارثيَّة شخص الرجل أو شخص المرأة - منوط بموت المورث قبل تغيير الجنسية ، والمفروض هو عدم وقوع ذلك؛ ولذا لا يقاس المقام باستصحاب الولاية لشخص الأب قبل التغيير؛ لأنَّ الحكم الكلِّي المَجْعول شرعاً في باب الولاية انطبق على الأب قبل التغيير ، فحدث حكم جزئي ، فيجري فيه الاستصحاب؛ لإثبات بقائه لما بعد التغيير .

نعم ، يصحَّ الاستصحاب التعليقي؛ بمعنى أنَّ المورث إن مات قبل التغيير كان لأبويه كذا وكذا والآن كان كذا ، كما نصَّ عليه سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ الآية (٤١) .

لا يقال: لا يجري الاستصحاب في الحكم التعليقي إلَّا إذا كان شرعياً ،

كالضمان في قوله ﷺ : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه » (٤٢) - بناءً على دلالته على وجوب الرد وعلى الضمان إن تلف - وليس المقام كذلك .

لأننا نقول : ظاهر الآية هو تعليق السدس فيهما على الموت ووجود الولد . أو الثلثين والثلث على الموت وعدم وجود الولد .

وأيضاً لا وجه للقول بأن الاستصحاب التعليقي معارض لأصالة عدم انتقال الزائد كالثلث إلى الأب ؛ لأنّ الشكّ في عدم الانتقال ناشئ عن بقاء الحكم السابق وعدمه ، فمع جريان الاستصحاب في ناحية السبب لا مجال لجريانه في ناحية المسبّب ، فلا تغفل .

ثمّ إنّ التصالح - بناءً على مراعاة الاحتياط - هل يكون بينهما فقط ؟ أو بينهما وبين غيرهما من الوراث أيضاً ؟ فإن فرغنا عن أصل إرثهما بالأقربة فلا مجال للتصالح بينهما وبين غيرهما ، فإنهما أولى بالإرث من غيرهما ، وأمّا إن شككنا في ذلك وقلنا بلزوم صدق عنوان الأب والأمّ وهما غير صادقين - بناءً على عدم صدقهما بتغيير الجنسية - فالتصالح بينهما وبين غيرهما من الوراث ممّن في طبقتهم أو من دونها .

المختار هو عدم لزوم التصالح بينهما ؛ لصدق الوالد والوالدة بعد تغيير الجنسية ؛ لكفاية حدوث المبدأ في صدقهما ولو لم نقل بصدق الأب والأمّ ، ومقتضاه هو إرث كلّ واحد منهما بما يتعيّن لهما ؛ وهو الثلثان في الأب والثلث في الأمّ عند عدم الولد .

الفرع التاسع : إنّ حكم حرمة النكاح وجواز النظر في غير الأبوين لا يتغيّر بتغيير الجنسية ؛ لعدم تغيير النسبة والعنوان مع بقاء ملاك انتزاعهما وهو الاشتراك في الأب والأمّ بلا واسطة أو معها . فتغيير جنسيّة كلّ من الأخ والأخت لا يخرجهما عن الأخوة ، وهكذا في العمومة والخوولة ، فكما أنّه كان يحرم النكاح بينهما وكان يجوز نظر كلّ منهما إلى الآخر قبل التغيير كذلك

يكون بعده ؛ لبقاء الملاك .

بل الأمر كذلك بالنسبة إلى غيرهما ، فكلّ من الأخ والأخت كما أنّه كان يحرم نكاحهما من أولاد الآخر وكان يجوز نظر كلّ منهما إلى الآخر كذلك يحرم النكاح ويجوز النظر بعد التغيير ، لأنّهما لا يخرجان بالتغيير عن الخؤولة والعمومة .

وهكذا بنت أخت الزوجة وبنت أخيها تحرمان على الزوج إلّا برضاها ، ولا يختلف ذلك بتغيّر جنس الأخت بالأخ وبالعكس ؛ لأنّ بنتهما لا تخرج عن بنت الأخت والأخ بتغيّر جنسهما كما لا يخفى .

الفرع العاشر : لو تغيّر جنس الأمّ وصارت رجلاً فهل يجوز له نكاح بناته أو لا؟ الذي ينبغي أن يقال : إنّّه لا يجوز ذلك ؛ لأنّ موضوع الحرمة هو نكاح البنت ، وهو صادق بعد التغيير وصيرورة الأمّ رجلاً أيضاً ؛ فإنّ البنات أولاده ونكاحهنّ محرّم بالضرورة .

هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال بعموم قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾^(٤٣) ؛ إذ قوله : ﴿ بَنَاتُكُمْ ﴾ يعمّ الرجل الجديد أيضاً في حرمة نكاحهنّ ودعوى الانصراف عن مثله كما ترى ؛ فإنّه بدوي ، فالعنوان بعمومه يشمل .

هذا مضافاً إلى تأييد ذلك بإشعار قوله : ﴿ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ أنّ المناط في الحرمة هو البنّية ، وهو قرينة على إرادة العموم .

لا يقال : إنّ نسبة البنّية إليه باعتبار كونه امرأة سابقاً لا باعتبار الرجولية ، وعنوان المرأة غير صادق بعد تغيير الجنسية .

لأنّا نقول : إنّ النسبة باعتبار كونها والدة ، وهي صادقة بعد تغيير الجنسية أيضاً ، فالمعيار هو الوالدية والولدية وهما باقيان . هذا مضافاً إلى تنقيح

المناطق القطعي في المقام بعدم جواز النكاح مع الأولاد .

وأما جواز نظر الأم إلى بناتها بعد صيرورتها رجلاً فللملازمة بين حرمة النكاح وجواز النظر . هذا مضافاً إلى استصحاب جوازه لكل منهما الثابت قبل حدوث هذا التغيير بناءً على ولادة البنات قبل هذا التغيير ، والموضوع باقٍ على ما هو عليه ؛ فإنَّ كلاً من الأم والبنات كان باقياً بشخصه ، ولكنه مبني على كون الأنثوية والرجولية من الأحوال ، كما يؤيده ما إذا بيع مملوك بعنوان أنَّه رجل أو أنثى ثمَّ بان خلافه ، فإنَّ البيع ليس باطلاً بل محكوم بالخيار ؛ لأنَّه من باب تخلّف الأوصاف . وهذا بخلاف ما إذا بيع الفرس ثمَّ بان حماراً أو كان المورد من باب الولايات ؛ فإنَّ للرجولية خصوصية في ذلك الباب .

لا يقال: إنَّ الموضوع لجواز النظر هو دخول كلٍّ منهما في عموم «نساءهنَّ» ، والمفروض خروجه بتغيّر الجنس عن عنوان النساء المذكور في المستثنى ؛ من حرمة إبداء الزينة ، ولزوم الستر ، وعدم صيرورته أباً لأولادها إذا صارت رجلاً حتى يشمل عنوان «آبائهنَّ» في المستثنى في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾^(٤٤) الآية ، وعليه فلا يكون الرجل الفعلي الذي كان أمّاً قبل التغيير مشمولاً للمستثنى وإنَّ توهم صدق الأب عليه ، ولخروجه عن عنوان النساء ، وهذان العنوانان من أسباب جواز النظر .

لأنّا نقول: نعم ، ولكن عدم صدق الموضوع الدليلي لا يضّر في جريان الاستصحاب بعد بقاء الموضوع عرفاً ، ومن المعلوم أنَّ الموضوع في جواز النظر بعد تطبيق العنوان الدليلي على الأم وبناتها هو شخص الأم والبنات ، وكلّ منهما باقٍ على ما هو عليه ، بناءً على أنَّ الرجولية والأنثوية من الأحوال وعدم تغاير النظر إلى المماثل مع النظر إلى غير المماثل ، وعليه فيطول عمر المستثنى وهو «نساءهنَّ» بجريان الاستصحاب في معنوي «نساءهنَّ» ، فتأمل .

الفرع الحادي عشر: أنه إذا تغير جنس الأب فصار امرأة ، فزواجها مع أبنائها محرّم بالضرورة وتنقيح المناط القطعي ، وعدم التعرّض في الأدلة لايمنع من حرّمته ، كالشرب من الإناء الذي نصفه فضّة ونصفه ذهب ، ومن المعلوم أنه محرّم ، مع أنه ليس في الأدلة إلّا إناء الفضّة أو إناء الذهب .

وربما يستدلّ بالآية الكريمة : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَزَوَّجْتُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ (٤٥) .

ولكنّه محلّ تأمل وإشكال ؛ فإنّ المخاطب بها هو الرجال ، والأبناء وإن كانوا داخليين في الخطاب ولكن لم يذكر في عداد المحرّمات نكاح الآباء ؛ إذ لا يتصوّر نكاح الرجال مع آبائهم في المتعارف ، ومثل المقام - وهو الأب الذي صار امرأة - فرد نادر ، والآية الكريمة غير متعرّضة له حتّى يقال بشمولها للأب المذكور ، فالأبناء وإن كانوا من المخاطبين بحرمة المذكورات في الآية ، ويحرم عليهم التزوّج بالمذكورات ، ولكنّ تزويج الأب الذي صار امرأة خارج عن نطاق الآية ، فلو ذكر في الآية تحريم الآباء أمكن القول بشموله على إشكال ، ولكنّ الآية غير متعرّضة له .

ولذلك ذهب في (كلمات سديدة) لإثبات حرمة النكاح مع أبنائها إلى التمسك بالملازمة بين جواز النظر في المحارم النسبية وحرمة النكاح (٤٦) ؛ حيث إنّ المفروض في المقام هو جواز نظر المرأة المذكورة إلى أبنائها كما يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَخْضَعْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ ﴾ الآية (٤٧) . لأنّ قوله تعالى : ﴿ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ ﴾ يكفي في

الدلالة على جواز نظر المرأة المذكورة إلى أبنائها؛ لصدق الأبناء عليهم بالنسبة إلى الأب الذي صار امرأة .

وكيف كان فمع قيام الضرورة وثبوت الملازمة المذكورة وتنقيح المناط القطعي لا مجال للأصل في المقام؛ إذ الأصل دليل حيث لا دليل .

هذا مضافاً إلى أنّ ما له حالة سابقة هو حرمة لواط الأب مع الابن قبل تغيير الجنسية ، لا حرمة النكاح ، فالحرمة المذكورة متعلّقة بعنوان لواط الرجل مع الرجل ، فمع تبدّل الرجل إلى امرأة وإن كان متعلّق الحكم باقياً بناءً على كون الرجولية والأنوثة من الأحوال ، لكنّ الحكم المتيقّن والمشكوك غير متّحد؛ إذ اللواط والنكاح متغايران ، ألا ترى أنّه لو شكّ في جواز تقليد زيد وكان زيد جائز الاقتداء في السابق لم يكف بقاء زيد لاستصحاب جواز الاقتداء لإثبات جواز التقليد؟! واللّازم في الاستصحاب هو الاتحاد بين القضيتين محمولاً وموضوعاً .

الفرع الثاني عشر: أنّه لو تغيّر جنس الأمّ فصارت رجلاً ، فهل تكون بعد الرجولية كالأب في تحريم حليلة الأبناء أم لا؟

ذهب سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله إلى التحريم على إشكال^(٤٨) ، واستدلّ للحرمة بأنّ الضمير في قوله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ﴾ يعمّ الرجل الجديد أيضاً ، وتوصيف الأبناء بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ لا يوجب الاختصاص بالآباء بتوهم أنّ الأصلاب مختصّ بالرجال الآباء؛ بتخيّل أنّ منّي المرء يخرج من الصلب دون المرأة .

وذلك أمّا أولاً: فلأنّ الصلب قد فسّر ببعض من البدن محصور بين جداري عظام الظهر وعظام الصدر^(٤٩) ، فلا يختصّ بالآباء .

وأمّا ثانياً: فلما مرّت الإشارة إليه من أنّ إضافة الحلائل إلى الأبناء دالة

على أَنَّ الملاك للحرمة كونها حليلة الابن ، فلا ينبغي للإنسان أن ينكح حليلة ابنه ، ويكون حينئذٍ التوصيف المذكور لمجرد إخراج الأديعاء ، ولذلك فلا ينافي حرمة حلائل الأبناء الرضاعيتين .

هذا مضافاً إلى أَنَّ استصحاب الحرمة أيضاً قاضٍ بحرمة نكاحها؛ فإنّه لا أقلّ من عروض الإجمال في عموم تحريم حليلة الابن ، فيسري إلى عموم قوله: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ فلا دليل اجتاهدي على الجواز ، والاستصحاب يقضي بعدم ترتّب الأثر بعد إنشاء العقد ، فتأمل^(٥٠) .

ولا يخفى عليك أنّه لا يخلو عن المناقشة؛ لأنّ الخطاب - في آية تحريم المحارم النسبية والسببية - مع الرجال ، وهو موجب لتخصيص الأصلاب بهم وإن لم يكن الصلب والتربية مختصّين في نفسيهما بالرجال بل يعمّان النساء أيضاً بحسب اللغة ، وعليه فشموله للرجال الذين ليسوا بأباء غير واضح ومحلّ تأمل .

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مع تعميم الرجال للرجال المتجدّدين لا يكون لفظ الأصلاب مخصوصاً بالرجال الآباء .

ثمّ إنّ إلحاق حلائل الأبناء الرضاعيتين للدليل لا يوجب إلحاق غيرهم مما نحن فيه من دون قيام الدليل .

هذا مضافاً إلى أَنَّ حرمة المساققة - الثابتة قبل تغيير الجنسية بين الأمّ والحليلة - مغايرة مع حرمة النكاح بين الرجل والحليلة ، ومع المغايرة لا تتحد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً ، فلا مجال لاستصحاب الحرمة .

وأيضاً استصحاب عدم ترتيب الأثر بعد إنشاء العقد جارٍ فيما إذا لم يدلّ دليل على نفي المانع عن صحّة العقد ، وإلّا فلا مجال له؛ لأنّ الشكّ في

ترتيب الأثر ناشئ عن الشك في المانعية وعدمها ، فلو قلنا بأن حديث الرفع يجري لنفي الشرطية والمانعية لم يكن مجال لاستصحاب عدم ترتيب الأثر بعد إنشاء العقد .

ولكن بعد اللتيا والتي يمكن القول بالاعتماد على أن ملاك الحرمة هو حلال الأبناء ، وهو صادق ، والمسألة محل إشكال .

وأما جواز نظر الأم بعد صيرورتها رجلاً إلى حليلة أبنائها فلا يستفاد من قوله عز وجل: ﴿وَلَا يُنْدِبْنَ ذَنْبَهُنَّ إِلَىٰ يُنْعُوْنَهُنَّ... أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾^(٥١) لخروج الأم بعد التغيير عن عنوان «نساءهن» وليس هاهنا عنوان آخر يشملها .

نعم يكفي لذلك الملازمة بين حرمة النكاح مع حليلة الأبناء وجواز النظر ، أو استصحاب جواز النظر الثابت بين الأم وحليلة ابنها قبل التغيير فيما إذا كان تغيير الجنسية بعد نكاح ابنها ، بناءً على أن الرجولية والأنوثة من الأحوال وعدم مغايرة النظر إلى المماثل مع النظر إلى غير المماثل ، فتأمل .

الفرع الثالث عشر: أنه إذا تغيرت جنسية حليلة الابن فصارت رجلاً ، فالحكم بحرمة زواجه حينئذ مع أم زوجها السابق كجواز نظره إليها وبالعكس محتاج إلى الدليل ، والمفروض عدم انطباق العناوين المحرمة على نكاح أم الزوج ، وجواز النظر لكل منهما إلى الأخرى تابع لصدق «نساءهن» ، والمفروض هو عدم ذلك بعد تغيير الجنسية .

قال في (كلمات سديدة): إن قوله تعالى: ﴿وَأَجَلْ يُكْمِ مَا وَرَاءَ ذِكْمِ﴾ يدل على جواز العقد على كل من لم تذكر من النساء في الآية السابقة ومنها أم الزوج ؛ فإنها قبل العقد تكون أجنبية للرجل الجديد كسائر الأجانب لا يجوز له النظر إليها ولا لها النظر إليه .

وأما دعوى أن نسبة الرجل الجديد إلى أم زوجها السابق كنسبة الأم

المتغيرة رجلاً - وقد عرفت حرمة زواجها إذا صارت رجلاً مع حليلة الابن ، فكذا هنا - فهي من القول بالرأي الذي نحن منه براء (٥٢) .

ويمكن أن يقال: إنَّ جواز النظر لكلّ منهما إلى الآخر ثابت قبل تغيير الجنسية ، فيمكن استصحابه بناءً على أنَّ الرجولية والأنوثية من الأحوال ، ووحدته حكم النظر إلى المماثل مع النظر إلى غير المماثل ، ومع ثبوت جواز النظر يحكم بحرمة تزويج أمّ زوجه بعد تغيير الجنسية؛ للملازمة بين جواز النظر وحرمة النكاح ، ولعلّ هذا هو وجه ما ذهب إليه سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام من أنّه لا يبعد الحرمة على إشكال .

اللّهّم إلّا أن يقال: إنَّ مع صيرورة الحليلة رجلاً يندرج الرجل الجديد تحت قوله: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ (٥٣) ومع اندراجه فيه لا مجال للاستصحاب حتى يكون جواز النظر باقياً ، ومع بقائه يحكم بحرمة التزويج من باب الملازمة بينهما ، وكذلك لا مجال لاستصحاب حرمة المساقعة الثابتة في حال كونه امرأة لإثبات حرمة النكاح بعد التغيّر؛ لمغايرة المساقعة مع النكاح ، والوحدة في القضية المتيقّنة والمشكوك غير محفوظة ، على أنَّ الأصل المذكور يتمّ لو لم يدلّ دليل اجتهادي على جواز النكاح ، وهو موجود أعني قوله تعالى: ﴿وَأَحِلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ نعم الاحتياط طريق النجاة .

الفرع الرابع عشر: أنّه إذا تغيّرت جنسيّة الزوج وصار امرأة ارتفعت علاقة الزوجيّة بينه وبين زوجته؛ لعدم تصوّر الزوجيّة بين المتماثلين ، فإن عاد بعد صيرورته امرأة إلى الحال الأوّل وصار رجلاً فهل يحكم بعودة تلك العلاقة من دون حاجة إلى العقد أو يحتاج إلى عقد جديد؟

يمكن أن يقال: إنَّ العرف لما كان يرى جواز إعادة المعدوم يحكم بأنّ هذا العائد هو عين الرجل السابق كأنّه لم يزل ، ويرتّب عليه جميع آثاره: من زوجيّة زوجته ، وملكيّة أمواله ، وبقاء بدنه على النجاسة لو كان قبل التغيير

نجساً ولم يحصل التطهير . . . وهكذا .

كما وقد حكم بنظير ذلك أستاذنا المحقق الشيخ محمد علي الآراكي رحمته في حالة استحالة الماء بخاراً ثم ماء؛ حيث قال: إنَّ العرف لا يرى العرق الحاصل بالتصعيد شيئاً آخر وراء نفس الماء المستحيل بخاراً ، بل إنَّهم يرون أنَّ الماء صار بخاراً ثم صار ثانياً ماءً ، ويرون الماء الثاني عين الماء الأوّل من دون حاجة إلى الاستصحاب؛ حتّى يشكل بانفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين (٥٤) .

وفيه: أنَّ أهل العرف كما يحكمون بأنّه هو الرجل الأوّل - ويكون حكمهم بعينية هذا مع هذا كحكمهم في المفاهيم وتطبيقها على المصاديق حجة - كذلك يحكمون بأنّه متكوّن من المرأة المتغيرة والمتبدّلة ، وحيث إنّ في حال كونه امرأة يحكم العرف بعدم وجود العلقه بينهما فيقع التعارض ، وهو يوجب التساقط ، ومع التساقط يحكم بلزوم عقد جديد .

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ لا تعارض بين اللاقتضاء واقتضاء الزوجية؛ إذ هما مجتمعان ، فالمرأة المتبدّلة من الرجوليّة بالنسبة إلى الزوجيّة لا اقتضاء؛ إذ لا موجب لزوجيّتها ، وعينية الرجل مع الرجل السابق مقتضية للزوجيّة؛ لوجود سبب الزوجيّة بينهما ، فيجتمعان كما تجتمع الطهارة الذاتية مع النجاسة العارضة .

ثمّ إنّّه لو تزوّجت زوجته مع آخر بعد التغيّر وقبل عود الرجل الذي صار امرأة إلى الحال الأوّل ، فبعد العود إن قلنا بعينية الرجل مع الرجل السابق وبقاء الزوجيّة السابقة بطل نكاحها مع الثاني من حين العود ، وكانت زوجة للزوج الأوّل من السابق بالسبب السابق ، فيعتبر بالعود بقاء زوجيّته زوجة الأوّل بسببه السابق .

ولا منافاة بين هذا الاعتبار واعتبار زوجيّتها مع الآخر في حال تغيير

جنسية زوجها قبل العود إلى شكله الأول؛ لتعدد الأسباب وتعدد زمان الاعتبار؛ إذ زمان اعتبار زوجيتها للغير غير زمان اعتبار زوجيتها للأول، والزوجية في كليهما مستندة إلى السبب، ولكن مقتضى تقدم السبب الأول وعينية الرجل بعد العود مع الرجل السابق هو تأثير السبب الأول فيما بقي، وبطلانه في الثاني من حين العود؛ جمعاً بين السببين.

لا يقال: إنَّ اللازم هو التفصيل بين النكاح المنقطع والدائم؛ حيث إنَّ السبب الأول يقتضي زوجيتها للزوج الأول مرسله ومن دون قيد، فإذا بدل الزوج جنسيته وصار امرأة لا مجال لاقتضائه زوجيتها في حال التبديل؛ لأنَّ الزوجية لا تكون مشروعة إلا بين الجنسين المتخالفين، فإذا تبدلت المرأة -المتبدلة جنسيته- إلى الرجل فحيث إنَّ العرف يحكمون بعينيتها مع الرجل الأول فلا يمنع مانع من تأثير السبب الأول في مقتضاه من الزوجية مطلقاً عدا مدة تبدله إلى المرأة، فكان السبب الأول منقطع الوسط، ومعه فالسبب الثاني إن كان عقد التمتع فهو أيضاً صحيح في الوسط، ولا يكون معارضاً مع سبب عقد النكاح لا قبلاً ولا بعداً كما لا يكون السبب الأول معارضاً له؛ لأنَّ في تلك الحال لا مجال لتأثيره لكونهما متجانسين، وإن كان النكاح الدائم فالسبب الثاني باطل من أصله؛ لعدم إمكان وقوعه بحسب الواقع بعد فرض عودة المرأة إلى صورة الرجل، وإن كان العاقدان حال وقوع السبب الثاني جاهلين بالأمر؛ حيث لم يكونا يعلمان بعودة المرأة المتبدلة إلى صورة الرجل؛ إذن قصداً ما لم يقع في الخارج، فما قصده لم يقع وما وقع لم يقصده.

لأنَّنا نقول: إنَّ الإرسال لم يلحظ في حال العقد، بل نفس النكاح والدوام من جهة عدم التقيد، فعقد النكاح وقع صحيحاً، وإنَّما يرفع اليد عنه بقاء كالفسخ لقوة السبب الأول، وعليه فلا وقع للتفصيل المذكور.

والله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

الهوامش

- (١) النساء : ١١٧ - ١١٩ .
- (٢) النساء : ٣٤ .
- (٣) الكافي ٥ : ٥٠٨ ، ح ٨ .
- (٤) المصدر السابق : ٥٠٦ ، ح ١ .
- (٥) المصدر السابق : ٢٨٧ ، ح ١ .
- (٦) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٦٤ ، المسألة ٤ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٧) الأحزاب : ٣٧ .
- (٨) الكافي ٦ : ١٠٦ ، ح ٤ .
- (٩) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٦٤ ، المسألة ٣ .
- (١٠) الوسائل ١٥ : ٦٥ ، ب ٥٤ من المهر ، ح ١ .
- (١١) المصدر السابق : ح ٤ .
- (١٢) المصدر السابق : ح ٥ .
- (١٣) انظر : كلمات سديدة : ١١٢ - ١١٣ .
- (١٤) الجواهر ٣٩ : ٣٢٦ - ٣٣٢ .
- (١٥) المستمسك ٤ : ٣٠٨ - ٣٠٩ .
- (١٦) وفي جوامع الجامع (١ : ١٥٦) : « أو تفرضوا الهنّ فريضة : إلّا أن تفرضوا الهنّ فريضة أو حتى تفرضوا لهنّ فريضة ، وفرض الفريضة تسمية المهر » انتهى . وعليه فكلمة « أو » في الآية الكريمة بمعنى « إلى » أو بمعنى « إلّا » وهي تدخل على المضارع فيُنصب بإضمار « أن » .
- (١٧) البقرة : ٢٣٦ .
- (١٨) كلمات سديدة : ١١١ - ١١٢ .
- (١٩) جامع الأحاديث ٢١ : ٢٤ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٢٣ .
- (٢١) النساء : ٢٤ .

- (٢٢) جامع الأحاديث ٢١: ٢٣ .
- (٢٣) الكافي ٥: ٤٦١، ح ٢ .
- (٢٤) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٦ .
- (٢٥) الوسائل ١٥: ٤٤٦، ب ٢٨ من العدد، ح ٣ .
- (٢٦) انظر: كلمات سديدة: ١١٤ .
- (٢٧) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٦ .
- (٢٨) جامع الأحاديث ٢٠: ١٤٤ .
- (٢٩) المصدر السابق: ١٤٣ .
- (٣٠) المصدر السابق: ١٣٧ .
- (٣١) الوسائل ١٣: ٤٧٨، ب ٩٢ من الوصايا، ح ١ .
- (٣٢) انظر: كلمات سديدة: ١١٥ - ١١٦ .
- (٣٣) النساء: ٧ .
- (٣٤) المصدر السابق: ١١ .
- (٣٥) الوسائل ١٧: ٤١٤، ب ١ من موجبات الإرث، ح ١ .
- (٣٦) انظر: كلمات سديدة: ١١٧ - ١١٨ .
- (٣٧) الوسائل ١٧: ٤١٨، ب ٢ من موجبات الإرث، ح ١ .
- (٣٨) المصدر السابق: ٤١٥، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٣ .
- (٣٩) المصدر السابق: ٤١٤، ح ٢ .
- (٤٠) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٧ .
- (٤١) النساء: ١١ .
- (٤٢) المستدرک ١٧: ٨٨، ب ١ من الغصب، ح ٤ .
- (٤٣) النساء: ٢٣ .
- (٤٤) النور: ٣١ .
- (٤٥) النساء: ٢٢ .
- (٤٦) كلمات سديدة: ١١٩ .
- (٤٧) النور: ٣١ .
- (٤٨) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٥، المسألة ٨ .

(٤٩) تفسير الميزان ٢٠ : ٣٨١ .

(٥٠) كلمات سديدة : ١٢٠ - ١٢١ .

(٥١) النور : ٣١ .

(٥٢) كلمات سديدة : ١٢٢ .

(٥٣) النور : ٣٠ .

(٥٤) الطهارة ١ : ٢٦ - ٣١ .

حول رؤية الهلال

□ آية الله الشيخ الخزعلي

القسم الثاني

رؤية الهلال نهراً:

عود على بدء يزاح به الإيهام ويوضح به المرام ، فقد سبق منا أن الشارع الحكيم جعل الهلال ميقاتاً للناس بما هو هلال لا برؤيته - وإن كانت الرؤية لازمة للعلم به - ولا بإهلاله في بلد بخصوصه وإن لم يكن محيص عن رؤية أهل البلد .

ويتوهم من ذلك : أن المدعى أنه متى تحقق الهلال ترتب عليه آثاره مطلقاً في ليل كان أو نهار ، وفي أية ساعة كان من الليل أو النهار ، لأن ذلك مقتضى طبيعة سير القمر الطبيعي فمن علق الأمر به لزمه لوازمه ، ولا يتفوه به فقيه .

ولكن ما كان هذا بمراد ؛ فإنه لا ريب في أن الناس قبل ظهور الإسلام كانوا قد بنوا أمورهم على نظام السنوات القمرية ، وقد ادّعى أن غالب الأمم القديمة كانوا كذلك ، والأعراب في الجاهلية بأجمعهم كانوا يتخذون الشهور القمرية في موافقتهم ، وهؤلاء لم ينيطوا أمرهم بطول الهلال كيفما اتفق ،

بل جعلوا المبدأ أول الليل وأسقطوا ما كان قبل الليل بساعات وكذلك ما حدث في أثناء النهار ، فربطوا الأمر بالحلال وضبطوه بهذا القرار ، والشارع أقزهم على ذلك .

يشهد له صحيح حمّاد : « إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلية »^(١) فجعل المبدأ الليل وحذف الزائد من قبله وأتمّ الناقص من ساعات الليل ، فإذا رئي الهلال بعد ساعة من الليل أو أقلّ أو أكثر جعل المبدأ أول الليل .

وإضافةً إلى ذلك اعتبرت رؤية الهلال في مرحلة من الضياء ، فيمكن أن يرى بالأبصار المتعارفة وتكون رؤيته لجميع الناس شرعاً على حدّ سواء ، دون الأبصار الحادة غير المتعارفة ودون ما يرى بالأجهزة المكبرة على ما قيل . ولي فيه تأمل سيمرّ بك فيه بعض الكلام إن شاء الله تعالى .

إذا اتّضح ذلك نقول: يحتمل أن يكون الشارع قيّده بالرؤية في بلد وما يقاربه ، بحيث إذا رئي فيه رئي في البلد الآخر وإن كان فيه مانع ، ويحتمل أن يكون قيّده بالرؤية في تمام الليل حتى آخر دقيقة منه في أي بلد اتّفق ، فإذا رئي في موضع بالليل كان ميقاتاً لمن غشيه ذلك الليل . إذا كان الاحتمالان سائغين فعلينا أن نتفحص عن الدليل ونتبع ما أفادنا . ولنعلم كما ذكرنا من قبل أنّ الرؤية طريق إلى العلم لا هي مأخوذة في الموضوع كما هو واضح ، وحينئذٍ إن ظفرنا بدليل يوجب لنا الرؤية ، وأن تكون الرؤية في بلدنا أو ما يقاربه نلتزم بلزوم تقارن الآفاق وعدم كفاية بلد لبلد آخر لا يتّفق معه في الأفق . وإن ظفرنا بدليل يوسع لنا ذلك - إمّا بإطلاقه وإمّا بصراحة مفاده - نستفيد منه أنّ قولهم ﷺ : « إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا »^(٢) يراد به أحد مصاديق الرؤية ، يعني أنّ الرؤية في من غشيه الليل كافية له ولغيره ، فكأنّه قال: بادروا إلى الرؤية التي هي طريق للعلم به لكم ولغيركم ، ولا معنى إذن أن نصرف الإطلاق إلى الآفاق المتقاربة ولا أن نصف

عمّا يدلّ بصراحته صفحاً .

أدلة المسألة :

وقد قام الدليل - بحمد الله - على ذلك بورود روايات معتبرة لا تفرّق بين البلاد النائية والقريبة ، بل لم نظفر في الروايات بما يدلّ على هذا الفرق :

١ - ففي الوسائل : صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في من صام تسعة وعشرين ، قال : « إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً » (٣) .

فقوله عليه السلام : « بيّنة عادلة على أهل مصر » مطلق يشمل القريب والبعيد ، ولا معدل عنه . وأيّ محذور عقلي أو شرعي يصرف ذاك الإطلاق إلى المتقاربة في الأفق ؟ اللهمّ إلّا إذا كانت الرؤية في البلد أو ما يقاربه بخصوصها فرضت علينا ، وأنّى لنا ذلك ، بأيّ كتاب أم بأيّة سنّة ؟ ! ولو كان المراد المصر المتقارب في الأفق لبلد السائل لكان على الإمام عليه السلام - وهو بصدد البيان - أن يفصح عن ذلك .

٢ - وفيه أيضاً : محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن حمّاد ، عن شعيب ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان فقال : « لا تقضيه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر . وقال : لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضي أهل الأمصار ، فإن فعلوا فصمه » (٤) .

وقد استدلّ به الآية العلم الخوئي رحمته الله وتمسّك منه بجملتين : الأولى : قوله عليه السلام : « لا تقضيه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة . . . » قال : فإنّه يدلّ بوضوح على أنّ رأس الشهر القمري واحد بالإضافة إلى جميع أهل الصلاة على اختلاف بلدانهم باختلاف آفاقها ، ولا يتعدّد بتعدّد .

الثانية : قوله عليه السلام : « لا تصم ذلك اليوم إلّا أن يقضي أهل الأمصار » ، فإنّه

كسابقه واضح الدلالة على أَنَّ الشهر القمري لا يختلف باختلاف الأمصار في آفاقها ، فيكون واحداً بالإضافة إلى جميع أهل البقاع والأمصار . وإن شئت فقل : إِنَّ هذه الجملة تدلّ على أَنَّ رؤية الهلال في مصر كافية لثبوته في بقية الأمصار من دون فرق في ذلك بين المتّفقة والمتقاربة والمختلفة أفقاً ، فيكون مرده إلى أَنَّ الحكم المترتب على ثبوت الهلال -أي خروج القمر عن المحاق- حكم لتمام أهل الأرض ، لا لبقعة خاصّة^(٥) .

٣ - وفي الوسائل : صحيحة إسحاق بن عمار ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان ، فقال : « لا تصمه إلا أن تراه ، فإن شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضيه . . . »^(٦) . انظر : الملحق رقم [١]

هذا ، وتلك الصحيحة بإطلاقها تدلّ على أَنَّ الرؤية في بلد تكفي لغيره من البلدان ، ولو كان المراد البلد المتقارب لكان ذكر القيد لازماً ؛ إذ هو عليه السلام بصدد البيان .

٤ - صحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله : وعنه (الحسين بن سعيد) ، عن القاسم ، عن أبان ، عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان ، فقال : « لا تصم إلا أن تراه ، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضيه »^(٧) . انظر : الملحق رقم [٢]
والمفاد واضح لا يحتاج إلى البيان .

٥ - ما في الوسائل -وقد أشار إليه الآية الحجة الكلايگاني رحمته الله:- محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار ، عن محمد بن عيسى ، قال : كتب إليه أبو عمر : أخبرني يا مولاي ، إنّه ربّما أشكل علينا هلال شهر رمضان ولا نراه ، ونرى السماء ليست فيها علّة ، ويفطر الناس ونفطر معهم ، ويقول قوم من الحساب قبلنا : إنّه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر

وأفريقية والأندلس ، هل يجوز يا مولاي ما قال الحسّاب في هذا الباب حتى يختلف العرض (الفرض ظ) على أهل الأمصار ، فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقّع: « لا صوم من الشكّ ، أفطر لرؤيته وصم لرؤيته »^(٨) . قال عليه السلام: « ولعلّ ما أخرجه الوسائل ... تدلّ على ذلك ؛ لأنّ السائل سأل عن قول أهل الحساب برؤية الهلال في الأندلس وأفريقيا فيجب عليه بأنّه لا صوم مع الشكّ ، ولا يجب بأنّ الرؤية في البلاد البعيدة لا تكفي »^(٩) .

أقول: في الرواية نكتة أخرى في الدلالة على هذا الأمر ، وهي: إنّ عبارة « هل يجوز يا مولاي ما قال الحسّاب في هذا الباب حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار ، فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ » إنّما قالها السائل مستنكراً لذلك ، كأنّه كان المعهود عندهم أنّ الفرض فرض واحد على جميع الأمصار في صيامهم وفطرهم .

روايات رؤية الهلال في النهار وآراء العلماء في ذلك :

نستعرض فيما يلي الروايات والأخبار الواردة في ذلك :

منها: خبر محمّد بن عيسى: قال كتبت إليه عليه السلام: جعلت فداك ، ربّما غمّ علينا هلال شهر رمضان (وفي الاستبصار: الهلال في شهر رمضان) فنرى الغد الهلال قبل الزوال ، وربّما رأيناه بعد الزوال ، فترى أنّ نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ وكيف تأمر في ذلك؟ فكتب عليه السلام: « تتمّ إلى الليل؛ فإنّه إن كان تامّاً رئي قبل الزوال »^(١٠) .

ومنها: خبر جرّاح المدائني: قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: « من رأى هلال شوال بنهار في شهر رمضان فليتمّ صيامه »^(١١) .

ومنها: المرسل المروي عن بعض الكتب عن أمير المؤمنين عليه السلام: « إذا رأيتم الهلال أو رآه ذوا عدل منكم نهاراً فلا تفطروا حتّى تغرب الشمس ، كان

ذلك في أول النهار أو في آخره . وقال : لا تفتروا إلا لتمام ثلاثين من رؤية الهلال أو بشهادة شاهدين عدلين أنهما رأياه» (١٢) .

ذكر ما أفاده صاحب الجواهر :

وقد تمسك في الجواهر بهذه الأخبار على عدم الاعتبار برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال ، ودفع المناقشات الواردة حول أسانيدھا ومفادھا ، وقال بعد ذكر الخبر الأخير : « لا يخفى عليك ما فيه من الإشعار بأن المراد من إطلاق الرؤية الرؤية في الليل ، وحينئذ تكون النصوص المستفيضة أو المتواترة - كما قيل - الدالة على أن الصوم والإفطار للرؤية دالة على المطلوب ؛ ضرورة ظهورها أو صراحتها في حصر الطريق بذلك . . . » (١٣) .

ثم قال : « والمناقشة في ذلك : بأن ظهور لفظ الرؤية في الرؤية الشائعة المتعارفة لا يدل على عدم إرادة غيرها من اللفظ ، وإنما يقتضي ذلك القطع بإرادتها منه ، ويتوقف إرادة الغير وعدمها على دليل يدل عليه ، ومع فرضه لا يكون ذلك معارضاً له ؛ إذ كما لا يدل اللفظ على إرادة الرؤية الغير الشائعة فكذا لا يدل على عدم إرادتها ، وليس الظهور هنا بمنزلة ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي ؛ إذ ذاك يقتضي إرادته خاصة حذراً من لزوم المجاز ، بخلافه هنا ؛ فإن المفروض دلالة اللفظ حقيقة عليهما معاً ، إلا أنه ينساق إلى الذهن منهما الشائع المتعارف ، فمع فرض دليل يدل على إرادة الآخر معه لا يكون منافياً له . فظهر لك أن المعنى الظاهر من اللفظ قسماً : أحدهما : الموضوع له اللفظ ، وثانيهما : الفرد الشائع من المعنى الموضوع له اللفظ ، والأول هو الذي يقتضي عدم إرادة غيره ، بخلاف الثاني - الذي ما نحن فيه منه - فإنه لا يعارض ما يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال . . . »

يدفعها : أولاً : اقتضاؤها اعتبار الرؤية قبل الزوال لنفسها لا لكشفها عن صلاحية الرؤية في الليلة السابقة إلا أنه اتفق المانع من غيم أو أخطأ المتطلع

أو نحو ذلك ، وحينئذٍ ويمكن (فيمكن ظ) دعوى الضرورة على خلافه وأنَّ
المعتبر إنّما هو الرؤية في الليل دون النهار بالمعنى المزبور . وثانياً: أنّه
بعد تسليم ظهور تلك النصوص في إرادة الحصر وتسليم كون المنساق إلى
الذهن الرؤية الليلية يكون المعنى: لا تصوموا إلّا للرؤية الليلية ولا تفتروا إلّا
لها ، فتعارض حينئذٍ ما دلّ على اعتبارها قبل الزوال كما هو واضح بأدنى
تأمل . . . وبالجمله لا يكاد ينكر منصف ظهور تلك النصوص في عدم اعتبار
غير الرؤية الليلية . . .» (١٤) .

ثمّ قال - ما مفاده - : ودعوى أنّ الرؤية قبل الزوال كاشفة عنها في الليل
ولكن اتّفق خطأ المتطلّع أو حصول المانع أو نحو ذلك واضحة المنع إن أُريد
كشفها على جهة العلم ، بل لا يدّعيها الخصم ، ولئن ادّعاها كان ردّها عليه
مفروغاً منه وداخلة تحت التظني التي قد استفاضت النصوص أو تواترت في
عدم الاعتبار به هنا إن (وإن ظ) أُريد كشفها على جهة الظنّ بعد التسليم .
ودعوى خروج خصوص هذا الظنّ للدليل . . . كما ترى؛ إذ ليس هو إلّا
نصوص قد وردت على حسب غيرها ممّا ورد في العمل بالجدول والعدد
والتطوّق ونحوها ممّا هو مطروح عند الأصحاب؛ لمعارضة المتواتر من غيرها
كما اعترف به الشيخ في التهذيب مكرّراً ، أو محمول على بعض الوجوه التي
لا مدخلية لها فيما نحن فيه :

منها: الحسن كالصحيح (بل الصحيح؛ لأنّ إبراهيم بن هاشم تبين اليوم
حاله): حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال
فهو لليلة الماضية وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبل» (١٥) .

ومنها: موثّق عبيد بن زرارة عنه عليه السلام أيضاً: «إذا رأي الهلال قبل الزوال
فذلك اليوم من شوال ، وإذا رأي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر
رمضان» (١٦) .

ومنها: صحيح محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال

أمير المؤمنين عليه السلام : « إذا رأيتم الهلال فأفطروا ، أو شهد عليه عدل (وأشهدوا عليه عدولاً) من المسلمين ، وإن لم تروا الهلال إلّا من وسط النهار وآخره فأتّموا الصيام ، وإن غمّ عليكم فعّدوا ثلاثين ليلة ثم أفطروا » (١٧) .

ومنها : موثّق (صحيح) إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال : « لا تصمه إلّا أن تراه ، فإن شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضيه ، وإذا رأيته من وسط النهار فأتّم صومه إلى الليل » (١٨) .

ومنها : خبر داود الرقي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا طُلِبَ الهلال في المشرق غدوة فلم يُرْ فهو هاهنا هلال جديد رئي أو لم يُر » (١٩) .

ومنها : المرسل عن أبي جعفر عليه السلام : « إذا أصبح الناس صياماً ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا ، وليخرجوا من الغد أوّل النهار إلى عيدهم » (٢٠) . وتتّم الحديث في الفقيه : « وإذا رئي هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال ، وإذا رئي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان » (٢١) (٢٢) .

أقول : هذه جملة ما ورد من الأخبار في رؤية الهلال في النهار .

ثمّ قال في الجواهر : « لكن لا يخفى عليك شذوذ هذه النصوص الفاقدة بعضها بعض شرائط الحجّة ، وأنّها كغيرها من نصوص العدد والجدول والتطوّق وغيرها ، وقد ألقتها الطائفة وأعرضت عنها واستقرّ عملها قديماً وحديثاً على نصوص الرؤية ، فالواجب حينئذٍ طرحها أو حملها على بعض الوجوه ولو بعيداً ؛ لكونه أولى من الطرح ، ولذا حمل الشيخ الأوّلين منها (صحيح حماد وموثّق عبيد بن زرارة) اللذين هما العمدة في هذا المقام » (٢٣) .

أقول : ولم يرتضِ بمحمل الشيخ فقال : « ولعلّ الطرح أولى من هذا الحمل ، أو يحملان على إرادة بيان كون ذلك أمانة يستفاد منها الظنّ ، وربّما

تفيد إذا انضمت مع غيرها - كشهادة الواحد أو المتعدد ممن لا يعتبر شهادته - حصول القطع ، ولعل ذلك هو الوجه في ذكرها ، أو أن المراد منها بيان ذلك ليلظن السامع ممن يتقى منه الاجتزاء بها وإن لم تكن هي كذلك ، فتندفع التقيّة بذلك» (٢٤) .

أقول: قد ظهر من ذلك الكلام بطوله أن هذه الأخبار على كثرتها كانت مطرحاً عندهم للبحث ، ولكن ألقتها الطائفة وأعرضت عنها والتمست لها محامل وإن كانت بعيدة ، وصار عدم اعتبار الهلال في النهار من الضروري عندهم على حدّ تعبير صاحب الجواهر رحمته الله .

فالمناط هو اعتبار الرؤية في الليل إما في أوله في كلّ أفق أفق ، وإما في الليل في أي جزء منه وإن لم يره كثير من أهل الآفاق في ليلتهم ، فإذا رئي في ليلتهم وثبت لهم كفى ذلك في صيامهم وفي فطرهم . والغرض من الخوض في هذا البحث الأخير دفع اعتراضات جمّة كانت تأتي من ناحية اعتبار الرواية في النهار .

استعراض كلمات الفقهاء :

والآن ننقل إليك أقوال العلماء في المسألة :

قال الصدوق رحمته الله في المقنع : « وإذا رأيت الهلال من وسط النهار وآخره فأتّم الصيام إلى الليل ، وإن غمّ عليك فعدّ ثلاثين ثمّ أفطر . وقال أبو عبدالله عليه السلام : إذا رئي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شهر شوال ، وإذا رئي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان » (٢٥) .

وقال في الفقيه : « وإذا رئي هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال ، وإذا رئي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان » (٢٦) . وهي عين عبارة المقنع .

وقال السيّد المرتضى رحمته الله في الناصريات : « إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو

لليلة الماضية ، هذا صحيح ، وهو مذهبنا . وإليه ذهب أبوحنيفة ولم يفرّق بين رؤيته قبل الزوال وبعده ، وهو قول محمّد . ومالك والشافعي . وقال أبو يوسف: إن رأيي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وبعد الزوال لليلة المستقبلية . وقال أحمد في آخر الشهر مثل قوله ، وفي أوله مثل قول من خالفنا؛ احتياطاً للصوم . دليلنا: الإجماع المتقدّم ذكره ، وأيضاً ما روي عن أمير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأنس أنهم قالوا: إذا رأيي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، ولا مخالف لهم» (٢٧) .

وقال الحلبي في إشارة السبق: «فإن كانت الرؤية له نهراً فهو لمستقبل ليلته لا لماضيها» (٢٨) .

وقال الشيخ في الخلاف: «إذا رأيي الهلال قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلية دون الماضية ، وبه قال جميع الفقهاء . وذهب قوم من أصحابنا إلى أنّه إن رأيي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رأيي بعده فهو لليلة المستقبلية ، وبه قال أبو يوسف . دليلنا: الأخبار التي رويها في الكتاب المقدّم ذكره ، وبيّنا القول في الرواية الشاذة ، وأيضاً قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه فأفطروا» ، وهذا رأي بالنهار ، فينبغي أن يكون صومه وفطره من الغد؛ لأنّه إن صام ذلك اليوم فيكون قد صام قبل رؤية الهلال ، وأيضاً روي ذلك عن عليّ عليه الصلاة والسلام وعمر وابن عمر وأنس ، وقالوا كلّهم: لليلة القابلة ، ولا مخالف لهم ، يدلّ على أنّه إجماع الصحابة» (٢٩) .

وقال في المبسوط: «ومتى رأيي الهلال قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلية دون الماضية» (٣٠) .

وكذلك مذهبه في التهذيب تراه يعترض على صحيحة حماد وموثقة عبيد ابن زرارة وابن بكير ، ويحملهما على أن يكون المراد بهما إذا شهد برؤيته

قبل الزوال شاهدان من خارج البلد ، ثم استند إلى الروايات المعارضة مما لا تعتد برؤية النهار مطلقاً^(٣١) .

وقال ابن حمزة في الوسيلة : « وإذا رئي الهلال بالنهار كان لليلة المستقبلية »^(٣٢) .

وقال ابن زهرة رحمته الله في الغنية : « وإذا رئي الهلال قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلية ، بدليل الإجماع المتردد ؛ لأن من خالف من أصحابنا في ذلك لم يؤثر خلافه في دلالة الإجماع »^(٣٣) .

وقال الفاضل في كشف الرموز : « وفي العمل برويته قبل الزوال أو بعده تردد »^(٣٤) .

وقال المحقق في المعتمد : « أمّا رؤيته قبل الزوال فقد روي به روايات ، منها رواية حماد بن عثمان . . . وروى عبيد بن زرارة . . . فقوة هاتين الروايتين أوجب التردد بين العمل بهما والعمل بما دلّت عليه رواية العدلين ، وبمثله قال إذن أبو يوسف »^(٣٥) .

وفي المختصر النافع : « وفي العمل برويته قبل الزوال تردد »^(٣٦) .

وفي الشرائع : « ولا اعتبار بالجدول ولا بالعدد . . . ولا برويته يوم الثلاثين قبل الزوال »^(٣٧) .

وقال العلامة في المنتهى : « ولا اعتبار برويته قبل الزوال . وقال بعضهم : إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رئي بعده فهو للمستقبلية ، وبه قال الثوري وأبو يوسف . والذي أختاره مذهب أكثر علمائنا إلّا من شذّ منهم لا نعرفه ، وبه قال الشافعي »^(٣٨) .

وقال في المختلف : « مسألة : قال السيّد المرتضى في المسائل الناصرية - لما ذكر قول الناصر - : إنه إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ،

هذا صحيح ، وهو مذهبنا . وقال الشيخ في الخلاف : إذا رئي قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلية دون الماضية . وقال ابن الجنيدي : ورؤية الهلال يوم ثلاثين من رمضان أي وقت كان إذا لم يصح أن الليلة الماضية قد رئي فيها لا يوجب الإفطار له ، فإذا صحّت الرؤية فيها أفطر أي وقت يصح ذلك عنده من نهار يوم ثلاثين . والأقرب اعتبار ذلك في الصوم دون الفطر» (٣٩) .

وفي القواعد : « ولا عبرة بالجدول . . . ورؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال » (٤٠) .

وقال في التذكرة : « إذا رئي الهلال يوم الثلاثين فهو للمستقبلية ، سواء رئي قبل الزوال أو بعده ، فإن كان هلال رمضان لم يلزمهم صيام ذلك اليوم ، وإن كان هلال شوال لم يجز لهم الإفطار إلا بعد غروب الشمس ، عند علمائنا أجمع ، وبه قال مالك والشافعي وأبو حنيفة . . . وقال الثوري : إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رئي بعده فهو للمستقبلية ، وبه قال أبو يوسف ، وقال أحمد : إن كان في أول شهر رمضان وكان قبل الزوال فهو للماضية ، وإن كان في هلال شوال فروايتان : إحداهما أنها كذلك ، والثانية للمستقبلية » (٤١) .

وقال الشهيد رحمه الله في الدروس : « واجتزأ سَلار بالواحد في أوله ، والمرضى برؤيته قبل الزوال ، فيكون لليلة الماضية ؛ لرواية حماد ، وهي حسنة لكنها معارضة ، وعمل بها الفاضل في أوله خاصة ، فلو لم ير الهلال ليلة إحدى وثلاثين صام » (٤٢) .

وقال في المسالك : « قوله : ولا بغيبوبة الهلال بعد الشفق ، ولا برؤيته يوم الثلاثين : ذهب بعض الأصحاب إلى ثبوته بذلك (أي بغيبوبته) . . . وكذا لو رئي قبل الزوال يحكم بأن ذلك اليوم منه ، وأنه إذا لم يغب حتى تطوّق وتحقّق جرمه مستديراً حكم به لليلة الماضية ؛ استناداً إلى أخبار شاذة ومعارضة بما هو أصح منها وأشهر » (٤٣) .

وقال المحقق الأردبيلي رحمته الله في مجمع الفائدة: «والمسألة (مسألة التطوق) مشكلة ، كالعمل بالرؤية قبل الزوال وبعده على ما تدلّ عليه حسنة حمّاد بن عثمان . . . ورواية عبيد بن زرارة وعبدالله بن بكير . . . فردّهما . . . مشكل . . . والظاهر أنّهما دليلان بعد ثبوت العمل بالخبر الواحد ، فقول الشيخ: فهذان الخبران أيضاً ممّا لا يصحّ الاعتراض بهما على ظاهر القرآن والأخبار المتواترة . . . لا يخلو عن تأمل . ويمكن أن يقال: ليسا بصريحين في الإفطار والصوم؛ إذ قد يكون لليلة المتقدمة مع عدم كون التكليف به إلّا مع العلم به في الليل أو بالشهود في النهار؛ فتأمل فيه ، وإنّ الظاهر من الرؤية هي المتعارفة وإنّما يكون في الليل فلا يشمل أخبارها لرؤية النهار؛ ولهذا يعدّ الزوال غير داخل فيها ، ويؤيده مكاتبة محمد بن عيسى . . . واحتط وتأمل فإنّ المسألة من المشكلات» (٤٤) .

وقال السيّد في المدارك: «والمسألة قويّة الإشكال؛ فإنّ الروايتين المتضمنتين لاعتبار ذلك معتبرتا الإسناد ، بل الأولى لا تقصر عن مرتبة الصحيح . . . ومن ثمّ تردّد في ذلك المصنّف في النافع والمعتبر ، وهو في محله» (٤٥) .

ومال الفيض الكاشاني رحمته الله في الوافي إلى العمل برؤيته قبل الزوال ، وتصدّى لجواب كلام الشيخ رحمته الله (٤٦) .

وقال المحدث البحراني - بعدما خاض في البحث وأفاض وأشبع الكلام فيه :- «وبالجملة فالمسألة فيما عدا ما ذكرناه . . . محلّ تردّد وإشكال» (٤٧) .

وفي الرياض - بعد قول المحقق: وفي العمل برؤيته قبل الزوال تردّد - قال: «للماتن هنا وفي المعتبر ، قيل: ينشأ من الأصل . ودلالة جملة من النصوص على الثاني - إلى أن قال :- ولولا موافقة القول المشهور لما عليه جمهور الجمهور لكان القول به مقطوعاً به من غير ريب ، إلّا أنّه لها ربّما لا تخلو

المسألة عن تردد وشبهة كما عليه الماتن ، إلا أن مقتضى الأصول حينئذٍ تعين العمل بما عليه المشهور» (٤٨) .

وقال النراقي في المستند : « الثالثة : إذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية على الأقرب . . . » (٤٩) ، ثم أفاض في البحث لتقوية ما اختار .

وقال الشيخ الكبير كاشف الغطاء في كشفه : « المبحث الثاني في بيان ما لا تعويل عليه من الأمارات في دخول الشهر . . . كخبر العدل الواحد والجدول . . . ورؤيته قبل الزوال » (٥٠) .

وقال صاحب الجواهر في جواهره ما قال ، وقد مررنا على كلامه الفاضل في البحث حول الروايات .

تحقيق في بعض كلمات الأصحاب :

ولننظر إلى ما مرّ علينا من كلمات الأصحاب وما عالجوا به أخبار الباب :

منها كلام السيّد في الناصريات ، قال : « المسألة ١٢٦ : إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، هذا صحيح ، وهو مذهب أصحابنا . وإليه ذهب أبو حنيفة ولم يفرّق بين رؤيته قبل الزوال وبعده ، وهو قول محمد ومالك والشافعي . وقال أبو يوسف : إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وبعد الزوال لليلة المستقبلية . وقال أحمد في آخر الشهر مثل قوله ، وفي أوّله مثل قول من خالفنا ؛ احتياطاً للصوم . دليلنا : الإجماع المتقدم ذكره ، وأيضاً ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وابن مسعود وأنس أنهم قالوا : إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، ولا مخالف لهم » (٥١) .

وقد استفادوا من قوله ذلك أنه كان يقول بالفرق بين رؤيته قبل الزوال وبعده كما يتراءى من ظاهر كلامه ، وعدّوه أحد القائلين بذلك من القدماء .

أقول : لو كان مراده ذلك لما استقام شيء من كلامه ، ولما انسجمت تلك

الجمل الواقعة في عبارته ، ولما استقام له دليل ، ولكاد يكون الاستشهاد به من الموافق مخالفاً والمخالف موافقاً ، بل ولما استقام نفس طرح المسألة أيضاً ، وهاك بيان ذلك :

قال : «إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، هذا صحيح» .

وهذا الطرح ناقص ؛ إذ يجب أن يردفه بقوله : «وإذا رئي بعد الزوال فهو لليلة المستقبل» كما في كلمات سائر الفقهاء كلهم .

ثم قال : «وهو مذهب أصحابنا» .

وهذا لا يصح ؛ إذ ترى العلامة يقول في التذكرة : «إذا رئي الهلال يوم الثلاثين فهو للمستقبل ، سواء رئي قبل الزوال أو بعده ، فإن كان هلال رمضان لم يلزمهم صيام ذلك اليوم ، وإن كان هلال شوال لم يجز لهم الإفطار إلا بعد غروب الشمس ، عند علمائنا أجمع»^(٥٢) ، وقال في المنتهى : «ولا اعتبار برؤيته قبل الزوال . . . والذي أختاره مذهب أكثر علمائنا إلا من شذ منهم لا نعرفه»^(٥٣) ، وليتأمل في قوله : «لا نعرفه» ، وقال ابن زهرة من قبله في الغنية : «وإذا رئي الهلال قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبل ، بدليل الإجماع المتردد ؛ لأن من خالف من أصحابنا في ذلك لم يؤثر خلافه في دلالة الإجماع»^(٥٤) . فمع هذه الحال كيف يقول السيّد رحمه الله : «وهو مذهب أصحابنا»؟!!

ثم قال : «وإليه ذهب أبوحنيفة ولم يفرّق بين رؤيته قبل الزوال وبعده ، وهو قول محمد ومالك والشافعي» .

فقوله : «وإليه ذهب» لابد أن يراد به «إلى الفرق ذهب» ، ولا يستقيم ذلك مع قوله : «ولم يفرّق بين رؤيته قبل الزوال وبعده» . فإن قلت : أراد به «إلى القول بالاعتبار وعده من الليلة الماضية سواء رئي قبل الزوال أم بعده ذهب أبوحنيفة . . .» فهذا من غرائب الأقوال ، ولا أعرف به قائلاً ، مضافاً إلى أنّ

قول أبي حنيفة ومالك والشافعي هو القول بعدم الاعتبار بلا فرق بين رؤيته قبل الزوال وبعده .

قال في الخلاف : « إذا رئي الهلال قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلية دون الماضية ، وبه قال جميع الفقهاء ، وذهب قوم من أصحابنا إلى أنه إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رئي بعده فهو لليلة المستقبلية ، وبه قال أبو يوسف » (٥٥) .

وقال في التذكرة - بعد قوله : عند علمائنا أجمع - : « وبه قال مالك والشافعي وأبو حنيفة . . . وقال الثوري : إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رئي بعده فهو للمستقبلية ، وبه قال أبو يوسف » (٥٦) .

وقال ابن رشد في بداية المجتهد : « وأمّا اختلافهم في اعتبار وقت الرؤية فإنهم اتفقوا على أنه إذا رئي من العشيّ أنّ الشهر من اليوم الثاني ، واختلفوا إذا رئي في سائر أوقات النهار - أعني أول ما رئي - فذهب الجمهور أنّ القمر في أول وقت رئي من النهار أنّه لليوم المستقبل كحكم رؤيته بالعشيّ ، وبهذا القول قال مالك والشافعي وأبو حنيفة وجمهور أصحابهم ، وقال أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة والثوري وابن حبيب من أصحاب مالك : إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رئي بعد الزوال فهو للآتية » (٥٧) .

فقد رأيت أنّهم كلّهم مطبقون أنّ قول أبي حنيفة ومالك والشافعي هو أنّ رؤية الهلال سواء كانت قبل الزوال أو بعده تكون لليلة المستقبلية ، والسيد تآتى بآرائهم تأييداً لقوله .

ثم قال السيد : « وقال أبو يوسف : « إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وبعد الزوال لليلة المستقبلية » .

أقول : لو كان مختار السيد الفرق بين ما قبل الزوال وبعده لعدّ قول أبي يوسف مؤيداً له لا مقابلاً ، وهذا من الواضح بمكان .

ثُمَّ قَالَ: «وقال أحمد في آخر الشهر مثل قوله ، وفي أوّله مثل قول من خالفنا؛ احتياطاً للصوم» .

قال في التذكرة: «وقال أحمد: إن كان في أوّل شهر رمضان وكان قبل الزوال فهو للماضية ، وإن كان في هلال شوال فروايتان: إحداهما أنّها كذلك ، والثانية للمستقبله؛ لقوله ﷺ: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، وقد رأوه ، فيجب الصوم والفطر ، ولأنّ ما قبل الزوال أقرب إلى الماضية . والمراد في الخبر: إذا رأوه عشية؛ بدليل ما لو رئي بعد الزوال ، وعلى الرواية التي لأحمد أنّه عن الماضية في أوّل رمضان يلزمه قضاء ذلك اليوم وإمساك بقيّته احتياطاً للعبادة ، وهو غلط؛ لأنّ ما كان لليلة المقبلة في آخره فهو لها في أوّله كما لو رئي بعد العصر» (٥٨) .

وقال في المغني: «مسألة: وإذا رئي الهلال نهاراً قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المقبلة . وجملة ذلك أنّ المشهور عن أحمد أنّ الهلال إذا رئي نهاراً قبل الزوال أو بعده وكان ذلك في آخر رمضان لم يفطروا برؤيته ، وهذا قول عمر وابن مسعود وابن عمر وأنس والأوزاعي ومالك والليث وأبي حنيفة والشافعي وإسحاق ، وحكي عن أحمد أنّه إن رئي قبل الزوال فهو للماضية ، وإن كان بعده فهو لليلة المقبلة ، وروي ذلك عن عمر رواه عنه سعيد ، وبه قال الثوري وأبو يوسف؛ لأنّ النبي ﷺ قال: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، وقد رآه ، فيجب الصوم والفطر ، ولأنّ ما قبل الزوال أقرب إلى الماضية ، ولنا ما روى أبو وائل قال: جاءنا كتاب عمر ونحن بخانقين أنّ الأهّلة بعضها أقرب من بعض ، فإذا رأيتم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى تمسوا أو يشهد رجلان أنّهما رآياه بالأمس عشية ، ولأنّ قول من سمينا من الصحابة ، وخبرهم محمول على ما إذا رئي عشية بدليل ما لو رئي بعد الزوال ، ثم إنّ الخبر إنّما يقتضي الصوم والفطر من الغد بدليل ما لو رآه عشية .

فأمّا إن كانت الرؤية في أوّل رمضان فالصحيح أيضاً أنّها لليلة المقبلة ،

وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي ، وعن أحمد رواية أخرى أنه للماضية ، فعلى هذا يلزم قضاء ذلك اليوم وإمساك بقيته احتياطاً للعبادة ؛ لأنَّ ما كان لليلة المقبلة في آخره فهو لها في أوله كما لو رئي بعد العصر» (٥٩) .

أقول : هذا قول أحمد ، وكيف يستقيم قول السيّد رحمه الله : « وقال أحمد في آخر الشهر مثل قوله » إذا رجع الضمير إلى أبي يوسف كما هو ظاهر العبارة ، وأحمد لم يفصل في آخر الشهر؟! نعم ، له رواية في ذلك ، وأمّا تفصيله فهو في أول الشهر . ثمَّ كيف يستقيم قوله : « وفي أوله مثل قول من خالفنا ؛ احتياطاً للصوم » وقول أحمد في أوله هل هو إلّا قول السيّد ، فكيف ينسبه إلى المخالف؟!

ثمَّ قال : « دليلنا الإجماع المتقدّم ذكره » .

وقد بان حال الإجماع ممّا مرّ ، وأنَّ الإجماع انعقد على عدم اعتبار الرؤية نهائياً .

ثمَّ قال : « وأيضاً ما روي عن أمير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأنس أنهم قالوا : إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، ولا مخالف لهم » .

أقول : كيف يلتئم هذا وقول الشيخ في الخلاف : « . . . وأيضاً روي ذلك (أي عدم الفرق) عن عليّ عليه الصلاة والسلام وعمر وابن عمر وأنس ، وقالوا كلّهم : لليلة القابلة ، ولا مخالف لهم ، يدلّ على أنّه إجماع الصحابة » (٦٠)؟!

قد علمنا ممّا مرّ أنّ كلام السيّد رحمه الله بهذه العبارة المنقولة لا يستقيم حتى في جملة واحدة منه ، بل وحتى في طرح المسألة ، وأظنّ ظناً يتأخّم العلم أنّ السيّد موافق للشيخ تماماً وقائل بعدم اعتبار الرؤية نهائياً ، وإنّما أصاب عبارته السقط والتحريف ، وإذا قابلنا عبارته بعبارة الشيخ وأوماناً إلى ما يظنّ فيه السقط أو التحريف وقومنا العبارة يتبيّن أنّه من القائلين بعدم الفرق

وينسجم ويستقيم تمام كلامه ، فلننقل كلام الشيخ رحمته ثم نقارن به كلام السيد رحمته :

قال الشيخ في الخلاف - كما مرّ - : « إذا رئي الهلال قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلية دون الماضية ، وبه قال جميع الفقهاء . وذهب قوم من أصحابنا إلى أنّه إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رئي بعده فهو لليلة المستقبلية ، وبه قال أبو يوسف . دليلنا : الأخبار التي روينها في الكتاب المقدم ذكره وأيضاً روي ذلك عن علي عليه الصلاة والسلام وعمر وابن عمر وأنس ، وقالوا كلّهم : لليلة القابلة ، ولا مخالف لهم ، يدلّ على أنّه إجماع الصحابة . »

وأما قول السيد رحمته : « إذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية » فأرى أنّه سقط منه - بعد قوله : قبل الزوال - « أو بعده » ، ودخله التحريف في قوله : « لليلة الماضية » ، وأنها كانت « لليلة القابلة » ، فتكون العبارة بكاملها هكذا :

« إذا رئي الهلال قبل الزوال أو بعده فهو لليلة القابلة ، هذا صحيح ، وهو مذهبنا . وإليه ذهب أبو حنيفة ولم يفرّق بين رؤيته قبل الزوال وبعده ، وهو قول محمد ومالك والشافعي . وقال أبو يوسف : إنّهُ إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وبعد الزوال لليلة المستقبلية . وقال أحمد في آخر الشهر مثل قوله (أقول : دخل التحريف في هذه العبارة أيضاً ، والصواب أن يقال : وقال أحمد في آخر الشهر مثل قولنا ، لا مثل قوله) وفي أوّل مثل قول من خالفنا ؛ احتياطاً للصوم (أترى كيف يستقيم ويحسن الكلام ويتّضح المرام حيث يكون المعنى أنّ أحمد أخذ في آخر الشهر بقولنا وفي آخره بقول من خالفنا ؟ !) دليلنا : الإجماع المتقدم ذكره ، وأيضاً ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأنس أنّهم قالوا : « إذا رئي الهلال قبل الزوال (أقول : وسقط هنا : أو بعده) فهو لليلة الماضية (وهذا أيضاً دخله التحريف ، والصواب : لليلة القابلة ، كما في عبارة الشيخ) ولا مخالف لهم . »

ولعمري هذا واضح جداً ولا محيص عنه ، وإلا فلا يستفاد من عبارة السيد عليه السلام شيء أصلاً ، بل يتناقض بعضها مع بعض .

نعم ، بقي هنا شيء : وهو أنَّ العلامة في المختلف والشهيد في الدروس أسندا إليه القول بالفرق كما مرّ ، فهما أيضاً فهما من العبارة ما فهمه غيرهما ، وهم كثير .

أقول : بلى ، هؤلاء الأجلة مع أشغالهم الكثيرة واستيعابهم مسائل الإسلام في شتى نواحيها لم تحن لهم فرصة كي يطبقوا الدليل على المدعى ويروا أنَّ ما ذكره بعنوان الموافق مخالف وبمعنوان المخالف موافق وسواء ممّا مرّ ، وأخذوا بظاهر العبارة كما أخذ كلّ واحد ممّا من ذي قبل .

استدراك : والعامّة أيضاً لم يعتبروا رؤية الهلال في النهار ، وقالت المالكية والحنفية : إنّه لليوم الآتي ، والعجب أنَّ الشافعية والحنابلة لم يعتبروها أصلاً ، وقالوا : إنَّ رؤية الهلال نهاراً لا عبرة بها وإنّما المعتبر رؤيته بعد الغروب ، كما في الفقه على المذاهب الأربعة^(٦١) ، وبذلك عدّهما المصنّف في المخالفين .

في رؤية الهلال يوم الثلاثين :

ذهب أكثر الأصحاب إلى أنَّ الهلال إن رئي يوم الثلاثين فهو لليلة المقبلة ، وتردّد جماعة منهم وقالوا : « إنَّ المسألة مشكّلة جداً من جهة الأخبار المتعارضة .

وذهبت شاذمة قليلة إلى أنّه إن رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن رئي بعد الزوال فهو لليلة المقبلة ، لا نعرف منهم إلّا الصدوق والفيض والسبزواري والنراقي عليه السلام ، وأخيراً مال إليه الآية الميلاني والآية الحجة الخوئي عليه السلام .

قال الشهيد في المسالك ردّاً على هذا القول : « . . . حكم به لليلة الماضية ؛ استناداً إلى أخبار شاذّة ومعارضة بما هو أصحّ منها وأشهر »^(٦٢) .

فهناك دعويان: دعوى الشذوذ ، ودعوى المعارضة بما هو أصح وأشهر .
فالدعوى الأولى: تطرح الأخبار لشذوذها؛ لأنَّ المرتكز في الأذهان والمعتبر عند المتشرعة هي الرؤية بالليل ، فلا قيمة لرؤية النهار ، ولذا قال الأربيلي رحمته الله في مجمع الفائدة والبرهان: «إنَّ الظاهر من الرؤية هي المتعارفة ، وإنَّما تكون في الليل ، فلا يشمل أخبارها لرؤية النهار» (٦٣) .

وقال الشيخ محمد حسن في الجواهر دفعا لهذه الدعوى: « . . . اقتضاؤها اعتبار الرؤية قبل الزوال لنفسها لا لكشفها عن صلاحية الرؤية في الليلة السابقة إلاَّ أنَّه اتَّفَق المانع من غيم أو أخطأ المتطَّع أو نحو ذلك ، وحينئذٍ يمكن دعوى الضرورة على خلافه وأنَّ المعتبر إنَّما هو الرؤية في الليل دون النهار» (٦٤) .

ويمكن أن يدعى طرحها بإعراض الأصحاب وإجماعهم على عدم اعتبار الرؤية بالنهار وإن كان الإجماع أيضاً لأجل تلك النكته . بل لنا أن نقول: هذه مسألة إسلامية التزم بها المسلمون منذ بدء الإسلام ، بلا فرق بين السنة والشيعة ، ولا بين التابعي والصحابي ، كما يشعر بل يدلُّ عليه استدلال السيّد والشيخ رحمتهما الله حيث استدلَّا بالإجماع وشقَّعاه بقول الصحابة ، وجعلاه بين الصحابة بمثابة الإجماع منهم ، ولعلَّه إليه يرجع ما أفاده صاحب الجواهر من دعوى الضرورة .

ومن ذلك نستشعر ما حدا الشيخ إلى محمل بعيد حمل عليه صحاح الروايات ، قال في التهذيب - في خبري حماد وابن زرارة -: «فهذا الخبران أيضاً ممَّا لا يصحَّ الاعتراض بهما على ظاهر القرآن والأخبار المتواترة؛ لأنَّهما غير معلومين (تأمل قوله رحمته الله): لأنَّهما غير معلومين) ، وما يكون هذا حكمه لا يجب المصير إليه ، مع أنَّهما لو صحَّح لجاز أن يكون المراد بهما: إذا شهد برؤيته قبل الزوال شاهدان من خارج البلد يجب الحكم عليه بأنَّ ذلك اليوم من شؤال ، وليس لأحد أن يقول: إنَّ هذا لو كان مراداً لما كان لرؤيته قبل الزوال

فائدة؛ لأتّه متى شهد الشاهدان وجب العمل بقولهما؛ لأنّ ذلك إنّما يجب إذا كان في البلد علّة ولم يروا الهلال . والمراد بهذين الخبرين: ألا يكون في البلد علّة لكن أخطأوا رؤية الهلال ثمّ رأوه من الغد قبل الزوال واقترن إلى رؤيتهم شهادة الشهود وجب العمل به» (٦٥) .

وهذا المحمل البعيد ألجأه إليه شذوذ الخبرين ، ولذا قال صاحب الجواهر بعد ذكر هذا المحمل: «ولعلّ الطرح أولى من هذا المحمل» (٦٦) .

هذه هي الدعوى الأولى في كلام الشهيد رحمه الله .

والدعوى الثانية: أنّها معارضة بما هو أصحّ منها وأشهر ، ومعناها: أنا إذا أغمضنا عن الشذوذ ونظرنا إلى الخبرين بعين الاعتبار فإنّه تعارضهما الأخبار الصحيحة والمؤيّدة التي ترافقها الشهرة :

منها: صحيح محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا ، وأشهدوا عليه عدولاً من المسلمين ، فإن لم تروا الهلال إلّا من وسط النهار أو آخره فأتّموا الصيام إلى الليل ، وإن غمّ عليكم فعّدوا ثلاثين ثمّ أفطروا» (٦٧) .

ومنها: خبر جرّاح المدائني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من رأى هلال شوال بنهار في رمضان فليتمّ صيامه» (٦٨) .

ومنها: خبر محمّد بن عيسى المعتضد بالشهرة والإجماع ، قال: كتبت إليه عليه السلام: جعلت فداك ، ربّما غمّ علينا هلال شهر رمضان فيرى من الغد الهلال قبل الزوال ، وربّما رأيناه بعد الزوال ، فترى أن نقطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ وكيف تأمرني في ذلك؟ فكتب عليه السلام: «تتمّ إلى الليل؛ فإنّه إن كان تامّاً رئي قبل الزوال» (٦٩) .

قوله عليه السلام: «تتمّ» أمر بإتمام الصيام إلى الليل ، وهو ناظر إلى آخر الشهر ، فيدلّ على أن لا عبرة برؤية الهلال في النهار ، ولو كان ناظراً إلى أول الشهر

انعكست الدلالة . والدليل على أنه ناظر إلى آخر الشهر كيفية السؤال ؛ فإن من الطبيعي أن يكون السؤال في أول الشهر عن وجوب الصوم فيقال : « إذا رأي الهلال بالنهار في يوم الثلاثين من شعبان هل علينا أن نصوم ؟ وأن يكون السؤال في آخر الشهر هكذا : فهل لنا أن نفطر قبل الزوال ؟ وهكذا سأل السائل . مضافاً إلى قوله عليه السلام : « فإنه إن كان تاماً رأي قبل الزوال » فإنه لا يلتزم مع أول الشهر ؛ إذ لو كان الشهر تاماً لما وجب الصوم فكيف يأمر به ؟ ! وإنما يلائم آخر الشهر ، كأنه قال : أتم صيامك وليتم شهرك به ، وإذا كان الشهر تاماً يجوز أن يرى الهلال - هلال الشهر القابل - قبل الزوال .

ومنها : ما نقلناه قبل عن دعائم الإسلام : « إذا رأيتم الهلال أو رآه ذوا عدل منكم نهياً فلا تفطروا حتى تغرب الشمس ، كان ذلك في أول النهار أو في آخره » (٧٠) .

وبالجملة ، يُستند إلى هذه الأخبار المعتمدة بالشهرة القويّة وإن كان في مفاد بعضها كلام ضعيف ، كقوله عليه السلام : « وسط النهار » .

هذا ، ولا عبرة بما أفاد السيّد - قدس الله نفسه الزكيّة - في الرياض حيث قال : « وإلى هذا القول (أي القول باعتبار الرؤية قبل الزوال) مال جملة من متأخري المتأخريين وفاقاً للمرتضى في الناصرية ؛ لصراحة النصوص الدالة عليه ، مع اعتبار أسانيدھا واعتزادھا بما مرّ من الإطلاقات ، ومخالفتها لما عليه جمهور العامة كما صرح به جماعة ، مع دعوى المرتضى عليه الإجماع من الإماميّة والصحابة . . . ولا يخلو عن قوّة لولا شذوذ هذا القول على الظاهر المصرّح به في كلام جماعة كصاحب المنتهى والمسالك والخلاف والغنية . . . ودعوى الشهرة على هذا القول مستفيضة بل مسلمة ، وحينئذٍ فتقوى الأدلة الدالة عليه ولو ضعفت دلالة ، بالإضافة إلى النصوص المقابلة ، والجمع بين الأدلة ولو بالتقييد أو التخصيص فرع المقاومة وهي مفقودة . . . ولولا موافقة القول المشهور لما عليه جمهور الجمهور لكان القول به مقطوعاً

به من غير ريبة ، إلا أنه لها ربما لا تخلو المسألة من تردد وشبهة» (٧١) .

وما أحسن قوله : «لولا شذوذ هذا القول» وما أغلى ما أتى به بعده! وأما ما ذكره قبل ذلك من تأييد ذلك القول بقول السيد في الناصريات وما استفاد منه من الإجماع للإمامية وللصحابة فقد عرفت ما فيه ، وأما ما دعمه من مخالفة روايات التفصيل لما عليه العامة وضعف به الروايات المقابلة فالحق الحقيق بالاتباع عكس ذلك تماماً؛ فإن القول بعدم اعتبار رؤية الهلال نهائياً قبل الزوال أو بعد الزوال قول إسلامي بلا صبغة تشيع أو تسنن ، ويرادف ذلك القول بلزوم الرؤية في الليل التي هي خالصة من كل لون ، وإن كان قول من العامة يتقى منه وينشأ من الآراء فهو قول أبي يوسف وأضرابه؛ ولذا لا يرى في روايات ما قبل الإمام الصادق عليه السلام من القول بالتفصيل عين ولا أثر ، وإنما جاء ذلك في الروايات الصادرة عن الإمام الصادق عليه السلام المعاصرة لأبي يوسف وأشباهه ، فحمل هذه الأخبار على التقية أولى والزم . فالقول ما قاله الجمهور ، وهو معتضد بتلك الشهرة العظيمة والإجماع المسلم . وقد استرحنا من مخالفة السيد عليه السلام وما يستفاد من كلامه من الإجماع المقابل لذلك الإجماع ، فما أيده السيد هو المؤيد ، وما خاف منه - بقوله : «ولولا موافقة القول المشهور لما عليه جمهور الجمهور لكان القول به مقطوعاً به» - يقال له بتكرمة : اقطع به ولا تخف إنك من الآمنين .

تم الكلام - بحول الله - عن روايات رؤية الهلال بالنهار ، ووقفنا على شذوذ ما اعتبر الرؤية منها عند الأصحاب ، وتلخص لنا منها أن الرؤية هي رؤية الليل ، أفاد لنا ذلك الروايات التي اعتنى بها الأصحاب ، بل والروايات التي حكموا بشذوذها؛ لأن تلك الروايات الشاذة وإن لم يعملوا بها في مفادها ولكن لا ريب أنها أيضاً اعتبرت الرؤية رؤية الليل ، وقالت إذا كانت الرؤية قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإن أبيت فلا محيص من أن تنظر إلى شطرها الآخر الذي يعتبر الرؤية قبل الزوال لليلة المستقبلية؛ فهذا لم يعرضوا عنه .

والمقصود من ذلك البحث بطوله أنَّ الهلال وإن كان بمجرد تحققه في السماء بداية الشهر ولكنه بداية الشهر لا بداية الحساب ولا بداية أحكام ترتبت عليه ، وقد تصرّف الشارع في ذلك وجعل بداية الحساب رؤيته في أول الليل ، فسقطت الاعتراضات الواردة على رؤيته بالنهار .

وأما الرؤية بالليل فليس لنا في ذلك إلّا الهلال والرؤية ، أمّا الهلال : فهو خروج القمر عن تحت الشعاع ، نعم بدرجة يمكن أن تراه الأبصار المتعارفة لا الحادة ، وتراه الأبصار بنفسها لا بالآلات المكبرة ، على ما قيل بل ادّعي الاتفاق عليه . وأما الرؤية : فقد ذكرنا أنها طريقيّة وليست جزء الموضوع .

إذن ، فإذا كان هناك هلال ولكن لا في النهار وكان قد تعلّق به علم - لا تخيل ولا تظنّ - تحقق الموضوع ، فيترتب عليه الحكم .

وعمدة ما منع الأذهان من نيل ذلك هو التعلّق بالرؤية ، فيقال : نحن مكلفون بالصيام والفطر عند الرؤية ، ولا هلال في أفقنا حتى تكون منّا الرؤية ، هذا ولم يكن الهلال كالغروب والطلوع مقيداً بأفقنا ، ولا الرؤية مأخوذة قيداً وجزءاً للموضوع ، وهذا هو الذي يؤكّد عليه لاتّضاح المراد .

وعلى هذا أصرّ المحقّق الخوئي رحمه الله - فيما أجاب به عمدة الأفاضل السيّد محمد حسين الطهراني رحمه الله في رسالة حول مسألة رؤية الهلال - قائلاً : « فليعلم أنّ قولنا : بداية الشهر ببداية الخروج عن المحاق ، لم نقصد منه أنّ تلك اللحظة مهما كانت فهي بداية حساب الأيام ، أو مدار نصّ الفروض والأحكام ؛ كي يرد عليه ما توهم ، وإنّما أردنا بذلك دفع ما توهم أنّ بدوّ الهلال كبزوغ الشمس للنهار ظاهرة أفقيّة لسكّان الأرض ، فيهلّ الهلال في أفق لأناس ليلة ثمّ في آخر آخرين ليلة أخرى ، كما تشرق الشمس في أفق ساعة لقوم ثمّ لآخرين ساعة أخرى ، وهكذا .

فدفعنا الوهم بأنّ بداية النهار غير بداية الشهر ؛ إذ الطلوع ظاهرة أفقيّة

تحدث من حركة الأرض الوضعية ، فتجدد لها آفاق تجاد الشمس . فيتعدّد لا محالة نهار لكلّ أفق ، فلا يكون نهار قوم نهاراً لمن لم يخرج بعد من ظلام الليل ، وليس هكذا الهلال ؛ فإنّه حادث سماويّ يحدث من ابتعاد القمر عن تحت الشعاع عدّة درجات بالقياس إلى سكّان الأرض يبدو لهم منه قوس الهلال . . .

ولذا ترى في واقعنا الذي نعيش فيه لو رئي الهلال في أفق من الأرض كإسبانيا - على ما مثّلت - ولم يُر في طهران ، لا يصحّ أن يقال : صار القمر هلالاً في إسبانيا ولم يصر هلالاً في طهران حين يصحّ أن يقال : صار الوقت نهاراً هنا ولم يصر بعد نهاراً هناك ؛ وذلك لارتباط النهار بهما وعدم ارتباط الهلال بأيّ منهما إلّا في الرؤية لا الهلالية ، فالقمر حينئذٍ هلال لإسبانيا ولطهران ولأيّ أفق خيّم عليه ليلة الرؤية . هذا ما أردنا من حديث بداية الخروج لبداية الشهر .

أمّا بداية الحساب فلا بدّ أن تكون من أوّل الليل ليلة الرؤية مهما تحقّق الخروج حتى يعلم بوجوده في السماء بالرؤية التي هي الطريق العامّ الوحيد في سهولة التناول لكلّ أحد ، ولا تكون غالباً إلّا في أوّل الليل أو قريباً منه ، فيتخذونه بداية لأوقات شهورهم ، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَيَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾^(٧٢) ، فمواقيت الناس من الشهر تبدأ عندهم من أوّل ليل يرى فيه الهلال ، والشارع قرّره عليه في أحكامه أيضاً ، يشهد له قول الصادق عليه السلام في صحيح حماد : «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبل»^(٧٣) ، ونحوه غيره ، حيث أضاف الهلال إلى الليل وإن اتّفقت الرؤية نادرة في اليوم ، فنحن أيضاً لا نعدو عن ذلك ولا نختلف مع المشهور أو معك فيه . . .

وأما النقد : بأن لو كان ملاك البداية ما ذكر فلا بدّ أن يعمّ جميع الآفاق ولا يختصّ بالفوق من الأرض . . . فيدفعه : أنّ المزية ما قرّرها من أخذ البداية

من الليل ليل الرؤية ، والليل الذي رأي فيه إنما هو الظلّ الواحد للنصف الجانبي المعاكس لواجهة الشمس كما أنت خبير به ، وهذا ليس لجميع الآفاق ، بل للنصف الفوق ، والنصف الآخر نهار في أوقاته غالباً ؛ أعني غير القطبية ، والنهار دائماً تبع ليله السابق في العدّ ، فلا يكون بحساب هذا الليل بل بحساب الشهر الماضي ، فإذا وصل الظلّ إليه في دوره لتلك الآفاق عدّت فيها بالأوليّة . وإن شئت قلت : إنّ ليلة الرؤية ليلة واحدة بأربع وعشرين ساعة يتبعها نهار واحد بأربع وعشرين ساعة يعدّان أول الشهر ، ثمّ يتبعهما ليالٍ وأيام كذلك حتى يتمّ ثلاثين أو تسعة وعشرين ، فيكمل شهر واحد ، ويتبعه شهور كذلك حتى يتمّ اثنا عشر شهراً كما في كتاب الله تعالى . وأمّا على المشهور الذي أيدته فكاد أن يتمّ أربعة وعشرين شهراً على أقلّ تقدير (وفيه ما فيه) ولا ينبئك مثل خبير .

- ثم قال :- وأمّا ما سلكت من الطريق إلى المشهور موجّهاً به دعواهم من اعتبار الرؤية في النصوص جزءاً للموضوع على نحو الصفتيّة حذو تعبيرك ، تريد به اختصاص الموضوع بما يكون في أفق كلّ مكلف لنفسه حسب موضوعيّة رؤيته ، غاية الأمر وسّع الموضوع بدليل كفاية رؤية بلد آخر إلى الآفاق القريبة بدعوى الحكومة ، فمن جهة موضوعيّة الرؤية لا يتعدّى إلى الآفاق البعيدة ، وبذلك حاولت منع الإطلاق الذي تمسكنا به دليلاً للمختار بعد أن اعترفت بعدم قصور إطلاق المقام عن سائر الإطلاقات ، فكلتا الدعويين بمعزل عن التحقيق :

أما الأولى - وهي جزئية الرؤية للموضوع - يدفعها : ظهور أخذها طريقاً إلى ما هو تمام الموضوع أعني دخول الشهر ، فإنّه الذي يستفاد من الكتاب العزيز وجوب الصوم به ، حيث قال : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ - إلى قوله - : شَهْرُ رَمَضَانَ ﴾ ^(٧٤) ، وكذلك من السنّة ، وكأنّ الأمر بالصوم للرؤية لأجل لزوم إحرازه لخصوص شهر الصيام وعدم الاكتفاء بالامتثال الظنيّ أو الاحتمالي .

كما يشهد للأول: ذيل صحيحتي ابن مسلم^(٧٥) والخزاز^(٧٦) وموثق (بل صحيح) ابن عمّار^(٧٧)، وللثاني: رواية القاساني^(٧٨).

ويشهد لطريقة الرؤية أيضاً أمور:

الأول: اعتبار البيّنة مقامها، فلو كانت جزءً بنحو الصفية لما استقام قيام البيّنة مقامها.

الثاني: عدّ الثلاثين إذا لم تتيّسر الرؤية والبيّنة، حيث إنّه يوجب العلم بخروج السابق ودخول اللاحق.

الثالث: وجوب قضاء صوم يوم الشكّ الذي أفطر لعدم طريق إلى ثبوته، فتبين بعد ذلك بالبيّنة أو بالرؤية ليلة التاسع والعشرين من صومه وجود الشهر في يوم إفطاره، ففات عنه الواجب الواقعي، وهذا ثابت بالنص والفتوى ولا خلاف فينا.

الرابع: إجزاء صومه إذا صامه بنية شعبان أو صوم آخر كان عليه فتبين بعد أنّه من رمضان معللاً في النصوص بأنّه يوم وفق له، ولا يخفى أنّ الإجزاء فرع ثبوت التكليف.

وبالجملة، لا مساغ لأصل الجزئية، فضلاً عن الصفية، وإنّما أخذت طريقاً لأنّها أتمّ وأسهل وأعمّ وصولاً لكلّ أحد إلى إحراز الهلال المولّد للشهر الذي هو تمام الموضوع.

نعم، لا بدّ أن يكون وجود الهلال على نحو يمكن رؤيته بطريق عادي، فلا تكفي الرؤية بالعين الحادة جداً أو بعين مسلّحة بالمكبر أو العلم بوجوده بالمحاسبات الرصدية على دون تلك المرتبة؛ لاستفادة تلك الصفة له من النصوص المعتمدة الناطقة بأن لو رآه أحد لرآه خمسون أو لرآه مئة أو لرآه ألف تعبيراً عن حدّ ما ينبغي من صفة وجوده، فهذا أيضاً ممّا لا خلاف بيننا فيه، فإن كان المراد من الجزئية هذا التقيد فحري بالتأييد^(٧٩).

وقد نقلنا العبارة بطولها للتأكيد على نقاط هامة في البحث تؤكد على طريقيّة الرؤية ، وتركّز على إطلاق ما ورد من أنّ الرؤية في بلد تكفي لغيره من البلاد ، ولعلّ البحث بلغ حدّ الإشباع واتّضح المراد .

حكم الرؤية بالآلات المكبّرة :

إذا رئي الهلال بالآلات المكبّرة والأدوات الرصدية بحيث علم بها وجود الهلال ، هل يعتدّ به ويحسب بداية الشهر وتترتب عليه الآثار كما لو رئي بالأبصار المتعارفة بلا فرق؟ أو أنّ المدار الرؤية المتعارفة وبلوغ الهلال إلى درجة يمكن أن يراه عموم الناس ، كما ورد أن لو رآه أحد لرآه خمسون . . . فلا اعتداد بتلك الآلات بل ولا بالأبصار الحادّة جدّاً الخارجة عن متعارف الناس؟

المعنى الأخير هو الذي يتبادر إلى الذهن ، ويكاد تتفق عليه الأنظار ، بل قيل : هذا ممّا لا خلاف بيننا فيه ، هذا وفيه للنظر مجال واسع .

فأقول: إذا رآه ذو البصر الحادّ وتيقّن بالهلال هل لفتيه أن يجزم بأن لا شيء عليه؛ فيجوز له الإفطار في أوّل شهر رمضان ويوجب عليه الصيام في آخر الشهر؟ مشكل جدّاً ، بل الحكم بأنّه إذا تيقّن بالهلال فعليه أن يعمل بما هو وظيفة له سهل يسير .

وكذا إذا رآه العدلان من ذوي الأبصار الحادّة هل تردّ شهادتهما ويعامل معها معاملة العدم فلا تترتب عليها الآثار؟ مشكل جدّاً ، وأحسب أن لا يلتزم به فقيه .

ويشتدّ الإشكال أن لو اتّفق في ذلك الشهر رؤية الهلال في الليلة التاسعة والعشرين ، فهناك لاريب في الاعتداد بما رآه ذو البصر الحادّ أو بما رآته البيّنة؛ فإنّه لا خلاف في أنّ الشهر لا يكون أنقص من تسع وعشرين ، ويحكم بأنّ أوّل الشهر هو ما ادّعته البيّنة أو ما رآه ذو البصر الحادّ .

وبمثل ذلك نستشكل على ما أوردوا على الأدوات الرصدية ، فإذا أعلنوا أنَّ الهلال قد رُئي بها أو رأيناه بأنفسنا بمعونة تلك الأدوات ولم نره ولا يراه أحد بدونها ثمَّ اتَّفَق رؤية الهلال في الليلة التاسعة والعشرين من هذا الشهر فهل يشكُّ أحد في أنَّ ما رأوه بالأدوات كان بداية الحساب؟ فكيف يدَّعي بضرر قاطع أنَّه أهملت في الشرع الرؤية بالأبصار الحادة وبالأدوات المكبرة؟! ونقول لمن يهمل هذا الحساب ويتمسك بأمر أربعة لتأييد طريقة الرؤية - كما سبق -: إنَّ تلك الأمور الأربعة كما تؤيد طريقة الرؤية ولا تدع للرؤية بنفسها حساباً أصلاً تؤيد اعتبار رؤية الهلال إذا اتَّفقت وصارت متيقنة لا ريب فيها بأية وسيلة كانت ، فمن رآه وتيقنه وجب عليه ترتيب الآثار من الصيام والإفطار وغيرهما .

نعم ، إذا مُنع في الروايات عن طريق خاصَّ نسلم لها ، ولكن لا أظنَّ المنع إلّا عن أمور ظنيّة ولو ظناً متاخماً للعلم ، ولا أحسب أنَّه إذا بلغ مبلغ العلم القاطع بحيث كان كما لو رأى شمله المنع ، والعلم عند الله .

وينبغي أن نمنع النظر في هذه المسألة (مسألة الرؤية بالأبصار الحادة أو بالآلات المكبرة) عسى أن يكون الوقوف عند الروايات والدقة في تحصيل مفادها يوضح لنا السبيل ويزيح عنّا التردد . وقد سبق منّا القول بأنَّ ما يترأى في المسألة بادي ذي بدء أنَّ المعتبر الرؤية المتعارفة لغالب الناس؛ فإنَّهم المخاطبون لها والمقصودون بها ، ولا شكَّ أنَّهم لا يلتفتون إلى البصر الحادَّ الخارج جدّاً عن المتعارف ، فضلاً عن الأدوات المكبرة ، فالرؤية هي ما يزاولها الناس ، فإذا رآه واحد رآه خمسون وهكذا ، ولقد ادَّعى الاتفاق على ذلك وأنَّه لا خلاف في ذلك بيننا .

وقد يشكّل ذلك : بأنَّه لو رآه أحد وتيقَّن به يقيناً لا يشوبه ريب ولا شكَّ ، فهل يجوز له العمل بخلاف ما رأى بمجرد أنَّه حادَّ البصر وموهوب بهذه النعمة؟ مشكل جدّاً ، بل يمكن الاستدلال عليه بالعمومات وبالروايات الخاصة الواردة :

أما العمومات: فما ورد من الروايات العديدة المعتبرة أنه: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا التظني ولكن بالرؤية»^(٨٠). ومثله مطلقا الباب: «فإذا رأيتم الهلال فصم، وإذا رأيتموه فأفطروا»^(٨١)، وما جاء بعنوان الرؤية عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الصوم للرؤية والفطر للرؤية»^(٨٢). وهذه الإطلاقات والعمومات لا تقصر عن شمول مورد البحث، ولا نسلّم الانصراف عنه.

نعم، لو كان حادث البصر نادراً - كالعنقاء - بحيث يوجد في كلّ قرن أو قرنين واحد منه لكان له مجال. وليس بذاك؛ فإنه في كلّ عصر وفي كلّ مصر يوجد منهم أزيد من واحد بحيث إذا التفتوا إليه لم يصعب عليهم إشراكه معهم في الحكم. وعلى هذا فإذا انفرد بالرؤية وتيقن الهلال من غير شك فعليّه أن يرتب عليه آثاره.

ويؤيد ذلك ما ورد في الروايات الخاصة التي تتعرض لرؤية من انفرد بذلك:

منها: ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ قال: «إذا لم يشك فليفطر، وإلا فليصم مع الناس»^(٨٣). ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن جعفر، إلا أنه قال: «إذا لم يشك فليصم، وإلا فليصم مع الناس»^(٨٤).

والحديث صحيح عند الصدوق والشيخ عليه السلام، وتكون الرؤية بحسب نقل الصدوق وقعت في آخر شهر رمضان، وبحسب نقل الشيخ رضي الله عنه في أوله.

ومنها: ما رواه علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألت عمّن يرى هلال شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: «إذا لم يشك فيه فليصم وحده، وإلا يصوم مع الناس إذا صاموا»^(٨٥).

وهذا يؤيد ما رواه الشيخ رحمته الله ، وهذا المضمون لو لم نقل باختصاصه بذئ البصر الحادّ فلا أقلّ من شموله له بإطلاقه .

وقد تحصّل لنا : أنّ الروايات العامّة أيضاً لا تقصر عن شمول مثله ، وليت شعري أيّ صارف في المقام يصرف ذلكم الإطلاق ؟ إذن فلا معدل عن القول بوجوب ترتيب الآثار على من رأى الهلال كائناً من كان . وبذلك نرجع إلى الوراء ونجدّد النظر فيما كان يبدو لنا بادئ بدء من اعتبار الرؤية بالأبصار المتعارفة .

هذا ، وإذا رآه رجلان ذوا بصيرٍ حادّ وكانا عدلين ثقتين يثبت بهما الهلال ، وتترتّب عليه الآثار عملاً بما شهدت به البيّنة . ويؤيد ذلك أيّما تأييد إذا رئي الهلال في آخر الشهر في الليلة التاسعة والعشرين ، فلا يبقى شكّ أنّ ما رآه الرجل أو الرجلان كان حقّاً حقيقةً بالتصديق .

هذا ، وإذا اتّسع المجال للقول باعتبار الرؤية من ذوي الأبصار الحادّة يسعنا أن نقول : إذا عثرنا على طلوع الهلال وتيقّنا به من الأدوات المكبّرة لا بأس بالقول باعتبارها ؛ إذ قد زال المانع عن الطريق وهي الرؤية المتعارفة ، وانتقلنا بذلك إلى كفاية الوقوف على طلوع الهلال كما إذا شهدت به البيّنة الكذائية .

نعم ، إذا احتمل أن تكون الأداة المكبّرة ذات دخل في الرؤية - بأن لا يكون الهلال في الأفق وإنّما الأداة بتصرّفها تصرّفاً ؛ كأن تؤدّي إلى انكسار النور ، تُرينا الهلال - ففي هذه الصورة لا اعتبار به قطعاً ، وهو خارج عن الفرض ، وإنّما البحث فيما إذا علمنا بوجود الهلال في الأفق في الحال الحاضر وتكون الأداة لا أثر لها إلّا التكبير وإراءتها ما لا يرى بأبصار الناس فحسب ، فيقوى في النظر والحال هذه أن نرتّب الآثار ولا نفرّق بين الرؤية الحاصلة بها والحاصلة بغيرها ، والعلم عند الله ، وله الحمد أولاً وأخيراً ■

الملحق رقم / ١ /

وهذه الرواية هي صحيحة في نظر الآية الحجّة الخوئي عليه السلام (٨٦) ، وكنت أنا أرى الخبر كما يراه غيري موثقاً بإسحاق ، حتى فاجأتني هذه العبارة في كلام مثله ممّن لا يلقي الكلام على عواهنه ، فقامت بالأمر بتوفيق منه سبحانه فإذا بإسحاق بن عمّار بن موسى الساباطي - الذي يُرمى بالفطحيّة ومن أجله يخرج الخبر من الصّحة إلى الوثاقة - هو إسحاق بن عمّار بن حيّان الصيرفي الثقة ، بل ليس لنا إسحاقان ، وإنّما هو في الرجال والأخبار إسحاق واحد ثقة حفيد حيّان لا حفيد موسى ، وإنّما جرى على قلم شيخ الطائفة عليه السلام كلمة « الساباطي » ، وتخيّله بعضهم ابن موسى ، فجرى على الأذهان ما جرى .

وقد قام بهذا التحقيق المحقّق التستري عليه السلام (٨٧) ، وتبعه الآية الخوئي في معجم رجال الحديث (٨٨) ، فإنّه بعدما حقّق الأمر وحكم هنا بالصّحة وأنكر أن يكون لنا إسحاقان سبق على قلمه كلمة « موثق » في جواب العلامة السيّد محمّد حسين الطهراني فيما تفاوضا حول مسألة الهلال ، قال : « وموثّق ابن عمّار » (٨٩) ، إشارة إلى خبره في الوسائل ، وهو هذا : وعنه (الحسين بن سعيد) ، عن فضالة ، عن سيف بن عميرة ، عن إسحاق بن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام . . . (٩٠) فليتنبّه له .

الملحق رقم / ٢ /

والرواية ضعيفة بالقاسم بن محمّد الجوهري ؛ إذ لم يرد فيه توثيق ، ولكن الآية الخوئي أتعّب نفسه في توثيقه وتصحيح السند به ، قال : إنّهُ من رواة كامل الزيارات ، ونصّ كلامه : « فالصحيح أنّ يتمسّك في الحكم بوثقته بشهادة ابن قولويه » (٩١) ، ومن أجل أنّ رواته ثقات يركن إليه فتصحّ روايته . ولكن سُمع أنّه عدل عنه بعد ذلك ، وأعلن عن رأيه الأخير في ورقة نشرها في

أوساط الحوزات العلمية .

وأقول: نعم ، هناك سبيل آخر إلى توثيقه . وهو نقل ابن أبي عمير والبنطي وصفوان عنه ، وقد اشتهر أنهم لا ينقلون إلا عن ثقة . وتلقّى ذلك بالقبول جمعٌ غير قليل طيلة قرون ، أضراب المحقق والشهيد ، ويتجاوز عدد هؤلاء العشرة ، فإن حصلت طمأنينة من ذلك فبها وإلا فالضعف على حاله ، ولكن الآية الخوئي لا يعتدّ بذلك ، فالحديث غبّ رأيه الأخير الذي أعلنه باقٍ على ضعفه ■

الهوامش

- (١) الوسائل ٧: ٢٠٢، ب ٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٦.
- (٢) المصدر السابق: ٢٠٩، ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ١١.
- (٣) المصدر السابق: ١٩٢، ب ٥ من أحكام شهر رمضان، ح ١٣.
- (٤) المصدر السابق: ٢١١، ب ١٢ من أحكام شهر رمضان، ح ١.
- (٥) انظر: مستند العروة الوثقى ٢: ١٢٢، كتاب الصوم.
- (٦) الوسائل ٧: ٢٠١، ب ٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٣.
- (٧) المصدر السابق: ٢١٢، ب ١٢ من أحكام شهر رمضان، ح ٢.
- (٨) الوسائل ٧: ٢١٥، ب ١٥ من أحكام شهر رمضان، ح ١.
- (٩) مجمع المسائل ١: ٢٤١.
- (١٠) الوسائل ٧: ٢٠١، ب ٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٤.
- (١١) المصدر السابق: ح ٢.
- (١٢) انظر: جواهر الكلام ١٦: ٣٦٧. دعائم الإسلام ١: ٢٨١.
- (١٣) جواهر الكلام ١٦: ٣٦٧.
- (١٤) المصدر السابق: ٣٦٨-٣٦٩.
- (١٥) الوسائل ٧: ٢٠٢، ب ٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٦.
- (١٦) المصدر السابق: ح ٥.
- (١٧) المصدر السابق: ح ١.
- (١٨) المصدر السابق: ح ١.
- (١٩) المصدر السابق: ٢٠٤، ب ٩ من أحكام شهر رمضان، ح ٤.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٩٩، ب ٦ من أحكام شهر رمضان، ح ٢.
- (٢١) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٦٩، ط - جماعة المدرسين.
- (٢٢) انظر: جواهر الكلام ١٦: ٣٧٠.
- (٢٣) المصدر السابق: ٣٧١.
- (٢٤) المصدر السابق.

- (٢٥) المقنع : ٥٩ ، ط - المكتبة الإسلامية .
- (٢٦) الفقيه ٢ : ١٦٨ ، باب ما يجب على الناس إذا صحّ عندهم بالرؤية .
- (٢٧) الناصريات : ٢٠٦ .
- (٢٨) إشارة السبق ١ : ١١٥ .
- (٢٩) الخلاف ١ : ٣٤٢ .
- (٣٠) المبسوط ١ : ٢٦٨ ، ط - المكتبة الرضوية .
- (٣١) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٧ .
- (٣٢) الوسيلة : ١٤١ .
- (٣٣) الجوامع الفقهية : ٥٠٩ ، نقلاً عن الغنية : ٥٧٠ .
- (٣٤) كشف الرموز ١ : ٢٩٦ .
- (٣٥) المعتبر ٢ : ٦٨٩ .
- (٣٦) المختصر النافع : ٦٩ .
- (٣٧) شرائع الإسلام ١ : ٢٠٠ .
- (٣٨) منتهى المطلب ٢ : ٥٩٢ .
- (٣٩) مختلف الشيعة ٣ : ٤٩٤ .
- (٤٠) قواعد الأحكام ١ : ٦٩ .
- (٤١) تذكرة الفقهاء ٦ : ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٤٢) الدروس الشرعية ١ : ٢٨٤ .
- (٤٣) مسالك الافهام ٢ : ٥٤ .
- (٤٤) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٢٩٨ - ٣٠٢ .
- (٤٥) مدارك الأحكام ٦ : ١٨١ .
- (٤٦) انظر : الوافي ١١ : ١٥٠ .
- (٤٧) الحقائق الناضرة ١٣ : ١٢٣ .
- (٤٨) رياض المسائل ٥ : ٤١٩ - ٤٢٢ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٤٩) مستند الشيعة ١٠ : ٤٢٦ .
- (٥٠) كشف الغطاء : ٣٢٥ .
- (٥١) الناصريات : ٢٠٦ .
- (٥٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ١٢٦ .

- (٥٣) منتهى المطلب ٢ : ٥٩٢ .
- (٥٤) الجوامع الفقهية : ١٠٥ ، نقلًا عن الغنية : ٥٧٠ .
- (٥٥) الخلاف ١ : ٣٤٢ .
- (٥٦) تذكرة الفقهاء ٦ : ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٥٧) بداية المجتهد ١ : ٢٩٣ ، انتشارات الشريف الرضي .
- (٥٨) تذكرة الفقهاء ٦ : ١٢٧ .
- (٥٩) المغني ٣ : ٩٩ - ١٠٠ .
- (٦٠) الخلاف ١ : ٣٤٢ .
- (٦١) الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٥٥١ .
- (٦٢) مسالك الافهام ٢ : ٥٤ ، ط - مؤسسة المعارف الإسلامية .
- (٦٣) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٣٠١ .
- (٦٤) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦٨ .
- (٦٥) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٧ ، ذيل الحديث ٦١ .
- (٦٦) جواهر الكلام ١٦ : ٣٧١ .
- (٦٧) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٧ ، ح ٦٣ .
- (٦٨) المصدر السابق : ١٧٨ ، ح ٦٤ .
- (٦٩) المصدر السابق : ١٧٧ ، ح ٦٢ .
- (٧٠) دعائم الإسلام ١ : ٢٨١ .
- (٧١) رياض المسائل ٥ : ٤٢٠ - ٤٢٢ .
- (٧٢) البقرة : ١٨٩ .
- (٧٣) الوسائل ٧ : ٢٠٢ ، ب ٨ من أحكام شهر رمضان ، ح ٦ .
- (٧٤) البقرة : ١٨٣ - ١٨٥ .
- (٧٥) الوسائل ٧ : ١٨٢ ، ب ٣ من أحكام شهر رمضان ، ح ٢ .
- (٧٦) المصدر السابق : ١٨٥ ، ح ١٦ .
- (٧٧) المصدر السابق : ١٨٤ ، ح ١١ .
- (٧٨) المصدر السابق : ح ١٣ .
- (٧٩) رسالة حول مسألة رؤية الهلال : ٧٩ - ٨٢ .
- (٨٠) انظر : الوسائل ٧ : ١٨٢ ، ب ٣ من أحكام شهر رمضان ، ح ٢ .

- (٨١) المصدر السابق : ح ١ .
(٨٢) المصدر السابق : ١٨٣ ، ح ٤ .
(٨٣) المصدر السابق : ١٨٨ ، ب ٤ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ .
(٨٤) تهذيب الأحكام : ٤ : ٣١٧ ، ح ٩٦٤ .
(٨٥) الوسائل ٧ : ١٨٨ ، ب ٤ من أحكام شهر رمضان ، ح ٢ .
(٨٦) انظر : مستند العروة الوثقى ٢ : ١٢١ ، كتاب الصوم .
(٨٧) انظر : قاموس الرجال ١ : ٧٥٧ .
(٨٨) انظر : معجم رجال الحديث ٣ : ٥٢ ، ٦١ .
(٨٩) رسالة حول مسأله رؤية الهلال : ٨٢ .
(٩٠) الوسائل ٧ : ١٨٤ ، ب ٣ من أحكام شهر رمضان ، ح ١١ .
(٩١) معجم رجال الحديث ١٤ : ٥٤ .

الذباحة وأحكامها

□ آية الله السيّد طاهري خرم آبادي

القسم الأوّل

الكلام في الذباحة يقع في: الذابح ، والآلة ، وكيفية الذبح ، وبعض الأحكام المتعلقة به ، في طي فصول :

الفصل الأوّل

في شرائط الذابح

يقع البحث في عدّة مباحث :

الأوّل: في ذباحة الكافر غير المشترك والكتابي من الدهري وغير المعتقد بالصانع الحكيم والوثني .

الثاني: في ذباحة المشترك الذي يكون شركه في العبادة .

الثالث: في ذباحة المنتحلين لأحد الأديان السماوية كاليهود والنصارى الذين يسمّون بأهل الكتاب والمجوس إن كانوا من أهل الكتاب .

الرابع: في ذباحة المسلم غير المؤمن بالولاية .

الخامس: في ذباحة من حكم بكفرهم من المسلمين كالمشبهة وغيرهم .

السادس: في ذباحة الناصب المعلن بالعداوة لأهل البيت عليه السلام .

المبحث الأول

في ذباحة الكافر غير المشرك والكتابي من الدهري
وغير المعتقد بالصانع الحكيم والوثني

والظاهر عدم الخلاف بين المسلمين في عدم إباحة ذباحة غير الكتابي من
أصناف الكفار ، وكذلك المرتد عن الإسلام .

نبذة من كلمات الفقهاء :

قال ابن حزم : « مسألة : ولا يحلّ أكل ما ذكّاه غير اليهودي والنصراني
والمجوسي ولا ما ذكّاه مرتدّ إلى دين كتابي أو غير كتابي ، ولا ما ذكّاه من
انتقل من دين كتابي إلى دين كتابي ، ولا ما ذكّاه من دخل في دين كتابي بعد
مبعث النبي ﷺ ؛ لأنّ الله تعالى لم يبيح لنا إلّا ما ذكّيناه أو ذكّاه الكتابي كما
قدّمناه ، وكلّ من ذكرنا ليس كتابياً ؛ لأنّ كلّ من كان على ظهر الأرض من
غير أهل الكتاب ففرض عليهم أن يرجعوا إلى الإسلام - إذ بعث الله تعالى
محمداً ﷺ به - أو القتل ، فدخله في دين كتابي غير مقبول منه ولا هو من
الذين أمر الله تعالى بأكل ذبائحهم . والمرتدّ منّا إليهم كذلك ، والخارج من دين
كتابي إلى دين كتابي كذلك ، لأنّه إنّما تدمّم وحرم قتله بالدين الذي كان أبأوه
عليه ، فخروجه إلى غيره نقض للذمة لا يقرّ على ذلك ، وهذا كلّ قول الشافعي
وأبي سليمان » (١) .

وقال ابن قدامة : « فصل : وحكم سائر الكفار من عبدة الأوثان والزنداقة
وغيرهم حكم المجوس في تحريم ذبائحهم وصيدهم ، إلّا الحيتان والجراد
وسائر ما تباح ميتته » (٢) .

وفي الفقه على المذاهب الأربعة : « إنّ الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة
كلّهم قالوا باشتراط أن يكون الذابح مسلماً أو كتابياً ، لا مجوسياً ولا وثنياً
ولا مرتدّاً ولا زنديقاً ، فلا تحلّ ذبيحة هؤلاء وكلّ من لا يدين بكتاب . أخذاً من

مفهوم قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ﴾^(٣)؛ أي فلا يحل لكم طعام غيره»^(٤).

وعند فقهاء الإمامية أنّ الذباجة لا يجوز أن يتولّاها غير المسلمين ، فمتى تولّاها كافر من أي أجناس الكفار فلا يجوز أكل ذبيحته ، سمى على ذبيحته أو لم يُسم ، كما عن الشيخ في النهاية^(٥).

وفي الخلاف -ضمن البحث والاستدلال لحرمة ذبائح أهل الكتاب- قال : «وأيضاً فهم إن ذكروا اسم الله فهم لا يعتقدون وجوب ذلك ، والمراعى في ذلك اعتقاد وجوبه ، ألا ترى أنّه لو ذكر الله الوثني أو المجوسي لم يحلّ أكله بلا خلاف»^(٦).

ومورد كلامه وإن كان الوثني والمجوسي لكن الظاهر أنّهما من باب المثال لمن لا يعتقد وجوب التسمية . والمراد من عدم الخلاف : عدم الخلاف في هذا الحكم بين المسلمين .

وقال في الغنية : «ولا تحلّ ذبائح الكفار؛ لأنّهم لا يرون التسمية فرضاً ولا سنّة ، ولأنّهم لو سمّوا لما كانوا مسمّين لله تعالى لأنّهم غير عارفين به سبحانه ، ولا في حكم العارفين ، ولا يلزم على ذلك تحريم ما يذبحه الصبي الذي يحسن الذبح؛ لأنّه غير كافر ، وفي حكم العارف»^(٧).

وظاهر كلامه أنّ الكافر لأجل عدم عرفانه بالله تعالى لا يحلّ ذبيحته وإن سمى بالله؛ إذ لا بدّ وأن تكون التسمية واقعاً عن اعتقاد وعرفان بالله تعالى . وقال في المراسم : «الذبائح : لا بدّ في ذلك من التسمية ، والتوجّه إلى القبلة ، وأن يكون المتولّي لذلك مسلماً»^(٨).

وقال المحقق : «أمّا الذابح فيشترط فيه : الإسلام أو حكمه ، فلا يتولّاها الوثني ، فلو ذبح كان المذبح ميتة ، وفي الكتابي روايتان ، أشهرهما المنع ،

فلا تؤكل ذباحة اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي ، وفي رواية ثالثة تؤكل ذباحة الذمّي إذا سُمِعت تسميته ، وهي مطروحة .

وتذبح المسلمة ، والخصي ، والجنب ، والحائض ، وولد المسلم وإن كان طفلاً إذا أحسن ، ولا يشترط الإيمان ، وفيه قول بعيد باشتراطه ، نعم لا يصحّ ذباحة المعلن بالعداوة لأهل البيت عليه السلام كالخارجي وإن أظهر الإسلام» (٩) .

وقال العلامة : « المشهور عند علمائنا تحريم ذبائح الكفار مطلقاً ، سواء كانوا أهل ملة كاليهود والنصارى والمجوس أو لا ، كعباد الأوثان والنيران وغيرهما ، ذهب إليه الشيوخان والسيد المرتضى وسائر وابن البراج وأبوالصلاح وابن حمزة وابن إدريس» (١٠) .

وقال الصدوق : « ولا تأكل ذبيحة من ليس على دينك في الإسلام» (١١) .

وقال الشهيد الثاني : « اتفق الأصحاب بل المسلمون على تحريم ذبيحة غير أهل الكتاب من أصناف الكفار ، سواء في ذلك الوثني وعابد النار والمرتد وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم» (١٢) .

وقال السيد الطباطبائي : « ولا خلاف في من عدا الكتابي ، بل في المسالك وغيره أنّ عليه إجماع المسلمين» (١٣) .

وقال النراقي : « يشترط في الذابح الإسلام أو حكمه كالمتولّد منه ، فلا يحلّ ذبائح أصناف الكفار ، سواء كان من غير الكتابي كالوثني وعابد النار وأصناف الهنود والمرتد وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم ، أو من الكتابي ، بلا خلاف في الأوّل ، بل عليه الإجماع ، بل إجماع المسلمين في عبارات المتقدّمين والمتأخّرين ، بل هو إجماع محقّق» (١٤) .

وفي الجواهر : « أمّا الذابح فلا خلاف في أنّه يشترط فيه الإسلام أو حكمه ،

آية الله السيد طاهري خرم آبادي

على معنى ما أشار إليه بقوله : فلا يتولاه الوثني وغيره من الكفار غير الكتابي وإن كان من كفار المسلمين كالمترد والغلاة والخوارج والنصاب ونحوهم... وعلى المشهور شهرة عظيمة على معنى أنه لا يتولاه الكافر مطلقاً وإن كان كتابياً وجاء بالتسمية» (١٥) .

هذه نبذة من كلمات الأصحاب في المسألة . وكل من اشترط في الذابح الإسلام أو الإيمان أو صرح بحرمة ذبيحة الكتابي أو مطلق الكفار فظاهره حرمة ذبيحة جميع أصناف الكفار .

وبالجملة : الظاهر أنه لا خلاف بين المسلمين في حرمة ذبائح غير أهل الكتاب من أصناف الكفار ، كالداهري والوثني والمشرک وغيرهم .

ومع ذلك كله يستفاد من كلام المفيد أن المدار في التحريم عدم اعتقادهم بفرض التسمية فرضاً ولا سنة ، حيث قال : «وأصناف الكفار من المشركين واليهود والنصارى والصابئين لا يرون التسمية على الذبائح فرضاً ولا سنة ، فذبائحهم محرمة بمفهوم التنزيل حسب ما أثبتناه» (١٦) .

وظاهر مفهومه أن الكافر لو اعتقد التسمية فرضاً أو سنة وسمى على الذبيحة حلت ذبيحته ، بل الظاهر أن الاعتقاد والرؤية أيضاً مقدمتان لوقوع التسمية على الذبيحة ، وعدم اعتقادهم بها فرضاً ولا سنة أماراة على عدم وقوعها ، فلذلك حرمت ذبائحهم .

ولكن قال في ذيل كلامه هذا : «وذبائح المرتدين وإن اعتقدوا التسمية عليها محرمة بالإجماع» (١٧) .

وقال في «رسالة تحريم ذبائح أهل الكتاب» بما ملخصه : إن المراد بالتسمية هو تسمية المتدين بفرضها على ما تقرّر في شريعة الإسلام ، مع المعرفة بالمسمى المقصود بذكره عند الذبيحة استباحتها ، دون من عداه ممن

أنكر فرضها وتلفظ بها لغرض له دون التدين ، وكذا المرتد عن أصل من الشريعة مع إقراره بالتسمية واستعمالها وإقراره بسائر ما سوى الأصل ، وكذا دون ذبيحة المشبه وإن سمى ودان بفرضها عند الذبيحة متديناً ، فالمراد بالتسمية عند الزكاة ما وصفناه من التدين بفرضها على شرط ملة الإسلام ، والمعرفة بمن سمّاه (١٨) .

وكلامه في الرسالة صريح في اشتراط الإسلام والمعرفة بمن سمّاه على الذبيحة ، وأنه لا يراد بالتسمية مجرد التلفظ بها من دون اعتقاد بالمسمّى بها .

وأما كلامه في المقنعة فلا يخلو من دلالة على أنّ المدار في الاستباحة وقوع التسمية بها ، ولكن من المعلوم جداً أنه لا يراد صرف التلفظ بها من دون اعتقاد بمن سمّاه ، وعليه فيخرج عن هذا المدلول مثل الدهري المنكر لوجود الصانع وكذا المرتد عن الإسلام بإنكار الصانع ، وأما غير المنكر لله تعالى ممّن يعتقد بأصل وجود الصانع من صنوف الكفار والمرتدين وكذا أهل الكتاب الذين يعتقدون بالله تعالى إذا سمّوا على الذبيحة مع اعتقاد بالمسمّى ، فالظاهر دخولهم في مفهوم كلامه ، والله العالم .

ولعلّ ظاهر التعليل الواقع في ما تقدّم من كلام ابن زهرة في الغنية أيضاً أنّ المدار في الاستباحة على التسمية مع المعرفة ، ولازمه إباحة ذبيحة بعض صنوف الكفار إذا كانوا عارفين بالله سبحانه وتعالى مع تسميتهم على الذبيحة عند الذبح .

وكلام الشيخ في الخلاف ظاهر في اعتبار اعتقاد الوجوب في التسمية ، ومقتضى ذلك حلية ذباجة بعض أصناف الكفار من فرق المسلمين كالمشبهة والغلاة والنواصب وغيرهم ممّن يعتقد بوجوب التسمية وإن كان كافراً من جهة إنكار أصل من الأصول أو ضروري من الضروريات . بل مقتضاه حلية ذبيحة

الكافر من غير فرق المسلمين إذا كان عارفاً بالله ويعتقد بوجوب التسمية على الذبيحة كما حكى ذلك عن اليهود فإذا ثبت أنهم سمّوا على ذبائحهم ويرونها فرضاً حلّت ذبيحتهم .

وبالجملة ، لا ظهور لكلام المفيد ولا الشيخ في الخلاف ولا ابن زهرة في اعتبار الإسلام في الذابح بنفسه .

نعم ، ظاهر كلام الشيخ في النهاية^(١٩) ، وأبي الصلاح في الكافي^(٢٠) ، وابن البرّاج في المهدّب^(٢١) ، وابن حمزة في الوسيلة^(٢٢) ، وسلّار في المراسم^(٢٣) ، وابن إدريس في السرائر^(٢٤) ، والمحقّق في الشرائع^(٢٥) والمختصر^(٢٦) ، والسيوري في التنقيح^(٢٧) ، والفاضل في كشف الرموز^(٢٨) ، والشهيد الأوّل في الدروس^(٢٩) واللمعة^(٣٠) ، وابن فهد الحليّ في المهدّب البارع^(٣١) ، والعلامة في الإرشاد^(٣٢) والقواعد^(٣٣) والتحرير^(٣٤) ، وعامة المتأخّرين ، هو اعتبار الإسلام بنفسه في الذابح ، وأنّه شرط مستقلّ في عرض سائر الشرائط ، لا أن يكون الشرط أمراً آخر ويكون الإسلام أمانة على تحقيق ذلك الأمر .

فانقدح بما ذكرنا: أنّ حرمة ذبيحة الملحد المنكر للصانع ممّا لا خلاف فيها حتى على قول الصدوق القائل بإباحة ذبيحة الكفّار إذا ذكروا اسم الله عليها ، وحتى على فرض دلالة كلام المفيد في المقنعة والشيخ في الخلاف وابن زهرة في الغنية ، على أنّ المعيار في الاستباحة وقوع التسمية على الذبيحة؛ لأنّ المعتمد - قطعاً - عند هؤلاء وقوعها ممّن يعتقدها تسمية وذكر اسم الله عليها مع اعتقاده بالمسمّى ، لا ممّن لا يعتقد بالله ويتلفّظ بها من غير اعتقاد ، بل ظاهر كلام الشيخ اعتبار الاعتقاد بوجوبها ، وعلى هذا فالمنكر للصانع لا تحلّ ذباخته وإن ذكر اسم الله عليها .

وظهر أيضاً: أنّ المشهور شهرة عظيمة اعتبار الإسلام في الذابح بنفسه ، وأنّه شرط مستقلّ في عرض سائر الشروط ، بل عليه إجماع المتأخّرين ، وفي

الجواهر: «استقر الإجماع في جملة من الأعصار المتأخرة عن زمن الصدوقين على ذلك» (٣٥).

ولعل ما يترأى من كلام المفيد والشيخ وابن زهرة من الموافقة للصدوق في غير محله ، وسيأتي توجيه كلامهم في بحث ذبائح أهل الكتاب .
وكيف كان فالعمدة ببيان الأدلة .

أدلة إباحة ذبائح الكفار :

نقول: يمكن أن يستدل على إباحة ذبيحة الكفار وعدم اعتبار شيء من جهة الاعتقاد في الذابح بآيات من الكتاب ، بل هذه الآيات لو ثبت إطلاقها أو عمومها كانت هي المرجع والأصل في جميع موارد الشك في اعتبار شيء في الذباجة عند عدم الدليل عليه ، وهي على طوائف :

الطائفة الأولى: الآيات الدالة على جواز الأكل مما في الأرض ومما رزق الله وحليته ، وهي:

١ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣٦).

٢ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (٣٧).

٣ - قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِتَاءَ تَعْبُدُونَ﴾ (٣٨).

بيان الاستدلال :

إن أمر الناس بالأكل مما في الأرض أو مما رزقهم الله ترخيص وتحليل

- بمقتضى إطلاق متعلقه - لأكل جميع ما في الأرض أو ما رزقهم الله .

والمراد بالأكل: إمّا معناه المتعارف وهو التغذي ، وحيث لا معنى عرفاً للأكل بهذا المعنى إلّا في المأكولات لا كلّ ما يمكن أن يؤكل كالتراب والخشب والأحجار ونحوها ممّا لا يتعارف أكله ولم يعدّ من المأكولات ، فمتعلّق الحلّ خصوص ما يؤكل عرفاً ، فكأنّه قال : كلوا من المأكولات الموجودة في الأرض أو التي رزقكم الله إيّاها ، ولا يستفاد منها عند العرف حليّة أكل كلّ شيء يمكن أن يؤكل .

وإمّا أن يكون المراد به معناه الكنائي ، وهو مطلق التصرف في ما رزقكم الله وما في الأرض ، سواء كان بالأكل أو غيره من أنحاء التصرفات ، كما كنّي به في قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ (٣٩) .

ثمّ أكّد الترخيص بقوله : ﴿ حَلَالاً طَيِّباً ﴾ ؛ أي أكلاً حلالاً طيباً ، وعلى التقديرين يستفاد منها - بمقتضى الإطلاق - حليّة أكل لحوم الحيوانات التي لا تستقذرها الطبائع السليمة ، وكانت من المأكولات عادة ، فيتمسك بإطلاقها في كلّ مورد شكّ في اعتبار شيء في حليّة أكل الحيوان - كإسلام الذابح مثلاً - ولم يثبت بدليل .

قال العلامة الطباطبائي في الميزان : « فقوله تعالى : ﴿ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً ﴾ يفيد الإباحة العامّة من غير تقييد واشتراط فيه » (٤٠) .

ويرد عليه :

أولاً: أنّ الآيات الثلاث ليست في مقام بيان التحليل ، بل في مقام الردع عن تحريم بعض الناس لبعض الأشياء على أنفسهم وامتناعهم عن أكله افتراءً على الله ، فبيّن الله سبحانه أنّ ما كان حلالاً طيباً من الأرزاق ومما في الأرض لا وجه للامتناع من أكله وتحريمه من غير دليل عليه .

ويشهد لذلك :

أَمَّا فِي الْآيَةِ الْأُولَى فَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي ذِيلِ الْآيَةِ : ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ (٤١) .

وَأَمَّا فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي صَدْرهَا : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ (٤٢) ، يَبَيِّنُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْأَمْرِ بِالْأَكْلِ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ (٤٣) ونظائرها مِنَ الْآيَاتِ ، وَالْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ مِنْهَا الذَّهْيُ عَنْ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَرَدْعُ مَنْ أَمْتَنَعَ مِنْ أَكْلِهِ وَحَرَمَهُ عَلَى نَفْسِهِ .

وَأَمَّا فِي الْآيَةِ الثَّالِثَةِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى بَعْدَ ذَلِكَ : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ (٤٤) .

وَعَلَى هَذَا ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ حَلَالًا ﴾ فِي الْآيَاتِ الثَّلَاثِ حَالٌ مِنْ قَوْلِهِ : « مِمَّا فِي الْأَرْضِ » أَوْ مِنْ قَوْلِهِ : « مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ » ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ الْحَلَالَةُ الشَّرْعِيَّةُ ظَاهِرًا ، وَالْمَعْنَى - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - : كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ فَقَدْ جَعَلَهُ اللَّهُ لَكُمْ حَلَالًا طَيِّبًا ، فَلَا وَجْهَ وَلَا دَلِيلَ لِمُتَنَاعِكُمْ عَنْ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ الطَّيِّبَةِ وَتَحْرِيمِهَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ، وَالْحَالُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَهُ لَكُمْ حَلَالًا طَيِّبًا ، فَذَلِكَ مِنْ خُطُوءَاتِ الشَّيْطَانِ ، وَقَوْلُ بَغْيَرِ عِلْمٍ ، وَتَشْرِيعُ قَبْلَ تَشْرِيعِ اللَّهِ . فَمَفَادُ الْأَمْرِ بِالْأَكْلِ فِي الْآيَاتِ الثَّلَاثِ عَيْنُ مَفَادِ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ (٤٥) ، فَقَوْلُهُ : ﴿ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ (٤٦) يَسَاقُ قَوْلُهُ : ﴿ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ فِي تِلْكَ الْآيَةِ .

وَبِنَاءً عَلَى هَذَا ، لَيْسَتْ الْآيَاتُ بِصَدَدٍ تَحْلِيلِ جَمِيعِ الْمَأْكُولَاتِ وَالطَّيِّبَاتِ ، بَلْ بِصَدَدِ الْمَنْعِ عَنْ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَالْإِفْتِرَاءِ عَلَى اللَّهِ وَالْكَذْبِ عَلَيْهِ وَالْقَوْلِ عَلَى اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ .

وَالْأَمْرُ بِالْأَكْلِ لَيْسَ لِبَيَانِ التَّرْخِيصِ وَتَشْرِيعِ الْحَلَالَةِ ، بَلْ مِنْ قِبَلِ الْأَمْرِ

الواقع عقيب توهم الحظر أو للردع عن التحريم تشريعاً وافتراءً ، فكأنه قال : لا تحرموا شيئاً مما أحله الله ولا تمتنعوا من أكله .

وعلى هذا ، فلا إطلاق للآيات حتى يتمسك بها عند الشك في حرمة شيء أو اعتبار شرط في حلية أكل شيء .

وثانياً: لو سلم دلالة الآيات على حلية جميع المأكولات ، فلا بد من تقييدها بما ورد من تحريم الميتة في سائر الآيات لو كان المراد منها غير المذكى ، مثل قوله تعالى في سورة البقرة - بعد قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ ^(٤٧) : - ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴾ ^(٤٨) ، وهذه الآية كالقرينة المتصلة والقيد المتصل لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ ^(٤٩) ؛ إذ ليس بين الآيتين فصل طويل ولا كلام أجنبي خارج عن موضوع البحث في الآيات .

ومثل قوله تعالى في سورة النحل - بعد قوله : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ : - ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ ... ﴾ ^(٥٠) ، وليس بين الآيتين فصل ، فهو تقييد متصل .

ومثل قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ ... ﴾ ^(٥١) ، وسياقي البحث عن قريب عن مفاد الميتة .

ويؤيد ما ذكرنا في بيان الآيات ما ورد في الروايات من سبب نزول بعض هذه الآيات ، ففي تفسير علي بن إبراهيم - في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ ^(٥٢) - قال : حدثني أبي ، عن ابن أبي عمير ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « نزلت هذه الآية في أمير المؤمنين وبلال وعثمان بن مظعون ، فأما أمير المؤمنين عليه السلام فحلف أن لا ينام بالليل أبداً ، وأما بلال فإنه حلف أن لا يفطر بالنهار أبداً ، وأما عثمان بن مظعون فإنه حلف أن لا ينكح أبداً ، فدخلت امرأة عثمان على عائشة - وكانت امرأة جميلة - فقالت عائشة : ما لي أراك متعطلة ؟ فقالت : ولمن أتزين ؟ ! فوالله

ما قربني زوجي منذ كذا وكذا ، فإنه قد ترهب ولبس المسوح وزهد في الدنيا ، فلما دخل رسول الله ﷺ أخبرته عائشة بذلك ، فخرج فنادی : الصلاة جامعة ، فاجتمع الناس ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال : ما بال أقوام يحرمون على أنفسهم الطيبات ، ألا إني أنام الليل ، وأنكح ، وأفطر بالنهار ، فمن رغب عن سنتي فليس مني ، فقام هؤلاء فقالوا : يا رسول الله قد حلفنا على ذلك ؛ فأنزل الله : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَلْتُمُ الْآيَةَ ٥٣ ﴾ (٥٤) .

وفي الاحتجاج للطبرسي رحمه الله عن الحسن بن علي رضي الله عنهما حديث طويل يقول فيه لمعاوية وأصحابه : «أنشدكم بالله ، أتعلمون أن علياً أول من حرم الشهوات كلها على نفسه من أصحاب رسول الله ﷺ ، فأنزل الله عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْتَدِينَ * وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴾ (٥٥) » (٥٦) .

وفي تفسير ابن كثير عن ابن عباس : أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ، إني إذا أكلت من هذا اللحم انتشرت للنساء ، وإني حرمت علي اللحم ، فنزلت ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ (٥٧) .

وفيه أيضاً عن مجاهد ، قال : «أراد رجال منهم : عثمان بن مظعون وعبدالله بن عمرو أن يتبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ، فنزلت هذه الآية إلى قوله : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴾ (٥٨) » .

وروى نحوه عن ابن جريح عن عكرمة - ثم قال بعد نقل القصة - : «وقد ذكر هذه القصة غير واحد من التابعين مرسله ، ولها شاهد في الصحيحين من رواية عائشة أم المؤمنين» (٥٩) .

الطائفة الثانية : الآيات الدالة على جواز أكل الطيبات جميعاً ، وهي :

١ - قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ

كُنْتُمْ إِثَاءَ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴿٦٠﴾ .

٢ - قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ ﴿٦١﴾ .

٣ - قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ ﴿٦٢﴾ .

٤ - قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ ﴿٦٣﴾ .

٥ - قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ ﴿٦٤﴾ .

٦ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ ﴿٦٥﴾ .

بيان الاستدلال:

إنَّ الطَّيِّبَ كما في المفردات: «ما تستلذه الحواس وما تستلذه النفس» (٦٦) ، فهو مقابل الخبيث: أي ما يلائم النفس ولا ينفره الطبع ، والمراد منه في الآيات ليس خصوص الطَّيِّب الشرعي بل الطَّيِّب العرفي أيضاً .

وإطلاق الآية الأولى وعموم الأخيرة يقتضيان حليّة أكل جميع الطَّيِّبَات ، وسائر الآيات تدلّ على حليّة الطَّيِّبَات ، ومقتضى إطلاق الحليّة وإسنادها إلى الطَّيِّبَات جواز أكل ما يؤكل منها ، والحيوان المذبوح على الطريقة المألوفة العرفية طيّب عرفاً ، فيجوز أكله ، وإذا شككنا في اعتبار شيء في حليّته شرعاً ولم يثبت دليل نرجع إلى هذه الآيات الدالّة بإطلاقها أو عمومها على حليّة أكل الطَّيِّب .

والإنصاف أنَّ الآية الأولى لا إطلاق لها ، كما أنَّه لا عموم لها ، أمّا العموم: فواضح ، وأمّا الإطلاق: فلأنّها ليست في مقام بيان الترخيص والحليّة ، بل في مقام الردع عن تحريم بعض الطَّيِّبَات والامتناع من أكلها؛ إذ الآية واقعة في

سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾^(٦٧) ، وقد تقدّم أنها كانت بصدد الردع عن تحریم بعض الناس لبعض الأشياء على أنفسهم ، وإنّما الفرق بينهما أنّ الخطاب فيها للمؤمنين ، وفي تلك الآية لجميع الناس .

قال سيّدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي رحمه الله: « قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ خطاب خاصّ بالمؤمنين بعد الخطاب السابق للناس ، فهو من قبيل انتزاع الخطاب من الخطاب ، كأنّه انصراف عن خطاب جماعة ممّن لا يقبل النصح ولا يصغي إلى القول ، والتفات إلى من يستجيب الداعي لإيمانه به ، والتفاوت الموجود بين الخطابين ناشٍ من تفاوت المخاطبين ، فإنّ المؤمنين بالله لما كان يتوقع منهم القبول بدّل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بقوله: ﴿طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ »^(٦٨) .

وبالجملة: الآية في مقام رفع الحظر والنهي عن الامتناع من أكل بعض ما رزقهم الله من الطيبات تشريعاً وقولاً بغير علم .

هذا ، مضافاً إلى اتصال قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ بها ، والمراد منه إن كان غير المذكّي على الطريقة الشرعية - كما هو المعروف - فيسري إجمالها عند الشكّ في اعتبار شيء في التذكية إليها ، لأنّها كالاستثناء المتّصل ، فالمعنى على هذا: جواز أكل الطيبات إلّا غير المذكّي ، فلا يصحّ التمسك بها عند الشكّ في التذكية ، كما هو واضح .

وأما سائر الآيات فبناءً على أنّ الجمع المحلّى باللام يفيد العموم فتدلّ بالعموم على حلّية الطيبات ، وبالإطلاق على حلّية الأكل؛ فإنّ مقتضى إطلاق الإسناد إليها حلّية جميع شؤونها والرخصة في أنحاء الاستفادة منها ، ومن جملة الأكل إن كان الشيء من المأكولات . نعم الآية الأخيرة في سورة «المؤمنون» تدلّ على حلّية خصوص الأكل لجميع الطيبات .

ولكن في ثبوت الإطلاق في غير الآية الثانية والثالثة تأمل؛ إذ الرابعة، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(٦٩) لعلها كانت في مقام رفع الحظر والمنع من تحريم زينة الله والطيبات، لا بيان الحلية، والخامسة، وهي قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾^(٧٠) في مقام ذكر أوصاف النبي ﷺ وأهداف بعثته ورسالته، ولعله كان لحلية أكل بعض الطيبات شرائط، فالآية في مقام الإهمال بالنسبة إلى حلية كل فعل يرتبط بالطيبات، وإنما هي في مقام ردع التحريم تشريعاً وقولاً بغير علم، أو بيان أهداف الرسالة وصفات النبي ﷺ.

نعم، الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾^(٧١)، وكذا الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿النَّيِّمُ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾^(٧٢)، لا إشكال في إطلاقهما، فإن قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ﴾ سؤال مطلق عن الحلية، وقد أجيب بجواب عام إعطاءً للضابطة، وكذا قوله: ﴿النَّيِّمُ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ في مقام الامتنان على المؤمنين بتحليل الطيبات لهم.

وعلى هذا، فبعض هذه الآيات لا إشكال في دلالتها إطلاقاً كالثانية والثالثة، وبعضها عموماً كالآية السادسة، فهذه الآيات تكون المرجع عند الشك في اعتبار شيء في حلية المأكولات الطيبة -التي منها الحيوان المذبوح الطيب- عند العرف، ولم يثبت دليل على اعتباره.

اللهم! إن يقال: بأن المستفاد من الآيات الحلية الذاتية للطيبات في مقابل الخبائث لا الحلية الفعلية، فلا ينافي حليتها ذاتاً اشتراط الحلية فعلاً في بعضها بأمور، فما دلّ على اعتبار شيء في حلية الحيوان فعلاً -كالإسلام في الذابح أو فري الأوداج مثلاً- ليس مخصصاً أو مقيداً للعموم أو الإطلاق؛ إذ المراد منها ليس بيان الحلية الفعلية حتى يحتاج إلى التقييد أو التخصيص،

بل أقصى ما تدل الآية عليه الحلية الذاتية ، والأمر بالأكل في بعضها أيضاً لا يراد منه إلا الترخيص والحلية الذاتية .

الطائفة الثالثة : الآيات الدالة على أَنَّ الأرزاق التي رزقها الله تعالى عباده حلال ، وهي :

١ - قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ (٧٣) .

٢ - قوله تعالى : ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾ (٧٤) .

٣ - قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَغْرُوشَاتٍ وَعَبَّيْرَ مَغْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزُّيْنُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * وَ مِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَسَاتٌ لِّمَا رَزَقْتُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (٧٥) .

٤ - قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءَاللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (٧٦) .

ودلالة هذه الآيات على حلية أكل رزقه تعالى واضحة في الجملة ، وجميع المأكولات ومنها الحيوان المعدّ للأكل عرفاً ممّا رزقه الله تعالى .

ولكن البحث في إطلاقها ، والظاهر عدمه ؛ إذ الآية الأولى في مقام بيان نعمه تعالى ، وأنّه جعل الأرض للإنسان ، ويقتَرع على جعلها له المشي في مناكبها وأكل رزقه ، وليس المقام مقام بيان تحليل أكل الرزق مع شرائطه وخصوصياته .

وأما الآيات الثلاث الأخر ففي مقام الردع عن التشريع وتحريم بعض الأرزاق وتحليل بعضها الآخر والافتراء على الله واتباع خطوات الشيطان في ذلك ،

وليس في مقام بيان الترخيص والتحليل ، وهذا واضح لمن تأمل فيها ، ولا يحتاج إلى مزيد بيان .

الطائفة الرابعة :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْآَنْعَامُ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ (٧٧) .

فإنها تدلّ على حلية الأنعام ، وهي كما فسّرت في اللغة : الإبل والغنم والبقر .

قال في المفردات : « النّعم مختصّ بالإبل ، وجمعه أنعام ، وتسميته بذلك لكون الإبل عندهم أعظم نعمة ، لكن الأنعام تقال للإبل والبقر والغنم ، ولا يقال لها أنعام حتى يكون في جملتها الإبل » (٧٨) .

ومقتضى الحصر المستفاد من الاستثناء انحصار الحرمة فيما يتلى - أي : يقرأ على المكلفين - وحلية غيره ، والمراد بـ ﴿ مَا يُنْتَلَىٰ ﴾ - بعد التتبع في الآيات - ما ذكر وبيّن في قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فُسْقٌ... ﴾ (٧٩) .

وقوله تعالى في سورة الأنعام في تحريم الميتة : ﴿...أَوْ فُسِقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ... ﴾ (٨٠) .

وهكذا قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ... ﴾ (٨١) .

فالأنعام إذا طرأ عليها أحد هذه العناوين المذكورة في هذه الآيات تصير محرمة .

فيستفاد من قوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ ﴾ - بعد الرجوع إلى ما يتلى في القرآن من المحرّمات - عدم حرمة الأنعام إذا ذبحت - أو نحر الإبل منها - بيد

الكفَّار؛ لأنَّ حرمتها في هذا الحال غير مذكورة في القرآن وليست ممَّا يتلى فيه . وهكذا كلُّ ما شكَّ في اعتباره في الذبح أو النحر ولم يثبت بدليل ، فإنَّه يمكن أن يستدلَّ بالآية على عدم اعتباره قضاءً للحصر المستفاد من الاستثناء ، فهي تدلُّ على حليَّة الأنعام إلَّا إذا انطبق عليها أحد العناوين المحرَّمة المذكورة في آيات سور المائدة والأنعام والنحل ، وما لم يكن داخلًا في أحد العناوين المذكورة ولم يقرَّ على حرمة دليل من السنَّة فهو حلال ، فالمذبوح أو المنحور بيد الكفَّار داخل في عموم الآية .

إن قلت: لا ظهور للآية في الحليَّة الفعلية ، بل أقصى ما تدلُّ عليه الحليَّة الذاتية . وبعبارة أخرى: الآية تدلُّ على حليَّة الأنعام الثلاثة ذاتاً ، وأنَّها ليست مثل السباع والوحوش والكلب والخنزير وغيرها من المحرَّمات ، فلا ينافي توقُّف حليَّتها الفعلية على شرائط ، فلا يصحَّ الاستدلال بها لنفي ما شكَّ في اعتباره في حليَّتها فعلاً؛ إذ لا منافاة بين حليَّة الحيوان ذاتاً وتوقُّف حليَّة أكله فعلاً على شيء ، كما أنَّه كذلك بالنسبة إلى مثل التسمية والقبلة وغيرهما ممَّا ثبت اعتباره بدليل .

وبالجملة: إذا لم تكن الآية في مقام بيان الحليَّة الفعلية فلا إطلاق لها حتى يصحَّ التمسك بها عند الشكِّ .

قلت: النظر البدوي في الآية يعطي ذلك ، فإنَّ المستفاد منها بنفسها الحليَّة الذاتية ، والظاهر من الاستثناء وجود المحرَّم ذاتاً في الأنعام الثلاثة فيما يتلى على المؤمنين .

ولكن النظر الفاحص والتتبُّع في الآيات يعطي غير ذلك؛ حيث لا يوجد فيها ما هو محرَّم ذاتاً من الأنعام ، وإنَّما الموجود فيها حرمة الميتة وما أهْلُ لغير الله به والمنخقة والموقوذة ونحوها من المحرَّمات الفعلية ، فإنَّ تلك العناوين عناوين ثانوية تنطبق على الأنعام مثل عنوان الميتة وما أهْلُ لغير الله به ،

وليست عناوين ذاتية أولية ، فالمستثنى ليس حراماً ذاتياً كحرمة الوحوش والسباع والكلب بل حرام فعلي ، فالغنم وإن كان حلالاً ذاتاً لكن إذا صار ميتة أو أهل لغير الله به يكون حراماً بالفعل ، فإن كان المستثنى هو الحرمة الفعلية فلا بد أن يكون المستثنى منه الحلية الفعلية حتى يصح الاستثناء منه ، فهي بصدد بيان أن الأنعام حلال إلا إذا انطبق عليها أحد العناوين المذكورة في سائر الآيات ، فإذا شك في اعتبار شيء في الذابح أو في كيفية الذبح ولم يثبت بدليل يصح التمسك بإطلاقها ، وحيث لم يكن فرق بين الذابح للأنعام والذابح لغيرها وكذا كيفية الذبح فيها وفي غيرها قطعاً يتم المطلوب .

ولكن دلالة الآية موقوفة على عدم شمول الميتة - بحسب مدلولها العرفي أو الشرعي - لما فقدت بعض شرائط التذكية ؛ إذ لو أريد منها ما مات بغير تذكية شرعية - كما قيل - فلا يصح التمسك بها ؛ إذ من المحتمل اعتبار الإسلام في الذابح ، فتدخل ذبيحة الكافر في الميتة ، فتدخل في الاستثناء فتكون حراماً . لا يقال: الآيات المشتملة على عنوان الميتة منفصلة عن هذه الآية ، فلا يسري إجمال المخصص المنفصل إلى العام .

فإنه يقال: نعم ، ولكن الاستثناء المتصل بالعام وهو قوله : ﴿ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ يحتاج إلى التفسير ، والآيات المشتملة على تحريم الميتة مفسرة له ، وإذا كانت الميتة التي تفسر المستثنى مجملة سري إجمالها إلى العام .

وبالجملة : الاستدلال بالآية موقوف على وضوح معنى الميتة وعدم إجمال وأنه غير مرادف لغير المذكى .

٢ - ومن هذه الطائفة قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ (٨٢) .

واختلف في المراد من البهيمة في الآية على أقوال :

الأول: أنها نفس الأنعام الثلاثة؛ بأن يكون إضافة البهيمة إلى الأنعام بيانية، فإن البهيمة - على ما في اللغة - هي كلّ ما لا نطق له من الحيوان غير السباع والطيور.

قال في المفردات: «البهيمة: ما لا نطق له؛ وذلك لما في صوته من الإبهام، لكن خَصَّ في التعارف بما عدا السباع والطيور، فقال تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾» (٨٣).

وقال في المصباح المنير: «البهيمة: كلّ ذات أربع من دواب البحر والبر، وكلّ حيوان لا يميّز فهو بهيمة، والجمع: البهائم» (٨٤).

وفي أقرب الموارد: «البهيمة: كلّ حيوان لا نعل له، وكلّ ما لا نطق له؛ وذلك لما في صوته من الإبهام، وكلّ ذوات أربع قوائم ولو في الماء ما عدا السباع والطيور، والجمع: بهائم» (٨٥).

وعلى هذا، فإضافة البهيمة إلى الأنعام من قبيل إضافة النوع إلى بعض أصنافه أو الجنس إلى بعض أنواعه، فالمعنى: أُحِلَّتْ لَكُمْ البهيمة التي هي الأنعام الثلاثة إلّا ما يتلى عليكم، والمراد بـ ﴿مَا يَتْلَى﴾ ما سيأتي في هذه السورة - وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...﴾ - وغيرها.

وبعبارة أخرى: إلّا ما سيتلى عليكم من تحريم بعض الأنعام في بعض الأحوال وعند طرق بعض العناوين، فإنّ ما في الآية من العناوين المحرمة أكثرها عناوين منطبقة على الأنعام كما هو واضح.

ويشعر بهذا التفسير رواية وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه: إنّ عليّاً عليه السلام سئل عن أكل لحم الفيل والدبّ والقرود، فقال: «ليس هذا من بهيمة الأنعام التي تؤكل» (٨٦).

وبيان دلالة الآية على الأصل الكلي هو البيان في الآية السابقة ، والإشكال من جهة إجمال الاستثناء وسرايته إلى العموم هو الإشكال .

الثاني: أن المراد منها الأنعام الوحشية ، نقله القرطبي في تفسيره عن الطبري وغيره ، قال : « وقال الطبري : وقال قوم : ﴿ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾ : وحشيتها ، كالظباء وبقر الوحش والحرر وغير ذلك » (٨٧) .

وكيفية الاستدلال بها على هذا التفسير أيضاً كالتفسير الأول وكالآية السابقة ؛ من أن مقتضى الحصر المستفاد من الآية انحصار الحرمة فيما يتلى وحلية غيره ، فإذا ذبح أحد الأنعام الوحشية وشك في اعتبار شيء في ذبحه فيصح التمسك بالعموم المستفاد من الحصر لنفيه ، والظاهر عدم الفرق بين الأنعام الوحشية وغير الوحشية في ذلك ، والإشكال السابق أيضاً جارٍ هنا .

الثالث: أن يراد بها أجنّة الأنعام ، كما في صحيحة محمد بن مسلم قال : سألت أحدهما عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿ أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾ قال : « الجنين في بطن أمه إذا أشعر وأوبر فذكاته ذكاة أمه ، فذلك الذي عنى الله عز وجل » (٨٨) . ورواه الصدوق (٨٩) بإسناده عن عمر بن أذينة بدون قوله : « فذلك الذي عنى الله عز وجل » .

وإطلاق البهيمة على الجنين إمّا من باب إطلاق الكلّي وإرادة بعض مصاديقه ؛ فإنّ معنى البهيمة لغة : ما لا نطق له من الحيوان ، والجنين أيضاً منه ، وقرينة التخصيص إضافته إلى الأنعام وظهورها في كونها إضافة لامية لا بيانية .

وإمّا من باب استعمال البهيمة في صغار الأنعام ، كما في المفردات قال : « البهم صغار النعم » (٩٠) . والأوّل أولى .

وبهذا المضمون خبر زرارة ومرسل البزنطي المرويان في الوسائل عن العياشي (٩١) .

وقد روي عن ابن عباس وابن عمر ، قال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن : « وروي عن عبدالله بن عمر أنه قال : ﴿ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ ﴾ : الأجنّة التي تخرج عند الذبح من بطون الأمهات ، فهي تؤكل دون ذكاة ، وقاله ابن عباس . وفيه بعد ؛ لأنّ الله تعالى قال : ﴿ إِلَّا مَا يَتَلَنّ عَلَيْكُمْ ﴾ ، وليس في الأجنّة ما يستثنى ، قال مالك : ذكاة الذبيحة ذكاة لجنينها إذا لم يدرك حياً وكان قد نبت شعره وتمّ خلقه ، فإن لم يتمّ خلقه ولم ينبت شعره لم يؤكل إلا أن يدرك حياً فيذكى » (٩٢) .

وقال ابن كثير في تفسيره في ذيل الآية : وقد استدّل ابن عمر وابن عباس وغير واحد بهذه الآية على إبادة الجنين إذا وجد ميتاً في بطن أمّه إذا ذبحت ، وقد ورد في ذلك حديث في السنن رواه أبوداود والترمذي وابن ماجه . . . عن أبي سعيد ، قال : قلنا يا رسول الله ، نحر الناقة ونذبح البقرة أو الشاة في بطنها الجنين ، أنلقيه أم نأكله ؟ فقال : « كلوه إن شئتم ، فإنّ ذكاته ذكاة أمّه » . وقال الترمذي : حديث حسن (٩٣) .

وفيه أيضاً عن أبي داود بسند عن جابر بن عبدالله عن رسول الله ﷺ قال : « ذكاة الجنين ذكاة أمّه » ، تفرد به أبو داود (٩٤) .

وفي الدر المنثور : « عن ابن عباس أنّه أخذ بذنب الجنين ، فقال : هذا من بهيمة الأنعام التي أحلت لكم » (٩٥) .

وفيه : « عن ابن عمر في قوله : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ ﴾ قال : ما في بطونها ، قلت : إن خرج ميتاً أكله ؟ قال : نعم » (٩٦) .

وعلى هذا التفسير يكون المعنى : أحلت لكم أجنّة الأنعام ؛ أي ما في بطون الأنعام إلا ما يتلى عليكم وهو الميتة وما أهل لغير الله به . . إلى آخر ما في آيات التحريم المذكورة في هذه السورة وغيرها ، والجنين إذا خرج من بطن الأمّ حياً لا يصدق عليه الجنين ، بل هو من مصاديق النعم وليس بهيمة إن

أريد منها الجنين ، وعلى هذا فالخارج من بطن الأم حياً ليس من مصاديق هذه الآية .

وعلى هذا التفسير فإن مات في بطن أمه حينما كان جنيناً فله صور :

أحدها : أن يموت فيه حينما كانت الأم حية .

ثانيها : أن يموت بعد موت أمه ولو بلحظات أو دقائق ولم يكن موته مستنداً إلى موت أمه .

ثالثها : أن يكون موته تبعاً لموت أمه بذبح شرعي ومستنداً إليه .

رابعها : أن يكون موته تبعاً لموت أمه بغير ذبح شرعي .

ثم إن قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا يُلْقَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ إمّا أن يرجع إلى المضاف إليه أي الأنعام ، أو المضاف أي البهيمة ، فعلى الأول فالمعنى : حلية ما في بطون الأنعام إلا أن تكون الأم ميتة أو ممّا أهل لغير الله به أو منخقة أو موقودة . . إلى آخر ما ذكر في الآية ، فجنين الأنعام حلال إلا جنين الأنعام المنطبق عليها أحد هذه العناوين ، كأن تكون ميتة مثلاً .

فيستفاد من الآية حرمة جنين كلّ واحد من العناوين المذكورة في الآية كجنين الميتة وما أهل لغير الله به والمنخقة وغيرها ، وحلية جنين غيرها من أقسام الذبائح ، ومقتضى ذلك حرمة الجنين إذا ماتت أمه بغير ذبح شرعي لدخوله في المستثنى ، وحلية الجنين إذا ماتت الأم بذبح شرعي لدخوله في المستثنى منه ؛ فإنّ زكاة الجنين بذكاة أمه .

وأما إذا مات الجنين حينما كانت الأم حية أو بعد موت أمه بحيث لم يكن موته مستنداً إلى موت أمه ، فاستفادة حكمه من الآية - بناءً على رجوع الاستثناء إلى المضاف إليه وهو الأنعام - مشكل .

أما في الصورة الأولى فمن جهة أنّه يصدق عليه جنين الأنعام فيشمّله

إطلاق الآية ، ومن جهة أنه لم يكن مذبوحاً ومذكئاً؛ إذ المفروض عدم ذبح أمته .

والمراد من الآية - ولو بمعونة الروايات المروية من الطريقين - حلية الجنين إذا ذبحت أمته ، فقد مرّ في صحيحة محمد بن مسلم تفسير الآية بقوله : « الجنين في بطن أمه إذا أشعر وأوبر فذكاته ذكاة أمه ، فذلك الذي عنى الله عز وجل »^(٩٧) . وهكذا رواه ابن عباس وابن عمر عن رسول الله ﷺ .

فالآية ليست في مقام بيان حلية جنين الأنعام - في غير الموارد المتلوة بقوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾^(٩٨) إلى آخر الآية - حتى في صورة موته حال حياة الأم ، بل المقصود أنّ جنين الأنعام تابع لأمه ، فإن كانت الأم ميتة أو ممّا أهل لغير الله به فجنينها أيضاً حرام ، وإن كانت مذبوحة ومذكاة فجنينها حلال ، فالمقصود من الحلية في الآية بيان تبعية الجنين لأمه وأنّ ذكاته ذكاة أمته .

ومنه يظهر حكم الصورة الثانية أيضاً؛ إذ المفروض عدم ذكاة الأم ، فموت الجنين وإن لم يكن تبعاً لموت أمه ومستنداً إليه بل مات بعد موت أمه من غير استناده إليه - وبهذا الاعتبار دخوله في المستثنى مشكل ومحل تأمل - إلا أنه قد عرفت أنّ الآية في مقام بيان أنّ البهيمة لا تحتاج إلى ذبح وذكاة مستقل ، وأنها تابعة لأمها وذكاتها ذكاة أمها ، فلا تشمل هذه الصورة قطعاً .

فيبقى في الآية من الصور الثلاث صورة واحدة ، وهي صورة موت الجنين بسبب ذبح أمه قضاءً للتبعية .

فيستفاد من الآية حلية البهيمة إذا كانت أمها مذبوحة بغير ما ذكر في قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ .

ولازمه حلية نفس الأنعام المذبوحة أيضاً قضاءً للتبعية؛ فإنّ ذكاة الجنين بذكاة أمه ، فحليته ناشئة من حلية أمه وليست حلية مستقلة ، فإذا ذبحت الأم

بيد الكافر أو شكّ في اعتبار شيء في الذبح فجنيها حلال بمقتضى العموم المستفاد من الحصر؛ لانحصار حرمة البهيمة في بهيمة ما يتلى من الأنعام وهو الميتة وما أهلّ لغير الله به . وأمّه أيضاً حلال؛ فإنّ زكاة الجنين زكاة أمّه وحليّته من حليّتها .

ولكنّ الاستدلال بالآية مبني على وضوح معنى الميتة وعدم إرادة غير المذكّى منها ، وإلا فيسري إجمالها إلى العام كما تقدّم .

وأما بناءً على رجوع الاستثناء إلى المضاف أي البهيمة - بدعوى أنّ ظاهره رجوعه إلى نفس الموضوع المحكوم عليه في الآية بالحليّة وهو بهيمة الأنعام - فيستثنى منها ما مات في بطن الأمّ حال حياة أمّه ، وكذا بعد موت أمّه ، أو مات بسبب موت أمّه من غير تذكية ، فينطبق عنوان الميتة المذكور في الآية عليها ، ويكفي في صحّة الاستثناء - وهو إلّا ما يتلى عليكم - صدقه وإن لم تصدق عليه سائر العناوين المذكورة فيها .

فالمعنى على هذا: أحلتّ لكم أجنة الأنعام إلّا ما يتلى عليكم ، وهو الجنين الذي مات بغير زكاة أمّه ، سواء مات في حال حياة الأمّ أو بعد موتها أو بسبب موتها من غير تذكية ، فالحلال هو البهيمة التي ماتت في بطن أمّها بتبع تذكيّتها فقط .

ولكن لا إطلاق للآية - بناءً على رجوع الاستثناء إلى البهيمة - حتى تدل على حليّة بهيمة الأنعام كيفما ذبحت ، فإنّها تدلّ على حليّة الجنين إذا ذكّيت أمّه تذكية صحيحة تبعاً لها .

وبالجملة : حيث كان مرجع الاستثناء نفس البهيمة لا الأنعام فلا إطلاق لها بالنسبة إلى الأنعام ، فلا يستفاد منها حليّة بهيمة الأنعام على الإطلاق إلّا ما يتلى ، فالقدر المسلّم منها حليّة الجنين الذي ذكّيت أمّه تذكية صحيحة ، فهي بالنسبة إلى الأنعام في مقام الإجمال أو الإهمال ، فلا يستفاد منها حليّة بهيمة

الأنعام على نحو العموم والإطلاق إلّا ما يتلى حتى يصحّ التمسك بها عند الشكّ في اعتبار شيء في الذبح أو الذابح .

وهذا بخلاف الوجه الأول ، فإنّ مقتضى رجوع الاستثناء إلى الأنعام انحصار الحرمة في بهيمة الأنعام التي تليت علينا في قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مِمَّا ذُكِّرْتُمْ بِهِ نَجِيسًا ﴾ إلى آخر الآية ■

الهوامش

- (١) المحلّى ٧: ٤٥٦ .
- (٢) المغني ١١: ٣٩ .
- (٣) المائدة: ٥ .
- (٤) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٧٢٥ - ٧٣٠ ، ملخصاً .
- (٥) النهاية: ٥٨٢ .
- (٦) الخلاف ٣: ٢٤٩ ، ط - دار الكتب العلمية .
- (٧) الغنية: ٣٩٧ ، ط - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام .
- (٨) المراسم العلوية: ٢١١ .
- (٩) شرائع الإسلام ٣: ٢٠٤ .
- (١٠) مختلف الشيعة ٢: ٦٧٩ ، ط - حجري .
- (١١) المقنع: ٤١٧ ، ط - مؤسسة الهادي عليه السلام .
- (١٢) مسالك الافهام ١١: ٤٥١ ، ط - مؤسسة المعارف .
- (١٣) رياض المسائل ٨: ١٦٦ ، ط - دار الهادي عليه السلام .
- (١٤) المستند ٢: ٤٥٠ ، ط - حجري .
- (١٥) جواهر الكلام ٣٦: ٧٩ - ٨٠ .
- (١٦) المقنعة: ٥٧٩ .
- (١٧) المصدر السابق .
- (١٨) رسالة تحريم ذبائح أهل الكتاب (ضمن سلسلة مصنفات الشيخ المفيد) ٩: ٢١ .
- (١٩) النهاية: ٥٨٢ .
- (٢٠) الكافي في الفقه: ٢٧٧ .
- (٢١) المهذب ٢: ٤٣٩ .
- (٢٢) الوسيلة: ٣٦١ .
- (٢٣) المراسم العلوية: ٢٠٩ .

- (٢٤) السرائر ٣: ١٠٥-١٠٦ .
- (٢٥) شرائع الإسلام ٣: ٢٠٤ .
- (٢٦) المختصر النافع: ٣٥٧ .
- (٢٧) التتقيح الرائع ٤: ١٥ .
- (٢٨) كشف الرموز ٢: ٣٤٨ .
- (٢٩) الدروس الشرعية ٢: ٤١٠ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٣٠) اللعة الدمشقية: ١٤٨ .
- (٣١) المهذب البارع ٤: ١٥٩ .
- (٣٢) إرشاد الأذهان ٢: ١٠٦ .
- (٣٣) قواعد الأحكام (المطبوع في متن الإيضاح) ٤: ١٢٧ .
- (٣٤) تحرير الأحكام ٢: ١٥٣ ، ط - حجري .
- (٣٥) جواهر الكلام ٣٦: ٨٠ .
- (٣٦) البقرة: ١٦٨ ، ١٦٩ .
- (٣٧) المائدة: ٨٧ ، ٨٨ .
- (٣٨) النحل: ١١٤ .
- (٣٩) النساء: ٢٩ .
- (٤٠) الميزان في تفسير القرآن ١: ٤١٨ .
- (٤١) البقرة: ١٦٨ .
- (٤٢) المائدة: ٨٧ .
- (٤٣) المائدة: ٨٨ .
- (٤٤) النحل: ١١٦ .
- (٤٥) المائدة: ٨٧ .
- (٤٦) المصدر السابق: ٨٨ .
- (٤٧) البقرة: ١٧٢ .
- (٤٨) المصدر السابق: ١٧٣ .
- (٤٩) المصدر السابق: ١٦٨ .
- (٥٠) النحل: ١١٤ و ١١٥ .

- (٥١) المائدة: ٣ .
- (٥٢) المصدر السابق: ٨٧ .
- (٥٣) المصدر السابق: ٨٩ .
- (٥٤) تفسير نور الثقلين ١: ٦٦٤ - ٦٦٥ .
- (٥٥) المائدة: ٨٧ ، ٨٨ .
- (٥٦) الاحتجاج ١: ٤٠٧ ، ط - دار النعمان .
- (٥٧) تفسير القرآن العظيم ٢: ٨٧ ، ط - دار المعرفة .
- (٥٨) المصدر السابق: ٨٨ .
- (٥٩) المصدر السابق .
- (٦٠) البقرة: ١٧٢ ، ١٧٣ .
- (٦١) المائدة: ٤ .
- (٦٢) المصدر السابق: ٥ .
- (٦٣) الأعراف: ١٥٧ .
- (٦٤) المصدر السابق: ٣٢ .
- (٦٥) المؤمنون: ٥١ .
- (٦٦) المفردات: ٣٠٨ .
- (٦٧) البقرة: ١٦٨ .
- (٦٨) الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٢٥ .
- (٦٩) الأعراف: ٣٢ .
- (٧٠) المصدر السابق: ١٥٧ .
- (٧١) المائدة: ٤ .
- (٧٢) المصدر السابق: ٥ .
- (٧٣) الملك: ١٥ .
- (٧٤) الأنعام: ١٤٠ .
- (٧٥) المصدر السابق ١٤١ ، ١٤٢ .
- (٧٦) يونس: ٥٩ .
- (٧٧) الحج: ٣٠ .

- (٧٨) المفردات: ٤٩٩ .
(٧٩) المائدة: ٣ .
(٨٠) الأنعام: ١٤٥ .
(٨١) النحل: ١١٥ .
(٨٢) المائدة: ١ .
(٨٣) المفردات: ٦٤ .
(٨٤) المصباح المنير ١: ٦٥ .
(٨٥) أقرب الموارد ١: ٦٥ .
(٨٦) الوسائل ١٦: ٣٨٦ ، ب ٢ ، الأطعمة المحرّمة ، ح ١٩ ، ط - منشورات المكتبة الإسلامية .
(٨٧) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٣٤ .
(٨٨) الوسائل ١٦: ٣٢٩ ، ب ١٨ من الذبائح ، ح ٣ .
(٨٩) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٣٩ ، ح ٥٦ .
(٩٠) المفردات: ٦٤ .
(٩١) الوسائل ١٦: ٣٣١ ، ب ١٨ ، الصيد والذبائح ، ح ١٠ ، ١١ .
(٩٢) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٣٤ .
(٩٣) تفسير القرآن العظيم ٢: ٣ - ٤ .
(٩٤) المصدر السابق: ٤ .
(٩٥) الدرّ المنتثور ٣: ٦ ، ط - دار الفكر .
(٩٦) المصدر السابق .
(٩٧) الوسائل ١٦: ٣٢٩ ، ب ١٨ من الذبائح ، ح ٣ .
(٩٨) المائدة: ٣ .

المواكبة الشرعية للتطور في مجال الجينات والهندسة الوراثية

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

إنَّ الحاجة إلى استباق التطور في مجال الهندسة الوراثية وإعطاء الحكم الشرعي أمر من الأهميّة بمكان ، والمهمّ في بحث التطور في مجال الجينات والهندسة الوراثية هو في صورة تعديها للإنسان الذي كرمه الله تعالى وجعل له قوانين وشريعة توصله إلى الكرامة والعدالة . لذا فإنّ في هذا الموضوع لابدّ من النظر إلى موردين :

الأول: النظر في الحكم التكليفي من المشروعية وعدمها .

الثاني: النظر في الحكم الوضعي المتناول للآثار المترتبة على تلك التصرفات إن وقعت ، كأحكام النسب والنفقات والإرث والزواج ؛ لأنّ الشرع ينظّم آثار التصرف حتى لو كان ممنوعاً .

فقد حصل في سنة ١٩٩٣م على يد العلماء ما يسمّى بالاستئثار الذي هو عبارة عن: (إيجاد توائم صناعية تحصل من التحام الجدار المتمزّق للخلية الجنسية الملقحة المنقسمة بحيث تصبح كلّ خلية منقسمة خلية أمّاً قابلة للانقسام لتولّد جنيناً مستقلاً لوحدها) .

وحصل سنة ١٩٩٧م على يد العلماء ما يسمّى بالاستئناس الذي هو عبارة

عن: (دمج نواة خلية جسدية مع سيتوبلازم بيضة منزوعة النواة ليأتي جنين بدون عملية جنسية يطابق صاحب النواة تماماً) .

والمهم: هو أن ننظر أولاً إلى الحكم الشرعي لهاتين الحالتين ، فنقول :

أولاً: الاستئثار

فقد ذكرت للاستئثار فوائد منها :

١ - علاج حالة العقم ، فإذا كان مبيض المرأة يعاني من الفقر البيضي فلا ينتج إلا بيضة واحدة « وحينئذ يكون احتمال تكوّن الجنين ضعيفاً جداً » ، فمن الأفضل أن تفصل ببيضتها الملقحة في بواكير انقسامها إلى جنينين ، وتفصل كلّ منهما إلى اثنين حتى توفّر عدداً كافياً من الأجنة يودع في رحم المرأة منها أربعة مثلاً ويحفظ الباقي في التبريد العميق ، فإن تمّ الحمل فهو وإلا زرع ما تبقى من الأجنة في رحمها مرّة ثانية .

٢ - والفائدة الثانية تكمن في تشخيص المرض الجنيني المحتمل قبل أن يودع الجنين الباكر المكوّن من عدد صغير من الخلايا إلى الرحم لينغرس ، فقد كان الأمر يجري سابقاً على فصل خلية من هذا الجنين لإجراء التشخيص عليها ، فإن كان الجنين معافى غُرس وإلا أهمل ، ولكن هذه الطريقة فيها خطر على الجنين ، بينما إذا فصلنا هذا الجنين إلى توأمين بطريقة الاستئثار فإننا نستعمل للتشخيص واحداً والآخر للزرع كاملاً غير منقوص .

هذا ما قاله العالمان اللذان أجريا الاستئثار الصناعي على اللقيحة .

ولكن توجد فوائد أخرى للاستئثار منها :

٣ - إنّ الأمّ إذا حملت ببيض الأجنة ، وحفظت الأجنة الأخرى في التبريد العميق فلو مات طفلها الذي ولد وأرادت أن تعوّضه بطفل ممّائل له تماماً ، فإنّ

الجنين المبرّد سوف يوضع في رحمها فينمو وتحصل على طفل جديد .

٤ - كما أنّ الطفل الذي حفظ توأمه (أو له توأم يشبهه تماماً في الخارج) قد يحتاج في المستقبل إلى بعض مكّونات جسمه إذا مرضت ، ولم يكن هناك ما يناسبه فقد يزرع التوأم في الرحم لينمو ، ويستفاد من مكّونات جسمه لتوأمه كما إذا كان الأوّل قد مرض بسرطان الدم ، فإنّ التوأم إذا أخذ منه نخاع لزرعه في جسم أخيه المريض فيشفى من المرض من دون أن يتضرّر التوأم المأخوذ منه النخاع .

٥ - كما أنّ الأمراض الوراثية الناجمة من خلل في أحد الجينات الوراثية القابلة للتوارث يمكن إزالتها وإبدالها بجين صحيح بواسطة عملية الاستئتمام ، فنكون قد بدأنا سلالة نظيفة تتكاثر مستقبلاً بمأمن من الجين المريض .

ولكن في مقابل تلك الفوائد ذكرت إشكالات على الاستئتمام ، وخلصتها :

١ - هل يجوز لنا التدخّل لعمل أجنّة متعدّدة من لقيحة واحدة؟

٢ - إنّ الأجنّة إذا تعدّدت وغرست بعضها وصارت حملاً وولداً فما هو مصير الأجنّة الأخرى؟

والجواب: إنّ مصيرها هو إمّا الموت أو زرعها في أرحام النساء مجّاناً أو بشراء .

وحيث إنّ يأتي تساؤلان :

أ - هل في قتل الأجنّة الزائدة حرمة شرعية؟

ب - وهل في حمل النساء الأخريات بهذه الأجنّة من إشكال؟

٣ - هل يجوز أن يستفاد من الأجنّة المبرّدة لزرعها في رحم الأمّ لأجل الاستفادة من الأعضاء التي يمكن للطفل الجديد الحياة بدونها في حالة إعطائها إلى أخيه أو إلى أيّ كائن آخر يحتاج إليها؟

٤ - هل يوجد مانع شرعي من إيجاد جنينين توأمين يفصل بين عمريهما سنوات بحيث يرى الصغير مستقبله فيما يعرض لتوأمه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد؟

والجواب على الإشكال من الناحية الشرعية :

الجواب على التساؤل الأول :

إن الاستئثار يتلخص في تقسيم اللقحة إلى عدة أجنة ، وهذا العمل إنما يكون جائزاً بشرطين :

الأول : أن لا تكون في هذا التقسيم مخاطرة بحياة الجنين أو بصحته أو حياة أو صحة ما سيكسى ليصبح منشأً لطفل جديد .

الثاني : أن لا يستعمل الاستئثار بشكل يؤدي إلى اختلال النظام^(١) ، كما لو وزعت اللقحة إلى عدة أجنة واستعملت في وقت واحد ضمن عدة أرحام فأوجب ذلك عدم التشخيص بين التوائم ، بينما التمايز والاختلاف بين أبناء البشر ضرورة للمجتمعات الإنسانية اقتضتها حكمة الله سبحانه ؛ إذ قال في كتابه الكريم : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾^(٢) .

فإن النظام العام متوقف على التمايز ، فإن زال التمايز حصل اختلال النظام وحصلت الفوضى ، ففي النكاح تختلط الزوجة بالأجنبية ويختلط المحرم بغيره ، وفي المعاملات كافة لا يمكن تمييز الطرفين ، وفي القضاء والشهادات لا يمكن تمييز المدعي من المنكر ، وهما عن الشهود ، والملاك عن غيرهم ، وفي المدارس والمشاكل والإدارات والامتحانات حيث يسهل إرسال النسخة بدل الأصل ، فتذهب الحقوق وتعطل العدالة بحيث لا يبقى نظام ولا مجتمع .

وإذا اتضح دليل الشرط الثاني ، فإن دليل الشرط الأول هو ما ثبت بأدلة شرعية من عدم جواز قتل مبدأ نشوء الإنسان وهو اللقحة ، فقد ورد في

معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: «لا». فقلت: إنما هو نطفة؟ فقال: «إن أول ما يخلق نطفة» ^(٣).

كما يمكن استفادة الحرمة أيضاً من الروايات الكثيرة الواردة في وجوب الدية على من أسقط النطفة الملقحة، فمن تلك الروايات صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة؟ فقال عليه السلام: «عليه عشرون ديناراً». فقلت: يضربها فتطرح العلقه؟ فقال: «عليه أربعون ديناراً» ^(٤).

كما أن الاضرار باللقحة حرام؛ لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ^(٥) الشامل لما نحن فيه.

الجواب على التساؤل الثاني:

إن الأجنة الأخرى التي لم يستفد من زرعها في رحم المرأة، فسواء حفظت في التبريد أم لم تحفظ لا يجوز قتلها؛ لأنها مبدأ نشوء إنسان، وقد دلّت الأدلة المتقدمة على حرمة قتل مبدأ نشوء الإنسان أو الاضرار به.

نعم، إذا جعلت اللقحة المقسومة في التبريد قبل أن يصنع لها الجدار الصناعي ويقتصر على إكساء الجدار الخلوي للقيحة التي يراد وضعها في الرحم فحينئذ لا تكون اللقحة التي لم يصنع لها الجدار الصناعي مبدأ نشوء إنسان، فإن احتيج إليها في المستقبل جعل لها جداراً خلويّاً لتتقسم وتكون جنيناً، وإن لم يحتج إليها في المستقبل فلا بأس بقتلها؛ إذ لا دليل على حرمة إتلافها قبل أن تكون مبدأ لنشوء الإنسان؛ إذ يكون حالها حال المني الذي يجوز إهداره.

وأما إعطاء هذه الأجنة لنساء أخريات لتضعها في رحمها، فلا دليل على عدم جوازه؛ إذ قد ثبت عندنا حرمة إدخال النطفة في رحم يحرم على صاحب النطفة، وهذا شيء غير حرمة الزنا، فقد ورد في المعتبرة عن الإمام

الصادق عليه السلام أنه قال: « إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلًا أَفْرَزَ نَطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرَمُ عَلَيْهِ »^(٦) . وفي رواية أخرى رواها الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال: « لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ إِمَامًا أَوْ هَدَمَ الْكَعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامًا »^(٧) .

ومعلوم إرادة المنّي من النطفة التي ذكرت في الحديث الأول؛ لإضافتها إلى الرجل، بينما كان السؤال الثالث عن النطفة التي هي لقيحة مكوّنة من ماء الرجل وبويضة المرأة التي هي مبدأ نشوء إنسان، ولهذا كان الجواب بجواز وضع هذه اللقيحة بحدّ نفسها في رحم امرأة أجنبية؛ لعدم شمول دليل الحرمة المتقدّم له. ولعلّ من المستحبّ أن تحضن هذه المرأة الأجنبية مبدأ نشوء الإنسان وعدم تركه للموت، فإنّ الأمّ الحاضن إذا لم يكن عملها بحمل هذا الجنين (اللقيحة) مستحبّاً فلا أقلّ من جوازه.

وأما ما قيل من التحويل لهذه العملية من أنّ المرأة « ستحمل جنيناً غريباً لا هو من زوجها ولا هو منها ولا هو في نطاق عقد زواج »^(٨) فهو لا ينفع في الحرمة؛ إذ ما هو البأس في أن تحضن امرأة ولداً ليس من زوجها ولا منها ولا هو في نطاق عقد زواج؟ فهل هو زناً أو دلّ الدليل على حرمة من السنّة الشريفة أو قواعد الشريعة؟ بل قد يقال: إنّ هذه المرأة التي أنقذت هذا الجنين (اللقيحة التي هي مبدأ نشوء الإنسان) من الموت وحملتها وحضنتها حتى الولادة قد أنقذت الجنين من الموت فتستحقّ الشكر.

الجواب على التساؤل الثالث:

أما الاستفادة من الأجنة المبرّدة لزرعها في رحم الأمّ (أو غيرها) إنّما تكون جائزة بشرط أن لا تكون مؤدّية إلى موته أو الاضرار به؛ فإنّ من الواضح عدم جواز إماتته لأجل إنقاذ حياة أخرى، وعدم جواز الاضرار به من قبل الغير لأجل أن يستفيد منه شخص آخر. أمّا إذا لم يكن في الاستفادة منه

لآخرين أي ضرر عليه ، فهو أمر جائز يقوم به وليه أو نفسه إن كان قد وصل إلى مرحلة البلوغ والرشد . وهذا الحكم واضح من الشريعة الإسلامية الغراء التي حرّمت قتل مبدأ نشوء الإنسان ، وحرّمت الضرر على الكائن الحي بقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » .

ملاحظة : إننا حينما نقول بعدم حرمة وضع التوائم في رحم الزوجة أو رحم نساء أخريات إنما نقول هذا في صورة ما إذا كان الواضع للتوائم هو زوج هذه المرأة بحيث تكون عملية كشف العورة أمام الواضع حلالاً ، أو في صورة ما إذا كان الوضع مضطراً إليه قد وصل إلى مرحلة العلاج المسموح به شرعاً .

الجواب على التساؤل الرابع :

أما إيجاد جنينين يفصل بينهما سنوات بحيث يرى الصغير مستقبله فيما يعرض لأخيه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد ، فلا يوجد دليل على حرمة هذا العمل ، فكم من الأسر المبتلية بأمراض السكر أو السمّنة أو ضغط الدم أو غيرها من الأمراض الوراثية ، ولا أحد يقول بحرمة إيجاد طفل لهذه الأسر؛ لأنّ الطفل سوف يعلم أنّه سيبتلى بتلك الأمراض الوراثية .

نعم ، قد يحكم بعدم جواز إعلام الصغير أو حتى الكبير فيما يعرض له من أمراض؛ لأنّه أذى له ، وقد نهت الشريعة عن أذى المسلم إلّا أنّ هذا غير حرمة إيجاد طفل يعلم أنّه سيبتلى بأمراض وراثية .

من هو الأب والأم؟

في صورة ما إذا وضعنا التوائم في أرحام نساء غير صاحبة البويضة ، فمن هو الأب ومن هي الأم؟ والجواب: إننا إذا عرفنا أنّ معنى الولد حقيقة هو ما تولّد من الشيء ونشأ منه ، وعرفاً هو ما نشأ من منّي الرجل وبويضة المرأة ، فحينئذ تكون التوائم قد تولدت من منّي الزوج فهو أبوه ومن بويضة

المرأة فهي أمه . أما التي وضعت اللقيحة في رحمها فهي أم حاضن وليست أمًا حقيقية ؛ فإنَّ القرآن الكريم قال : ﴿إِنْ أُمّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَنُنَبِّئُكُ﴾^(٩) ، والولادة الحقيقية ليست هي الوضع وإفراغ ما في البطن إلى الخارج كما هو معنى ذلك عند غير العرب ، بل الولد حقيقة هو ما تولّد من الشيء ونشأ منه ، وقد تولّد هذا الولد ونشأ من منّي الرجل وبويضة المرأة فهما الأبوان الحقيقيان له .

ولكن يبقى السؤال عن نسبة الأمّ الحاضن إلى هذا الجنين ؟

فقد يقال بمحرمة الأمّ الحاضن مع هذا الولد الذي لم ينشأ منها ؛ وذلك للأولوية القطعية من الأمّ المرضعة التي يحرم عليها الولد الذي اشتدّ عظمه ونما لحمه من لبنها بواسطة الرضاع .

ثانياً: الاستنساخ

فقد قيل في فوائده ما تقدّم من التغلّب على بعض مشاكل العقم أو تشخيص عدم وجود مرض في النسخة لتودع في الرحم أو نزع الجين المريض الوراثي وإبداله بجين صحيح وما إلى ذلك ممّا قيل في الاستنساخ ، فراجع .

ولكن السؤال الشرعي هو هل في الاستنساخ حرمة شرعية من حيث المبدأ أو فيه حرمة شرعية من ناحية ثانوية ؟

والجواب : إنّ نفس عملية الاستنساخ البشري بعنوانها الأولي لو نجحت ، فهي لا بأس بها بشرط أن لا تقارن محرماً آخر . أمّا من ناحية أخرى فإنّ حكمة الله البالغة التي جرت على اختلاف الألسنة والألوان حفظاً للنظام قد تؤدّي إلى تحريم الاستنساخ بهذا اللحاظ لو طبّق بصورة واسعة حيث يؤدّي -إذا كان التماثل بين النسخ كتماثل نسخ الكتاب الواحد تماماً- إلى اختلال النظام^(١٠) حتماً ؛ وذلك لما تقدّم ، ففي النكاح مثلاً يختلط الأمر بين الزوجة

والأجنبية وبين المحرّم وغيره ، وفي المعاملات كافّة لا يمكن تمييز طرفيها ، وفي القضاء والشهادات لا يمكن تمييز المدّعي من المدّعى عليه ، وهما عن الشهود ، ولا يمكن تمييز الملاك عن غيرهم ، وفي المدارس والمشاكل والإدارات والامتحانات حيث يسهل إرسال النسخة بدل الأصل ، فتذهب الحقوق وتضيع العدالة ويذهب النظام ، بالإضافة إلى ضياع الأنساب .

وخلاصة القول: إنّ في تطبيق الاستنساخ البشري بصورة واسعة يحصل هذا الخطر والعدوان على ذاتية الفرد وخصوصيّته وتمييزه من بين أشباهه ، فيتخلخل الهيكل الاجتماعي المستقرّ ويحصل الخطر على البشرية بأجمعها .

ولكن هذا كلّ لا ينسف ما تقدّم من حليّة أن نصنع نسخة واحدة لشخص معيّن بحيث يحصل الفارق والتمييز بين الاثنين بالفرق السّيّ أو نقول بحليّة أن يصنع كلّ فرد له نسخة واحدة؛ إذ لم يحصل المحذور المتقدّم من تطبيق الاستنساخ بصورة واسعة ، ولم يوجد دليل على حرمة ذلك ، فلا حاجة إلى القول بحرمة الاستنساخ مطلقاً ، بل لا يجوز ذلك القول مع عدم وجود دليل عليه .

تحفظان:

١ - إنّ جواز استنساخ نسخة واحدة لكلّ شخص إذا جوّز - كما تقدّم - قد يُمنع منه الآن؛ وذلك لأنّ تقويم نفع هذه العملية أو ضررها لا يزال في حوزة المستقبل ، فقد تكون العملية مختزناً لأضرار لا تحصل إلّا بعد تطبيق الاستنساخ على البشر بحيث يفوت التمكن من ضبطها إذا أُجيزت حالات خاصّة للاستنساخ ، ولا ننسى ما حصل من الأضرار بعد انشطار الذرة ما لم يكن معلوماً ولا متوقعاً قبل وبعد انشطارها؛ إذ أنّ بعض المضارّ لا تظهر قبل مرور وقت طويل على الحادث^(١١) .

لذا فإنّ حالة الجواز إنّما تكون حتمية إذا خلت من الضرر تماماً ، وهذا

الأمر يستدعي أن يطلق للبحث العلمي العنان - من باب معرفة أسرار الله تعالى في خلقه - في استنساخ النبات والحيوان الثديي بحيث يمرّ وقت طويل تثبت التجارب عدم وجود ضرر يمنع من تطبيقه على الإنسان الذي هو من الحيوانات الثديية ، ولم يتضمّن العمل في الإنسان أيّ مخالفة للشرع المقدّس . وهذا التحقّق يجري في الاستئثار أيضاً .

٢ - يتمكّن ولي الأمر - وهو الحاكم الشرعي الذي بيده زمام أمور المسلمين - أن يحزّم عمليتي الاستئثار والاستنساخ بالحكم الولائي (الحكومي) فيما إذا وجد مصلحة توجب ذلك ، كما إذا رأى الدولة الغربية قد منعت من بحث الاستنساخ البشري أو حرّمت هكذا أبحاث من ميزانية الدولة أو جمّدت تلك الأبحاث لسنوات ريثما تبحّثها اللجان المتخصصة ثمّ ينظر في أمرها من جديد ، ويخشى الفقيه (ولي الأمر) من سعي أصحاب رأس المال الخاص وشركات الأدوية في الدول الأوروبية إلى تخطّي هذا الحظر بتهيئة الأموال واستمرار الأبحاث في دول العالم الثالث واستغلالها حقلاً للتجارب البشرية ، كما كان ديدنها في كثير من السوابق .

ولكن مع ذلك نقول: إنّ هذا التحريم ليس حكماً شرعياً لا يتبدّل ، بل هو حكم ولائي حكومي قد يتبدّل في زمان ما أو مكان ما .

ثالثاً: الاستئثار من الاستنساخ

وهذا الفرض الثالث هو عبارة عن إيجاد توائم من ببيضة مفرّغة من نواتها قد زرع فيها نواة خلية جسدية وبعد انقسامها الأولي يتمّ ترقيع جدار الخلية صناعياً فيلتئم الخرق لتكون كلّ خلية منقسمة أمّاً مستقلة قابلة للانقسام من جديد باتّجاه تكوين جنين ، وبهذا نحصل على عدّة توائم من خلية لم تلقح جنسياً كان مستقبلها أن تكون نسخة طبق الأصل عن صاحب النواة الجسدية .

وهذه العملية لو قدر لها النجاح في البشر فحكمها لا يختلف عن حكم الاستنساخ إذا طبق بصورة واسعة من شخص واحد إذا أدى إلى اختلال النظام .

هل الكائن المتولد من الاستنساخ هو ولد شرعي ؟ ومن هو أبوه ومن هي أمه ؟

أقول: إنّ التولّد الحقيقي هو ما نشأ من الغير فحينما تتولّد الحرارة من النار يقال: إنّ الحرارة تولدت من النار ، وحينما تتولّد النبتة من البذرة مع الماء والتراب فنقول: تولدت النبتة من هذه الأمور مجتمعة ، وهذا هو المعنى اللغوي للتولّد أيضاً فقد ذكر في مجمع البحرين: أنّ التفسير المفهوم من الوالدية: هو أن يتصور من بعض أجزائه حي آخر من نوعه على سبيل الاستحالة لذلك الجزء^(١٢) ، لذا فإننا لا نؤيد من يقول: بأنّ الوالدة هي التي وضعت الحمل من بطنها وأفرغته إلى الخارج وإن لم يكن منها ، فإنّ القرآن الكريم حينما يقول: ﴿ إِن مَهَانَتُهُم إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ ﴾ إنّما يشير إلى التولّد الحقيقي الذي يكون بواسطة تحوّل البيضة إلى جنين ، فصاحبة البيضة هي الأم الحقيقية التي تولّد الولد منها .

وهذا الذي قلناه صحيح ، ولكن في خصوص النسب؛ فإنّ التولّد حينما يصدق لابدّ من صدق عناوين أخر انتزاعية مثل الأبّ والأمّ - أي الوالد والوالدة - لأنّ التولّد لوحده في النسب لا يفيد من دون صدق الولد والوالد والوالدة . ولهذا فإنّ النسب لا يحتاج إلى صدق التولّد الحقيقي فقط كالنبات والجماد ، بل لابدّ من صدق التولّد والوالد والوالدة معاً .

وإذا رجعنا إلى العُرف نجده يطلق الوالد على من نشأ الولد من مائه (منه) ويرى صدق الوالدة لمن ينشأ الولد من بويضتها ، فالتولّد لوحده من دون صدق الوالد لا يفيد في النسب شيئاً كما لو تولّد الولد من الخلية الجسدية لزيد فإنّ العرف لا يقول بأنّ صاحب الخلية الجسدية هو الأبّ رغم دخالته في

تكوين الولد ، وكذا لا يقول العرف لمن أخذت منها الخلية الجسدية بأنها أم رغم دخالتها في تكوين الولد . ولهذا السبب فإن تولد الحرارة من النار لا يسوّغ صدق الأب على النار رغم دخالتها في وجود الحرارة .

إن العرف يحكم بأن مفهوم الأب (الوالد) إنما يصدق إذا تولد الولد من ماءه ومفهوم الأم (الوالدة) إنما يصدق إذا تولد الولد من بويضتها ، وعلى هذا فلا يصدق على من تولد الولد من خليته الجسدية أنه أب ، فحينئذ يكون المستنسخ ليس له أب وأمّه صاحبة البويضة .

النظر في الأحكام الوضعية لما قد يقع في الخارج من الاستنساخ أو غيره :

قد يقع في الخارج بعض الأمور التي يراد معرفة حكمها الشرعي أولاً ومعرفة حكمها الوضعي ثانياً ، فنذكر هنا بعض ما يمكن أن يقع في المستقبل لنسبق الزمن في معرفة حكمه الشرعي والوضعي .

١ - بالنسبة للتلاقح الجنسي التقليدي من حيمن ذكري وببيضة أنثى ، فإن البويضة المخصّبة لزوجة زيد تحمل في داخلها نواة تحتوي على (٢٣) كروموسوم تحمل الصفات الوراثية ، وحول النواة السيتوبلازم الذي يحدّد وجهة الانقسام إلى جنين في هذه البويضة ، فإذا فرض أن السيتوبلازم لهذه البويضة المخصّبة قد مرض ونقلت النواة إلى بويضة مسلوقة النواة لامرأة أخرى ذات سيتوبلازم غير مريض ، ففي هذه الصورة تكون النواة للزوجة ، لكن سيتوبلازم البويضة من امرأة أخرى ، فإذا لقحت البويضة بالحيوان المنوي للزوج فسيتمّ منشأ الإنسان المحتوي على (٤٦) كروموسوم ، وهذه هي التي تحدّد الصفات الوراثية للولد ، ولكن السيتوبلازم الذي يحدّد وجهة الانقسام إلى جنين هو غريب على الزوجين .

فالسؤال هنا أولاً: هل توجد حرمة في نقل النواة إلى سيتوبلازم امرأة أخرى ؟

وثانياً: ما هي نسبة صاحبة السيتوپلازم - التي سلبت نواته وبقي محيطاً
بنواة مخصبة لغيرها - إلى الولد؟

والجواب: إننا لا نجد دليلاً على حرمة نقل نواة البويضة إلى سيتوپلازم
امرأة أخرى .

وأما صاحبة السيتوپلازم وصاحبة نواة البويضة ، فيما أن الأم - كما تقدّم -
هي من تولّد الولد منها ومن بويضتها ، فنرى أن الولد هنا قد تكوّن من النواة
والسيتوپلازم ، فتعتبر صاحبة النواة وصاحبة السيتوپلازم أمّين لهذا الوليد .
ولو اعترض علينا بعدم قبول العرف تعدّد الأمّ ، فإنّ الجواب هو : أن العرف
أخطأ في المصادق ، وهو يقبل المفهوم (مفهوم الأمّ) ، ولا عبرة بخطأ العرف
في المصادق مع قبوله المفهوم .

٢ - بالنسبة للاستنساخ :

أ - إذا كانت النواة من خلية جسمية ذكرية ، والبويضة المسلوبة النواة من
أنثى وحصل التلقيح ووضعها في رحم صاحبة البويضة فمن هو الأبّ ومن هي
الأمّ؟ وهل هناك فرق بين أن يكون بين مصدري الوليد تزواج أم لا؟

الجواب: إنّ صاحبة البويضة هي الأمّ؛ لأنّ الأمّ عرفاً هي صاحبة
البويضة ، وبما أنّه لا خلية جنسية هنا فلا يوجد أبّ؛ لأنّ الأبّ عرفاً - كما
تقدّم - هو صاحب الخلية الجنسية . ولا فرق بين أن يكون بين مصدري الولد
تزواج أو لا؟

ب - ثمّ إنّ الناتج (الولد) لو أخذت فيه الخلايا المانحة والمستقبلة من
امرأة باكرة (غير متزوجة) فهل يكون الولد شرعياً وهي لا زوج لها؟

والجواب: أيضاً إنّ صاحبة البويضة هي أمّ الولد وليس له أبّ ، وحينئذٍ
يكون بين الولد والأمّ توارث إذا مات أحدهما؛ لأنّ التوارث مبنيّ على صدق

عنوان الولد والأم .

ج - ثم إذا كانت الخلية الجسدية من أنثى والبويضة المستقبلة المنزوعة النواة من أنثى غيرها فمن يكون الأب ومن تكون الأم هنا ؟

والجواب اتّضح ممّا سبق: فإنّ أمّ الولد هي صاحبة البويضة ، أمّا الأخرى فليست هي أمّاً؛ لما تقدّم من أنّ العرف يرى أنّ الأمّ هي صاحبة البويضة ، وكذا اللغة وكذا معنى التولّد حقيقة .

٣ - هل في الاستنساخ تحدياً لإنسانية الإنسان ؟ من ناحية أنّ الإنسان في الانجاب البشري الطبيعي يحتاج إلى والدين (مصدرين) بينما لا يتطلّب استنساخ الخلية البالغة سوى والد واحد (مصدر واحد) فهل في هذا تأثير على الخصائص البشرية الأساسية في مجال الاعتماد المتبادل والترابط ؟

وهل يمكن أن يقال: بأنّ الفرد المستنسخ له والدان أيضاً وهما والدان من أخذت منهما الخلية والبويضة ؟

وإذا كان هذا صحيحاً فما هي نسبة هذا الفرد المستنسخ لصاحبة الخلية والبويضة ؟

والجواب: إنّ هذا الولد المستنسخ - كما تقدّم - ليس له أب وإن كان الذكر له دخل في تكوّن هذا الولد إلّا أنّه ليس أباً عرفاً . أمّا أمّه فهي صاحبة البويضة ، وحينئذٍ لنا أن نقول: بأنّه لا تأثير على الاعتماد المتبادل والترابط عدا ما قلناه من أنّ هذا المولود ليس له أب .

٤ - هل في الاستنساخ نسف لكرامة الإنسان التي عبّر عنها القرآن الكريم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(١٣) وإذا أصبح الاستنساخ أمراً ممكناً فما هي الطرق التي نحافظ فيها على كرامة الإنسان وتعزيزها ؟ وما المقصود بالكرامة هنا على وجه التحديد ؟

والجواب: إنّ المقصود بالكرامة التي أعطاه الله تعالى لبني آدم هو منحه إياهم العقل والتفكير للوصول إلى مدارج الكمال ، وحينئذٍ لا يوجد في الاستنساخ نفساً لهذه الكرامة التي أعطاه الله لبني آدم ، وهي موجودة في هذا المستنسخ الذي هو من ولد آدم ولو عن طريق أمه .

نعم ، قلنا إنّ الاستنساخ إذا وصل إلى حدٍّ يوجب اختلال النظام فهو أمر غير سائغ ؛ لما تقدّم .

٥ - هل سوف تتعرض حقوق الإنسان للتهديد من إجراء الاستنساخ البشري؟ وهل ستنتهك وتهدّد الحقوق الأخلاقية ؟ وهل في الاستنساخ تضرر لمصالح الفرد أو المجتمع ؟

والجواب: إذا كان الاستنساخ قد طبّق بصورة واسعة بحيث كان يؤدّي إلى اختلال النظام - كما تقدّم - فهو تهديد لحقوق الإنسان وانتهاك للحقوق الأخلاقية وتضرر مصالح الفرد والمجتمع ، ولهذا فقد منعنا من الاستنساخ إذا كان بصورة يؤدّي إلى اختلال النظام .

٦ - هل في منع الاستنساخ انتهاك حقّ حرية الانجاب ؟

والجواب: إنّنا إذا منعنا الاستنساخ بصورة واسعة لأنّه يؤدّي إلى اختلال النظام فقد يصدق انتهاك حرية حقّ الانجاب ، ولكن هذا الانتهاك الذي يحصل إنّما يُقبل لدفع المفسدة الكبيرة العظيمة الناشئة من الاستنساخ الذي يؤدّي إلى اختلال النظام ، وكلّما تزاخم فاسد مع الأفسد فنقدّم الفاسد على الأفسد لو صدق عنوان الفاسد في صورة المزاحمة .

ولكن مع هذا نقول: إنّ حرية حقّ الانجاب لا تنتهك فيما إذا سوّغنا الاستنساخ لكلّ أحد بصورة لا يؤدّي إلى اختلال النظام ، كما لو أراد كلّ إنسان أن يستنسخ فرداً منه بحيث يكون الفاصل بين الأصل والنسخة خمسين سنة مثلاً ، وبهذا لا يكون حرية حقّ الانجاب منتهكاً إذا منعنا الاستنساخ

بصورته الواسعة .

٧ - في الاستنساخ لم يتخلّق المولود من مادّتين وراثيّتين - من الزوج والزوجة - بل تخلّق من مادة وراثية واحدة ، فالذكور هم نسخ الزوج والإناث هم نسخ الزوجة من جهة التركيب الوراثي فهل عدم التخلّق إلّا من مادة وراثية واحدة يجعل الأسرة غير مالكة لتسمية الأولاد بـ (أولادنا) أو هم أولاد الأسرة رغم أنّ التخلّق كان من مادة وراثية واحدة؟

والجواب: إنّنا قلنا إنّ الأولاد عرفاً على كلّ تقدير هم أولاد صاحبة البويضة فقط؛ لأنّنا في خصوص النسب لا نحتاج إلى صدق التولّد فقط ، بل نحتاج إلى صدق التولّد وصدق الوالد والوالدة ، ولا يصدق الوالد عرفاً إلّا على من كان الولد من مائه ، ولا تصدق والدة عرفاً إلّا على من كان الولد من بويضتها ، وهنا تصدق والدة فقط على من كانت البويضة منها .

٨ - إذا فتح الاستنساخ الخلوي الباب لتخليق عدد لا نهائي من الأشخاص المتماثلين وراثياً ، فهل هذا الأمر يمثّل انتهاكاً لمفهومنا حول الخصائص الفردية الأساسية لكلّ كائن بشري؟ وهل يمكن فرض قيود على عدد النسخ البشرية التي يمكن الحصول عليها من شخص واحد؟

والجواب: إنّ الاستنساخ لو طبّق بصورته الواسعة فهو يؤدّي حتماً إلى اختلال النظام ، وبهذا تنتهك حقوق الفرد الأساسية وتضيع العدالة ويخرج المجتمع عن كونه مجتمعاً بشرياً . وقد تقدّم أيضاً أنّ القيود التي توضع على عدد الاستنساخ البشري هي قيود شرعية ترجع إلى قيد واحد وهو أن لا يكون الاستنساخ مؤدياً إلى اختلال النظام .

٩ - هناك قيم غير مقبولة في أيّ بلد من بلدان العالم ، قدالتزمت كافّة البلدان بحظرها مثل القيم التي تتعلّق بجرائم الحرب والرقّ والجرائم التي ترتكب بحقّ الإنسانية ، فهل الاستنساخ هو قيمة غير مقبولة على الإطلاق حتى

يحظر حظراً إلزامياً عالمياً؟ أو يوقف النشاط فيه أو يعلّق؟ كما هو الحال في الحظر على التكنولوجيا النووية؟

والجواب: إنّ الاستنساخ إذا كان يؤدّي إلى اختلال النظام - كما إذا طبّق بصورة واسعة - فهو الذي ينبغي أن يحظر حظراً عالمياً ، وهو قيمة غير مقبولة في كلّ بلدان العالم؛ فإنّ الشريعة المقدّسة وحكمة الله البالغة جرت على التمايز بين البشر ، فكلّ ما يؤدّي إلى عدم التمايز فإنّه يؤدّي إلى اختلال النظام وهو قيمة غير مقبولة . أمّا إذا كان الاستنساخ غير مؤدّ إلى اختلال النظام فلا يوجد أيّ مبرّر لمنعه ، بل في منعه انتهاك لحق حرية الانجاب . نعم ، قد يمنع الحاكم الشرعي منه منعاً حكومياً لمصلحة تقتضي ذلك ، وهذا المنع يكون مؤقتاً طبعاً .

١٠ - في الاستنساخ البشري منافع علاجية - لا سيّما فيما يتعلّق بالعقم - وفي الاستنساخ البشري مجموعة كبيرة من المخاطر ، فكيف نوازن بين المنافع والأخطار تمهيداً لأخذ القرار؟

والجواب: إذا ثبت في وجود الاستنساخ البشري مخاطر ، فلا يجوز الإقدام عليه؛ لأنّ الإسلام حرّم العمل الذي فيه ضرر على الغير ، فقال رسول الله ﷺ: « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » .

ثمّ إنّ الموازنة بين المنافع والاضرار وإن كان هو قانون معمول به في أصول الفقه ويسمّى بقانون التزاحم ، ويقدم أخفّ الضررين أو يقدم ما فيه مصلحة مهمّة على ما فيه مفسدة غير مهمّة . إلّا أنّ هذا في خصوص ما إذا لم يكن هناك طريق آخر للخلاص من التزاحم كما لو لم يكن للانجاب إلّا طريقة التكاثر الخلوي ، فحينئذ ينظر إلى منافع هذه الطريقة وإلى مخاطرها ، فيرى إذا كانت المنافع أكثر قدّم الفعل ، وإن كانت المخاطر أكثر قدّم المنع . أمّا إذا وجدت طريقة أخرى للتناسل والانجاب ، وهي الطريقة المألوفة من

التلاقح الجنسي ، فلا مبرّر للنظر إلى منافع الاستنساخ وقياسها ومقارنتها مع مخاطره كطريق لأخذ القرار ، بل أيّ ضرر يحصل على الآخرين من إجراء عملية الاستنساخ فهو المبرّر للمنع منه ما دام الطريق للانجاب غير منحصر فيه .

ثمّ إنّنا قد تقدّم منّا الإرشاد إلى إقامة الاستنساخ على الحيوان لفترة من الزمن ليؤمن من أيّ ضرر فيه قبل إجراءه على البشر .

١١ - ما هي مسؤولية الأفراد والمجتمعات أمام تطبيق الاستنساخ ؟

والجواب : إنّ مسؤولية الأفراد والمجتمعات أمام تطبيق الاستنساخ المحرّم هو المنع والدفع الذي يحصل بالقوّة وفرض العقوبات البدنية والمالية لمن يُقدم على اختلال النظام سواء كان استنساخاً أو غيره .

١٢ - إذا أخذنا خلية من جسد زيد ووضعت في بويضة زوجته المسلوقة النواة ، وعولجت بقصد إصدار نسخة وراثية طبق الأصل لصاحب الخلية الجسدية ، ولكن حفظت في التبريد العميق لانتظار الوقت المناسب لوضعها في رحم الزوجة وفي فترة الانتظار مات الزوج ثمّ بعد ستّة أشهر زرعت اللقيحة في رحم الزوجة وولدت ولداً بعد موت أبيه بسنة ونصف مثلاً ، فهل يستحقّ هذا الولد الذي يشبه الأبّ تماماً إرثاً من أبيه ؟

ونفس هذا المثال إذا اتّفق أن مات الأبّ والأمّ معاً ثمّ زرعت اللقيحة في رحم حاضن (مستأجر) فهل يستحقّ هذا المولود إرثاً من أبويه ؟ وما علاقته بالرحم المستأجر ؟

والجواب : قلنا : إنّ هذا الولد المستنسخ ليس له أب ؛ لأنّ الأبّ (الوالد) عرفاً هو ما كان الوليد من مائه ، وهذا الوليد ليس من ماء الزوج فلا يستحقّ منه إرثاً ، وحتى لو كان قد صدق على الزوج بأنّه أبّ للولد فإنّه لا يستحقّ الولد من أبيه إرثاً ؛ لأنّ أدلّة الإرث دلّت على أنّ الولد الذي هو موجود في حياة الأبّ

يرث من أبيه ولو كان جنيماً بشرط أن يولد حياً ، أمّا هذا الولد المستنسخ فهو لم يكن موجوداً في حياة أبيه حتى على مستوى الجنين فلا تشمله أدلة استحقاق الإرث .

وأما بالنسبة لإرثه من أمّه فيما إذا كانت أمّه قد ماتت قبل أن يوضع في الرحم المستأجر فهو أيضاً لا يستحقّ من أمّه -التي هي صاحبة البويضة- شيئاً؛ وذلك لعدم كونه ولداً في حياتها ولو على مستوى كونه جنيماً ، فلا يشمله أدلة استحقاق الإرث .

١٣ - إذا وجدت نسخاً متعدّدة طبق الأصل من إنسان واحد ، ووقعت جريمة قتل من أحدهم فقد كان سابقاً يكون الدليل عليه هو بصمات أصابعه لعدم وجود مشابه له في الخارج ، ولكن هذا الدليل سوف لن يكون كافياً مع وجود الاستنساخ لتحديد القاتل لوجود أشخاص آخرين يشبهونه في بصمات الأصابع ، فهل الاستنساخ إذا طبق بصورة واسعة يقضي على العدالة ويعطلها ويوجد الفوضى؟ أم نمنع الناس من التعامل مع المستنسخين في بيع أو شراء أو دين أو وعد أو عهد؟ وهذا إنّما يحلّ بعض المشكلة لا كلّها .

والجواب: إنّ الاستنساخ إذا طبق بصورة واسعة ، فإنّه يؤدّي حتماً إلى اختلال النظام والقضاء على العدالة ، ولهذا يكون محرّماً . ولكن لا مبرّر للمنع الشرعي من إيجاد نسخة لزيد الذي يتميّز عن نسخته بخمسين سنة مثلاً .

١٤ - إذا جاءت شركات الاستنساخ وأعلنت عن عملها ، فتعامل معها عالم كبير على إيجاد نسختين منه ، وعملت الشركة له تلك النسخ ، وبعد أن كبروا كانوا غير بارعين في العلم كأبيهم والسبب يعود لعدم تحصيلهم على مراحل التدريب العلمي اللازم وعدم الجوّ المناسب فهل تعتبر تلك الشركات متّهمة بالتدليس لأنّها لم تبيّن ذلك الأمر لصاحب العقد من الأوّل؟

والجواب: إنّ العقد الذي يكون من قبل الشركة مع هذا العالم قد يكون على

إيجاد نسختين منه فقط ، وقد يكون على إيجاد نسختين منه مع كونهم بارعين في العلم كأبيهم .

فإن كان العقد على النحو الأول فهو عقد صحيح ، وينتهي الوفاء به بتقديم النسختين إلى العالم ، فإن لم يوفرّ العالم للنسختين مراحل التدريب العلمي اللازم ولم يوفرّ لهم الجوّ المناسب فلا علاقة بالشركة التي أنجزت العقد ووفت به كاملاً .

وأما إذا كان العقد على النحو الثاني ، فقد يستشكل في صحّته من باب أنّ براعة النسختين بحيث يكونا كأبيهم هو أمر لم تقدر عليه شركة الاستنساخ . وإذا كان غير مقدور عليه فلا يصحّ شرطه في ضمن العقد ؛ لأنّه يؤدّي إلى كون العقد غررياً وباطلاً .

ثمّ لو تنازلنا عن هذا الإشكال وافترضنا أنّ الشركة لها قدرة على إيجاد النسختين بحيث يكونا كأبيهم في العلم والمعرفة ، فحينئذٍ إذا لم تتمكّن الشركة من ذلك فلا يمكن القول بإيجاد خيار التدليس لفسخ العقد ، حيث إنّ هذا العقد ليس كبقية العقود التي تكون على البضائع بحيث يحصل الفسخ ، فيرجع المال إلى صاحبه ، وترجع السلعة إلى صاحبها ، ولهذا قد يقال بإلزام الشركة بإرجاع قسم من المال إلى من تولّدت النسختان منه يحكم به أهل الخبرة ، وقد يقال بفسخ الأجرة المسمّاة ، فتستحقّ الشركة أجرة المثل ؛ لأنّه عمل برضا صاحب الخلية والبويضة .

١٥ - إذا وجد إنسان مستنسخ ، ولكنّ نسخاً باكراً منه محفوظة في التبريد العميق معروضة للبيع متى شاءت النساء أن يشترينها إذا كنّ يرغبن في طفل . فحينئذٍ تبقى النساء تنتظر لترى النسخة كيف هي ، فإذا أعجبتها ذهبت لشراء نسختها المحفوظة في التبريد ، وحينئذٍ يتوجّه السؤال عن جواز هذا العمل وصحة البيع ؟ وما هي نسبة النسخة الأولى للثانية والثالثة والرابعة ؟ وهل يرث من صاحب النواة والبويضة المنزوعة النواة ؟ وإذا كان الإرث قد

قُسِّمَ سابقاً فهل له الحقّ في الرجوع عليهم أو على ورثتهم إذا كانوا قد ماتوا باعتبار أنّ حقّه في الإرث مقدّم على حقّ الوارث من اخوته؟

والجواب: إنّه لا دليل على حرمة هذا العمل فيما إذا كان لا يؤدّي إلى اختلال النظام .

وأما البيع للنساء اللاتي يرغبن في الحمل بهذه الصورة فهو أيضاً بيع صحيح يشمله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١٤) .

وأما النسبة بين النسخ فهي نسبة الاخوة إذا كانت النسخ تشترك في الأمّ وهي صاحبة البويضة .

وأما الإرث من صاحبة البويضة فلا يكون صحيحاً؛ لما تقدّم من أنّ أدلّة الإرث تشمل الولد الموجود فعلاً وحين موت الأمّ ولو كان على مستوى كونه جنيناً بشرط أن يولد حياً . أمّا هذا الولد الذي سوف يوجد بعد موت أمّه فلا تشمله أدلّة الإرث من والدته ، سواء قسّمت تركة أمّه أم لم تقسّم .

١٦ - إذا أوجد إنسان نسخة له وهو في سنّ الثلاثين ونسخته حينما تبلغ العاشرة من العمر سيكون هو في سنّ الأربعين ، فإذا مرض بمرض السرطان الناجم عن الوراثة وعلم الأطباء أنّ الصغير سيكون مصيره ذلك ، فهل يجوز لهم أن يجروا عملية جراحية للصغير - كأن يزيلوا العضو المماثل الذي ابتلي بالسرطان - بدون إذنه وبدون مرض حالي؟

والجواب: إذا كان إطباق العلماء على أنّ مصير الولد هو مصير من أخذت الخلية منه ، أي حصل العلم بالاصابة فيجوز إجراء العملية ولو بدون مرض حالي ، وهذا الجواز إنّما يكون في صورتين:

الأولى: أن يكون الولد بالغاً عاقلاً وقد أدن في ذلك .

الثانية: أن يكون بإذن وليّه إذا كان صغيراً أو غير عاقل .

١٧ - إنّ بقاء النوع في صور الحياة الراقية ومنها الثدييات (حيوان أو

إنسان) يعتمد على التكاثر التزاوجي بين الذكر والأنثى . وقد ثبت أن الجينات الوراثية عرضة لحدوث ما يسميه علم الوراثة « طفرات » يتحول معها الجين السوي إلى جين مريض . وللتخلص من هذه الجينات المريضة ما يحدث للخلية الجنسية (البويضة أو المنى) حيث تطرد نصف حصيلتها الإريثة ، فإذا التحم النصفان الذكري والأنثوي تكونت خلية كاملة -وهي البويضة الملقحة التي هي أول مراحل الجنين- كما هي سائر خلايا الجسم ، وحينئذ إن بقيت جينات مريضة في النصف الذي لقح فلعل النصف الآخر القادم من الزوج الآخر يغلبها ويكبحها عن إحداث المرض .

أما كيف تطرد الخلية الجنسية نصف حصيلتها الإريثة ومتى؟

فالجواب: عندما تكون الخلية الجنسية مخصبة (قابلة للتلقيح) ، وتوضيح ذلك :

إن الخلية الجنسية عند انقسامها الأخير الذي تنهياً به للقدرة على الاخصاب لا ينقسم الشريط الكروموسومي إلى نصفين يكمل كل منهما نفسه ، بل تبقى الأجسام الصبغية سليمة ويذهب بعضها ليكون نواة خلية والنصف الآخر ليكون نواة خلية ، فتكون نواة الخلية الجديدة مشتملة على ثلاثة وعشرين فرداً من الأجسام الصبغية لا على ثلاثة وعشرين زوجاً ، ويسمى هذا الانقسام بالانقسام الاختزالي ، أي إن النواة فيما يختص بالحصيلة الإريثة هو نصف نواة . هذا كله في التكاثر التزاوجي . أما إذا كان التكاثر لا تزاوجياً فستبقى الجينات المرضية الحاصلة من الطفرات على حالها من دون طرد لبعضها ، فإن تم صنع نسخة عن نسخة لأجيال عديدة فستتراكم الجينات المرضية مع حدوث طفرات جديدة حتى تصاب الأجنة بالتشوهات الخلقية أو الموت ، فهل هذا الاعتبار يكفي لمصادرة الموضوع من أساسه فيمنع الاستنساخ مطلقاً؟ أو هل يشرع بالاستنساخ للنسخ المأخوذة من الأصل فقط ، ولا نسمح بالاستنساخ عن الاستنساخ الذي يسمى بالاستنساخ العمودي؟

والجواب: إِنَّ الاستنساخ الذي لا يؤدّي إلى اختلال النظام الذي حكمنا بجوازه من الناحية الأولى لا بدّ من تقييده بعدم اشتماله على الضرر الذي يصيب الأجنّة من قبيل تشوّهاتها الخلقيّة ، وعلى هذا فكلّ مرتبة من الاستنساخ تكون مشتملة على الاضرار بالجنين تكون محرّمة؛ لأنّ الحديث النبوي القائل: « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » يكون مفاده شاملاً حتى للضرر بالجنين .

١٨ - يستخدم الاستنساخ لتوليد المادة اللازمة لنقل عضو أو نسيج عضوي ، وهذا الاستنساخ يتمّ في مراحل:

أ - أخذ الخلية من كبد أو رئة أو معدة . . . إلخ وزراعتها حتى تنقسم إلى مئات الخلايا من نفس الكبد أو الرئة أو المعدة .

ب - انتاج أجنّة لكي نحصل منها على الأعضاء .

ج - انتاج بشر عاديّين ليكونوا مصادر لقطع الغيار .

فمن وجهة نظر الدين تكون العملية الأولى جائزة للاستفادة منها حالاً أو بعد أن تخزّن في التبريد العميق .

أما العملية الثالثة فهي محرّمة شرعاً؛ لأنّ الفرد المستنسخ له كلّ الحقوق التي للآخرين فلا يجوز أن يجعل احتياطاً لقطع غيار غيره وإن كان الباعث على وجوده هو ترميم قطع غيار غيره ، بل لا يجوز له أن يفرط بأعضائه الأساسية التي لا يعيش بدونها من أجل الآخرين كما صرّح بذلك القرآن الكريم حينما خاطب البشر بقوله: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ وكذلك الأمر في العملية الثانية ، فإنّ الشارع قد حرّم الاعتداء على الجنين حتى في صورة كونه نطفة؛ لأنّ النطفة هي مبدأ نشوء الإنسان ، ولا يجوز إسقاط مبدأ نشوء الإنسان لا التفريط به كما تقدّم الدليل على ذلك ، فلا نعيذ .

١٩ - إذا وجدت نسخة طبق الأصل من خلية زيد وبويضة زوجته هند المنزوعة النواة ، فإذا كانت هذه هي أمّ النسخة - كما تقدّم - ولا يوجد أبّ لهذا

الوليد ، فالسؤال هنا عن علاقة النسخة بالزوج فهل تكون النسخة هي ربيبة الزوج باعتبار شمول قوله تعالى : ﴿ وَرَبَائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ (١٥) للصورة التي نحن فيها ؟

والجواب :

١ - هو إمكان التمسك بإطلاق « الربيبة » للصورة التي نحن فيها . فسواء كانت الربيبة من ماء رجل آخر أو لم تكن من ماء رجل آخر فهي تربى في حجر الزوج ، وهي من زوجة هذا الزوج ، فتكون محرماً على الزوج إذا دخل بالزوجة .

ولكن قد يشكل على التمسك بالإطلاق حيث يقال : إن معنى الربيبة غير معروف عند العرب (١٦) ؛ إذ يمكن أن يكون معناه هو بنت الزوجة التي تربى في حجر الزوج ، وقد يكون معناها بنت الزوجة من ماء زوج آخر وتربى في حجر الزوج الجديد ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات سعة المعنى .

ولكن هذا الإشكال مبني على أن جملة : ﴿ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ هي قيد للربائب ، ونحتمل وجود قيد آخر ، وهو « من ماء رجل آخر » .

هذا ، ولكن الصحيح هو التمسك بإطلاق الربائب لما نحن فيه ؛ وذلك لأن جملة : ﴿ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ ليست قيداً للربائب ، بل هي تفسير لها ؛ وذلك لعدم وجود قسمين من الربائب حتى تكون الجملة قيداً ، بل عندنا قسم واحد للربائب ، وهي التي تربى في الحبور من نساءكم اللاتي دخلتم بهن ، فيتم الإطلاق لإثبات السعة للبنت التي من نساءنا اللاتي دخلنا بهن وتربى في الحجر غالباً وإن لم تكن من ماء رجل آخر .

٢ - يمكن التمسك بفكرة تنقيح المناط ومناسبات الحكم والموضوع لإثبات المحرمية بين الزوج وهذه البنت التي تكونت من نواة خلية (الزوج أو الزوجة) مع بويضتها المنزوعة النواة ، بأن يقال : إن النكته في نظر العرف لتحريم

«الربيبية» هي أنّها بنتها ومتولّدة منها وتربّى في حجر الزوج ، وليست النكتة تولّدها من ماء رجل آخر ، وبهذا يتمّ الحكم بالتحريم بين النسخة والزوج .

هل يمكن تجويز الاستنساخ بصورة مطلقة ؟

أقول: إنّ التهويل القائم من عملية الاستنساخ للبشر قائم على أن تكون النسخ متشابهة مئة في المئة كنسخ الكتاب الواحد ، ولكن ذكر بعض العلماء عدم وجود التشابه التامّ بين النسخ ؛ وذلك لوجود عدد ضئيل من الجينات (الصفات الوراثية) في سيتوبلازم البيضة المستقبلية ، فهل هذا يكفي لعدم تحريم الاستنساخ ، لأنّ دليله هو اختلال النظام القائم على التمايز واختلاف الألوان ، وعند وجود الاختلاف ولو ضئيلاً فلا يحصل اختلال النظام ؟ ■

الهوامش

(١) ذكر هذه الفتوى آية الله السيّد كاظم الحائري .

(٢) الروم : ٢٢ .

(٣) الوسائل ١٩ : ١٥ ، ب٧ من القصاص في النفس ، ح ١ .

(٤) المصدر السابق : ٢٣٨ ، ب١٩ من ديات الأعضاء ، ح ٤ .

(٥) المصدر السابق ١٧ : ٣٧٦ ، ب١ من موانع الإرث ، ح ١٠ .

(٦) المصدر السابق ١٤ : ٢٣٩ ، ب٤ من النكاح المحرّم ، ح ١ .

(٧) المصدر السابق : ح ٢ .

ويرى بعض الفقهاء أنّ المراد من هذه الرواية والسابقة عليها الزنا ، وأنّ إدخال النطفة في الرحم المحرّم هو كناية عنه . ونحن وإن كنّا نخالف هذا الفهم لأنّنا نرى أنّ الروايتين قد صرّحتا بحرمة إلقاء النطفة في رحم يحرم عليه ، وهو معنى آخر غير حرمة الزنا الذي هو عبارة عن النقاء الختانيين المحرّم ، فإنّه حتى على هذا المبنى الذي لا نقبله لا يحرم وضع اللقiche في رحم امرأة أجنبية لأنّه ليس من الزنا كما هو واضح ، ولا يشمله

إلقاء النطفة في الرحم .

(٨) جاء هذا في بحث الأستاذ حسّان حتوت عن استنساخ البشر ص ٨ .

(٩) المجادلة : ٢ .

(١٠) ذكر هذه الفتوى كلّ من : آية الله العظمى الشيخ ميرزا جواد التبريزي وآية الله السيّد كاظم الحائري .

(١١) إنّ قصّة جنون البقر في بريطانيا كان حصيلة تغذية وصفت بأنّها علميّة ومفيدة ، تعطى للأبقار في ما تحتاج إليه من تنوّع العناصر المستحضرة صناعياً ، فتدرّ الألبان منها مع نموها نمواً سريعاً في الوزن ، فتحصل الوفرة في الربح والزيادة في البقرة ، ولكن كانت النتيجة اضطراب حياة البقر وضعف القوائم عن العمل وفساد الفطرة (الجنون) وسرى هذا الداء إلى الإنسان الذي تغذّى من لحومها وألبانها وسجّلت وفيات من تأثير ذلك .

(١٢) مجمع البحرين ٤ : ٥٥١ .

(١٣) الإسرائ : ٧٠ .

(١٤) المائدة : ١ .

(١٥) النساء : ٢٣ .

(١٦) قال في مجمع البحرين ٢ : ٦٤ : «ربائبكم : يعني بنات نساكم من غيركم ، الواحدة ربيبة لأنّ زوج الأمّ يربّيها غالباً في حجره .

وفي الميزان ٥ : ٢٧١ : الربائب : جمع الربيبة ، وهي بنت زوجة الرجل من غيره ، ويمكن أن يقال : إنّ المراد «من غيركم» هو لا من الزوج . والمراد «من غيره» أي لا من زوجها فيتّم الإطلاق . ولكن من المحتمل أن يوجد قيد آخر وهو «من ماء رجل آخر» فلا يتّم الإطلاق لإثبات السعة .

الإثبات القضائي

عبء الإثبات

□ الشيخ قاسم الإبراهيمي

□ مراجعة الأستاذ الشيخ آل راضي

تذهب القوانين الوضعية السائدة اليوم - وإن اختلفت عبارات موادها^(١) - إلى أنَّ الإثبات يقع على عاتق المدَّعي وأنَّه المكلَّف به دون المنكر . وتوضيح هذه القضية والقاعدة وإثباتها يتوقَّف في الواقع على جملة أمور :

١ - بيان معنى المدَّعي وتمييزه عن المنكر .

٢ - من يقع عليه عبء الإثبات منهما .

٣ - منشأ القاعدة ودليها .

فالبحث يقع في مقامات ثلاثة :

المقام الأوَّل: المراد بالمدَّعي

عرَّف صاحب الوسيط المدَّعي بأنَّه : من يدَّعي خلاف ما هو الثابت حكماً أو فعلاً .

والمراد بالثابت حكماً : إمَّا الثابت أصلاً - كما في الحقوق الشخصية حيث يجري أصل البراءة عن الحق - أو ظاهراً - كما في الحقوق العينية حيث تُحكَّم

الظواهر ، كظاهر كون المال في يد شخص أنّه له ، المسمّاة في فقهنّا بقاعدة اليد - أو فرضاً - كما في القرائن القانونية التي يُعتبر القانون فيها أمراً هو الأصل ، فقد يوافق ما اعتبره القانون أصلاً قول المدّعي كما قد يوافق قول المنكر ، ومثاله ما لو اعتبر القانون الأصل في جناية الدابة تقصير صاحبها في عدم حفظها - وبالثابت فعلاً ، هو ما أقام الخصم الدليل عليه بالطرق القانونية حقيقة - كما لو أبرز وثيقة الدين - أو ضمناً - كما لو دفع المتهم التهمة بالوفاء أو المقاصّة^(٢) .

وقريب منه تعريف الأستاذ أحمد نشأت في رسالة الإثبات القضائي ، لكنّه أضاف إلى التعريف القرينة القضائية . ومراده بها ما قرّرت محكمة النقض في قضية معيّنة أنّه الأصل ، من قبيل ما لو قرّرت المحكمة المذكورة من اعتبار عدم اعتراض صاحب البضاعة على الناقل البحري عند استلامها قرينة على سلامة البضاعة المسلّمة إليه عند الاستلام ، فلو ادّعى بعد مدّة من استلامها أنّها كانت معيبة كان ذلك خلاف ما قرّرت محكمة النقض أصلاً ، فيكون مدّعياً وعليه الإثبات^(٣) .

وعرّفه صاحب المداينات - على ما نُقل عنه - بأنّه : « من يروم إثبات أمر خفي يريد به إزالة أمر جلي »^(٤) .

وفقهاؤنا ﷺ ذكروا كلّ هذه التعريفات ومعها غيرها ، فعُرّف المدّعي عندهم إمّا بمن إذا ترك ترك^(٥) ، أو من قوله خلاف الظاهر ، أو خلاف الأصل ، أو أحدهما ، أو من قام به إنشاء الخصومة في حقّ له ، أو خروج من حقّ عليه^(٦) ، وربّما أحالوه إلى العرف إمّا ذاتاً بإحالة ذات مفهوم المدّعى عليه^(٧) أو لازماً بإحالة لازمه - أي من عليه يقع عبء الإثبات - عليه^(٨) .

وكيفما كان ، فالتعاريف المذكورة - كما ذكر صاحب الجواهر - تعاريف ببعض خواصّ المدّعي بغية التمييز بينه وبين المنكر^(٩) ، وإلّا فالمدّعي وزان

مفتعل مشتق من الدعوى بمعنى الزعم^(١٠) قلبت التاء فيه دالاً للقاعدة ، فمعناه الزاعم ، وهو يصدق على كلا طرفي الخصومة ؛ لأنّ المدعي وإن كان يزعم عودة المتنازع فيه إليه والمنكر ينفيه ، لكنّ إنكاره زعم أيضاً . وإن توهم صاحب الجواهر أنّه مشتق من التداعي بمعنى المخاصمة ، ممّا ينطبق على المدعي والمنكر على حدّ سواء^(١١) ، في حين أنّه ليس كذلك على ما اخترناه ؛ لتخالفهما في الزعم ، فإنّ المدعي يزعم ملكيّة المتنازع فيه مثلاً والمنكر يزعم عدمها .

ومهما يكن من أمر ، فإنّ التعاريف المذكورة على اختلافها قابلة للإرجاع إلى مؤدّى واحد . فمتعلّق الترك في التعريف الأوّل وإن فُسّر بالخصومة - ممّا يلزم من ذلك انطباقه على خصوص الشاكي^(١٢) لو أُريد بها أصل المطالبة بالحقّ المتنازع فيه مثلاً - لكن المحقّق العراقي فسّره بالإلزام الطرف المقابل بخلاف الحجّة الفعلية فقال : « إنّ المدعي هو الذي لو ترك إلزام الآخر بخلاف الحجّة الفعلية وأبقى الوضع على طبعه الأولي لترك وانتهت الخصومة »^(١٣) . ولعلّه مراد من جعل متعلّق الترك الخصومة ، فمدعي الإعسار أو الوفاء يصدق عليه أنّه تارك للخصومة لو ترك ادّعاء الإعسار أو الوفاء وإن لم يتركه صاحب الحقّ على التقدير المذكور ، فإنّ الخصومة نشأت بدعواه ، فتركها ترك لها .

و«الظاهر» في التعريف الثاني إن أُريد به ظاهر الحال فكثير من الدعاوى خالية منه ، كدعويي الصّحة والفساد في عقد أو إيقاع ، أو تسديد دين أو عدمه ، فلم يقع ما قصد إليه من التعريف من تمييز المدعي عن المنكر ، فمن البعيد أن يكون مراداً .

وإن أُريد به ما يقابل الواقع ويعمّ الأصل رجع إلى الأوّل ، فإنّ كلّ دعوى لا تخلو من أصل أو ظاهر يكون الحجّة بدواً حتى تقوم حجة تتقدّم عليها .

والترديد في الثاني آتٍ في التعريف الثالث أيضاً؛ فإنّه إن أُريد بالأصل

الأصل العملي لم يصحّ الاقتصار عليه في تمييز المدعي عن المنكر ؛ لأدائه في حالة وجود الظاهر معه وتخالفهما إمّا إلى طرح الظواهر في معرفة المدعي . فيطالب صاحب الظاهر بالبيّنة ؛ لأنّه مدّع بمقتضى التعريف ، وهو ما لا يلتزم به صاحب التعريف نفسه ، أو إلى كثرة تخصيص قاعدة « البيّنة على من ادّعى ، واليمين على من ادّعى عليه » ، فيطالب من الأصل معه بالبيّنة مع أنّه منكر بمقتضى التعريف ، ومن الأصل بخلافه باليمين مع أنّه مدّع ، وكثرة التخصيص في القاعدة قبيح خصوصاً على مبنى المشهور من اعتبارها الميزان في القضاء ، فلا تصحّ إرادته .

وإن أُريد به القاعدة الجارية - كما هو أحد معانيه^(١٤) - رجع إلى الأولين ؛ لأنّ عنوان القاعدة يعمّ الأصل والظاهر معاً ، وقيد الجريان يخرج منهما ما ليس بحجّة بالفعل . وبه يفرض شقّ ثالث للتريدي في معنى المخالفة عند صاحب الجواهر^(١٥) ، فليس المراد مخالفة جميع الأصول ، ولا أصل في الجملة ، بل الأصل الجاري بالفعل . ولذلك يتفق مع الرابع أيضاً بعد إرادة خصوص الجاري من الأصل والظاهر ، كما فسّرهما به الشيخ الأنصاري بنقل الآشتياني^(١٦) .

وأما تعريف صاحب الجواهر فقد تضمّن كلتا خصوصيّتي التعاريف السابقة : مخالفة الأصل ، وتسبب الخصومة . غير أنّ جعل مورد الخصومة إثبات حقّ له وخروجاً من حقّ عليه ربّما أشعر بقصر الأصل المخالف قول المدعي له على أصل عدم ، مع أنّه ليس الأصل الوحيد الجاري في موارد التنازع ، اللهمّ إلّا أن يريد بذلك المثال .

والإحالة على العرف في التعريف السادس لا تنافي كون الملاك عنده ما ذكر ، فربّما ادّعى أنّ ما يستفاد من الارتكاز العرفي بحسب التحليل العقلي له في خصوص الدعوى هو أنّ الفرق بين المدعي والمنكر - بعد انطباق معنى

المدّعي لغة عليهما بكلا مصدرى اشتقاقه - كامن في توقّر إحدى الدعويين على خصوصية موافقة النظر البدوي في المسألة القائم على القواعد الأولى ولو العرفية الجارية فيها والمعبّر عنه بالظاهر مقابل الواقع ، فكأنّ المدّعي يطالب -بحسب هذا النظر- بما ليس له ، ولذا يرى العرف لزوم إثبات استحقاقه له عليه بدليل يرفع موضوع القاعدة الأولى ويتقدّم عليها كالبيّنة .

فتحصل من كلّ ما مرّ: أنّ جميع التعاريف المذكورة ببعض تقاديرها تريد الإشارة إلى خصوصية في دعوى المدّعي ، وهي أنّ دعواه تخالف مؤدّى القاعدة الأولى الجارية في مورد النزاع .

نعم ، لا بدّ من تنقيح أنّ القاعدة الأولى الجارية المعتبر مخالفتها لإحدى دعوي المتخاصمين في صدق المدّعي على صاحبها هل هي القاعدة المعتبرة عند الشرع أم عند العرف ؟

فلو فرض تخالف الشرع والعرف في الأصل الجاري في المسألة ، فبأيّ يؤخذ ويتعامل مع صاحب الدعوى المخالفة له على أنّه المدّعي ؟

قد يقال بالإناطة بالعرف ؛ باعتبار أنّ التحوار الحاصل بين الشارع ومخاطبيه مبني على طريقة العرف في محاوراته ؛ إذ لو كان للشارع طريقة غيرها للزم -توصلاً منه إلى غرضه - تبينها ، ولم يبيّن . وطريقة العرف قائمة على أساس الارتكازات بينهم ، فيتعيّن حمل العناوين الواردة في بيانات الشارع غير المبيّن مراده منها بكلام متّصل أو منفصل على المعاني الارتكازية عند العرف . والمدّعي والمنكر وردا في الروايات دون أن يبيّن المراد منهما عند الشارع ، فيتعيّن حملهما على المعنى العرفي . ومن الطبيعي أنّ إحالة ذلك على العرف يستلزم تطبيقه -أي العرف- قواعدَه لا القواعد الشرعية .

وقد يخطر بالبال أنّ هذا البيان إن صحّ في سائر الموارد لا يصحّ هنا ؛ فإنّ المخاطب بدليل مطالبة المدّعي بالبيّنة والمنكر باليمين ليس العرف العامّ ليكون

المقصود منوطاً بالمعاني المرتكزة عند العرف من لفظ المدعي والمنكر مما يعني تطبيق قواعده لا القواعد الشرعية ، بل العرف الخاص برواة حديث الأئمة والعارفين بأحكامهم الناظرين في حلالهم وحرامهم ؛ أعني الفقهاء خاصة الذين أسند إليهم منصب القضاء ، ومثلهم يعتمد على ارتكازاته الشرعية لا العرفية في تشخيص المدعي وتمييزه عن المنكر ، فيطبق عنوان المدعي على من خالفت دعواه القاعدة الشرعية الجارية في مورد التنازع .

لا يقال: إنَّ هذا لو تمَّ جرى في جميع العناوين الواردة في الأدلة الفقهية ؛ لأنَّ المستنبط لها الفقيه ، فينبغي أن يكون هو المخاطب بها ، ممَّا يعني اعتماده المرتكزات الشرعية لا العرفية .

فإنه يقال: إنَّ كلام الإمام (عليه السلام) عادةً ما يرد جواباً على أسئلة السائلين وهم من عامة الناس ، فالخطاب موجّه لهم ، وإنَّ أعمل الفقهاء فيما بعدُ مزيداً من الدقة لاستفادة بعض النكات الخاصة وتطبيقها في الفروع والمسائل الحادثة ، بخلاف ما نحن فيه ؛ فإنَّ مثله ممَّا يمتنع أن يكون المخاطب به الناس ؛ لتوقف المقام على مقامٍ خاصٍّ في المخاطب .

لكنَّ شيخنا الأستاذ آل راضي - أدام الله بقاءه - منع منه معللاً بظهور الفرق بين هذه الروايات وغيرها .

المقام الثاني: من يقع عليه عبء الإثبات

تسالمت كلمة فقهاء الشريعة والقانون على وقوع عبء الإثبات بعهدة المدعي ؛ إذ قال السنهوري في الوسيط: « من المبادئ المقررة في الفقه الإسلامي أنَّ البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر .

وفي القانون المصري وسائر القوانين الحديثة توجد القاعدة ذاتها ، فالمدعي هو الذي يحمل في الأصل عبء الإثبات ، سواء كان دائناً يدعي ثبوت

الدائنية ، أو مديناً يدعى التخلّص من المديونية كما تقول المادة (٣٨٩) « (١٧) .

ويقول الدكتور عبدالسلام المزوغي^(١٨) ما يلي :

« إنّ القاعدة هي أنّ عبء هذا الإثبات يقع على الخصوم ، ويتوزّع هذا العبء بينهم طبقاً لقاعدة الإثبات على المدّعي ، سواء كان مدّعيّاً أصيلاً أو مدّعيّاً بطريق الدفع من موقع المدّعى عليه . ويقصد بهذه القاعدة : أنّ من يدّعي أمراً محلّ نزاعٍ عليه أن يقيم الدليل والحجّة أمام القضاء على صحّة ادّعائه . . . وتطبيقاً لهذه المفاهيم بشأن قواعد الإثبات تنصّ المادة (٣٧٦) من التقنين المدني [الليبي] على القاعدة العامة في ذلك بنصّها : على الدائن إثبات الالتزام ، وعلى المدين إثبات التخلّص منه »^(١٩) .

وجاء في كتاب القضاء في الفقه الإسلامي ما نصّه : « قد اتّفقت كلمة الشريعة الإسلامية والفقهاء الوضعيّين على أنّ القاعدة في باب القضاء هي مطالبة المدّعي بالبيّنة ، ومطالبة المنكر باليمين »^(٢٠) .

ولا ريب في اتّفاق كلمة الشريعة الإسلامية على ذلك كما ذكر ، لكن اتّفاق كلمة الفقهاء الوضعيّين عليه لو أراد بالبيّنة شهادة العدلين غير معلوم ، أو غير صحيح ؛ لأنّ مطالبة المدّعي بالبيّنة لا يصحّ إلّا بناءً على تفسير البيّنة بالدليل الواضح ، وأمّا بناءً على تفسيره بالشهادة المتعارفة في الفقه الإسلامي فلا توجد في القانون الوضعي غالباً ؛ وذلك لأنّه قُسح للقاضي المجال لأن لا يتقيّد بعدد الشهود ولا بجنسهم ولا بسنّهم ، فقد يقنعه شاهد واحد ولا يقنعه شاهدان أو أكثر ، وقد يصدّق المرأة ولا يصدّق الرجل ، وقد تكون شهادة صبي صغير أبلغ في إقناعه من شهادة رجل كبير . . . [كما] زالت ضرورة تركية الشهود ، فلم يعد الشاهد [في القانون الوضعي المصري مثلاً] يزكّيه شاهد آخر ، بل الذي يزكّيه هو مبلغ ما يبعثه في نفس القاضي من الاطمئنان إلى دقّته والثقة في أمانته »^(٢١) .

كما أنه اشترط الحلف على الشاهد^(٢٢) ، ولم تشترطه الشريعة .

وأما مطالبة المنكر باليمين فلم يعلم إطباقهم على ذلك ، وما عثرت في الكتب الحقوقية أن ذلك ثابت في قوانين البلدان الإسلامية والقوانين الفرنسية والإيطالي والبلجيكي^(٢٣) .

ومهما يكن ، فإن ما يهمنّا هو اتفاق كلمة الفقهاء فيما يرتبط بالأمر الأول الذي يمكن عدّ البيّنة فيه مثلاً للإثبات .

لكن القانون الوضعي ربّما استثنى من القاعدة المزبورة بعض الموارد وجعل فيها الإثبات بعهدة المنكر ، كما صرّح به غير واحد من القانونيين^(٢٤) . قال الدكتور أنور سلطان^(٢٥) - بعد بيانه مضمون القاعدة - ما نصّه :

« لكن يلاحظ أنّ المشرّع قد يتدخّل لتغيير هذه القاعدة بأن يقلّل الشخص من عبء الإثبات ، أو ينقل هذا العبء إلى الطرف الآخر عن طريق ما يسمّى بالقرينة القانونية »^(٢٦) .

وقد تقدّم ما يرتبط بالقرينة القانونية في تعريفي صاحبني الوسيط ورسالة الإثبات للمدّعي .

وكيفما كان ، فهذا الموقف الذي اتّخذه القانون الوضعي كانت الشريعة الإسلامية قد سبقت إليه ، حيث ورد عن الأئمة عليهم السلام روايات في القتل جعلت عهدة الإثبات فيه على المنكر . ففي صحيحة بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن القسامة ، فقال : « الحقوق كلّها البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعي عليه إلّا في الدم خاصّة . . . »^(٢٧) .

وفي موثقة أبي بصير عنه عليه السلام قال : « إنّ الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في أموالكم ، حكم في أموالكم أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعي عليه ، وحكم في دمائكم أنّ البيّنة على من ادّعى عليه واليمين على من ادّعى ،

لثلاً يبطل دم مسلم» (٢٨) .

لكن الغريب أنني لم أجد من تعرّض لهذا الأمر ، بل الذي يظهر منهم أنّ البيّنة في الدم كالبيّنة في غيره تطلب من المدّعي وإن كان ذلك لا يعدّ إعراضاً منهم عن الرواية المذكورة . نعم ذكر في كتاب القضاء في الفقه الإسلامي في غير موضعه مرسلاً له إرسال المسلّمات حيث قال : « لو تعارضت بيّنة المدّعي وبيّنة المنكر فقد يقال بتقديم بيّنة المنكر ؛ لما دلّ على أنّ البيّنة على المنكر دون المدّعي ، ولكن دليل كون البيّنة على المنكر إنّما دلّ على أنّ الذي يطالب بالبيّنة هو المنكر دون المدّعي . . . » (٢٩) .

المقام الثالث: منشأ القاعدة ودليلها

لا إشكال أنّ قاعدة « الإثبات على المدّعي » المتقدّمة ليست قاعدة بديهية مسلمة لا عقلاً ولا عقلائياً ، فلم يُعمل بها في القانون الفرنسي إلّا في القرون الوسطى ، وأنّ القاعدة قبل ذلك استقرار الإثبات بعهدة المنكر (المتهم) (٣٠) . وعلى هذا فلا بدّ من البحث لهذه القاعدة من دليل .

وقد ذهب القانون الوضعي الذي يقوم على أساس الأحكام العقلية والعرفية إلى أنّ منشأ هذه القاعدة هو أصل البراءة الجاري في جميع الدعاوى لصالح المتهم ، كما صرّح بهذا الانتزاع الدكتور عبدالسلام المزوغني قال : « وتفسير تحميل عبء الإثبات على المدّعي يستند إلى القاعدة الطبيعية التي تنصّ على أنّ الأصل براءة الذمّة وكلّ من يدّعي شغلها بأيّ التزام عليه أن يقيم الدليل والحجّة على صحّة مدّعاه » (٣١) .

وقال الدكتور صالح الدين الناهي (٣٢) بعد ذكر القاعدة : « والأصل في ذلك العمل بظاهر الحال ، فالمدّعي يسأل عن إقامة الدليل على ما يدّعيه ؛ لأنّ الظاهر والأصل في المدّعي عليه البراءة ممّا ينسب إليه ؛ أي أنّ الأصل براءة الذمّة حتى يقوم الدليل على انشغالها بالدين [مثلاً] ، فيقع عبء الإثبات عندئذٍ

على المدعى عليه عند ادّعائه البراءة» (٣٣) .

ويقول الدكتور أحمد نشأت: «فإذا ادّعت مثلاً أنّ لك مبلغاً من المال في ذمة شخص وجب عليك أن تقيم الدليل على ذلك؛ لأنّ الأصل عدم المديونية أو براءة الذمة، وهذا الأصل متفق عليه في جميع الشرائع وفي الشريعة الإسلامية» (٣٤) .

وهذه العبارات يمكن أن تقرّب بأحد تقريبين، هما:

التقريب الأوّل: ويتألف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الأصل في القضاء العمل بالظاهر، فيحكم لصالح المتخاصم إن كان الظاهر معه، وضده إن كان ضده .

ولعلّ المراد بالظاهر -المعبر عنه مسامحة في كلمات بعض القانونيين بظاهر الحال^(٣٥)، ممّا يختلف باختلاف طبيعة القضية المتنازع فيها- هو ما قابل الواقع؛ أي ما يكون عليه الحكم ابتداءً بحسب القواعد الأولى الجارية في القضية، فإنّ القضية لا تخلو من قاعدة جارية فيها بشكل أولي وقبل إبراز الخصمين إثباتاتهما، فيقرب من معنى الحكم الظاهري المقابل للواقعي بمعنى الحكم الثابت في لوح الواقع . وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا من قبل، وفيه قلنا: إنّ القاعدة أعّم من الأصل والظاهر .

المقدّمة الثانية: وإذا كانت دعوى المدعى خلاف الظاهر المذكور -لأنّ الأصل عند الشك في اشتغال ذمة شخص أو براءتها ممّا وجّه إليه البراءة حتى يثبت الخلاف وإلا كان خلف فرضه مدّعياً- كان من الطبيعي ثبوت الإثبات بعهدته لا بعهدة المنكر .

وهذا التقريب يمكن أن تثار بشأنه عدّة ملاحظات:

الأولى: إنّ أصل البراءة بمعنى عدم ارتكاب الجرم لا عدم ثبوت الحكم

عند الشكّ فيه أو في موضوعه ، والمدعى جريانه في المقام مجهول المستند ، ويحتمل في تقرير مستنده أحد أمور :

الأول - أن يقال : إنّ مستنده بديهية العقل لكونه حكماً عقلياً أولاً مثلاً .

وفيه : أنّه قد تقدّم أنّ أصل البراءة هذا ليس ثابتاً ببديهية العقل ، وإلّا فلم لم تعمل به الشعوب القديمة ولا المجتمع الفرنسي أيضاً حتى فترة القرون الوسطى ؟! إذ لو كان ثابتاً كذلك لأقرّه جميع أفراد البشر ؛ لاستواء الناس في بديهية العقل إلّا من عرضت شبهة عليه .

وعروض الشبهة لهذا العدد من الناس محال الوقوع عادةً ، فيتعيّن إنكار كونه ثابتاً كذلك .

الثاني - أن يقال : إنّ مستنده استصحاب عدم التّهمة الأزلي أو النعتي .

والجواب : أنّ استصحاب عدم النعتي لا يجري في جميع الدعاوى ؛ لأنّ منها ما ينفي صفة عن موضوع لم يكن موجوداً قبلها بحيث لا يتحقّق موضوع الاتّصاف في زمان ليستصحب ؛ نظير قرشية المرأة وإبنيّة المتوفّى وغيرهما . وأصل البراءة المتمسك به من قبل الحقوقيين هو الأعمّ من هذه الموارد وغيرها . فلم يبقَ إلّا التمسك باستصحاب عدم الأزلي ، وهو مختلف فيه بين الأعلام .

الثالث - أن يقال : إنّ مستند أصل البراءة سيرة العقلاء ؛ لقيامها على التعامل عند الشكّ في ثبوت أمر أو عدمه بالبناء على عدم . ولا ريب في امتداد هذه السيرة واتّصالها بعصر المعصوم عليه السلام ، وبلوغها حدّاً من الانتشار يقضي بوقوعها أمامه وعدم ردعه عنها ، وإلّا لوصل .

فإن قيل : إنّ غاية ما يثبتّه هذا المستند البناء على عدم في مجال تحديد الموقف العملي دون الحكم القطعي الذي هو موضوع القضاء ، فإنّهم يبقون

على احتمال المخالفة قائماً ، ولا يعدّونه نقضاً لبنائهم السابق عند انكشافها .

قلنا: ما يكفي في المقام هذا المقدار ؛ لأنّ إلقاء عبء الإثبات على المدّعي أو المنكر لا يتطلّب أكثر من اتّخاذ موقف عملي .

الثانية: إنّ أصل البراءة على فرض ثبوته بأحد المستندات المتقدّمة لا يجري في المقام ؛ لأنّه من التمسك بالأصل المثبت الذي لا يقول به أحد من المعاصرين .

وجه المثبتية: إنّ ما يثبته أصل البراءة براءة المتّهم من التهمة الموجهة إليه وعدم ترتيب أثر عليها . وينتزع من هذا أنّ الظاهر يكون لصالح المدّعي وضدّ المدّعي عليه ، وهو ما يشكّل صغرى لكبرى عمل القضاء بالظاهر الواردة في المقدّمة الأولى من التقريب .

الثالثة: إنّ أصل البراءة ليس هو الأصل الوحيد الذي يمكن التمسك به في تمييز المدّعي من المنكر ، بل هناك أصول أخرى قد تكون هي المائز ، مثل أصالة الصّحة وغيرها .

وهذه الملاحظة ممنوعة ؛ فإنّ أصل البراءة - وإن دأب الحقوقيّون على ذكره مستنداً لكون الإثبات بعهدة المدّعي - لكنّه لا موضوعية له في المقام فإنّما ذكر من باب المثال ، فإنّ فرض كون المدّعي مدّعياً يقتضي مخالفة قوله للظاهر ، سواء تمثّل بأصل البراءة أم غيره خالفه في النتيجة أم لا ، ومعه فالمناقشات الثلاث المتقدّمة حتى لو فرضت تماميّتها غير مضرّة بالاستدلال ؛ لبقاء صغراه صادقة .

الرابعة: إنّ المقدّمة الأولى غير ثابتة عندها ؛ لوضوح افتقار القضاء الشرعي إلى حجة شرعية ، فليس كلّ قاعدة جارية ومعتبرة في الإفتاء - وإن كانت ظاهراً - تجري في القضاء ، فضلاً عن الأصل ، ولا العكس صحيح

أيضاً ، وإنّما ثبتت الحجّة القضائية للبيّنة في جانب المدّعي واليمين في جانب المنكر بناءً على موضوعيّتهما كما ذهب إلى ذلك المشهور ، أو معرّفاً لمستوى الحجّة المعتمدة من كلّ منهما بناءً على الحديّة على ما ترجّح في المقالة السابقة^(٣٦) . ومن هنا فالدليل المذكور لا يجري في القضاء الشرعي وإن جرى في القضاء الوضعي .

الخامسة: إنّ كون الإثبات بعهدة المدّعي أو المنكر ليس من الحكم والقضاء في شيء حتى يقال إنّ الأصل في القضاء العمل بظاهر الحال ، وإنّما هو من مقدّمات الحكم ومبادئه . اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ المراد من الأصل المذكور عدم ترتيب آثار المجرمية على المتّهم سواء في الحكم أو في مقدّماته ، ويتعامل معه على أنّه بريء ، فلا يطالب بالإثبات ولا بغيره ، والظاهر أنّ المراد ذلك .

السادسة: إنّ إجراء الأصل المذكور وإن أمكن به إثبات براءة المتّهم من التهمة الموجهة إليه بعد فقدان الدليل ، لكن جريانه كذلك لا يمنع من مطالبة المتّهم بإثبات دعواه في رتبة سابقة وقبل وصول النوبة إلى إجراء الأصل . لا يقال: إنّ جعل الإثبات بعهدة المتّهم مع كون الأصل معه أمر لا طائل من ورائه ، سيّما مع القول بحقه في الإثبات كما تقدّم في المقالة الأولى ، وإنّما يجعل بعهدة المدّعي ليصل إلى حقه بعد فرض أنّ الأصل خلاف دعواه .

فإنّه يقال: لا ينحصر وجه جعل الإثبات على المدّعي عليه باستبقاء ما كان عليه قبل التهمة ليقال بكفاية الأصل فيه ، بل يكفي بالإثبات فائدة أن ينظر القضاء إلى القضية بموضوعيّة تامّة وإلى المتخاصمين بحيادية مطلقة ، فيغضّ النظر عمّا يقتضيه الأصل في محلّ النزاع ، وينظر إلى المتنازع فيه بما هو شيء خارجي أجنبي عن الطرفين ، ليطالب المدّعي عليه أولاً بإثبات عائديّته له ، ثمّ المدّعي بإثبات دعواه ثانياً ، فإن لم يكن لهما ما يثبتان دعواهما ولم

يرجعا إلى اليمين حكم الأصل أو الظاهر في ذلك . وهذا نظير ما يجري في عملية الاستنباط ، حيث يبحث أولاً عن الدليل المثبت للحكم الشرعي ، فإن فقد رجع إلى ما يقتضيه الأصل . ولا تعني موافقة الأصل للمدعى المراد إثباته منذ البداية عدم الحاجة إلى البحث عن الدليل الاجتهادي المثبت لنفس نتيجة الأصل .

التقريب الثاني: ويتألف من مقدمتين أيضاً:

المقدمة الأولى: إنّ كلّ حكم يصدره القاضي في مورد الخصومة يتوقف على إحراز موضوعه في الواقع بما يدلّ عليه ، من دون نظر إلى من يصبّ في صالحه من المدعى والمنكر .

المقدمة الثانية: ولما كان الأصل عند الشكّ في ثبوت موضوع أو انتفائه عدمه - استصحاباً أو إمضاءً لسيرة أو غيرهما - حتى يقوم الدليل على ثبوته ، كان من الطبيعي أن يتوقف القاضي عن إصدار حكم في القضية لصالح المدعى حتى يقوم الدليل على ذلك - وإلا كان حكمه بلا مبرّر شرعي أو عقلائي - ممّا يبقي المتنازع فيه على حاله قبل المرافعة .

ولهذا السبب يجد المدعى نفسه ملزماً بحكم العقل لأنّ يقدّم الأدلة التي تثبت خلاف ما الأصل عليه ، وأنّ التهمة التي ادّعاها في حقّ المدعى عليه ثابتة في الواقع ، ممّا يرفع موضوع الأصل ويرد عليه ، ليثبت موضوع الحكم الذي بصالح المدعى ويحكم له القاضي بموجبه .

وهذا الاستدلال تامّ لا إشكال لنا عليه ، إلّا أنّ العبارات التي ذكرناها عن الكتب القانونية قاصرة عن إفادته بهذا النحو ، بل هي إلى التقريب الأوّل أقرب .

نعم ، قد تساعد عليه عبارة الدكتور سعيد عبدالكريم مبارك حيث يقول: « لإثبات الحقّ أهميّة كبيرة ؛ لأنّه يجب لكي يحكم القاضي لصاحب الحقّ بحقه

أَنْ يَثْبُتَ حَقُّهُ أَمَامَهُ لَذَلِكَ ، فَالْعِجْزُ عَنْ إِثْبَاتِ الْحَقِّ يَعْنِي تَجْرِيدَهُ مِنْ قِيَمَتِهِ ،
وبالتالي عدم وجوده» (٣٧) .

ويمكننا أَنْ نُضِيفَ إِلَى مَا ذَكَرُوهُ دَليِلَينِ آخَرِينِ هُمَا:

الأوّل: أَتَنَّا نَتَمَسَّكُ بِالْأَدَلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينِ عَلَى مَنْ
ادَّعَى عَلَيْهِ ، وَهِيَ عِدَّةُ رَوَايَاتٍ (٣٨) ، وَذَلِكَ بِتَقْرِيْبٍ: أَنَّ «عَلَى» الْوَارِدَةَ فِي
الْحَدِيثِ تَدُلُّ عَلَى لَزُومِ مَطَالَبَةِ الْمَدْعَى بِالْبَيِّنَةِ لِإِثْبَاتِ دَعْوَاهُ .

وقد دَلَّلْنَا فِي الْمَقَالَةِ السَّابِقَةِ عَلَى أَنَّ الْبَيِّنَةَ لَمْ تَتَوَخَّذْ بِنَفْسِهَا مَوْضُوعاً
لِلْمَطَالَبَةِ ، بَلْ بِمَا هِيَ الْحَدُّ الْأَدْنَى لَوْسَائِلِ الْإِثْبَاتِ الَّتِي تَثْبُتُ بِهَا صَحَّةُ
الادِّعَاءِ .

وَأَمَّا جَعْلُ الْيَمِينِ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ فَلَيْسَ مَأْخُوضاً بِمَا هُوَ دَلِيلٌ لِإِثْبَاتِ حَقِّهِ
فِي الْمُنْتَازَعِ فِيهِ كَيْ يَقَالَ بِأَنَّهُ مُلْزَمٌ بِالْإِثْبَاتِ كَالْمَدْعَى؛ إِذْ مِنْ الْوَاضِحِ عَدَمُ
أَخْذِهِ مُسْتَنْدَافً لِلْحُكْمِ بِلِحَافِ كَاشِفِيَّتِهِ عَنِ الْوَاقِعِ كَمَا عَلَيْهِ الْمُدَارُ فِي سَائِرِ
مُسْتَنْدَاتِ الْقَضَاءِ الْمَعْتَبَرَةِ ، بَلْ لَعَلَّهُ مِنْ بَابِ الْإِحْتِكَامِ إِلَى الْوُجْدَانِ وَالتَّرَاضِي
بِهِ حُكْماً بَعْدَ عِجْزِ الْمَدْعَى عَنْ إِثْبَاتِ دَعْوَاهُ بِالْأَدَلَّةِ ، وَهُوَ مَا تَوَيَّدَهُ الرِّوَايَاتُ ،
بَلْ رُبَّمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ :

منها: مَا فِي رَوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ ، قَالَ: كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ مِنْ
الْيَهُودِ مَعَامَلَةٌ ، فَخَانَنِي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ، فَقَدَّمْتُهُ إِلَى الْوَالِي ، فَأَحْلَفْتُهُ فَحْلَفَ ،
وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ حَلَفَ يَمِيناً فَاجِرَةً ، فَوَقَعَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ عِنْدِي أَرْبَاحٌ وَدِرَاهِمٌ
كَثِيرَةٌ ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَقْتَصَّ الْأَلْفَ دِرْهَمَ الَّتِي كَانَتْ لِي عِنْدَهُ وَأَحْلَفَ عَلَيْهَا ،
فَكَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ (ع) فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّي قَدْ أَحْلَفْتُهُ فَحْلَفَ ، وَقَدْ وَقَعَ لَهُ عِنْدِي
مَالٌ ، فَإِنْ أَمَرْتَنِي أَنْ أَخْذَ مِنْهُ الْأَلْفَ دِرْهَمَ الَّتِي حَلَفَ عَلَيْهَا فَعَلْتُ ، فَكَتَبَ:
« لَا تَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئاً ، إِنْ كَانَ ظَلَمَكَ فَلَا تَظْلَمْهُ ، وَلَوْلَا أَنَّكَ رَضِيتَ بِيَمِينِهِ
فَحْلَفْتَهُ لِأَمْرِكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْ تَحْتِ يَدِكَ ، وَلَكِنَّكَ رَضِيتَ بِيَمِينِهِ ، وَقَدْ ذَهَبَتْ

(فقد مضت خ ل) اليمين بما فيها . فلم آخذ منها شيئاً ، وانتهيت إلى كتاب أبي الحسن عليه السلام (٣٩) .

وكذا موثقة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف أن لا حق له قبله ، ذهب اليمين بحق المدعي ، فلا دعوى له . . . » (٤٠) .

فإن ظاهر الروايتين تعليق تأثير اليمين في زهاب حق المدعي على رضاه بها .

الثاني: الارتكاز العقلائي: وقد تقدّم بيانه والوجه فيه لدى الجمع بين التعاريف . ولذا ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى تعريف المدعي بأنه : « من يرى العرف أن مؤونة الإثبات عليه » (٤١) ، فإن ذلك يقتضي وجود ارتكاز لدى العرف بوجود ملازمة أو اتحاد بين من يتحمل مؤونة الإثبات وبين المدعي .

وهكذا تكون الشريعة والقانون متفقين في أن الإثبات بعهد المدعي ، غاية الأمر أنهما يريان ذلك حكماً يقضي به العقل توصلاً منه إلى ما يتوخاه من المرافعة من الحكم في القضية لصالحه . وعلى هذا نصّت المادة (١٢٥٧) من القانون المدني الإيراني على أن « المنعي لحق يجب عليه إثباته ، كما أن المنعي عليه يقع عليه عبء الإثبات أيضاً ؛ حيث يكون في موضع الدفاع ، وينتهي أمراً يفتقر إلى الدليل » ■

الهوامش

- (١) نصّت المادة ٣٨٩ من التقنين المدني المصري والمادة ٣٧٦ من القانون المدني الليبي على أن : « على الدائن إثبات الالتزام ، وعلى المدين إثبات التخلص منه » .
ورغم ورود هذه المادة في الدين إلا أنها جعلت المادة الأولى في قانون الإثبات ؛ وذلك

تعميماً للدائن إلى كلّ ملتزم ومتعهد له بأيّ تعهد أو التزام ، والمقصود بالمدين المتعهد أو الملتزم على الإطلاق ، سواء كان موضوع التعهد ديناً بالمعنى المتداول أي قرضاً أو غيره من التعهدات والالتزامات . (رسالة الإثبات، أحمد نشأت ١ : ٤٦) . وقريب من هذا التعبير نصّ المادة ٣٧٦ من القانون المدني اللبناني . وتكاد هذه المواد تتفق في المعنى مع المادة ١٣١٥ من القانون الفرنسي حيث تقول : « من يطالب بتنفيذ التزام يجب عليه إثباته ، كذلك من يدعي التخلّص من التزامه يجب عليه أن يثبت الوفاء به أو أن يثبت الواقعة التي أدت إلى انقضائه » ، بينما تنصّ المادة ٤٤٨ من القانون المدني العراقي على أنّ : « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » . (هامش الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، عبدالرزاق السنهوري ٢ : ٦٥ - ٦٧) .

(٢) الوسيط ٢ : ٧٦ - ٧٧ .

(٣) انظر : رسالة الإثبات ١ : ٦٨ - ٧٠ .

(٤) المصدر السابق ١ : ٧٠ .

(٥) انظر : شرائع الإسلام ، الحلّي ٤ : ١٠٦ . جواهر الكلام ٤٠ : ٣٧٤ نقلاً عن الرافعي في الروضة . رسالة الإثبات ١ : ٧٠ .

(٦) انظر : جواهر الكلام ٤٠ : ٣٧٢ - ٣٧٦ .

(٧) انظر : المصدر السابق ٤٠ : ٣٧٦ . كتاب القضاء (للأشتياني) : ٣٣٦ .

(٨) مباني تكملة المنهاج ١ : ٤٢ .

(٩) جواهر الكلام ٤٠ : ٣٧٥ .

(١٠) لسان العرب ٤ : ٣٦٢ .

(١١) جواهر الكلام ٤٠ : ٣٧٥ .

(١٢) المصدر السابق : ٣٧٣ .

(١٣) كتاب القضاء (للعراقي) : ١٠٤ - ١٠٥ .

(١٤) تمهيد القواعد ١ : ٣٢ .

(١٥) جواهر الكلام ٤٠ : ٣٧٣ .

(١٦) كتاب القضاء : ٣٣٢ .

(١٧) الوسيط ٢ : ٦٨ .

(١٨) أستاذ القانون المشارك في جامعة الناصر بليبيا .

- (١٩) النظرية العامة للقانون - المدخل لعلم القانون - نظرية الحقّ ، د . عبدالسلام علي المزوغي : ٣١٣ - ٣١٤ .
- (٢٠) القضاء في الفقه الإسلامي : ٢٥١ .
- (٢١) الوسيط ٢ : ٣٢٢ - ٣٢٣ .
- (٢٢) رسالة الإثبات ١ : ٥٣٦ .
- (٢٣) انظر : التعليق المقارن على مواد قانون الإثبات ٣ : ١٠٨١ . الوسيط ٢ : ٥٢٠ - ٥٢١ .
- (٢٤) انظر : أصول القانون ، سعيد عبدالكريم المبارك : ٣٥٩ . النظرية العامة لعلم القانون - المدخل لعلم القانون - نظرية الحقّ : ٣١٤ .
- (٢٥) نائب رئيس جامعة الاسكندرية سابقاً وأستاذ جامعة بيروت العربية حالياً .
- (٢٦) المبادئ القانونية العامة : ٢٧٤ .
- (٢٧) الوسائل ٢٧ : ٢٣٤ ، ب ٣ ، كيفية الحكم ، ح ٢ .
- (٢٨) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٢٩) القضاء في الفقه الإسلامي : ٥٧٣ .
- (٣٠) انظر : الوسيط ٢ : هامش ص ٦٨ .
- (٣١) النظرية العامة لعلم القانون - المدخل إلى علم القانون - نظرية الحقّ : ٣١٤ .
- (٣٢) رئيس شرف جمعية القانون المقارن العراقية والأستاذ المتمرّس في جامعة بغداد .
- (٣٣) الوجيز في مباحث الإثبات والبيّنات : ١٠ .
- (٣٤) رسالة الإثبات ١ : ٤٦ .
- (٣٥) الوجيز في مباحث الإثبات والبيّنات : ١٠ .
- (٣٦) راجع مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) العديدين ١١ - ١٢ (الإثبات القضائي - من له الحقّ فيه) .
- (٣٧) أصول القانون ، سعيد عبدالكريم مبارك : ٣٥٨ .
- (٣٨) الوسائل ٢٧ : ٢٣٣ ، ب ٣ ، أبواب كيفية الحكم .
- (٣٩) المصدر السابق : ٢٤٦ ، ب ١٠ ، كيفية الحكم ، ح ٢ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٢٤٥ ، ب ٩ ، ح ١ .
- (٤١) مباني تكملة المنهاج ١ : ٤٢ .

مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الإمامي

□ السيّد منذر الحكيم

القسم الأوّل

١ - لماذا هذا البحث ؟

لقد بات واضحاً لدى المعنّين بكلّ علم ضرورة دراسة تاريخ نشوئه وارتقائه ومراحل تكامله وتطوّره . وعلم الفقه ليس بدعاً من العلوم ، بعد أن كان له تأسيس ونشوء وارتقاء .

إنّ دراسة تاريخ العلم - أي علم كان - والإلمام بها لا تعدّ اليوم ترفاً علمياً للباحث والمحقّق؛ وذلك لأنّها ذات نتائج إيجابية مباشرة للدارس لها من حيث تمكينه من المادة العلمية وإعطائه قدراً أكبر من الإحاطة بملابساتها وظروف تطوّرها وتكاملها ، فيكون متضلّعاً بمعرفة أسرارها وكوامنها واتّجاهات المساهمين في تكوينها تأسيساً وتطويراً ، ويكون قادراً على التقويم الواقعي بعد إحاطته وإلمامه بالملابسات والظروف التي رافقت توفير هذه المادة العلمية

طيلة قرون متتالية من العمل العلمي الدؤوب .

٢ - الفقه الإسلامي الإمامي ومراحل تطوره :

ولا يخفى على الفقهاء والمعنيين بدراسة الفقه الإسلامي أنَّ له مدارس شتى ، وتعتبر المدرسة الفقهية الإمامية الاثنا عشرية من أهم المدارس الفقهية وأعرقها وأنضجها وأوسعها ، وهي تتميز عن سائر المدارس الفقهية الإسلامية بميزتين أساسيتين :

الأولى : انفتاح باب الاجتهاد على طول الخط وعلى مدى القرون ، منذ التأسيس وحتى يومنا هذا ، ولئن اعتقد الفقهاء المحدثون من سائر المدارس بضرورة فتح باب الاجتهاد في العصر الحاضر فإنهم يلمسون بوضوح مدى الأضرار التي طالت المدارس الفقهية من جراء غلق باب الاجتهاد في حقبة زمنية غير قصيرة .

الثانية : الارتباط المباشر بأهل البيت المعصومين عليهم السلام الذين أثروا الفقه الإسلامي خلال ثلاثة قرون بالمادة الفقهية والمنهج الفقهي المطلوب من دون أن يتلکأ هذا النشاط الفقهي أو يُشأب بما يخرج عن إطار المنهج القرآني في المعرفة من أجل الوصول إلى الأحكام الإلهية ، بينما خرج كل من أصحاب القياس وأصحاب المدرسة الظاهرية عن النسق المعرفي المطلوب قرآناً من الإنسان العاقل والليبي .

وقد عرّف جملة من الفقهاء علم الفقه بأنه : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية . وهذا التعريف يستبطن أمرين :

الأول : خروج عصر التشريع - وهو عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم - عن مراحل تأسيس وتطور الفقه ، فإنّه - كما يبدو من الاسم - العصر الذي ولدت فيه النصوص والأدلة الفقهية ، وليس هو عصر الاستدلال والاستنباط .

الثاني: إنّ عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام الذين دأبوا على تبیین وتفسير ما ورد عن النبي ﷺ وما جاء في القرآن الكريم ، لا يعتبر من عصور علم الفقه ؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يوفّرون الأدلّة والنصوص - كالنبي ﷺ - للمادة الفقهية التي يُراد تربية الفقهاء على تعلّمها وتعلّم طريقة الوصول إلى الأحكام من خلالها .

وعلى هذا الأساس ، فالفقه المأثور أو الفقه الروائي - الذي بدأ تدوينه من زمن الإمامين الباقر والصادق عليهم السلام واستمر تكامله في عصر الغيبة الصغرى - لا يُعدّ من الفقه الاستدلالي المتداول ، ومن هنا أخرجه جملة من مؤرّخي علم الفقه الإسلامي عن عصور ومراحل تطوّر الفقه الإسلامي الإمامي ، معتبرين ممارسة الاستدلال من قبل الفقهاء الإماميّين في نهايات الغيبة الصغرى هي مبدأ تأسيس علم الفقه الإمامي .

وبناءً على هذا نميّز بين عصر التشريع وعصر ما بعد التشريع الذي ينقسم بدوره إلى دورين متميّزين هما: دور التفسير والتبيين والتدوين للنصوص الشرعية ، والذي يدخل في ضمنه جمع وتبويب النصوص الشرعية المسمّى بالفقه المأثور ، ثمّ دور الاستدلال والاستنباط ، والذي نسمّيه بالفقه الاجتهادي المصطلح .

ولنا أن نقسّم دور الفقه الاجتهادي إلى مراحل شتّى بحسب طبيعة التطوّر الذي طرأ على طرائق الاستدلال الذي مارسه الفقهاء طيلة هذه القرون بدءاً بالقرن الرابع وانتهاءً بالقرن الخامس عشر .

٣- مؤرّخو الفقه الإسلامي الإمامي :

اهتمّ فقهاؤنا في العقود المتأخّرة بتدوين تاريخ الفقه الإمامي ، وأثمرت جهودهم مجموعة قيّمة في هذا الحقل تشير إلى ما رأيناه وأطلّعنا عليه حسب التسلسل التاريخي للتدوين أو النشر . وإليك القائمة التالية بأهمّ هذه المصادر

التي أرخت للفقهاء الإسلامي الإمامي :

- ١- محمود شهابي: أدوار الفقه في ثلاثة أجزاء ١٣٦٧ هـ . ق .
- ٢- محمد باقر الصدر رحمته الله: مقدّمة المعالم الجديدة ١٣٨٥ هـ . ق .
- ٣- محمد مهدي الآصفي: مقدّمة الروضة البهية ١٣٨٦ هـ . ق .
- ٤- هاشم معروف الحسني: تاريخ الفقه الجعفري ١٣٨٨ هـ . ق .
- ٥- أبو القاسم گرجي: نگاهی به تحوّل علم اصول ١٣٩٣ هـ . ق .
- ٦- علي كاشف الغطاء: أدوار علم الفقه وأطواره ١٣٩٩ هـ . ق .
- ٧- مرتضى مطهري: خدمات متقابل اسلام وايران .
- ٨- محمد إبراهيم جنّاتي: كيهان اندیشه ، سیری در ادوار فقه ١٤٠٣ هـ . ق .
- ٩- حسين مدرسي طباطبائي: مقدّمه ای بر فقه شیعه ١٤٠٧ هـ . ق .
- ١٠- محمد مهدي الآصفي: مقدّمة رياض المسائل ١٤١١ هـ . ق .
- ١١- محمد مهدي الآصفي: مقدّمة الفوائد الحائرية ١٤١٤ هـ . ق .
- ١٢- عبد الهادي الفضلي: تاريخ التشريع الإسلامي ١٤١٥ هـ . ق .
- ١٣- أبو القاسم گرجي: تاريخ فقه وفقها ١٤١٨ هـ . ق .
- ١٤- جعفر سبحاني: طبقات فقهاء الشيعة ١٤١٩ هـ . ق .

٤- ملاكات تحديد مراحل الفقه الاجتهادي :

انتهج مؤرّخو الفقه الإسلامي الإمامي عدّة مناهج لتحديد مراحل تطوّر الفقه الإمامي تبعاً لاختلاف زوايا النظر إلى هذا الفقه .

وكان ممّن أدلى بدلوه في هذا المضمار فقيه مدرسة أهل البيت سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي دام ظلّه ، حيث إنّهُ قصر النظر على طبيعة المادة الفقهية التي تكاملت بالتدرّج من دون ملاحظة أيّ عامل أو ظرف أو النتائج أو الموضوعات المبحوثة لدى الفقهاء ، وارتأى تقسيمها إلى ستّ مراحل كما يلي :

١ - مرحلة التأسيس للفقه الاجتهادي (الاستدلالي) .

٢ - مرحلة الانطلاق .

٣ - مرحلة الاستقلال .

٤ - مرحلة التطرف .

٥ - مرحلة الاعتدال .

٦ - مرحلة الكمال .

وقد تميّز هذا التقسيم عن سائر التقسيمات التي وردت في سائر مصادر تاريخ الفقه الإسلامي الإمامي ، وذلك لأنّه لم ينظر إلّا إلى طبيعة المادة الفقهية وما اتّصفت به من أوصاف ترتبط بطبيعة ومنهج الاستدلال ومدى عمقه واعتداله وتطرّفه واستقلاله ، وجاءت التسمية باعتبار الصفة الظاهرة المميّزة لكلّ مرحلة .

ويعتبر هذا المنهج في التقسيم منهجاً متميّزاً عن سائر المناهج التي نلاحظها في المصادر المشار إليها من قبل .

وكان من المفروض أن يتكامل هذا المنهج ضمن تدريس هذه المادة التاريخية الحيّة في الدورة المعدّة لتربية المحقّقين لدائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام ، ولكن لم يحالفنا التوفيق إلّا بمقدار إعداد فهرس تفصيلي لكلّ مرحلة كدليل مرشد للمحقّقين في هذا المجال .

٥ - نقاط الفراغ في دراسة تاريخ الفقه الإسلامي الإمامي :

إنّ الدراسة العلمية الدقيقة لمراحل تطوّر الفقه الإسلامي الإمامي تتطلّب توفر عنصرَي الاستيعاب والاستقراء لكلّ الآثار الفقهية لجميع فقهاءنا . وإنّ جلّ أو كلّ الدراسات التاريخية الفقهية بالرغم من تضلّع وإحاطة الباحثين وجمالة مرتبتهم العلمية الفقهية لا تعتمد على عنصرَي الاستيعاب والاستقراء ،

فهي دراسة تعتمد على الحدس والتخمين قبل أن تنتهج الأرقام من خلال الاستقراء والاستيعاب .

ومن هنا فالمجال للبحث التاريخي الفقهي بشكل علمي خصيب جداً ، بل يُعدّ هذا النوع من البحث التاريخي الفقهي حديثاً ، والباحث لا بدّ أن يعتبر نفسه في بداية الطريق ، فإنّ بعض ما كتب في هذا المجال لا يعدو أن يكون عبارة عن عدّة فرضيات تحتاج إلى توثيق وإكمال ، ولعلّه بعد البحث الاستقرائي المستوعب يصل إلى نتائج جديدة ويحصل على نظريات لم يُسبق بها .

٦ - ملاحظات للمحقّقين والمعنيّين بهذا الدليل :

١ - إنّ هذا التحديد والتقسيم لا يتنافى مع سائر التقسيمات التي انطلقت من زوايا أخرى لتقسيم مراحل الفقه الإمامي ؛ لاختلاف زاوية النظر في هذا عمّا سواه .

٢ - إنّ هذا التحديد ليس حدّياً ، بل لوحظ فيه التّيار الغالب لكلّ مرحلة ، وهو تقسيم تقريبي ؛ بمعنى أنّ الحُدّة الزمنية والحُدّة في تحديد الاتّجاه الغالب تكونان حسب الحدس الناشئ من الممارسة ومطالعة المصادر الفقهية الموجودة .

٣ - بالإمكان أن يحدث أيّ تغيير في التحديد والتقييم بعد استقراء واستيعاب المصادر ودراستها بدقّة من أجل تدوين تاريخ كامل للفقه الاجتهادي الإمامي .

٤ - اقتصرنا في هذه المعلومات على ما عُرف بين مؤرّخي الفقه لحدّ الآن وبالإمكان إضافة نقاط أو تغيير الرأي في نقاط أخرى بعد الاستقراء والاستيعاب للمصادر .

٥ - التلخيص والفهرسة والاكتفاء بالإجمال إنّما هو للإشارة من أجل التحقيق ، فهو دليل للمحقّق والباحث وليس مقالاً علمياً لكلّ المعنيّين بمعرفة تاريخ الفقه الإسلامي الإمامي .

مرحلة التأسيس

الخصائص والمميزات :

١ - تم تدوين موسوعتين حديثيتين فقهيتين هما : الكافي للكليني المتوفى (٣٢٩هـ) ، ومن لا يحضره الفقيه للصدوق المتوفى (٣٨١هـ) ، وكان هذا العمل الموسوعي قد وفر للفقهاء أهم أدوات الاستنباط ؛ لأنّ الحديث (السنة) الموروث من النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام يشكل أحد أهم المصادر الفقهية التي يرجع إليها الفقيه في مقام الاستنباط ، كما هو واضح .

٢ - عُرف الفقه الإمامي الاثنا عشري بفقه النص ، حيث كان الاجتهاد عند الإمامية هو الاجتهاد في فهم النص وتطبيقه على موارده ومصاديقه ، خلافاً لاجتهاد الرأي الذي كان يبتني على تجاوز النصوص وتجاوز دلالاتها إلى موارد لا تمت إليها بصلة إلا على أساس الاستحسان والقياس .

وتوسّع الفقهاء في عمليات الاستنباط متجاوزين النصوص إلى اكتشاف موارد التطبيق ، وهذه هي عملية التفريع أو إرجاع الفروع إلى الأصول ، وذلك على أساس موازين علمية تبتني على أصول التفاهم العرفي والأصول العقلية المنطقية المتداولة في عملية التشريع وعملية التبيين والتفسير .

ومن هنا نلاحظ نوعين من كتب الفقه في هذه المرحلة : كتب الفقه المأثور ، وكتب فقهية أضيفت إليها مسائل فقهية غير موجودة في نصوص الأحاديث^(١) .

٣ - كانت الأصول والقواعد العلمية المتّبعة في مقام الاستنباط قد تبلورت بالتدرّج من خلال عمليات الاستنباط الفقهي المستمرّ خلال أربعة قرون ، وأخذت بعد تبلورها تستعدّ للانفصال عن علم الفقه المعهود ، وشهدت العقود الأولى من القرن الخامس الهجري بدايات هذا الانفصال ، وقد تمثّل ذلك في كتابين مهمّين :

الأول: التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفيد (٤١٣هـ) .

الثاني: الذريعة إلى أصول الشريعة للسيد المرتضى (٤٣٦هـ) .

٤ - بالرغم من إرساء عملية الاستنباط على قواعد علمية معينة وبالرغم من تجاوز تعابير النصوص إلى دلالاتها التضمنية والالتزامية ، كان التحفظ في التفريع وتجاوز نصوص الأحاديث ظاهرة بيّنة في هذه المرحلة^(٢) .

٥ - بالرغم من اعتماد علم الفقه على الأخبار الحاكية عن السنة بشكل واسع نجد ظاهرة إدانة العمل بأخبار الآحاد والاهتمام بالإجماعات أمراً ملفتاً للنظر^(٣) .

٦ - بالرغم من تأكيد القرآن الكريم على أهمية العقل والاستفادة من العقل نجد عمليات استنباط الأحكام في الفقه الشيعي تجتنب التوغل في الاعتماد على العقل ولا تفسح المجال لتدخل العقل في التشريع أو ما يستتبع التشريع من عمليات استظهار النصوص وتوظيفها للوصول إلى أحكام القضايا المستجدة؛ إذ تتحفظ في استخدام العقل تحفظاً يحول دون التدخل في التشريع .

وفي هذه المرحلة من تاريخ تطور الفقه الشيعي نلاحظ بدايات فسخ المجال للعقل في عملية الاستنباط ولكن بتحفظ كبير من جانب الفقهاء ، كما نجد تحديد مجال الاستفادة من العقل في الاستنباط في خلاصة التذكرة بأصول الفقه باعتباره أول كتاب أصولي شيعي يصل إلينا .

٧ - وفي بداية القرن الخامس نلاحظ بدايات الاهتمام بالفقه المقارن ، فالمفيد والمرتضى قد دونا مسائل من الفقه المقارن بين المذهب الشيعي وسائر المذاهب الإسلامية ، كما نلاحظ ذلك في كتابي الانتصار والناصرية للمرتضى والإعلام للمفيد .

٨ - كما أن الكلام الشيعي كان مورد هجوم المذاهب الإسلامية الكلامية

كذلك الفقه الشيعي كان مورد نقد لعلماء سائر المذاهب ، وكان المفيد والمرتضى قد كرّسا بعض جهودهما للردّ على الشبهات المثارة من قبل علماء العامة^(٤) .

٩ - ونلاحظ في هذه المرحلة ثلاثة اتجاهات فقهية تمثّلت في الاتجاه الروائي البحت ، والاتجاه العقلي ، والاتجاه الذي يحاول التآليف بينهما ويهتم بالعقل والنقل معاً ، ويحدّد لكلّ منهما مساره ومورد الاعتماد عليه . وقد مثّل المفيد والمرتضى الاتجاه الثالث الذي تبلورت فيه رؤى وأفكار الاتجاهين السالفين . وقد امتدّ هذا الاتجاه ونما وغلب على المدرسة الفقهية الشيعية بعد المرتضى حتى يومنا هذا .

مرحلة الانطلاق

١ - تحديدها: تبدأ هذه المرحلة بالعقدين الأخيرين من حياة الشيخ الطوسي رحمته الله أي في أواخر النصف الأوّل من القرن الخامس الهجري ، وتنتهي بظهور المحقق الحليّ رحمته الله ، أي منتصف القرن السابع الهجري . وتمثّلت هذه المرحلة في ثلاث مدارس مهمّة احتضنت فقهاء هذه المرحلة وهي : مدرسة النجف ومدرسة حلب ومدرسة الحلة .

٢ - أهمّ خصائص هذه المرحلة: إذا كان القرن الرابع هو قرن تأسيس الفقه الاجتهادي المصطلح لمدرسة أهل البيت عليهم السلام الفقهية ، فالقرن الخامس قد شهد تطوّراً ملموساً بعد المفيد والمرتضى اللذين مثّلا اتجاهاً جديداً في الجمع بين الاتجاه الحديثي والاتجاه العقلي . وأخذ هذا الاتجاه بالتطوّر بعد أن تبناه الشيخ الطوسي وضمّنه عناصر القوّة والإبداع من خلال الاعتناء برفع نقاط الضعف ، والدفاع العلمي المتين عن حقائيقه ، والردّ على الشبهات التي كان يثيرها كلّ من أصحاب الاتجاه العقلي والاتجاه الروائي وفقهاء الجمهور وهم يرون تطوّراً

ملحوظاً تحقّقه مدرسة الشيخ الطوسي العملاقة .

قام الشيخ الطوسي بمهمة تطوير هذا الاتجاه الفقهي الذي ورثه من أستاذه المفيد والمرتضى على عدّة أصعدة وفي عدّة مجالات :

المجال الأول : تقنين عملية الاستنباط استمراراً على الخطّ الذي بدأه المفيد ثمّ طوّره المرتضى في مجال فصل علم أصول الفقه عن الفقه واستقلاله بالبحث والتدوين . وقد تمثّل هذا العمل في تدوين كتاب عدّة الأصول الذي فاق الكتب الأصولية السابقة عليه ، واخترق الحوزات العلمية وأصبح محوراً للتدريس إلى قرون متأخرة ، كما يبدو جلياً من خلال الشروح والتعليقات التي كتبت على هذا الكتاب الأصولي حتى القرن العاشر الهجري .

المجال الثاني : اعتمد البحث الفقهي للاتجاه الوسط الذي مثّله الشيخ المفيد على النقل والعقل معاً ، واعتمد النقل على الكتاب والسنة ، والتي استند لكشفها إلى الأحاديث الواصلة عن أهل البيت (عليهم السلام) ، وتتقوّم دراسة الأحاديث بدراسة السند والدلالة معاً . واعتمدت عملية تقويم السند على أدوات التقويم المتمثلة في مصادر التوثيق الرجالية . وقد وُفّق الشيخ الطوسي (رحمه الله) لتوفير هذه الأدوات وتقنين عملية التقويم وتطبيقها ، وقد أثمرت هذه الجهود تبني اتجاه أخبار الآحاد على أساس علمي خلافاً لما كان يؤكّد عليه المرتضى والمفيد من قبل ، حيث أنكروا حجّة أخبار الآحاد واتّجها إلى الإجماع والعقل .

فكانت للشيخ الطوسي عدّة أعمال موسوعيّة حديثيّة ورجاليّة تمثّلت في تدوين موسوعتين فقهيتين حديثيتين هما التهذيب والاستبصار ، ومجموعة كتب رجالية هي : اختيار معرفة الرجال ، والرجال ، والفهرست . بالإضافة إلى فهرس النجاشي الذي ساهم بتوفير المادة اللازمة لغرض إكمال عملية التوثيق الرجالي الذي يهتمّ الفقيه الذي يتبنّى حجّة أخبار الآحاد ويشيد فقهه على أساسها .

المجال الثالث : إنّ تقنين عملية الاستنباط - المتمثلة في تدوين القواعد

الأصولية - وتوفير أدوات الاستنباط لا تكفي للاستنباط والتفقه في الدين بشكل اجتهادي ، بل لابد من تطبيق منهج الاستنباط أيضاً . وهذا ما قام به الشيخ الطوسي -في تهذيب الأحكام- حين قرّر شرح كتاب المقنعة للشيخ المفيد شرحاً استدلالياً ينحو باتجاه إثبات الآراء الفقهية الواردة في المقنعة أو إثبات آرائه الفقهية ، لذا فتهذيب الأحكام ليس كتاباً حديثاً محضاً .

على أن مشكلة الأخبار المتعارضة التي حفلت بها مدرسة أهل البيت عليهم السلام الفقهية لأسباب شتى قد عالجها الشيخ الطوسي في كتاب الاستبصار . ومن هنا أصبح هذا الكتاب ممثلاً لممارسة فقهية استدلالية بالإضافة إلى تضمّنه للأخبار .

وبهذا وقرّ الشيخ الطوسي للفقيه كلّ أدوات الممارسة الفقهية الاجتهادية نظريّة وتطبيقاً . وهذه خطوة كبيرة وعملقة في مجال الفقه الاجتهادي إذا ما قيست إلى ما سبق الشيخ الطوسي من جهد فقهي في الساحة العلمية لمدرسة أهل البيت الفقهية .

المجال الرابع : وقام الشيخ الطوسي أيضاً بثلاث خطوات أخرى كانت رائدة إن لم تكن تأسيسية ، فالفهاء الذين سبقوه بالرغم من تصديهم للتفريع واستنباط أحكام الفروع التي لم تذكر في نصوص الروايات الواصلة إليهم ، لكنهم لأجل التحفّظات الكبيرة التي كانت تحيط بهم وتسيطر على الوسط العلمي السائد آنذاك لم يجترئوا أو لم تسنح لهم فرصة التفريع وإظهار عظمة الفقه الإمامي من هذه الجهة .

ولعلّ إسهاب المدارس الفقهية الأخرى التي اعتمدت الرأي (التمثّل في القياس والاستحسان) في التفريع ، وتضخّم المادة الفقهية لديها بالرغم من محدودية النصوص الروائية المرتبطة بالأحكام ، بالإضافة إلى توجيه النقد إلى المدرسة الفقهية الإمامية من هذه الجهة تضعيفاً لها ، هو الذي كان قد ساهم في اقتناع الطوسي بأن يقوم بحركة رائدة تحقّق هدفين مهمّين في آن واحد :

أحدهما: هو قدرة الفقه الشيعي على مسايرة الزمن بالرغم من تحفظه بالنسبة للرأي (القياس والاستحسان)؛ وذلك لإمكان الإفتاء على أساس الاجتهاد المتحفظ (اجتهاد النص) لا اجتهاد الرأي؛ لأنّ التصوّر السائد لدى أصحاب الرأي كان يركز على أنّ قلة النصوص لا تنسجم مع خلود الشريعة ومسايرتها لتطوّرات الزمن ، ولا يمكن حلّ هذه الأزمة إلّا بالرجوع إلى اجتهاد الرأي وتوظيف القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسنة الصحابي وما شاكلها من مباني وحجج جديدة قد تستطيع أن تسعف الفقيه في مقام الاستنباط .

وثانيهما: أنّ الفقه الشيعي بالرغم من إصراره على محاربة اجتهاد الرأي ، وثباته على اجتهاد النص ، وتحفظه من إدخال عناصر استحسانية عقلية ظنيّة إلى مجال الاستنباط ، فإنّه يستطيع أن يسبق الفقه الآخر في هذا المضمار ، فالفقه الشيعي فقه رائد على أي حال ، وهو لم ينحرف عن أصوله العلمية التي تبنّاها وشيّد أسسها الأئمة الأطهار عليهم السلام خلال ثلاثة قرون من الممارسة الفقهية الدائبة تحت إشرافهم وتوجيههم المباشر .

لكنّ هذه المحاولة الرائدة باعتبار أنّها كانت تحاكي الفقه التفريعي السنّي وتحاول الاستباق معه ، لم تسلم من دخول عنصر التقليد والمحاكاة في بعض الأحيان وانطباع الفقه التفريعي الشيعي بطابع ومسحة من الفقه السنّي . وقد اعتقد بعض كبار فقهاء الإمامية بأنّ الفقه الشيعي ناظر في إنجازاته العلمية إلى الفقه السنّي ، ولا يمكن تحقّق فهم الفقه الشيعي بشكل تامّ إلّا لمن يفهم الفقه السنّي بشكل تامّ؛ وذلك لأنّ الفقه السنّي كان فقه الدولة وكان الفقه الحاكم على الساحة ، ولم يسع الفقهاء الشيعة إلّا أن يأخذوا هذا الفقه بنظر الاعتبار ، وكان لابدّ لهم من اتّخاذ المواقف الفقهية المنسجمة مع الأصول والمباني الفقهية الإمامية في الوسط الذي يعيشون فيه؛ فإنّ التعايش كان واقعاً مفروضاً عليهم ، ولا أقلّ من التأثير بالفقه الحاكم إلى فترة أو فترات كي يتسنّى للفقيه

الشيوعي أن يستقلّ ويمحو آثار التأثر بالفقه الحاكم ، والفقه الذي كان يسايره الفقهاء إما للدفاع أو لاكتساب مقام الريادة التي تقتضي وجود موارد الشبه والاشتراك والتقدّم كي يمكن تحقّق المباراة والاستباق والإقناع بالتقدّم والأفضلية .

وكانت فترة الانتقال هذه من جوّ المحاكاة إلى جو الاستقلال قد طالت قرنين على الأقلّ؛ إذ نرى في كتابات المحقّق ومن تلاه تطوّراً وتميّزاً على كتابات الشيخ الطوسي من هذه الجهة .

وعلى أيّ حال فالمبسوط للشيخ يعبر عن محاولة رائدة للتوسّع في المسائل الفرعية الفقهية توسّعاً كبيراً يمكن فهم مدى عظمة هذا العمل الريادي إذا قسنا النهاية للشيخ الطوسي أو المقنعة للمفيد إلى المبسوط الذي كتبه الشيخ ، وهو دورة فقهية موسّعة تفوق عن أربعة أضعاف النهاية ، أو المقنعة من حيث حجم المادة الفقهية المطروحة فيها .

المجال الخامس: كانت محاولة إثبات الريادة للفقه الشيوعي تتطلّب من الشيخ الطوسي المبدع والمؤسّس لمدرسته الفقهية الرائدة أن يقوم -بالإضافة إلى التوسّع والبسط في التفرّع - بعملية المقارنة بين الفقه الإمامي وسائر المدارس الفقهية ، وهذا هو الذي انتهى به إلى أن يكتب « الخلاف » ، وهو كتاب موسّع يعتمد المقارنة ، وهو يشير في آن واحد إلى خصائص الفقه الشيوعي مقارناً مع الفقه غير الشيوعي بشتّى مزاياه ، كما يشير إلى مدى عظمة الفقه الشيوعي وقدرته على مسايرة الزمن بالرغم من تحفّظه تجاه استخدام العقل في مجال الاستنباط .

والفقه المقارن قد بدأ به كلّ من السيد المرتضى والشيخ المفيد ، وتشير آثارهما الفقهية إلى وجود تطوّر ملحوظ في الطرح ومقدار حجم البحوث المقارنة من عصر المفيد إلى عصر المرتضى ، ولكنّ الفقه المقارن الموسوعي

والمستوعب لكل أبواب الفقه وبشكل موسّع في كلّ باب هو الذي قام به الشيخ الطوسي الرائد ، فسجّل لنفسه رقماً قياسياً في هذا المضمار .

المجال السادس: إنّ اعتماد القرآن الكريم في عملية الاستنباط الفقهي كمصدر أساسي للفقيه إلى جانب السنّة النبوية وسنّة أهل البيت عليهم السلام التي أغنت المدرسة الفقهية الإمامية أمر مهمّ ، ويشكّل نقطة قوّة لهذه المدرسة التي حملت شعار « الكتاب والعتره » وحاربت شعار الاكتفاء بالكتاب وترك العتره .

وتمثّل الاهتمام بالدراسات القرآنية والإفادة منها في المجال الفقهي في مؤلّفات الشيخ الطوسي ، فكتاب « التبيان » يعكس مدى الاهتمام البالغ من قبل الشيخ في الجانب القرآني ، وهو بلا شكّ عامل كبير في انطباع الفقه الشيعي بالطابع القرآني . وقد أثمرت جهود الشيخ ومدرسته الرائدة في أن يحظى الفقه الشيعي بكتاب رائد في فقه القرآن خاصّة ، وهو ما كتبه قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ) بعد قرن من محاولة الشيخ القرآنية ، وهو كتاب يمتاز بحيويته ونضجه حتى عصرنا هذا بالرغم من إغناء الفقهاء المكتبة الفقهية بالتراث الفقهي القرآني خلال عشرة قرون من الممارسة الفقهية المستمرة ■

الهوامش

- (١) راجع: المسائل الصاغانية : ٤٥ (الجزء الثالث من موسوعة مصنّفات الشيخ المفيد) .
مختلف الشيعة ٢: ٢٦٧ ، ط - جماعة المدرسين . الناصريات : ٧٢ ، ٣ ، ١٦١ ، ٥٥ ، ١٧٢ ، ٦٤ ، ٢٠٨ ، ٨٣ ، ٣٥٥ ، ١٦٩ .
- (٢) انظر: الناصريات: ٤٩٥ ، ٢٧٢ ، ٥٠٠ ، ٢٧٤ ، ٥٠٢ ، ٢٧٥ . الذريعة ٢: ٦٦٩ .
- (٣) انظر : المسائل التباينيات والمسائل الرسية ورسالة في إبطال العمل بخبر الواحد للسيد المرتضى . الذريعة ٢: ٥١٧ .
- (٤) راجع المسائل الصاغانية للمفيد ، والانتصار للمرتضى .

في رباب المكتبة الضمنية:

شروح المختصر النافع

□ إعداد السيد محمد جواد الجلاصي

تحدثنا في عدد سابق عن جهود العلماء الأعلام في إثراء الفقه الإسلامي وإنمائه من خلال ما كتبوه في تبیین الأحكام، كما وخصّصنا المقال السابق بالمحقّق الحليّ وكتابه «شرائع الإسلام» وذكر الشروح والتعليقات عليه، وذكرنا بعض الجوانب التي ترتبط به من ناحية المادة والتبويب البديع للأحكام.

وفي هذا العدد سنتحدّث عن مؤلّف آخر للفقيه المتقدّم وعرض سريع لكتاب عمد فيه إلى اختصار كتابه شرائع الإسلام، والذي نال من الاهتمام ما ناله الأصل. ولعلّ السرّ في ذلك هو نفس التبويب الذي سار عليه المحقّق في عرض الأحكام، إضافة إلى التلخيص الذي ميّزه عن الأصل.

فالتبويب الذي ابتدعه المؤلّف كان فيه جمع شتات المسائل ومتفرّقاتها في أبواب وفصول معيّنة، ممّا جعلها أسهل تناولاً للفقيه والعامي في الحصول على ما يبتغي معرفته من الأحكام الشرعية.

وكان كل من سبقه من أعلام الأمة قد انتهج نهجاً خاصاً في عرض المسائل الشرعية؛ فمثلاً الفقيه المتقدم أبو الصلاح الحلبي (ت = ٤٤٧هـ) في كتابه الكافي في الفقه قسّم العبادات إلى عشرة أقسام هي: الصلوات، وحقوق الأموال، والصيام، والحجّ، والوفاء بالنذور والعهود والوعود، وبرّ الأيمان. وتأدية الأمانات، والخروج من الحقوق والوصايا، وأحكام الجنائز، وما يعبد الله سبحانه بفعل الحسن والقبیح.

وأما سلّار (ت = ٤٤٨هـ) في المراسم العلوية فحصر العبادات في ستة هي: الطهارة، والصلاة، والصوم، والحجّ، والاعتكاف، والزكاة.

وابن حمزة كان حياً سنة (٥٦٠هـ) في الوسيلة قسّم العبادات إلى عشرة أيضاً، لكنّه أخرج بعض الأحكام وأدخل آخر، فذكرها كما يلي: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والجهاد، وغسل الجنابة، والخمس، والاعتكاف، والعمرة، والرباط.

وأما ابن سعيد (ت = ٦٨٩هـ) في الجامع للشرائع فقد حصرها في خمسة هي: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والجهاد.

هذا ولكن المحقّق نهج في كتبه نهجاً أكثر انسجاماً مع مصادر التشريع ومسار عمل المكلف في الحياة. ففي مجال العبادات نرى أنّه ربّها في: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والخمس، والصوم، والاعتكاف، والحجّ، والجهاد.

وبالتأمّل في كلّ واحد من هذه الفروع نرى ارتباطه بما قبله وما بعده، وأنّه مبحث في مكانه الأليق بين نظائره.

فالطهارة شرط للصلاة، والصلاة عمود الدين، وتليها الزكاة حيث قرنت بها في الكتاب العزيز مراراً، والخمس كالزكاة إلّا أنّه أخصّ منها مورداً، فلزم تأخّره عنها، والصوم من الواجبات التي تتكرّر كلّ سنة في شهر رمضان،

ويناسبه الاعتكاف الذي يشترط فيه الصوم، ثم الحج الذي يجب في العمر مرة على المستطيع، وآخرها الجهاد الذي قد تدعو إليه الضرورة.

وهذا الترتيب الفريد كان من الأمور التي جلبت انتباه من تأخر عن المحقق ليحذو حذوه في عرض المسائل والأدلة حتى وقتنا الحاضر.

السبب الداعي إلى تلخيص الشرائع :

إن معرفة الأحكام الشرعية واستيعابها من قبل عامة المكلفين أمر ضروري، ولذلك فقد سهر علماء الإسلام على تدوينها وتبيينها وإداعها الكتب، وكان من اللازم أيضاً عرض الكتب على مستويات مختلفة على غرار المستويات التي تهتمهم أحكام الإسلام. وكان أصل الكتاب وهو الشرائع كبيراً في حجمه، غزيراً في مادته، كثيراً في تفرعاته وتشعب مسائله، وعميقاً في أسلوبه، ولعل هذا هو الذي دعا المحقق رحمته الله إلى تلخيصه بكتاب المختصر مع الحفاظ على الأصل في مبانيه وأصوله ومنهجه، ومراعياً فيه الكثير مما بنى عليه الكتاب الكبير، مما جعل هذا الكتاب صورة مبسطة عنه.

ولوح هو رحمته الله إلى بعض دواعي هذا التلخيص في مقدمة المختصر حيث قال :

«أما بعد، فإنني مُورد لك في هذا المختصر :

- ١ - خلاصة المذهب المعتبر.
- ٢ - بالفاظ محبّرة.
- ٣ - وعبارات محرّرة تظفرك بنخبه وتوصلك إلى شعبه.
- ٤ - مقتصراً على ما بان لي سبيله ووضح لي دليله.
- ٥ - فإن أحللت فطنتك في مغانيه وأجلت رويّتك^(١) في معانيه كنت حقيقاً أن تفوز بالطلب.
- ٦ - وتعدّ في حامي المذهب^(٢).

اسم الكتاب :

لم يصرّح المحقّق باسم خاصّ لهذا الكتاب كما يظهر من مقدّمته التي نقلناها آنفاً، إلّا أنّه في كتاب المعتبر - وهو شرح للمؤلّف على هذا الكتاب - عرّفه بأنّه « اختصار كتاب الشرائع بالمختصر النافع »^(٣).

ونقل عن تلميذه ابن داود أنّه عرّف الكتاب باسم « النافع في مختصر الشرائع »^(٤).

كما أنّ تلميذه الآخر الفاضل الآبي (ت بعد ٦٧٢هـ) عرّفه بكتاب « النافع في الشرائع »^(٥)، وفي موضع آخر بأنّه: « كتاب مختصر الشرائع »^(٦).

وأما ابن فهد الحلّي (ت = ٨٤١هـ) فقد عبّر عنه بـ « الكتاب النافع » - قال :- « أعني مختصر الشرائع »^(٧).

ومن هنا يمكن الحدس بأنّ الاسم المعروف لهذا الكتاب عند تلامذة المحقّق كان « النافع في مختصر الشرائع »^(٨).

الاهتمام بالكتاب في الأوساط العلمية :

يمكن لمس اهتمام العلماء الأعلام بهذا الكتاب من خلال إجازاتهم في الرواية والدراية، ونكتفي بإيراد بعض ما ذكره العلّامة المجلسي في مجلدات إجازات البحار، حيث خصّ هذا الكتاب بالإجازة إمّا لوحده أو في ضمن إجازة كتب المحقّق الحلّي رحمته الله.

فمن ذلك :

١ - ما ورد في إجازة الشهيد الأوّل لابن نجدة في إجازته المؤرّخة (٧٧٠هـ) حيث ذكر هذا الكتاب وأنّه قرأه عليه وهو يسمع^(٩).

٢ - ما ورد في إجازة الشيخ علي بن يونس البياضوي لناصر بن إبراهيم البويهبي للחסاوي بتاريخ (٨٥٢هـ)^(١٠).

٣ - ما ورد في إجازة المحقق الكركي للقاضي صفى الدين عيسى المؤرخة (٩٣٧هـ) (١١).

٤ - ما ورد في إجازة الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملّي في إجازته إلى الشيخ محمد الفاضل المشهدي المؤرخة (١٠٨٥هـ) (١٢).

٥ - ما ورد في إجازة العلّامة المجلسي إلى الميرزا عبدالله الأصفهاني صاحب رياض العلماء (١٣).

٦ - إجازات أخرى تضمّنت ذكر «النافع» بالخصوص أو الشروح المتعلقة به، وكتب المحقق الحلّي بصورة عامّة (١٤).

طباعات المختصر:

طُبِعَ هذا الكتاب طبعات عديدة، أقدمها - فيما وقفنا عليه - طبعة حجرية في سنة (١٣٢٢هـ) في ٢٥٣ صفحة، برعاية محمد باقر ابن الحاج محمد زمان الطهراني، وطبعة أخرى في سنة (١٣٧٦هـ) بالهند.

وطبع الكتاب في مصر لأوّل مرّة في سنة (١٣٧٦هـ) برعاية جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتبنّت وزارة الأوقاف المصرية برئاسة الوزير أحمد حسن الباقوري طبعه ونشره.

تلت هذه الطبعة طبعات عديدة، وأصبح هذا الكتاب من جملة الكتب التي تدرس في الأزهر إلى جانب كتب المذاهب الأربعة الأخرى، وأدخل مدارس مصر رسمياً بأمر وزير الأوقاف آنذاك (١٥). ونال الكتاب إعجاب العلماء من الفريقين (١٦).

ولا زالت طبعات الكتاب تتوالى في القاهرة وبيروت والعراق وإيران بحيث لا يمكن حصرها وعدّها.

شروح وتعليقات المختصر:

تناول العلماء الأعلام الذين تلاوا المحقق الحلّي هذا الكتاب بالقبول والرضا،

وصار - كأصله - من المحاور التي استندت عليها الدراسة في الحوزات العلمية، ولتقريب أنظار المحقق المطروحة وتوضيح بعض الإشارات التي انتقلت مع التلخيص من الأصل تدارسه العلماء بالتعليق والشرح والتوضيح. وأوّل من تنبّه إلى هذه الحاجة هو المحقق نفسه حيث بدأ بتصنيف كتاب ثالث يتكفّل توضيح المراد من هذا المختصر، وقال عن سبب ذلك في مقدّمة كتابه الذي أسماه «المعتبر في شرح المختصر» ما لفظه:

«ولمّا كانت الكتابة مناط الفهم ورباط العلم وصراط العصمة من الوهم - كما قال جعفر بن محمد عليه السلام: «اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا»^(١٧)، وقال للمفضل: «اكتب وبثّ كتبك في إخوانك؛ فإنّه يأتي على الناس زمان لا يأنسون إلّا بالكتب»^(١٨) - أحببت أن أكتب دستوراً يجمع أصول المسائل وأوائل الدلائل، أذكر فيه خلاف الأعيان من فقهاءنا ... حتى اتّفق لنا اختصار كتاب الشرائع بالمختصر النافع، فدقّ كثير من معانيه لشدة اختصاره، واشتبهت مقاصده لبعد أغواره، فحرّكتني ذلك لشرح مشتمل على تحرير مسائله وتقرير دلائله، هذا والموانع حازجة والأسباب عاجزة، حتى ورد أمر صاحب (شمس الدين الجويني) أن أمضي على ذلك شارحاً مسائله، موضحاً مشكله، كاشفاً وجوهه وعلله...»^(١٩).

وقد تضمّن هذا الشرح المباحث الفقهية الاستدلالية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، كما حوى آراء علماء العامة، فأصبح فقهاً مقارناً غنياً في محتواه موجزاً في ألفاظه. ولكنه - مع الأسف - لم يصدر من قلمه الشريف إلّا شرح مقدّمات الحجّ، فتولّى تلميذه ابن داود تكميل ما وقف عنده المحقق بكتاب آخر أسماه «تكملة المعتبر» الذي ذكر أنّه لم يتمّه أيضاً^(٢٠).

تلا ذلك شرح تلميذ المحقق الحسن بن أبي طالب اليوسفي المعروف بالفاضل الآبي، حيث شرّحه بكتاب أسماه «كشف الرموز في شرح المختصر النافع» الذي فرغ من تأليفه سنة (٦٧٢هـ)، وهو أوّل شرح للكتاب بعد شرح المؤلف.

ثم توالى الشروح والتعليقات والحواشي على المختصر، وقد تتبعنا المصادر وخرجنا بمجموعة كبيرة من الشروح نعرضها تباعاً في حقلين:

١ - ذكر أسماء الشروح والتعليقات.

٢ - التعريف بأهمّ شروح المختصر.

الشروح والتعليقات:

١ - المعتبر في شرح المختصر، للمؤلف نفسه، لكنّه لم يتمّ. طبع في مجلدين بقم سنة (١٣٦٤هـ).

٢ - كشف الرموز، لزين الدين الحسن بن أبي طالب اليوسفي المعروف بالفاضل الآبي. فرغ من تأليفه سنة (٦٧٢هـ)، وهو ثاني شروحه بعد شرح المحقّق له. د/١٤: ٥٧.

٣ - شرح المختصر النافع، للسيد جمال الدين بن علي الموسوي في (القرن السابع الهجري). ونسخته في م/المرعشي، ضمن المجموعة رقم (٢٩٢٨).

٤ - تحصيل المنافع، لابن داود الحلّي؛ تقي الدين الحسن بن علي (٦٤٧-٧٠٧هـ). ويظهر من مقدّمة المختصر بالفارسية أنّ ما كتبه ابن داود هو تكملة لكتاب المعتبر، ولكنّه لم يتمّه أيضاً^(٢١). م: ١٠١.

٥ - شرح المختصر، للعلامة الحلّي (ت=٧٢٦هـ)، كما في مقدّمة المختصر، طبع مصر^(٢٢).

٦ - شرح المختصر النافع، للمولى فضل الله المعاصر للعلامة الحلّي (ت=٧٢٦هـ). د/١٤: ٥٧١.

قال عنه العلامة الطهراني: «لم أعرف منه شيئاً، ولعلّه الموجود في مكتبة كاشف الغطاء ضمن المجموعة رقم (١٥) من الطهارة إلى آخر صلاة الآيات،

أوله: هذه فوائد علقتها على كتاب النافع مختصر الشرائع لبيان ما يعتمد عليه في الفتوى مما تردّد فيه صاحب الكتاب أو أفتى فيه بخلاف ما يقتضيه الدليل» (٢٣).

٧ - شرح مجهول المؤلف. حُرّر قبل سنة (١٧٩٠هـ)، ونسخته في م/المرعشي برقم (٢٢٤٥)، كما في الفهرست ٦: ٢٣٠ - ٢٣١. م: ١٠١

٨ - التنقيح الرائع من المختصر النافع، الذي هو اختصار الشرائع، للفاضل المقداد السيوري (ت = ٨٢٦هـ). ألفه سنة (٨١٨هـ) وطبع في أربعة أجزاء سنة (١٤٠٤هـ) في قم. ذ/٤: ٤٦٣ - ٤٦٤، و١٤: ٦١. م: ١٠١

٩ - المهذب البارع في شرح المختصر النافع، للشيخ جمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلّي الأسدي (٧٥٧ - ٨٤١هـ). كتبه بالتماس تلاميذه. ذ/١٤: ٥٨ و ٦١، و ٢٣: ٢٩٢ - ٢٩٣. م: ١٠١

١٠ - المقتصر من شرح المختصر، لابن فهد الحلّي أيضاً، وهو مختصر وتلخيص للمهذب البارع، زاد فيه بعض المسائل النادرة، وأحال فيه على الأصل كثيراً. طبع في مشهد سنة (١٤١٠هـ). ذ/٢٢: ١٨ - ١٩

١١ - إيضاح المنافع في شرح النافع في مختصر الشرائع؛ للشيخ إبراهيم ابن سلمان القطيفي المعاصر للمحقّق الكركي (ت = ٩٤٠هـ). ألفه سنة (٩٤٥هـ).

نقل عنه العلامة الأنصاري في المكاسب في مبحثي: بيع الوقف، واشترط القدرة على التسليم، مصرّحاً باسمه في الأخير. ذ/٢: ٥٠٢ و ١٤: ٥٧

١٢ - شرح المختصر النافع، للشيخ محمود الجابلق من كبار تلاميذ المحقّق الكركي، ويروي السيّد حسين بن حيدر الكركي، عن السيّد شجاع الدين محمود المازندراني جدّ سلطان العلماء، عن الشيخ محمود الجابلق هذا، عن المحقّق الشيخ علي الكركي. ذ/١٤: ٦١

١٣ - شرح تردّدات النافع في مختصر الشرائع، للشيخ عليّ بن إبراهيم بن سليمان القطيفي من أعلام القرن العاشر الهجري. نسخته بخط تلميذ المؤلف السيد محمد علي ابن السلطان محمد العريضي، فرغ منها سنة (٩٩٥هـ)، وهي ضمن مجموعة في م/الشيخ السماوي في النجف كما في الذريعة ١٣: ١٤٥. ذ/١٤: ٦٠. م: ١٠٢.

١٤ - غاية المرام، أو نهاية المرام، للسيد محمد بن علي بن الحسين العاملي صاحب المدارك (٩٤٦ - ١٠٠٩هـ). رأى العلامة الطهراني نسخة منه باسم «هدية الطالبين» بطهران عند التقوي، كما رأى أحد مجلّداته من كتاب النكاح إلى آخر النذر بخط بعض تلامذته في مكتبة السيد حسن الصدر، مؤرّخة في ٢٠/رجب/١٠٠٧هـ. ذ/١٤: ٦١. م: ١٠٢.

١٥ - كنز المنافع في شرح المختصر النافع، للأمير شرف الدين علي بن حجة الله الشولستاني شيخ العلامة المجلسي. فرغ منه سنة (١٠٦٠هـ)، وقد يسمّى بـ«كنز العمال» أيضاً. توفي بعد سنة (١٠٦٣هـ) (٢٤). ذ/١٤: ٥٩.

١٦ - الغرر الجامع في شرح المختصر النافع، للسيد نور الدين علي بن الحسين الموسوي (أخي صاحب المدارك) (ت = ١٠٦٨هـ). مبسوط في البحث والاستدلال لكنّه غير تامّ. ذ/١٤: ٦١. م: ١٠٢.

١٧ - الضياء اللامع للشيخ فخر الدين بن محمد بن أحمد بن طريح النجفي (٩٧٩ - ١٠٨٥هـ). وصفه العلامة الطهراني في الذريعة ١٥: ١٢٨.

ذ/١٤: ٦٠. م: ١٠٢.

١٨ - شرح المختصر النافع، لمحمد علي بن مؤمن، كان حيّاً سنة (١٢٠١هـ). نسخته في مكتبة فرهاد معتمد برقم (١٤٧). م: ١٠٣.

١٩ - شرح المختصر النافع، للوحيد البهبهاني (ت = ١٢٠٥هـ) نسخته في

م/ملك برقم (٤ : ٩٧). م : ١٠٣

٢٠ - شرح المختصر النافع، للمولى عبدالصمد الهمداني الحائري الشهيد سنة (١٢١٦هـ). رأى العلامة الطهراني قطعة منه من اللقطة إلى المواريث في م/الخرسان في النجف، وقال: هو أبسط من الرياض بكثير.

١٠٣: ١٤/٥٩. م:

٢١ - جوامع الجامع في شرح المختصر النافع، للسيد حسن بن محسن الأعرجي الكاظمي (ت = ١٢٢٧هـ). نسخته في م/المرعشي برقم (٢١٢٣) و (٥٢٦٧).

٢٢ - الضياء اللامع في شرح مختصر الشرائع، للسيد عبدالعظيم بن علي رضا الحسيني اللنجائي الأصفهاني، ذكر مؤلفه أنه عرضه على الميرزا القمي (ت = ١٢٢١هـ) والسيد محمد المجاهد (ت = ١٢٤٢هـ) فاستحسناه.

١٢٨: ١٥/ذ

٢٣ - رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، للسيد علي ابن السيد محمد الطباطبائي (١١٦١ - ١٢٣١هـ)، وهو من أدق الشروح، وسنبحث عنه بالتفصيل.

٢٤ - هداية المؤمنين، أو حديقة المؤمنين، للسيد علي الطباطبائي - صاحب الرياض - ويعرف بالشرح الصغير، في قبال الرياض الذي هو شرح كبير بالنسبة إليه.

اختصره من الأول، سلك فيه في العبادات مسلك الاحتياط؛ ليعم نفعه العالم والعامي، والمبتدئ والمنتهي، والفقيه والمقلد، له ولغيره، في حياته وبعد وفاته^(٢٥). نسخته في م/المرعشي برقم (٣٣٩١) و (٧٨٢٦).

١٠٣: ٤/٦٠. م:

٢٥ - شرح المختصر النافع، للمولى محمد أمين، من أوله إلى نهاية كتاب الصوم، مجلد كبير بخط المؤلف، أوله: «الحمد لله الذي بعث نبيه على حين فترة من الرسل لتبليغ الأحكام»، وآخره: «انتهى شرح كتاب الصوم على يد مؤلفه الفقير القليل البضاعة محمد أمين في شهر ربيع الثاني سنة (١٢٣٩هـ)».

قال العلامة الطهراني: «رأيت النسخة عند السيد محمد الجزائري».

ذ/١٤: ٥٨

٢٦ - شرح المختصر النافع، لجمال الدين بن علي الموسوي (من علماء القرن الثالث عشر الهجري). نسخته في م/المرعشي، كما في فهرست المكتبة: ١٢٠: ٨. م: ١٠٤.

٢٧ - مجمع المسائل، لعلي بن محمد البرغاني (أواسط القرن الثالث عشر الهجري). نسخته في م/الروضاني - أصفهان. م: ١٠٣.

٢٨ - شرح المختصر النافع، لآقا محمد جعفر بن محمد علي الكرمانشاهي المتوفى حدود نيف و ١٢٥٠هـ، ذكره أخوه في مرآة الأحوال، قال: لكتّه لم يتم بل خرج منه قرب ستة آلاف بيت إلى بحث الأغسال، كتبه في قم في نيف وعشرة بعد المئتين والألف. ذ/١٤: ٥٨.

٢٩ - شرح المختصر النافع، للمولى مسيح بن محمد سعيد الطهراني (ت = ١٢٦٣هـ). نسخته في م/مسجد جامع برقم (١٦١)، كما في الفهرست: ٣٢٧.

٣٠ - شرح المختصر النافع، للمولى محمد حسين الرضوي (ت = ١٢٦٦هـ). نسخته في م/آستان قدس برقم (٦٧٤١)، كما في الفهرست: ٥: ٤٥٩.

م: ١٠٣

٣١ - مشارق الأنوار، لاورنگ زيب ميرزا بن محمد تقي قاجار، كان حيّاً

سنة (١٢٦٩هـ). نسخته في م/المرعشي . ذ/٢١: ٣٣. م: ١٠٣

٣٢ - المنافع، لمحمد بن محمد علي الكاشاني (ت = ١٢٦٩هـ). نسخته في م/مدينة العلم، كما في الفهرست: ١٢٤٠٧٧ - ١٢٥ . م: ١٠٣

٣٣ - كنز المسائل، للشيخ عبدالله بن عباس الستري البحراني (ت حدود ١٢٧٠هـ) عن عمر يقارب الثمانين . ذ/١٤: ٥٩

٣٤ - شرح المختصر النافع، للأمير السيد حسن ابن الأمير السيد علي ابن الأمير السيد محمد باقر ابن الأمير إسماعيل الواعظ الأصفهاني الشهير بالأمير السيد حسن المدرس، كان تلميذ شريف العلماء، وصاحب الجواهر (ت = ١٢٦٦هـ)، والحاج محمد إبراهيم الكلباسي، والحكيم المولى علي النوري وغيرهم، وكان معاصراً للعلامة الأنصاري (ت = ١٢٨١هـ) بل كان يرجّحه عليه تلميذه العلامة الميرزا محمد هاشم الجهارسوقي، ومن جملة تلاميذه السيد المجتهد الشيرازي (ت = ١٣١٢هـ). شرح مبسوط، إلّا أنّه لم يتمّ . ذ/١٤: ٥٩

٣٥ - طوابع اللوامع في شرح المختصر النافع، للسيد محمد تقى بن عبدالرضا الخشتي (ت = ١٢٧٥هـ)، فرغ منه عام (١٢٧٠هـ).

ذ/١٤: ٥٨، و ١٥: ١٨١. م: ١٠٣

٣٦ - شرح المختصر النافع، لمحمد كاظم بن علي نقى الرشتي اللنگرودي، كان حياً سنة (١٢٨١هـ). م: ١٠٣

٣٧ - البحر اللامع في شرح المختصر النافع، لمحمد إبراهيم بن محمد مهدي قشلاقي ساوجبلاغی (ت = ١٢٨٨هـ). م: ١٠٣ - ١٠٤

٣٨ - تكميل الأحكام، للسيد المير محمد ابن السيد محمد علي الكاشاني (ت = ١٢٩٤هـ). ذكره تلميذه المولى حبيب الله في لباب الألقاب: ٧٩.

ذ/١٤: ٦٠

٣٩ - البرهان القاطع لأحكام مختصر الشرائع، للسيد علي بن محمد رضا ابن السيد مهدي بحر العلوم (١٢٢٤ - ١٢٩٨ هـ). طبع في طهران في ثلاثة مجلدات سنة (١٢٩١ هـ).
ذ/٣: ٩٩، و١٤: ٦٠. م: ١٠٤.

٤٠ - جامع الجوامع، مجهول المؤلف، يرجع تأريخه إلى أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر الهجري. قلت: لعلّه المتقدّم باسم «جوامع الجامع».
م: ١٠٣.

٤١ - الأنوار الرضوية، للسيد محمد رضا بن إسماعيل بن إبراهيم الموسوي الشيرازي (ت حدود ١٣٠٢ هـ). طبع منه مجلد كبير سنة (١٢٨٨ هـ).
ذ/٢: ٤٢٧، و١٤: ٥٩. م: ١٠٤.

٤٢ - شرح المختصر النافع، للشيخ إبراهيم بن محمد الغراوي (ت = ١٣٠٤ هـ). قال العلامة الطهراني: «رأيت مجلد العتق منه عند الشيخ محمد رضا شمس الدين. فرغ منه (١٣٠٠ هـ)».
ذ/١٤: ٥٨.

٤٣ - شرح المختصر النافع، للشيخ محمد رحيم البروجردي، المجاور للمشهد الرضوي، والمتوفى بها في نيف وثلاثمئة وألف للهجرة، ذكره الفاضل في مطلع الشمس.
ذ/١٤: ٥٩.

٤٤ - الصراط المستقيم والمنهج القويم، للسيد محمد بن هاشم الهندي النجفي (ت = ١٣٢٣ هـ).
ذ/١٤: ٦١.

٤٥ - منتقد المنافع في شرح المختصر النافع، للشيخ ملا حبيب الله الشريف الكاشاني (١٢٦٢ - ١٣٤٠ هـ). طبع في عدة مجلدات كبار بخط المؤلف، فرغ من المجلد الأول في ٧/شعبان/١٢٨٣ هـ.
م: ١٠٤.

٤٦ - شرح المختصر النافع، للسيد محمد ابن السيد حسن ابن السيد محسن المقدس الأعرجي الكاظمي، صاحب المحصول، الذي توفي سنة (١٢٩٩ هـ)،

وشرحه انتهى فيه إلى آخر العبادات، موجود عند أحفاده. د/١٤: ٦١

٤٧ - شرح المختصر النافع، لآية الله السيد محسن الحكيم (ت = ١٣٩١هـ).

د/١٤: ٦٠

٤٨ - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، لآية الله السيد أحمد الخوانساري. فرغ منه سنة (١٤٠١هـ)، وطبع في سبعة أجزاء سنة (١٤٠٥هـ).

شروح أخرى مجهولة التاريخ:

٤٩ - مناهج الأحكام، للميرزا محمد الرضوي. كما في فهرست م /رضوي ٤٥٩: ٥، ش ٧٢٧ (٢٦).

٥٠ - شرح المختصر النافع للشيخ أحمد بن محمد بن علي البحراني، ذكره الشيخ سليمان الماحوزي في رسالته في علماء البحرين، وقال: إن أكثر مشايخنا كانوا من تلامذته، وحكى عن شيخه العلامة أنه أجاد في شرحه هذا لكنه ما تممه. د/١٤: ٥٨

٥١ - شرح المختصر النافع، للمولى علي أصغر ابن المولى محمد حسن البيرجندي شيخ رواية المولى العلامة الشيخ محمدباقر البيرجندي، ذكره في بغية الطالب. د/١٤: ٦٠

٥٢ - شرح المختصر النافع، للشيخ محمد رضا الكاشاني، قال العلامة الطهراني: «رأيت به خط بعض المطلعين عليه». د/١٤: ٥٩

٥٣ - شرح ترددات المختصر النافع، للشيخ علي بن إبراهيم بن سليمان القطيفي، نسخته في م/المرعشي ضمن المجموعة رقم (٥٦٥٧).

٥٤ - شرح المختصر النافع؛ للآقا أحمد ابن آقا محمد علي الكرمانشاهي.

د/١٤: ٥٨

٥٥ - أربع نسخ من شرح المختصر مجهولة المؤلف، ذكرها السيد المدرسي في كتابه^(٢٧)، وهي:

أ - نسخة من شرح المختصر في م/المجلس برقم (١ : ٥٠٥٩).

ب - نسخة من شرح المختصر في م/المجلس برقم (٩٠٦٧٩).

ج - نسخة من شرح المختصر في م/آستانه برقم (٦٣٨٦).

د - نسخة من شرح المختصر في م/آستانه برقم (٦٣٣١).

الحواشي على المختصر:

أورد العلامة في الذريعة (٦ : ١٩٣ - ١٩٤) أسماء تسع حواش على المختصر، ووصفها كما يلي:

١ - الحاشية عليه، للشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي النجفي المتوفى بعد تأليفه للنفحات في (٩٤٥هـ)، كما حكى عن صاحب «الرياض». ذ/٦ : ١٩٣

٢ - الحاشية عليه، للشيخ أحمد بن علي بن الحسين بن علي الحرّ العاملي، ذكرها في «أمل الآمل». ذ/٦ : ١٩٣

٣ - الحاشية عليه، للشيخ السعيد زين الدين الشهيد في (٩٦٦هـ)، أولها بعد الحمد: «فهذه تعليقات علّقها من جعله الله للشيعة عيناً وللشريعة زيناً».

ذ/٦ : ١٣٩ م. ١٠٢

٤ - الحاشية عليه، للشيخ عبدالعالي ابن المحقق علي بن عبدالعالي الكركي (ت = ٩٩٣هـ)، أولها: «قوله: صغرت. الصغر كعنب والصغار بالفتح خلاف العظم؛ إذ الأوّل في الجرم والثانية في القدر». رأيت نسخة منها عند الشيخ عبدالله المامقاني، وهي من أوّله إلى أواخر كتاب الوقف يقرب من ثلاثين ألف بيت.

ذ/٦ : ١٩٣

٥ - الحاشية عليه للشيخ عبدالنبي بن سعد الجزائري (ت = ١٠٢١هـ). قال في الرياض: «إنها أبسط من حاشيته على الإرشاد». ذ/٦: ١٩٣

٦ - الحاشية عليه، للشيخ علي بن سليمان بن درويش بن حاتم القدي، أمّ الحديث وأوّل من نشره ببلاد البحرين (ت = ١٠٦٤هـ). ذكرها الشيخ سليمان الماحوزي في «تاريخ علماء البحرين» وقال: «إنّ أكثرها موجودة عندي». ذ/٦: ١٩٣

٧ - الحاشية عليه - على الفرائض منها خاصّة - للشيخ نور الدين علي بن حسين بن عبدالعالي الكركي (ت = ٩٤٠هـ) أولها: «الحمد لله المنعم بسوابغ الإنعام»، كتبها لأجل الأمير السيّد عماد الدين. رأيت نسخة منها ضمن مجموعة عند السيّد محمّد رضا ابن الميرزا يوسف الطباطبائي التبريزي في النجف. ذ/٦: ١٩٣ - ١٩٤

٨ - الحاشية عليه، للشيخ علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (ت = ٩٤٠هـ). توجد نسختان منها في «الرضوية» كما في فهرسها (ج ٢ - ص ٥٢). أكملهما المنتهي إلى أواسط صلاة الجمعة بخطّ الشيخ موسى بن رحلة بن فضل البريهي الملدي في (٩٥٧هـ). ذ/٦: ١٩٤

٩ - الحاشية عليه، للشيخ علي ابن الشيخ محمّد سبط الشهيد وصاحب «الدر المنثور» (ت = ١١٠٤هـ). قيل: إنّ نسخة منها في «الرضوية»، لكنّي لم أجد ذكرها في فهرسها، ولعلّها فاتت عن مؤلّف الفهرست. ذ/٦: ١٩٤

ترجمات المختصر:

١ - ترجمة مجهولة المؤلّف، نسختها تعود إلى أواخر القرن السابع الهجري. طبعت بطهران سنة (١٣٤٤هـ). م: ١٠٠

وطبعت ثانية سنة (١٣٦٢هـ) برعاية محمّد تقي دانش پژوه، وهو أقدم

ترجمة له كما يظهر (٢٨).

٢ - ترجمة مجهولة المؤلف، نسختها تعود إلى القرن الثامن أو التاسع الهجري. نسختها في م/الهيئات مشهد، برقم (١٩٠)، كما في الفهرست ١: ٤٣. م: ١٠١.

٣ - ترجمة للمولى محمد باقر بن محمد تقي، نسختها في م/آستان قدس، برقم (٢٧١٦)، كما في الفهرست ٥: ٣٨٤. م: ١٠١.

ذكر هذه التراجم الثلاث بخصوصياتها ونسخها الدكتور محمد تقي دانش پژوه في مقدمته الفارسية لطبعة المختصر: ٣٥ - ٤٣.

٤ - ترجمة للمولى علاء الدين بن محمد القمي، من علماء القرن الحادي عشر الهجري، نسختها في م/گوهر شاد، برقم (١٥٢٥). م: ١٠١.

٥ - ترجمة لمحمد صالح بن سلطان علي الفراهاني، نسختها في أصفهان/المكتبة العامة، برقم (٣٠٦١)، كما في الفهرست ١: ٦٦. م: ١٠١.

٦ - ترجمة مجهولة المؤلف، نسختها في م/دانشگاه، كما في فهرست ميكروفيلمها ٢: ٢٠٩. م: ١٠١.

٧ - وهناك ترجمة فارسية توجد نسختها في م/ملك، برقم (٢٦٣٢)، ذكرها السيد المدرسي في م: ١٠٤.

أهم شروح المختصر

رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل

هو من أوسع شروح المختصر التامة الحاوية لشرح جميع أبواب وكتب المختصر النافع من الطهارة إلى الديات بصورة مستدلة بذكر جميع ما وصل

إلى مؤلفه من الأقوال والأدلة.

ألفه السيّد مير علي ابن السيّد محمّد الطباطبائي (١١٦١ - ١٢٣١هـ). وهو شرح مزجي على المختصر، دقيق، متين، متداول بين الفضلاء، كما وصفه العلامة الطهراني.

ذ/١١: ٣٣٦

ذكر صاحب روضات الجنات أنّ اسم الكتاب مقتبس ممّا ألفه الشيخ أحمد ابن محمّد بن يوسف الخطي البحراني^(٢٩) (ت = ١١٠٢هـ) في الفقه، والذي أسماه «رياض الدلائل وحياض المسائل»^(٣٠).

والشرح عميق ودقيق وحاوٍ لنظر أعلام الفقه والحديث، كابن فهد الحلّي والشهيد والفاضل الهندي والوحيد البهبهاني وصاحب الحقائق.

ولعلّ استيعابه لنظريات هؤلاء الأعلام هو الذي صار منشأً للقول بأنّه ملخّص من المذهب البارع وشرح للমেعة أو كشف اللثام والحدائق وشرح المفاتيح^(٣١).

والمؤلف ﷺ كثيراً ما كان يقول: «إنّي ما أردت له النشر والتدوين بل المشقّ والتمرين، فرفعه الله تعالى إلى ما رفع، ونفع به أحسن ما به ينتفع»^(٣٢).

وهذا يتّضح بمراجعة أوّل الكتاب حيث بدأ بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطاهرين. كتاب الطهارة: وأركانه أربعة... إلخ»^(٣٣).

ولو كان غرضه غير ذلك لتوسّع في المقدّمة بأكثر من هذا، وهذا إنّما يدلّ على إخلاصه في تحرير هذا الكتاب.

وصار كتابه هذا مورداً للعلماء
ومنهلاً للفضلاء، فزَيَّنوه بشروح
وحواشٍ عديدة.

أورد العلامة الطهراني مجموعة
منها في الذريعة (٦: ٩٩ - ١٠٢)
وعدداً آخر في أجزاء أخرى،
والسيد حسين المدرسي في كتابه
- بالفارسية - مقدّمه إى بر فقه
شيعه: (٣٢٠ - ٣٢٣). وهي كما
يلي:

١ - زهر الرياض المستخرج من
الرياض - بالفارسية - للشيخ محمد
ابن إسماعيل الحائري تلميذ الوحيد
وصاحب الرياض (ت = ١٢١٦هـ).

ذ/١٢: ٧١

٢ - الحاشية على الرياض،
للمولى عبد الكريم الإيرواني
القزويني، كان حياً سنة (١٢٦٠هـ).

م: ٣٢٠

٣ - أوثق الوسائل، للمولى
لطف علي بن أحمد التبريزي
(ت = ١٢٦٢هـ). م: ٣٢٠

البطاقة الشخصية

لصاحب الرياض

اسمه: هو الفقيه الأصولي الماهر السيد
علي بن محمد بن علي الطباطبائي.
مولده: وُلد في الكاظمة بتاريخ
١٢/ربيع الأول/١١٦١هـ
مشايخه: تلمذ على ولد الأستاذ العلامة
الوحيد البهبهاني (السيد علي ابن السيد
محمد باقر)، وعلى خاله العلامة الوحيد
البهبهاني، وقيل: إنه تلمذ على صاحب
الحدائق أيضاً.
مؤلفاته:

- شرح على مفاتيح الشرائع.
- شرح على المختصر (وهو رياض
المسائل).
- شرح ثان على المختصر اختصره من
الأول.
- رسالة في تثليث التسيبحات الأربع في
الأخيرتين وكيفية ترتيب الصلوات
المقضية عن الأموات.
- رسالة في الأصول الخمسة الاعتقادية.
- رسالة في الإجماع والاستصحاب.
- رسالة في جواز الاكتفاء بضربة
واحدة في التيمم.
- رسائل أصولية أو فقهية في
موضوعات مختلفة.
- حواش على الحدائق والمدارك
والمعالم وغيرها.
- وفاته: توفي في حدود سنة (١٢٣١هـ)
في كربلاء، ودفن قريباً من خاله العلامة
الوحيد البهبهاني.

٤ - الحاشية على الرياض، للمولى عبدالوهاب شيخ الإسلام بالمشهد
الرضوي (ت = ١٢٦٢هـ).
١٠٠: ٦/ذ

٥ - الحاشية على الرياض، للمولى محمد جعفر الاسترآبادي
(ت = ١٢٦٣هـ).
٣٢١: م

٦ - شرح الرياض، مجهول المؤلف، محرّر قبل سنة (١٢٦٨هـ) في
م/آستان قدس برقم (٢٤٧٣).
٣٢٠: م

٧ - أنوار الرياض، مجهول المؤلف، إلّا أنّه حرّر سنة (١٢٦٩هـ).

٣٢٢: م

٨ - الحاشية على الرياض، للسيد محمد تقي ابن الأمير مؤمن الحسيني
القزويني (ت = ١٢٧٠هـ).
١٠٠: ٦/ذ

٩ - الحاشية على الرياض، للسيد حسين ابن السيد دلدار علي النقوي
اللكهنوي (ت = ١٢٧٣هـ).
١٠٠: ٦/ذ

١٠ - الحاشية على الرياض، لمحمد جواد بن أحمد النراقي
(ت = ١٢٧٨هـ).
٣٢٢: م

١١ - الحاشية على الرياض، للسيد شفيع ابن السيد علي أكبر الجابلي
(ت = ١٢٨٠هـ).
١٠٠: ٦/ذ

١٢ - أنوار الرياض - في ثمان مجلّات - لمحمد بن عبدالصمد الشهشهاني
(ت = ١٢٨٧هـ).
٣٢١: م. ٤٢٧: ٢/ذ

١٣ - الحاشية على الرياض، للميرزا عبدالواسع ابن السيد محمد بن أبي
القاسم الزنجاني (١٢٣٥ - ١٢٩١هـ).
١٠٠: ٦/ذ

١٤ - الحاشية على الرياض، للميرزا نصر الله الفارسي، المدرّس

بالحضرة الرضوية (ت = ١٢٩١هـ). ذ/٦: ١٠٠

١٥ - مفتاح الرياض، لإسماعيل بن نجف الحسيني المرندي، كان حياً سنة (١٢٩٣هـ). م: ٣٢٢

١٦ - الحاشية على الرياض، للشيخ عبدالحسين بن نعمة الطريحي (ت = ١٢٩٥هـ). ذ/٦: ١٠١

١٧ - الحاشية على الرياض، للميرزا محمد بن سليمان التنكابني، كان حياً سنة (١٢٩٦هـ). ذ/٦: ٩٩

١٨ - الحاشية على الرياض، للمولى محمد تقي بن حسين علي بن رضا الهروي الأصفهاني (ت = ١٢٩٩هـ). ذ/٦: ٩٩

١٩ - زهر الرياض، لسبط المؤلف محمد صالح ابن الأمير محمد حسن الطهراني الملقب بالداماد (ت = ١٣٠٣هـ). ذ/١٢: ٧٠ م: ٣٢٢

٢٠ - كاشف المرام عن أسرار رياض الأحكام، للشيخ علي القزويني الحائري حرّر سنة (١٣٠٤هـ)، نسخته في م/المرعشي برقم (٧٤٠٦).

٢١ - التأمليات، وهي حاشية على الرياض مع بيان وجوه تأملاته، للمولى آقا الخويني القزويني (١٢٤٧ - ١٣٠٧هـ). ذ/٣: ٣٠١

٢٢ - الحاشية على الرياض، للمولى محمد علي بن أحمد القزاجه داغي (ت = ١٣١٠هـ). ذ/٦: ١٠١

٢٣ - الحاشية على الرياض، للميرزا هاشم ابن الميرزا زين العابدين الخوانساري الجهارسوقي (ت = ١٣١٨هـ). ذ/٦: ١٠١

٢٤ - وثيقة الوسائل، لأحمد بن علي الحسيني الرشتي. طبع في حياته سنة (١٣٢٠هـ). م: ٣٢٢

- ٢٥ - الحاشية على الرياض ، للسيد مصطفى ابن السيد هادي ابن السيد مهدي ابن السيد دلدار علي اللكنهوي (ت = ١٣٢٣هـ). ذ/٦: ١٠٢
- ٢٦ - طرائق الرياض ، لغلّام حسين بن علي أصغر الدربندي (ت = ١٣٢٣هـ). ذ/٦: ١٠١.م: ٣٢٢
- ٢٧ - الحاشية على الرياض ، للشيخ إسماعيل الزنجاني (ت = ١٣٣٢هـ). ذ/٦: ٩٩
- ٢٨ - الحاشية على الرياض ، للسيد محمد تقي القزويني المعروف بالسيد آقا القزويني (ت = ١٣٣٤هـ). ذ/٤: ٧٥، و٦: ٩٩
- ٢٩ - الحاشية على الرياض ، للميرزا محمد علي ابن المولى محمد نصير المدرس الجهاردهي (ت = ١٣٣٤هـ). ذ/٦: ١٠٢
- ٣٠ - الحاشية على الرياض ، للسيد مصطفى ابن السيد حسين الحسيني الكاشاني (ت = ١٣٣٦هـ). ذ/٦: ١٠٢
- ٣١ - الحاشية على الرياض ، لشمس الدين محمود بن علي المرعشي (ت = ١٣٣٨هـ). نسخته في م/المرعشي برقم (٢٦٢٣).
- ٣٢ - شرح الرياض ، للسيد آقا أحمد القمي (ت = ١٣٤٩هـ). مقدّمة المختصر: ٢٩.
- ٣٣ - الحاشية على الرياض ، للشيخ محمد باقر ابن المولى محمد حسن القاييني البيرجندي (١٢٧٦ - ١٣٥٢هـ). ذ/٦: ٩٩
- ٣٤ - الحاشية على الرياض ، للسيد الميرزا أبي الحسن بن محمد الحسيني الأنكجي (١٢٨٢ - ١٣٥٧هـ). ذ/٦: ٩٩
- ٣٥ - الحاشية على الرياض ، للسيد محسن الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩١هـ). ذ/٦: ١٠١.م: ٣٢٣

وهناك شروح وتعليقات مجهولة التاريخ نوردها تباعاً:

- ٣٦ - إيضاح الرياض، لحبيب الله بن مدد علي الكاشاني. م: ٣٢٣
- ٣٧ - شرح لعبد الكريم الإيرواني القزويني. م: ٣٢١
- ٣٨ - شرح لعلي أكبر القزويني. م: ٣٢٢
- ٣٩ - شرح لمحمود بن محمد الخوئي. م: ٣٢٢
- ٤٠ - شرح لفخر الدين النراقي. م: ٣٢٢
- ٤١ - المصباح المنير، مجهول المؤلف نسخته في م/المرعشي. م: ٣٢١
- ٤٢ - نسخة في م/آستان قدس، برقم (٨٢٦٨).
- ٤٣ - نسخة في م/الفيضية، برقم (٨٠٠/٢).
- ٤٤ - نسخة في م/ملك، برقم (٥٧٨٢/٣).

الهوامش

- (١) الفطنة: الفهم. والمفاني: جمع مغني، وهو المكان العامر. والروية: الفكر.
- (٢) مقدّمة المختصر: ٣٩.
- (٣) المعتمد: المقدّمة.
- (٤) نقله محمد تقي دانش پژوه في مقدّمته للمختصر (بالفارسية): ٢٦.
- (٥) كشف الرموز ١: ٣٨، حيث قال: فلما فرغت من بحث كتابه النافع ومنتخبه النافع في الشرائع... الخ.
- (٦) كشف الرموز ١: ٣٩، فقال: أن أكشف قناع الإشكال عن رموزات كتاب النافع أعني كتاب مختصر الشرائع...
- (٧) المهذب البارع ١: ٦٣.
- (٨) كما أشار إلى ذلك العلّامة الطهراني في الذريعة ١٤: ٥٧، وقال: ولذا سمي القطيفي شرحه بإيضاح النافع.

- (٩) بحار الأنوار ١٠٧ : ١٩٤ .
- (١٠) المصدر السابق : ٢٢٢ .
- (١١) المصدر السابق ١٠٨ : ٧٩ .
- (١٢) المصدر السابق ١١٠ : ١٠٩ و ١١١ و ١١٢ .
- (١٣) المصدر السابق : ١٦٥ .
- (١٤) المصدر السابق ١٠١ : ٢٦ و ١١٠ : ١٦٦ و ١٦٩ وغيرها .
- (١٥) انظر : الذريعة ١٤ : ٥٧ - ٦١ .
- (١٦) مقدّمة المختصر (بالفارسية) : ٣٣ .
- (١٧) الكافي ١ : ٦٦ ، ٩ .
- (١٨) المصدر السابق ١ : ٦٧ ، ح ١١ .
- (١٩) المعتبر ١ : ١٩ - ٢٠ .
- (٢٠) ذكر ذلك المحقّق دانش پژوه في تقديمه للمعتبر (بالفارسية) : ٢٧ .
- (٢١) انظر : المقدّمة (بالفارسية) : ٢٧ .
- (٢٢) انظر : المقنعة : ٢٨ .
- (٢٣) انظر : الذريعة ١٤ : ٦٠ .
- (٢٤) بحار الأنوار ١١٠ : ١١٠ ، في الهامش .
- (٢٥) انظر : مقدّمة الرياض : ١١٣ .
- (٢٦) مقدّمة المختصر (بالفارسية) : ٣١ .
- (٢٧) انظر : مقدّمه اي برفقه شيعه : ١٠٤ .
- (٢٨) مقدّمة المختصر (بالفارسية) : ٣٥ .
- (٢٩) هو أستاذ الشيخ سليمان الماحوزي صاحب البلغة ، وتلميذ العلّامة المجلسي (ت = ١١١١هـ) كما في الذريعة ١١ : ٣٢٤ .
- (٣٠) روضات الجنات ١ : ٨٧ .
- (٣١) الذريعة ١١ : ٣٣٦ .
- (٣٢) روضات الجنات ٤ : ٢٢٩ .
- (٣٣) انظر مفتّح الرياض ١ : ١٣٠ ، ط - جماعة المدرسين .



الفضل بن شاذان رحمته الله

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

القسم الأول

للبحث في حياة القدماء من فقهاؤنا واستشراف سيرتهم وما يتصل بحياتهم أهمية فائقة تتجسد في الكشف عن معالم ومعطيات تلك المرحلة المتقدمة من تاريخ الفقه ، تلك المرحلة التي شكّلت القاعدة الأساس لانطلاقة علم الفقه وتطوّره .

وتتضاعف قيمة البحث عندما يكون الحديث عن أعلام الفقهاء من أصحاب الأئمة الطاهرين عليهم السلام ، وذلك لقربهم وإدراكهم عصر النصّ وما اكتنفه من ملابسات .

وفي هذا البحث ندرس حياة أحد أشهر فقهاء عصر الحضور الذين اضطلعوا بدور علمي مرموق في ردف حركة الفقه وترويج الأحكام والدفاع عن الدين .

وفقيه هذه الدراسة هو الشيخ الأجل ، الفقيه والمتكلّم والمحدث الكبير

الفضل بن شاذان النيسابوري رحمته الله .

اسمه وكُنيتُه :

هو الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمد النيسابوري الأزدي^(١) .

وقد شاركه في هذا الاسم الفضل بن شاذان الرازي من العامة ، وتوهم ابن النديم أنّه فضل الشيعة وأنّ له كتباً على المذهبين^(٢) ، إلّا أنّ الشيخ الطوسي قد تنبّه - بعد نقله عنه أنّ لابن شاذان الشيعي كتباً على مذهب العامة - لذلك فقال : وأظنّ أنّ هذا الذي ذكره هو « الفضل بن شاذان الرازي » الذي يروي عنه العامة لا « الأزدي النيسابوري »^(٣) .

وآدعى بعض المحقّقين أنّ اسم والد الفضل هو « الخليل » ، وأنّه يلقّب بشاذان^(٤) . ويساعد عليه ما أورده الكشي في يونس قال : جعفر بن معروف قال : حدّثني سهل بن بحر قال : حدّثني فضل بن شاذان قال : حدّثني أبي الخليل الملقّب بشاذان .

إلّا أنّ الصحيح هو الضبط الأوّل ، ويدلّ على خطأ الأخير أمور :
الأوّل : وجود نسخة من كتاب الكشي بالجيم « الجليل » ؛ أي : حدّثني أبي الجليل .

ويؤيّد هذا تعبيره عن والده في بعض الأسانيد بالتعظيم والإجلال .
الثاني : إنّ الكشي الذي كان كلامه منشأ لما احتمله القهبائي ، قد نصّ في موضعين من ترجمة الفضل على أنّه « الفضل بن شاذان بن الخليل » .

الثالث : تصريح النجاشي في ترجمة الفضل ، وكذا الشيخ في ترجمة والده على أنّ اسم أبيه شاذان .

كلمات الإطراء عليه :

● ثناء الإمام الحسن العسكري عليه السلام في حقّه بعد عرض كتابه عليه حيث قال

فيه : اغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم (٥) .
وكفاه بذلك فخراً كما قال ابن داود (٦) .

وذكر الكشي أنه عليه السلام ترحم عليه ثلاثاً ولأهـ (٧) .

● وقال عنه النجاشي : أحد أصحابنا الفقهاء والمتكلمين ، وله جلالة في هذه الطائفة ، وهو في قدره أشهر من أن نصفه (٨) .

● وأثنى عليه شيخ الطائفة بقوله : الفضل بن شاذان فقيه متكلم جليل القدر (٩) .

● وأطراه ابن داود فقال : كان أحد أصحابنا الفقهاء العظام والمتكلمين ، حاله أعظم من أن يشار إليها (١٠) .

● وبجله العلامة بهذه العبارة : كان ثقة جليلاً فقيهاً متكماً ، له عظم شأن في هذه الطائفة . وهذا الشيخ أجل من أن يغمز عليه ، فإنه رئيس طائفتنا عليه السلام (١١) .

● وقال عنه السيّد عليّ الطباطبائي : أحد أصحابنا الفضلاء العظماء المتكلمين من رجال الهادي والعسكري (١٢) .

● وذكره المحقق البحراني قائلاً : من قدماء أصحابنا رضوان الله عليهم ، وخواص أصحاب الرضا عليه السلام (١٣) .

● وفي جواهر الكلام : الفضل بن شاذان النيشابوري من القدماء الفضلاء من رجال الهادي والعسكري عليه السلام (١٤) .

● وقال عنه الحجة السيّد حسن الصدر : الشيخ الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمّد الأزدي النيشابوري ، أحد شيوخ أصحابنا الفقهاء المتكلمين والجامعين لجميع فنون الدين ، وكان له جلالة في هذه الطائفة ، وهو في قدره أشهر من أن نصفه (١٥) .

- وقال المحدث القمي عنه : كان ثقة جليل القدر فقيهاً متكلماً ، له عظم شأن في هذه الطائفة^(١٦) .

أسرته :

والذي يبدو من أحوال أسرة آل شاذان أنها أسرة عربية من الأزد ، إلا أنه لم يُعلم على وجه الدقة منحدرها وموطنها الأصلي .

وأما النسبة إلى نيسابور - حيث تُطلق على الفضل وأبيه وغيرهما من أفراد هذه الأسرة في جملة من الأسانيد وكتب الرجال - فلم يتحدّد مبدؤها والمنشأ فيها ؛ إذ أنّ نشأة الفضل كانت بالعراق في بغداد والكوفة - كما ستعرف في قصّة لقائه بالحسن بن فضال - وقد كان في تلك البرهة برفقة أبيه شاذان . وعليه فإنّ نسبة الأبّ إلى نيسابور قد تكون بلحاظ تواجده فيها قبل قدومه إلى بغداد ، أو بلحاظ تواجده من سبقه من آبائه في تلك البلاد ، كما أنّه يمكن أن تكون ولادة الفضل فيها ثمّ قدم العراق مع أبيه . نعم من المتيقّن المعلوم توجه الفضل إلى نيسابور - بعد مغادرته العراق - ومكثه فيها إلى أن أدركته المنية هناك حيث قبره وبعثته الآن .

ولكنّه من غير المستبعد جدّاً أن تكون نيسابور موطناً لهذه الأسرة كسائر الأسر العربية التي توطّنت في خراسان .

وعلى كلّ حال ، فإنّ من المعروف عن هذه الأسرة أنّها أسرة علم ورواية وفقاهة قد برز فيها رجال محدّثون ، ونحن نشير إلى أبرز شخصيات هذا البيت :

١ - الشيخ الثقة شاذان بن الخليل ، والد الأسرة ، وقد عبّر عنه الكشي بأنّه من العدول الثقات من أهل العلم^(١٧) ، وعده الشيخ في أصحاب الجواد^(١٨) ، ونقل النجاشي قولاً عدّه فيه من أصحاب الرضا^(١٩) ، قال في ترجمة ولده الفضل : كان أبوه من أصحاب يونس ، وروى عن أبي جعفر الثاني^(٢٠) ،

وكان ثقة^(١٩) .

وله روايات عديدة في الكتب الأربعة أشار إلى بعضها السيّد الخوئي رحمته الله في رجاله^(٢٠) .

٢ - نعيم بن شاذان ، أخو الفضل ، ذكره الشيخ في ترجمة حيدر بن شعيب^(٢١) .

٣ - علي بن شاذان ، والد أبي نصر قنبر بن علي بن شاذان^(٢٢) .

٤ - محمّد بن شاذان بن الخليل ، أخو الفضل ، ويروي عنه . ويروي عن محمّد هذا ابن أخيه جعفر بن نعيم أخ أحمد بن نعيم^(٢٣) .

٥ - أبو عبدالله محمّد بن نعيم بن شاذان المعروف بالشاذاني ، نصّ الشيخ على أنّه ابن أخ الفضل^(٢٤) . واستظهر السيّد الخوئي أنّه نفس محمّد بن أحمد ابن نعيم ، وهو نفس محمّد بن شاذان الذي كان من أصحاب العسكري عليه السلام وأدرك الغيبة الصغرى وبعث مალأً لصاحبها عجل الله فرجه الشريف ، وخرج فيه توقيع : «أنّه رجل من شيعتنا أهل البيت»^(٢٥) .

٦ - أبو نصر قنبر بن عليّ بن شاذان ، وهو يروي عن أبيه عن عمّه الفضل^(٢٦) .

٧ - جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري ، وهو من مشايخ الصدوق^(٢٧) .

٨ - محمّد بن الحسن بن عليّ بن شاذان ، ذكره ابن داود في القسم الأوّل من كتابه نقلاً عن رجال الشيخ ، وقال عنه : إنّهُ فاضل جليل القدر^(٢٨) ، إلّا أنّه لم نجده في رجال الشيخ .

توثيقه :

قد عرفنا من خلال الكلمات السابقة لأئمّة الرجال وأكابر الطائفة منزلة الفضل ومكانته السامية ، حتّى أنّ النجاشي قد ذكر بعد توثيقه له أنّه في

قدره أشهر من أن يوصف . وعلى كل حال فليس ثمة من يتوقف في أمره . بالرغم من وجود بعض الأخبار الواردة فيما هو خلاف ذلك والتي لم يعبأ بها أحد من العلماء ، حتى نفس الكشي الذي أوردها قد أجاب عنها بعد أن قدم الأخبار الواردة في مدحه ، ومهما يكن من أمر فإننا نذكر بعض الأخبار في مدحه وفضله كما ذكرها الشيخ الكشي في كتابه^(٢٩) ثم نتعرض لأخبار ذمّه والجواب عنها .

١ - محمد بن الحسين بن محمد الهروي ، عن حامد بن محمد الأزدي البوشنجي ، عن الملقّب بـ «غورا» من أهل البوزجان - من نيشابور - أن أبا محمد الفضل بن شاذان عليه السلام كان وجهه إلى العراق إلى حيث به أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام ، فذكروا أنه دخل على أبي محمد عليه السلام ، فلما أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حوضه ملفوف في رداءه ، فتناوله أبو محمد عليه السلام ونظر فيه ، وكان الكتاب من تصنيف الفضل بن شاذان ، وترجم عليه ، وذكر أنه قال : « اغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم » .

محمد بن الحسين ، عن عده أخبروه أحدهم أبو سعيد بن محمود الهروي ، وذكر أنه سمعه أيضاً أبو عبدالله الشاذاني النيسابوري ، وذكر له أن أبا محمد عليه السلام ترجم عليه ثلاثاً ، ولأه .

٢ - سعد بن جناح الكشي ، قال : سمعت محمد بن إبراهيم الوراق السمرقندي يقول : خرجت إلى الحج فأردت أن أمر على رجل كان من أصحابنا معروف بالصدق والصلاح والورع والخير يقال له : بورق البوشنجاني (قرية من قرى هراة) وأزوره وأحدث به عهدي . قال : فأتيت فجرى ذكر الفضل بن شاذان عليه السلام ، فقال بورق : كان الفضل به بطن شديد العلة ويختلف في الليلة مئة مرة إلى مئة وخمسين مرة ، فقال له بورق : خرجت حاجاً فأتيت محمد بن عيسى العبيدي ، فرأيت شيخاً فاضلاً في أنفه اعوجاج - وهو القنا - ومعه عده ، ورأيتهم مغتمين محزونين ، فقلت لهم : ما لكم ؟ فقال : إن أبا محمد عليه السلام

قد حبس . قال بورق : فحبجت ورجعت ، ثم أتيت محمد بن عيسى ووجدته قد انجلى عنه ما كنت رأيت به ، فقلت : ما الخبر ؟ قال : قد خلى عنه . قال بورق : فخرجت إلى سرّ من رأى ومعى كتاب يوم وليلة ، فدخلت على أبي محمد عليه السلام وأريته ذلك الكتاب ، فقلت له : جعلت فداك ، إنّي رأيت أن تنظر فيه ، فلما (قال) نظر فيه وتصفّحه ورقة ورقة فقال : هذا صحيح ينبغي أن يعمل به . فقلت له : الفضل بن شاذان شديد العلة ، ويقولون إنّها من دعوتك بموجدتك عليه ؛ لماذكروا عنه أنّه قال : إنّ وصيّ إبراهيم خير من وصيّ محمد عليه السلام ! ولم يقل - جعلت فداك - هكذا ، كذبوا عليه ؟ فقال : « نعم كذبوا عليه ، رحم الله الفضل ، رحم الله الفضل » . قال بورق : فرجعت فوجدت الفضل قد مات في الأيام التي قال أبو محمد عليه السلام : رحم الله الفضل .

٣ - جعفر بن معروف ، قال : حدّثني سهل بن بحر الفارسي قال : سمعت الفضل بن شاذان آخر عهدي به يقول : أنا خلف لمن مضى ، أدركت محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وغيرهما ، وحملت عنهم منذ خمسين سنة ، ومضى هشام بن الحكم عليه السلام وكان يونس بن عبدالرحمن عليه السلام خلفه كان يردّ على المخالفين ، ثمّ مضى يونس بن عبدالرحمن ولم يخلف خلفاً غير السكّاك ، فردّ على المخالفين حتى مضى عليه السلام ، وأنا خلف لهم من بعدهم عليه السلام .

وأما الأخبار الدائمة له فهي عبارة عن روايتين :

الرواية الأولى : أبو عمرو الكشي قال : قال أبو الحسن عليّ بن محمد بن قتيبة ، ومما رقع عبد الله بن حمدويه ، وكتبته عن رقعته : أنّ أهل نيسابور قد اختلفوا في دينهم ، وخالف بعضهم بعضاً ، ويكفر بعضهم بعضاً ، وبها قوم يقولون إنّ النبيّ عليه السلام عرف جميع لغات أهل الأرض ولغات الطيور وجميع ما خلق الله ، وكذلك لا بدّ أن يكون في كلّ زمان من يعرف ذلك ، ويعلم ما يضر الإنسان ، ويعلم ما يعمل أهل كلّ بلاد في بلادهم ومنازلهم ، وإذا لقي طفلين يعلم أيّهما مؤمن وأيّهما يكون منافقاً ، وأنّه يعرف أسماء جميع من

يتولاه في الدنيا وأسماء آبائهم ، وإذا رأى أحدهم عرفه باسمه من قبل أن يكلمه .

ويزعمون جعلت فداك ، أنّ الوحي لا ينقطع ، والنبي ﷺ لم يكن عنده كمال العلم ولا كان عند أحد من بعد ، وإذا حدث الشيء في أيّ زمان كان ولم يكن علم ذلك عند صاحب الزمان : أوحى الله إليه وإليهم .

فقال : كذبوا - لعنهم الله - وافتروا إثماً عظيماً .

وبها شيخ^(٣٠) يقال له الفضل بن شاذان ، يخالفهم في هذه الأشياء وينكر عليهم أكثرها ، وقوله : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنّ محمداً رسول الله ، وأنّ الله عزّ وجلّ في السماء السابعة فوق العرش ، كما وصف نفسه عزّ وجلّ ، وأنه جسم ، فوصفه بخلاف المخلوقين في جميع المعاني ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

وأنّ من قوله : إنّ النبي ﷺ قد أتى بكمال الدين ، وقد بلغ عن الله عزّ وجلّ ما أمره به ، وجاهد في سبيله ، وعبده حتى أتاه اليقين ، وأنه ﷺ أقام رجلاً يقوم مقامه من بعده ، فعلمه من العلم الذي أوحى الله إليه ، يعرف ذلك الرجل الذي عنده من العلم الحلال والحرام وتأويل الكتاب وفصل الخطاب . وكذلك في كلّ زمان لا بدّ من أن يكون واحد يعرف هذا ، وهو ميراث من رسول الله ﷺ يتوارثونه ، وليس يعلم أحد منهم شيئاً من أمر الدين إلاّ بالعلم الذي ورثوه عن النبي ﷺ ، وهو ينكر الوحي بعد رسول الله ﷺ .

فقال : قد صدق في بعض وكذب في بعض . وفي آخر الورقة : قد فهمنا رحمك الله كلّما ذكرت ، ويأبى الله عزّ وجلّ أن يرشد أحدكم وأن نرضى عنكم وأنتم مخالفون معطلون ، الذين لا يعرفون إماماً ولا يتولّون ولياً ، كلّما تلاقاكم الله عزّ وجلّ برحمته وأذن لنا في دعائكم إلى الحقّ وكتبنا إليكم بذلك وأرسلنا إليكم رسولاً ، لم تصدّقوه ! فاتّقوا الله عباد الله ، ولا تلجوا في الضلالة

من بعد المعرفة .

واعلموا أنَّ الحجة قد لزمت أعناقكم ، فأقبلوا نعمته عليكم ؛ تدم لكم بذلك سعادة الدارين عن الله عزَّ وجلَّ إن شاء الله .

وهذا الفضل بن شاذان ما لنا وله ؛ يفسد علينا موالينا ، ويزين لهم الأباطيل ، وكلَّمنا كتبنا إليهم كتاباً أعترض علينا في ذلك ؟ ! وأنا أتقدَّم إليه أن يكفَّ عنا ، وإلاَّ - والله - سألت الله أن يرميه بمرض لا يندمل جرحه منه في الدنيا ولا في الآخرة . أبلغ موالينا - هداهم الله - سلامي ، وأقرأهم بهذه الرقعة إن شاء الله (٣١) .

وأجاب المحققون عن هذه الرواية :

أولاً: عدم توثيق الراوي فيها وهو علي بن محمد بن قتيبة ، وعليه فالرواية لا يعتمد عليها (٣٢) .

ثانياً: اضطراب العبارة المنسوبة إليه ﷺ في قوله : « لا يندمل جرحه لا في الدنيا ولا في الآخرة » ؛ إذ لا معنى لاندمال الجرح في الآخرة (٣٣) .

ثالثاً: إنَّه على تقدير صحة الرواية فإنَّها مشتملة على مجرد عتاب وإبعاد منه ﷺ لا إيقاع ، فيعلم أنَّه لم يبقَ مصراً على خلافه ؛ لترحمه عليه في قصة بورق .

مع أنَّ سبيل الخبر سبيل أخبار ذمِّ صفوان وابن سنان التي أعقبتها أخبار مدح وثناء ، حيث قال عنهما الإمام الجواد ﷺ : « رضي الله عنهما برضاي عنهما ؛ فما خالفاني قط » (٣٤) .

الرواية الثانية :

قال أحمد بن يعقوب أبو علي البيهقي رحمه الله : أمَّا ما سألت من ذكر التوقيع الذي خرج في الفضل بن شاذان أنَّ مولانا ﷺ لعنه بسبب قوله بالجسم ، فإنِّي أخبرك أنَّ ذلك باطل ، وإنَّما كان مولانا ﷺ أنفذ إلى نيسابور وكيلاً من العراق

كان يسمّى أيّوب بن الناب ، يقبض حقوقه ، فنزل بنيسابور عند قوم من الشيعة ممّن يذهب مذهب الارتفاع والغلوّ والتفويض ، كرهت أن أسميهم .

فكتب هذا الوكيل : يشكو الفضل بن شاذان بأنّه يزعم أنّي لست من الأصل ، ويمنع الناس من إخراج حقوقه ، وكتب هؤلاء النفر أيضاً إلى الأصل الشكاية للفضل ، ولم يكن ذكروا الجسم ولا غيره ، وذلك التوقيع خرج من يد المعروف بالدهقان ببغداد في كتاب عبدالله بن حمدويه البيهقي ، وقد قرأته بخطّ مولانا رحمته الله .

والتوقيع هذا : « الفضل بن شاذان ما له ولموالي يؤذيه ويكذبهم ؟ ! وإنّي لأحلف بحقّ آبائي لأنّ لم ينته الفضل بن شاذان عن هذا لأرميته بمرمّة لا يندمل جرحه منها في الدنيا ولا في الآخرة » .

وكان هذا التوقيع بعد موت الفضل بن شاذان بشهرين في سنة ستين ومئتين . قال أبو علي : والفضل بن شاذان كان برستاق بيهق ، فورد خبر الخوارج فهرب منهم ، فأصابه التعب من خشونة السفر ، فاعتلّ ومات منه ، وصليت عليه (٣٥) .

وقد أجيب عن هذه الرواية أيضاً :

أولاً : إنّ التوقيع المتقدم كان مُخرجه المعروف بالدهقان ، وهو عروة بن يحيى الكذاب الغالي الذي كان يكذب على العسكري وأبيه رحمته الله .

ثانياً : إنّ تاريخ خروج هذا التوقيع كان بعد وفاة الفضل بشهرين ، وذلك في سنة (٢٦٠هـ) ، ممّا يدلّ على كذب الدهقان فيه (٣٦) .

ثالثاً : اشتماله على عبارة (لا يندمل جرحه لا في الدنيا ولا في الآخرة) التي عرفنا اضطرابها .

وعلى كلّ حال ، فإنّه لم يتوقّف أحد في توثيق الفضل ، ولم يابه أحد بمثل هذه الأخبار الدائمة ، حتى أنّ العلامة ذكر أنّ هذا الشيخ أجلّ من أن يُغمر

عليه ، فإنه رئيس طائفتنا عليه السلام (٣٧) ، واعتبر المامقاني سقوط هذه الأخبار كنار على علم (٣٨) .

وتتميماً للفائدة واستيفاءً للغرض ننقل ما أفاده صاحب تنقيح المقال ؛ لكونه جامعاً لما ذكرناه من نقد هذه الأخبار وغيرها من النكات المهمة ، قال عليه السلام :

والجواب عنها - بعد الغض عن أسانيدنا - :

أولاً : أن كون التوقيعيين المزبورين خطّ الإمام عليه السلام غير معلوم ، كما نبّه عليه في التحرير الطاوسي بقوله : يمكن أن يكون الخطّ خطّ غير الإمام عليه السلام ، والظنّ بآته خطّ الإمام عليه السلام لا يغني من الحقّ شيئاً ، وربما يوجب الحسد وضع ذلك لتنقيص الفضل ، كما لوح إلى ذلك أبو محمّد عليه السلام بقوله - في خبر البوزجاني - : وكان يغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم ، وقد سمعت من الإمام ردّ من ادّعى كون مرض الفضل من دعائه عليه السلام ، وسمعت أيضاً أن مرضه نشأ من تعبه في الفرار من الخوارج . وفي آخر كلام الكشي كلام يتضمّن الجواب عن التوقيع ونحوه ، وهو قوله : وقف بعض من يخالف يونس والفضل وهشاماً قبلهم في أشياء ، واستشعر في نفسه بغضهم وعداوتهم وشنئهم (وسأمتهم خ ل) على هذه الرقعة ، وطابت نفسه وفتح عينيه ، وقال : ينكر طعننا على الفضل ، وهذا إمامه قد أوعدته وهدّده وكذّب بعض وصف ما وصف ، وقد نورّ الصبح لذي عينين . فقلت له : أما الرقعة فقد عاتب الجميع وعاتب الفضل خاصّة وأدّب لي رجع عمّا عصي ، قد أتاه من لا يكون معصوماً ، وأوعدته ولم يفعل شيئاً من ذلك ، بل ترخّم عليه في حكاية بورق ، وقد علمت أن أبا الحسن الثاني وأبا جعفر ابنه بعده صلوات الله عليهما قد أقرّ أحدهما (٣٩) وكلاهما صفوان بن يحيى ومحمّد بن سنان وغيرهما لم يرض بعدُ عنهما ، ومدحهما وأبو محمّد الفضل عليه السلام من قوم لم يعرض له بمكروه بعد العتاب ، على أنه قد ذكر أن هذه الرقعة وجميع

ما كتب به إلى إبراهيم بن عبده كان مخرجهما من العمري وناحيته . والله المستعان ، انتهى .

ولقد أجاد الفاضل المجلسي الأول حيث قال - فيما نقله عنه سبط المولى الوحيد رحمته -: الظاهر أنَّ ذمّه لشهرته كزرارة ، مع أنَّ الشهرة يلزمها أمثال هذه للحسد ، فإنّه ذكر العامّة أنَّ البخاري لمّا صنّف صحيحه في كش جاء إلى سمرقند فازدحم عليه المحدثون أكثر من مئة ألف محدّث ، وكان يحدّثهم على المنبر ، فحسده مشايخ سمرقند واحتالوا لدفعه ، فسمعوا أنَّ البخاري يرى حدوث القرآن ، وكان أكثرهم أشاعرة ، فسأله واحد منهم : ما يقول شيخنا في القرآن قديم أو حادث ؟ فقرأ : ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث . . . الآية ، فلمّا سمعوا ذلك منه قال علماء سمرقند : هذا كفر ، فرموه بالحجارة والنعال ، فأخذه محبّوه وأخرجوه منها خفية ، فجاء إلى بخارى فاجتمع عليه أكثر من سمرقند ، وفعلوا به ما فعلوا به في سمرقند ، ثمّ جاء إلى نيشابور في أيام الفضل بن شاذان فاجتمع عليه المحدثون قريباً من ثلاثمئة ألف محدّث ، ثمّ فعلوا به ما فعلوا به فيهما ، ثمّ جاء إلى بغداد واجتمع عليه المحدثون وسألوا منه مئة حديث ، وحذف كلّ واحد منهم حرفاً ، أو بدّلوا ألفاً بالواو أو بالعكس ، أو نقلوا بالمعنى ، أو علّقوا أسناد خبر إلى آخر وأمثالها وسألوا عنها فأجاب الجميع بأنّي لا أعرفها ، ثمّ ابتدأ بالأوّل فالأوّل . وقال : أمّا حديثك فأعرفه هكذا وقرأه من الحفظ صحيحاً حتى أتى على آخرها ، فأجمعوا على أنّه ثقة حافظ ليس أحفظ منه ، واعتبروا كتابه واشتهر .

ثمّ قال المجلسي : فلا يستبعد ذلك من أصحابنا أيضاً ؛ فكيف كان بين أظهرهم وكانت العامّة معادين له في الدين والخاصّة للدنيا والاعتبار مع أنَّ رواة القدح ضعفاء ! على أنّه يمكن أن يكون الفضل مثاباً في الأخبار التي نقلوها له من المعصومين عليهم السلام وردّها الفضل لظنّه الغلو ، وكانوا مثابين لكونهم سمعوها من المعصومين عليهم السلام ، وكونها مطابقة للأخبار التي نقلها

مشايخنا المعظمون في كتبهم عن المعصومين عليه السلام إلى أن نقل - أعني المجلسي رحمته الله - روایتين متضمنتين لأنه لو عُرض علم سلمان على مقدار لكفره . ثم قال : والحق أن مراتب العلوم متفاوتة ، فيمكن أن يكون إنكار الفضل لأخبارهم لعدم إدراكه ، أو لخوف الفضل أن يكفر العوام بالغلو ، كما ورد في الأخبار الكثيرة : أن حدّثوهم بما يعلمون أو بما يفهمون . انتهى كلامه علا مقامه . وهو كلام موجّه متين .

وأقول : ربّما يشهد بكون الرقعة في ذمّه مجعولة قول الكشي أو البيهقي بعد نقلها : إنه كان هذا التوقيع بعد موت الفضل بن شاذان بشهرين ، وذلك في سنة ستين ومئتين ؛ ضرورة أنه إذا كان الفضل حينئذ متوفياً لم يبق محلّ لقوله : «لئن لم ينته الفضل عن مثل ذلك لأرميته . . إلخ» . وبالجمله فسقوط الأخبار الدائمة كئثار على علم» (٤٠) .

نشأته وبيئته :

ليس فيما نملكه من معلومات حول بدايات نشأة المترجم له ما يلقي الضوء على الخطوط التفصيلية للأدوار الأولى لحياته وما اكتنفها من ملاسبات ، إلا أن ثمة معلومات يسيرة تكشف عن بدايات نشأته في دراسة العلوم الشرعية ، وتعرّفه على الحسن بن علي بن فضال الذي كان من خواص الرضا عليه السلام ، والموصوف بجلالة القدر وعظيم المنزلة والزهد والورع والوثاقة (٤١) .

والمستند في ذلك هو ما أورده النجاشي في ترجمة ابن فضال في حديث عن ابن شاذان فصل فيه قصّة تعرّفه على ابن فضال ولحوقه به في الكوفة وقرائته عليه كتاب ابن بكير ، وكذلك يتضمّن الخبر قراءته في مبتدأ أمره على يد إسماعيل بن عباد في مسجد الربيع في قطيعة الربيع . ونصّ الخبر - كما أورده النجاشي نقلاً عن الكشي (٤٢) - ما يلي :

قال أبو عمرو : قال الفضل بن شاذان : كنت في قطيعة الربيع في مسجد

الربيع اقرأ على مقرئ يقال له إسماعيل بن عباد ، فرأيت قوماً يتناجون ، فقال أحدهم : بالجبل رجل يقال له ابن فضال أعبد من رأينا أو سمعنا به ، قال : فإنه ليخرج إلى الصحراء فيسجد السجدة ، فيجيئ الطير فيقع عليه فما يظن إلا أنه ثوب أو خرقة ، وإن الوحش لترعى حوله فما تنفر منه ؛ لما قد آتست به ، وإن عسكر الصعاليك ليجيئون يريدون الغارة أو قتال قوم ، فإذا رأوا شخصه طاروا في الدنيا فذهبوا .

قال أبو محمد : فظننت أن هذا رجل كان في الزمان الأول ، فبينما أنا بعد ذلك بيسير قاعد في قطيعة الربيع مع أبي الله إذ جاء شيخ حلو الوجه حسن الشمائل ، عليه قميص نرسي ورداء نرسي ، وفي رجله نعل مخصر ، فسلم على أبي ، فقام إليه أبي فرحب به وبجله ، فلما أن مضى يريد ابن أبي عمير قلت : من هذا الشيخ ؟ فقال : هذ الحسن بن علي بن فضال ، قلت : هذا ذلك العابد الفاضل ؟ قال : هو ذاك ، قلت : ليس هو ذاك ، ذاك بالجبل ! قال : هو ذاك كان يكون بالجبل ، قال : ما أغفل عقلك من غلام ! فأخبرته بما سمعت من القوم فيه ، قال : هو ذاك .

فكان بعد ذلك يختلف إلى أبي ، ثم خرجت إليه بعد إلى الكوفة ، فسمعت منه كتاب ابن بكير وغيره من الأحاديث ، وكان يحمل كتابه ويجيء إلى الحجرة^(٤٣) فيقرأه علي . فلما حج ختن طاهر بن الحسين وعظمه الناس لقدره وماله ومكانه من السلطان وقد كان وصف له ، فلم يصر إليه الحسن ، فأرسل إليه : أحب أن تصير إلي فإنه لا يمكنني المصير إليك ، فأبى ، وكلمه أصحابنا في ذلك ، فقال : ما لي ولطاهر ، ولا أقربهم ، ليس بيني وبينهم عمل ، فعلمت بعد هذا (بعدها) أن مجيئه إلي كان لدينه^(٤٤) .

وكان مصلاه بالكوفة في الجامع عند الأسطوانة التي يقال لها السابعة ، ويقال لها أسطوانة إبراهيم عليه السلام .

وكان يجتمع هو وأبو محمد الحجال وعلي بن أسباط ، وكان الحجال يدعي

الكلام ، وكان (فكان) من أجدل الناس ، فكان (وكان) ابن فضال يغري ببني وبينه في الكلام في المعرفة ، وكان يجيبني جواباً سديداً (٤٥) .

وهذا النص يسلط الضوء على جانب من نشأة الفضل العلمية وأنها كانت في بداية الأمر في قطيعة الربيع ثم التحق بعد ذلك بالكوفة . وقد كانت قطيعة الربيع - بالكرخ من بغداد - مركزاً هاماً لتلقي الحديث والفقهاء تخرج منه عشرات المحدثين سيما من الجمهور ، كما يظهر هذا من تراجم كثيرين ممن ترجم لهم الخطيب البغدادي في تاريخه .

والمراد بالربيع الذي نسبت إليه هذه القطيعة هو « الربيع بن يونس حاجب المنصور ومولاه ، وهو والد الفضل وزير المنصور . وكانت قطيعة الربيع بالكرخ مزارع الناس من قرية يقال لها بياوري من أعمال بائوريا ، وهما قطيعتان خارجة وداخلة ، فالداخلة أقطعه إياها المنصور ، والخارجة أقطعه إياها المهدي ، وكان التجار يسكنونها حتى صارت ملكاً لهم دون الربيع » (٤٦) .

وعلى كل حال ، فإن لهاتين البيئتين (بغداد والكوفة) الأثر البالغ في تكوين وتنضيج شخصية الفضل ؛ إذ أن معظم مشايخه العظام - كيحيى بن صفوان وابن أبي عمير ومحمد بن إسماعيل بن بزيع ويونس بن عبد الرحمن - كانوا من الكوفة أو بغداد .

وأما بيئته ومجتمعه في نيسابور - التي انتقل إليها بعد مدة دراسته وأخذ عن مشايخه في الكوفة وبغداد - فقد كانت معهداً علمياً كبيراً في العالم الإسلامي آنذاك ، قد خرج منها من أئمة العلم من لا يحصى كما نص عليه الحموي ، وقد وصفها هو بأنها « مدينة عظيمة ذات فضائل جسيمة ، معدن الفضلاء ومنبع العلماء ، لم أر فيما طوّفت من البلاد مدينة كانت مثلها » (٤٧) ، بل إن الفاضل المجلسي قد نقل وجود ثلاثمائة ألف محدث فيها في زمن الفضل كما سمعته في قضية ورود البخاري إلى نيسابور .

وقد ضمَّ المجتمع النيسابوري مذاهب عديدة ، شكَّلت المذاهب السنيَّة فيها الأغلبية الساحقة وكان للشيعة وعلمائها ووكلاء الأئمة عليهم السلام فيها حضور أيضاً .

ولا ريب في أن يكون لفقهاء لامع ومتكلم بارع كالفضل الدور الفاعل والأداء المطلوب في النهوض بالمسؤولية العلمية التي على عاتقه لترسيخ دعائم الحق .

ومن هنا فقد جاءت مصنَّفات الفضل منسجمة مع الهدف المذكور ، ومتأثرة بالجوِّ العلمي في نيسابور ، المتلوّن بمختلف العقائد والآراء والفرق ، وهذا ما سوف نعود إليه عند البحث في البعد الكلامي من شخصية الفضل بن شاذان .

وأما أسفاره فلم يتَّضح لنا شيء عنها سوى ما نقله الكشي في ترجمة محمَّد بن أبي عمير عن سفره إلى العراق قال : وجدت في كتاب أبي عبدالله الشاذاني بخطه : سمعت أبا محمَّد الفضل بن شاذان يقول : دخلت العراق فرأيت واحداً يعاتب صاحبه ويقول له : أنت رجل عليك عيال وتحتاج أن تكتسب عليهم ، وما آمن أن تذهب عينك لطول سجودك ، فلما أكثر عليه ، قال : أكثرت عليّ ، ويحك ! لو ذهبت عين أحد من السجود لذهبت عين ابن أبي عمير ، ما ظنَّك برجل سجد سجدة الشكر بعد صلاة الفجر فما رفع رأسه إلا عند زوال الشمس ^(٤٨) .

بيد أنه لم يعلم الوقت الذي وقع فيه هذا السفر وفي أي بلد من العراق ، ولا يبعد أن يكون ذلك ببغداد لمقام ابن عمير فيها .

وقد دخل الفضل إلى واسط أيضاً ، كما صرَّح به هو في ترجمة هشام بن الحكم ، حيث ذكر أنه رأى داره بواسط ^(٤٩) .

مشايخه :

لقد تميَّزت مشيخة الفضل بن شاذان بوجود نخبة من أعيان أصحاب

الأئمة عليهم السلام والرواة عنهم . ونحن نذكر طائفة من هؤلاء المشايخ العظام :

١ - محمد بن أبي عمير الأزدي ^(٥٠) : قال النجاشي في حقه : جليل القدر عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين . وقال عنه أيضاً : لقي أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث ، وروى عن الرضا عليه السلام ^(٥١) .

لقاه الفضل وروى عنه ، وكان ذلك في أيام شيخوخة ابن أبي عمير عليه الرحمة وبعد قضية تعذيبه وضربه من قبل هارون الرشيد .

وقد كان أول لقاء به في دار ابن أبي عمير عندما زاره هو وأبوه شاذان ، فتعرّف حينذاك على محمد بن أبي عمير .

قال الفضل : أخذ يوماً شيخي بيدي وذهب بي إلى ابن أبي عمير ، فصعدنا إليه في غرفة وحوله مشايخ له يعظّمونه ويبجلّونه ، فقلت لأبي : من هذا ؟ قال : هذا ابن أبي عمير ، قلت : الرجل الصالح العابد ؟ قال : نعم ^(٥٢) .

والظاهر من هذه الرواية أنّ الفضل لم يكن يعرف ابن أبي عمير قبل هذا اللقاء ، وقد كان هذا اللقاء في دار ابن أبي عمير ببغداد ؛ لأنّه كان بغدادياً الأصل والمقام ^(٥٣) .

وحدّث الفضل أيضاً عن ابن أبي عمير بقصة ضربه وما جرى له فيها فقال : سمعت ابن أبي عمير يقول : لما ضربت فبلغ الضرب مئة سوط أبلغ الضرب الألم إليّ ، فكذت أن أسمي ، فسمعت نداء محمد بن يونس بن عبد الرحمن يقول : يا محمد بن أبي عمير ، أذكر موقفك بين يدي الله تعالى ، فتقوّيت بقوله فصبرت ولم أخبر والحمد لله . قال الفضل : فأضرب به في هذا الشأن أكثر من مئة ألف درهم ^(٥٤) .

وقد أشير إلى شطر من رواياته عنه في قسم الطبقات من معجم رجال الحديث (المجلد ١٣) ، مات محمد بن أبي عمير سنة (٢١٧هـ) .

٢ - صفوان بن يحيى : وله روايات عنه في الاستبصار والتهذيب ^(٥٥) .

روى الكشي عن جعفر بن معروف قال: حَدَّثَنِي سهل بن بحر الفارسي قال: سمعت الفضل بن شاذان آخر عهدي به يقول: أنا خلف لمن مضى؛ أدركت محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وغيرهما ، وحملت عنهم منذ خمسين سنة (٥٦) .

وكان صفوان كوفياً ، وقد توفّي سنة (٢١٠هـ) (٥٧) .

٣ - يونس بن عبدالرحمن (المتوفّى ٢٠٨هـ) : والظاهر أنّه قليل الرواية عنه ، ومن رواياته عنه ما رواه في الكافي المجلّد السابع ، كتاب الوصايا ، الباب ٥ ، ذيل الحديث ٣ . وقد كان يونس وجهاً متقدّماً عظيم المنزلة ، قد روى عن أبي الحسن موسى والرضا عليهما السلام ، وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في الفتيا والعلم (٥٨) .

٤ - أبوه شاذان بن الخليل: نصّ عليه الكشي (٥٩) ، وله روايات عنه في الكتب الأربعة وغيرها ، وهو من أصحاب الجواد عليه السلام (٦٠) .

٥ - الحسن بن محبوب (٦١) .

٦ - الحسن بن عليّ بن فضال (المتوفّى ٢٢٤هـ) (٦٢) .

٧ - محمد بن إسماعيل بن بزيع: من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام ، كوفي ثقة صحيح (٦٣) .

٨ - محمد بن سنان: كوفي ، توفّي سنة (٢٢٠هـ) ، وهو رجل ضعيف لا يعول عليه ، ولا يلتفت إلى ما تفرد به ، ولذا لم يُحلّ الفضل بن شاذان الرواية عنه (٦٤) .

٩ - فضالة بن أيّوب: كان ثقة في حديثه مستقيماً في دينه ، قد روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام ، وكان قد سكن الأهواز (٦٥) .

١٠ - عثمان بن عيسى: أبو عمرو العامري ، أو الكلابي ، كان شيخ الواقفة ووجهها ، وأحد المستبدين بأموال موسى بن جعفر عليه السلام ، ثمّ تاب وبعث المال

للرضا عليه السلام ، وترك منزله بالكوفة ، وأقام بالحائر لرؤيا رآها (٦٦) .

تلامذته والرواة عنه :

١ - علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري : قال النجاشي فيه : عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتابه الرجال . صاحب الفضل بن شاذان وراوي كُتبه . له كتب منها : كتاب يشتمل على ذكر مجالس الفضل مع أهل الخلاف (٦٧) .

وقال السيد الداماد عليه السلام عنه وعن محمد بن إسماعيل الآتي أنهما تلميذا الفضل ، وحديث كل منهما يعدّ صحيحاً (٦٨) .

٢ - محمد بن إسماعيل أبوالحسن النيسابوري البندقي ، يدعى بندفر : يروي عنه الكليني والكشي (٦٩) .

٣ - نصر بن الصباح أبوالقاسم البلخي : غالي المذهب ، وروى عنه الكشي (٧٠) .

٤ - علي بن شاذان : وقد روى ابنه أبو نصر عنه عن الفضل . ذكره الشيخ في طريقه إلى ابن شاذان (٧١) .

٥ - محمد بن أحمد بن نعيم بن شاذان (٧٢) .

٦ - جعفر بن معروف : من مشايخ الكشي ، من أهل كش ، وكان وكيلاً مكاتباً . ذكره الشيخ في من لم يرو عنهم . يروي تارة عن الفضل بواسطة سهل بن بحر الفارسي ، وتارة بلا واسطة (٧٣) .

٧ - عبدالله بن حمدويه البيهقي (٧٤) .

٨ - علي بن محمد الحداد : يكنى أبا الحسن ، وهو صاحب كتب الفضل ، وروى عنه التلعكبري إجازة (٧٥) .

٩ - سهل بن بحر الفارسي : كان مقيماً بكش . ذكره الشيخ في من لم يرو عنهم عليه السلام (٧٦) .

١٠ - أبو محمد القمّاص الحسن بن علوية (٧٧) .

وهناك جملة أخرى من الرواة عنه لم نتعرّض لهم للاختصار .

آثاره العلمية :

تميّز العطاء العلمي للفضل بن شاذان بالوفرة والكثرة وفي مختلف الاتجاهات والعلوم ، وقد بلغت مؤلفاته وكتبه مئة وثمانين مؤلفاً ، ولم يبقَ منها شيء حتى اليوم سوى كتاب « الإيضاح » .

وقد أقرّ الإمام العسكري (عليه السلام) بعض كتبه عند عرضه عليه ، وهو كتاب « يوم ولية » حيث قام بعرضه « بورق البوشنجاني » عند توجّهه إلى سامراء . قال بورق : دخلت على أبي محمد (عليه السلام) وأريته ذلك الكتاب ، فقلت له : جعلت فداك ، إن رأيت أن تنظر فيه ، فلما نظر فيه وتصفّحه ورقة ورقة قال : هذا صحيح ينبغي أن يعمل به ، ثمّ ترخّم على الفضل بعد ذلك (٧٨) .

والظاهر وصول كتبه إلى زمن الشيخ الطوسي ومن بعده ، حيث إنّ للشيخ كتاب النقض على ابن شاذان في مسألة الغار (٧٩) ، كما أنّ كتاب الغيبة للفضل قد وصل للسيد عليّ بن عبد الحميد ، وهو ينقل عن أصل هذا الكتاب (٨٠) .

ويعود السبب في انتشار كتبه وروايتها إلى وجود من تحمّل رواية كتبه وبنّائها ، ومن هؤلاء : عليّ بن محمد الحّدّاد ، نصّ عليه الشيخ وقال : إنّه صاحب كتب الفضل بن شاذان (٨١) ، وعليّ بن محمد بن قتيبة تلميذ الفضل وصاحبه (٨٢) ، وأبو عبد الله محمد بن نعيم بن شاذان المعروف بالشاذاني . وهوابن أخ الفضل ، قد روى كتبه ، ورواها عنه حيدر بن شعيب بن عيسى الطالقاني نزيل بغداد (٨٣) .

ونحن نسرد من كتبه ما أورده النجاشي ثمّ ما زاده الشيخ عليه في

الفهرست :

قال النجاشي^(٨٤): وذكر الكنجي أنّه صنّف مئة وثمانين كتاباً ، وقع إلينا

منها :

- ١ - كتاب النقض على الإسكافي في تقوية الجسم .
- ٢ - كتاب العروس وهو كتاب العين .
- ٣ - كتاب الوعيد .
- ٤ - كتاب الردّ على أهل التعطيل .
- ٥ - كتاب الاستطاعة .
- ٦ - كتاب مسائل في العلم .
- ٧ - كتاب الأعراض والجواهر ، -وفي الفهرست: كتاب النقض على من يدّعي الفلسفة في التوحيد والأعراض والجواهر والجزء - .
- ٨ - كتاب العلل .
- ٩ - كتاب الأيمان .
- ١٠ - كتاب الردّ على الثنويّة .
- ١١ - كتاب إثبات الرجعة .
- ١٢ - كتاب الرجعة حديث .
- ١٣ - كتاب الردّ على الغالية المحمّدية .
- ١٤ - كتاب تبيان أصل الضلالة .
- ١٥ - كتاب الردّ على محمّد بن كرام .
- ١٦ - كتاب التوحيد في كتب الله ، -وفي فهرست الشيخ: كتاب التوحيد من كتب الله المنزلة الأربعة ، وهو كتاب الردّ على يزيد بن بزيع الخارجي - .
- ١٧ - كتاب الردّ على أحمد بن الحسين -وفي الفهرست للشيخ: كتاب الردّ على أحمد بن يحيى ، ولعلّه نفس هذا الكتاب - .
- ١٨ - كتاب الردّ على الأصمّ .
- ١٩ - كتاب في الوعد والوعيد آخر .
- ٢٠ - كتاب الردّ على البيان (اليمان ظ) بن رثاب -وفي فهرست الشيخ: يمان بن رباب الخارجي - .

- ٢١ - كتاب الردّ على الفلاسفة .
- ٢٢ - كتاب محنة الإسلام .
- ٢٣ - كتاب السنن .
- ٢٤ - كتاب الأربع مسائل في الإمامة .
- ٢٥ - كتاب الردّ على المنائيّة - وفي النسخة الحجرية الردّ على المثلثة - .
- ٢٦ - كتاب الفرائض الكبير .
- ٢٧ - كتاب الفرائض الأوسط .
- ٢٨ - كتاب الفرائض الصغير .
- ٢٩ - كتاب المسح على الخُفّين .
- ٣٠ - كتاب الردّ على المرجئة .
- ٣١ - كتاب الردّ على القرامطة - وفي الفهرست : على الباطنية والقرامطة - .
- ٣٢ - كتاب الطلاق .
- ٣٣ - كتاب مسائل البلدان .
- ٣٤ - كتاب الردّ على البائسة .
- ٣٥ - كتاب اللطيف - وفي بعض النسخ الحجرية : اللطف - .
- ٣٦ - كتاب القائم عليه السلام .
- ٣٧ - كتاب الملاحم .
- ٣٨ - كتاب حذو النعل بالنعل .
- ٣٩ - كتاب الإمامة كبير .
- ٤٠ - كتاب فضل أمير المؤمنين عليه السلام .
- ٤١ - كتاب معرفة الهدى والضلالة .
- ٤٢ - كتاب التّعزّي - وفي الحجرية : التعزّي - والحاصل .
- ٤٣ - كتاب الخصال في الإمامة .
- ٤٤ - كتاب المعيار والموازنة .
- ٤٥ - كتاب الردّ على الحشويّة .
- ٤٦ - كتاب النجاح في عمل شهر رمضان .

- ٤٧ - كتاب الردّ على الحسن البصري في التفضيل .
- ٤٨ - كتاب النسبة بين الجبرية والثنوية - وفي النسخة الحجرية : الخيرية والشرية - .
- أخبرنا أبو العباس بن نوح قال : حدّثنا أحمد بن جعفر قال : حدّثنا أحمد بن إدريس بن أحمد قال : حدّثنا عليّ بن أحمد بن قتيبة النيشابوري (النيسابوري) عنه بكتبه^(٨٥) ، وزاد الشيخ في الفهرست :
- ٤٩ - المسائل والجوابات .
- ٥٠ - كتاب المتعتين : متعة النساء ومتعة الحجّ .
- ٥١ - المسائل في العالم وحدثه - ولعلّه نفس كتاب « مسائل العلم » المتقدّم في كلام النجاشي .
- ٥٢ - كتاب الردّ على الغلاة ، ولعلّه نفس المعنون في كلام النجاشي بـ « الردّ على الغالية المحمّدية » .
- ٥٣ - كتاب الردّ على الدامغة الثنوية .
- ٥٤ - كتاب الحسن .
- ٥٥ - كتاب الردّ على المثلثة .
- ٥٦ - كتاب الردّ على أبي عبيد في الطلاق ، ولعلّه نفس كتاب الطلاق المذكور في كلام النجاشي .
- ٥٧ - كتاب جمع فيه مسائل متفرقة للشافعي وأبي ثور والأصفهاني وغيرهم ، سمّاها تلميذه عليّ بن محمّد بن قتيبة : كتاب الديباج .
- ٥٨ - كتاب التنبيه في الجبر والتشبيه .
- ثمّ قال الشيخ : « وله غير ذلك مصنّفات كثيرة لم تعرف أسماؤها - إلى أن قال : - وذكر ابن النديم : أنّ له على مذهب العامة كتباً كثيرة ، منها :
- ٥٩ - كتاب التفسير .
- ٦٠ - كتاب القراءة .

٦١ - كتاب السنن في الفقه ، وأنّ لابنه العباس كتباً .

وأظنّ أنّ هذا الذي ذكره الفضل بن شاذان الرازي الذي تروي عنه العامة .

أخبرنا بكتبه ورواياته هذه (وذكر طريقين للفضل) :

١ - أبو عبدالله المفيد رحمته الله عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن محمد بن الحسن ، عن أحمد بن إدريس ، عن علي بن محمد بن قتيبة ، عنه .

٢ - محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن حمزة بن محمد العلوي ، عن أبي نصر قنبر بن علي بن شاذان ، عن أبيه ، عنه « (٨٦) » .

والملاحظ لمجموع هذه المؤلفات يدرك أنّ الطابع العامّ فيها يتّسم بالعناية فيما اختلف فيه الفريقان في الكلام والفقه . وسوف نتوقّف عند هذه النقطة بشيء من التحليل والبحث .

وأما كتاب « الإيضاح » الموجود فعلاً بأيدينا فلا شكّ في نسبته إلى الفضل ابن شاذان ، إلّا أنّه لم يرد نصّ عليه في مصدر من المصادر الموجودة . كما أنّ تسميته بالإيضاح لم ترد في كلام مؤلّفه فيه على الإطلاق ، إلّا أنّ كلّ ذلك لا يبعد أنّ تكون التسمية من مؤلّفه وإن لم يُنصّ عليه لا في مطاوي بحوثه ولا في فهرستي الشيخ والنجاشي . وإن كان عدم ذكرهما له مع شهرة هذا الكتاب وتنوّع بحوثه وفوائدها الغزيرة أمراً لا يكاد يخلو من الغرابة .

نعم ثمة احتمال قوّاه البعض في أنّ يكون كتاب الديباج - الذي قال عنه الشيخ : جمع فيه مسائل متفرّقة للشافعي وأبي ثور والأصفهاني وغيرهم سمّاها تلميذه علي بن محمد بن قتيبة : كتاب الديباج - هو نفس كتاب الإيضاح ؛ لاتّفاق وصفه مع ما ذكره الشيخ في اشتمال مسائله على ما عدّه في كلامه ، وللتقارب بين اللفظتين .

إلّا أنّه يمكن تضعيف هذا الاحتمال بأمور :

الأوّل : أنّ الظاهر من نعت الشيخ لمحتوى كتاب الديباج أنّه في الفقه ؛

لاشتماله على ذكر مسائل من ذكره من فقهاء العامة ، والإيضاح فيه من الفقه والكلام والحديث وغيرها ، بل يغلب عليه الكلام والمحااجة .

الثاني: أنه لم يرد في مقدّمة كتاب الإيضاح ولا في تضاعيفه تصريح أو تلويح بمثل ما ذكره الشيخ الطوسي من تبرّع تلميذ الفضل بتسميته ، مع أنّ المناسب في مثل هذه الموارد التنويه بذلك حفظاً للأمانة ، خصوصاً من مثل تلميذ المؤلّف !

الثالث: أنه لم يتعرّض لمثل هذا الاحتمال أحد من أرباب الفنّ كالنجاشي والشيخ الطوسي .

البعد الأصولي:

ولا نقصد بالطبع حالة الاكتمال والنضج في هذا البعد ، بل المراد وجود مؤشّرات وجذور قديمة لبعض مسائل هذا البعد في عصر أصحاب الأئمة عليهم السلام ، حيث بحث البعض منهم مباحث الألفاظ وبحث التعارض وغيرها ، وربّما يكون المدخل في بعض تلك المسائل هو علم الكلام؛ أي أنّ طبيعة البحث قد انطلقت وبحثت ضمن إطار مسائل علم الكلام ، إلّا أنّها من زاوية أخرى تعدّ من المبادئ التصديقية في مسائل علم الأصول ، ومن تلك المسائل مسألة اجتماع الأمر والنهي التي أثارت جدلاً عند المسلمين بين مانع ومجوز ، وقد ذهب أكثر الأشاعرة إلى الجواز ، وهو مختار الفضل من قدمائنا والسيد المرتضى وجمله من فحول المتأخّرين ، بل في القوانين: إنّ الظاهر من كلام الفضل أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة ، والقول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا والمعتزلة^(٨٧) .

والظاهر أنّه ليس للفضل بن شاذان مصنّف في هذه المسألة ، وإنّما أورد رأيه الشيخ الكليني في بحث الطلاق ، حيث نقل عنه القول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة ، وأنّه قال: وإنّما قياس الخروج والإخراج (للمعتدّة الرجعية من بيتها) كرجل داخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها ، فهو عاصٍ في دخوله

الدار وصلاته جائزة؛ لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهى عن ذلك صلى أو لم يصل^(٨٨).

قال الفاضل التوني في توضيح كلام الفضل المتقدّم:

وغرضه: أنّ ما كانت الصلاة سبباً للنهي عنه فاقترانه للصلاة مفسد لها . كالصلاة في الثوب النجس ، وما كان النهي فيه عامّاً غير مختصّ بالصلاة فاقترانه غير مفسد ، كالصلاة في الثوب المغصوب^(٨٩).

ابن شاذان والقول بالقياس :

قد نسب السيّد المرتضى^{رحمته} إلى جملة من قدماء الأصحاب ونقله الأخبار منهم القول بالقياس ، وعدّ منهم الفضل بن شاذان^(٩٠) ، ولم نقف على مستنده في هذا القول .

نعم نسب الشيخ الصدوق رأياً للفضل - في مسألة من مسائل الإرث - إلى القياس ، وهذه المسألة هي ما لو ترك الرجل ابن ابنة وابنة ابن وأبوين ، فحكم أنّ للأبوين السدسين ، وما بقي فلائنة الابن من ذلك الثلثان ، ولابن الابنة منه الثلث ، تقوم ابنة الابن مقام أبيها ، وابن الابنة مقام أمّه .

قال الشيخ الصدوق بعد كلامه هذا: وهذا ممّا زلّ به قدمه عن الطريق المستقيمة ، وهذا سبيل من يقيس^(٩١).

ويمكن المناقشة فيما ذكره بما يلي:

أولاً: إنّ ما ذهب إليه الفضل من عدم حجب الأبوين ولد الولد عن الإرث يمكن أن يكون قد استند فيه إلى جملة من الأدلّة التالية:

١ - الكتاب العزيز: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾^(٩٢) ، بناءً على أنّ ولد الولد ولد حقيقة كما عن الأكثر ، بل عن ابن إدريس الإجماع عليه ، بل وعلى القول بالمجازية فإنّه مراد هنا قطعاً؛ لإجماع الفقهاء على الاستدلال بهذه الآية على اقتسام أولاد الابن نصيبهم للذكر ضعف

الأُنثى ، واحتجاجهم على بعض من شذَّ منهم في قسمة ولد الأُنثى نصيبهم بالسوية ، وما ذاك إلاَّ للإجماع على أنَّ المراد بالولد هنا المعنى الأعمَّ (٩٣) .

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَلَا تَوَيْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ (٩٤) ، فإنَّه يعمَّ ولد الولد . وقد حكى المرتضى وغيره الإجماع على ذلك .

وعليه ، فإذا كان الولد حاجباً للأبوين إلى السدس لم يكن لهما معه جميع المال كما قاله الشيخ الصدوق (٩٥) .

٢ - النصوص الواردة مثل: صحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال: «بنات الإبنة يرثن إذا لم تكن بنات كنَّ مكان البنات» (٩٦) .

وخبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام: «ابن الابن يقوم مقام أبيه» (٩٧) . على أنَّ ما تمسَّك به الصدوق كخبر سعد بن أبي خلف وخبر عبدالرحمن بن الحجاج الآخر يمكن توجيههما بما يتفق ورأي الفضل ، وقد تعرَّض الشيخ الطوسي لبعض تلك الوجوه فقال:

فأما ما ذكره بعض أصحابنا - من أنَّ ولد الولد لا يرث مع الأبوين واحتجابه في ذلك بخبر سعد بن أبي خلف وعبدالرحمن بن الحجاج في قوله: «إن ابن الابن يقوم مقام الابن إذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيره» قال: «ولا وارث غيره» إمَّا هو الوالدان لا غير - فغلط؛ لأنَّ قوله عليه السلام: «ولا وارث غيره» المراد بذلك إذا لم يكن للميت الابن الذي يتقرَّب ابن الابن به أو البنت التي تتقرَّب بنت البنت بها ، ولا وارث له غيره من الأولاد للصلب غيرهما (٩٨) .

لما رواه عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام ، قال: «ابن الابن إذا لم يكن من صلب الرجل أحد قام مقام الابن» قال: «وابنة البنت إذا لم يكن من صلب الرجل أحد قامت مقام البنت» (٩٩) .

قال العلامة - معلقاً على كلام الشيخ -: والظاهر أنَّ قصد الشيخ بقوله: بعض أصحابنا ، الصدوق؛ فإنَّه قال بهذه المقالة الغربية (١٠٠) .

وثمة وجوه أخرى - غير ما ذكره الشيخ - يمكن حمل الأخبار عليها (١٠١) .

ثانياً: إن قول الصدوق بالحجب مما انفرد به ولم يوافقه عليه أحد . والإجماع منعقد على خلاف رأيه ، كما ادّعاه في الغنية والكنز والتنقيح والقواعد (١٠٢) .

ثالثاً: ما أفاده صاحب الجواهر في مقام الردّ على مقالة الشيخ الصدوق . حيث قال :

إن الصدوق رحمته الله صرح في محكي الفقيه بمشاركة الجدّ لولد الولد ، وغلط ما حكاه عن ابن شاذان من أنّ الجدّ كالأخ يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط . قال: « فإنّ الجدّ يرث مع ولد الولد ولا يرث معه الأخ » .

ومقتضى كلامه هذا وما تقدّم من عدم إرث ولد الولد مع الأبوين أن ولد الولد خارج عن الطبقة الأولى حيث لا يشاركها في الإرث ، فيدخل في الطبقة الثانية ويشاركه الجدّ دون الأخ ، مع أنّ من شأن الطبقة مشاركة جميع أصنافها بعضهم لبعض ، ولو جعل ولد الولد طبقة برأسها وجب أن لا يشارك أحداً من الطبقة الأولى ولا غيرها ، مع أنّ الصدوق رحمته الله شرك بينه وبين الجدّ ، وعلى هذا يختلّ نظام الطبقات التي استقرّ الإجماع عليها ، بل كاد يكون من ضروريات المذهب ، والله أعلم (١٠٣) .

وأخيراً فإنّ الفضل قد صرح في بعض مسائل الإرث على ما نقله عنه الشيخ برفضه للقياس معلناً رأيه في ذلك واصفاً القياس بأنّه من فعل إبليس الذي ضلّ به وأضلّ (١٠٤) .

الهوامش

- (١) انظر: قاموس الرجال ٨: ٤١٨ . واستغرب العلامة التستري من قول المامقاني في أول فوائد كتابه «إنّ الفضل بن شاذان اثنان: النيسابوري ، والراوي الذي يروي عن النيسابوري» قائلاً: إنه صحّف «الرازي» في فهرست الشيخ بـ«الراوي» ، فتوهم أنّ الثاني يروي عن الأول . وهو توهم فاحش .

- (٢) فهرست ابن النديم: ٢٨٧ .
- (٣) الفهرست للطوسي: ١٢٥ .
- (٤) مجمع الرجال ٥: ٢٣ .
- (٥) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢٠ .
- (٦) رجال ابن داود: ١٥٢ .
- (٧) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢٠ .
- (٨) رجال النجاشي: ٣٠٦ .
- (٩) الفهرست: ١٢٤ .
- (١٠) رجال ابن داود: ١٥١ .
- (١١) خلاصة الأقوال: ١٣٣ .
- (١٢) رياض المسائل ٢: ٣٨٠ .
- (١٣) الحقائق ٧: ١٠٤ .
- (١٤) جواهر الكلام ٣٩: ٣٢٢ .
- (١٥) تأسيس الشيعة: ٣٧٧ .
- (١٦) الكنى والألقاب ١: ٣٩ .
- (١٧) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٩٦ .
- (١٨) رجال الطوسي: ٤٠٢ .
- (١٩) رجال النجاشي: ٣٠٧ .
- (٢٠) معجم رجال الحديث ٩: ٨ .
- (٢١) رجال الطوسي: ٤٦٧ .
- (٢٢) الفهرست للطوسي: ١٢٥ في ترجمة الفضل بن شاذان .
- (٢٣) مصفَى المقال: ٣٦٢ .
- (٢٤) رجال الطوسي: ٤٦٧ .
- (٢٥) معجم رجال الحديث ١٦: ٢٨ .
- (٢٦) الفهرست للطوسي: ١٢٥ .
- (٢٧) معجم رجال الحديث ٥: ١٠٥ .
- (٢٨) رجال ابن داود: الرقم ١٣٢٩ .

- (٢٩) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١٧ فما بعد .
- (٣٠) الظاهر أنَّ العبارة « فقلت له وبها شيخ » وهي مذكورة في باقي كلام الكشي في غير محلّها .
- (٣١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١٨ .
- (٣٢) معجم رجال الحديث ١٣: ٢٩٥ .
- (٣٣) قاموس الرجال ٨: ٤١٢ .
- (٣٤) انظر : اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢٢ .
- (٣٥) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢١ .
- (٣٦) معجم رجال الحديث ١٣: ٢٩٦ . قاموس الرجال ٨: ٤١٢ .
- (٣٧) خلاصة الأقوال : ١٣٣ .
- (٣٨) تنقيح المقال ٢: ١١ ، حرف الفاء .
- (٣٩) هكذا في المصدر ، والظاهر أنَّ العبارة هكذا : « أحدهما أو كلاهما » .
- (٤٠) تنقيح المقال ٢: ١١ ، حرف الفاء .
- (٤١) رجال النجاشي : ٣٤ .
- (٤٢) رجَّحنا نقل النجاشي على ما في (اختيار معرفة الرجال) لصحّة نسخته في بعض الموارد التي قمنا فيها بالمقارنة بينهما .
- (٤٣) في اختيار الطوسي : حجرتي .
- (٤٤) في الاختيار هكذا : فعلمت بعدها أنَّ مجيئه إليَّ وأنا حدث غلام وهو شيخ لم يكن إلّا لجودة النية .
- (٤٥) في نسخة الاختيار بدل العبارة الأخيرة هكذا : وكان يحبّني حبّاً شديداً .
- (٤٦) معجم البلدان ٤: ٣٧٧ .
- (٤٧) المصدر السابق ٥: ٣٣١ .
- (٤٨) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٥ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٥٢٦ .
- (٥٠) المصدر السابق : ٨٢١ .
- (٥١) رجال النجاشي : ٣٢٦ .
- (٥٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٥ .

- (٥٣) رجال النجاشي: ٣٢٦ .
- (٥٤) اختيار معرفة الرجال ٨٥٥:٢ .
- (٥٥) انظر: معجم رجال الحديث: ١٣ ، قسم (طبقات الرواة) .
- (٥٦) اختيار معرفة الرجال ٨١٨:٢ .
- (٥٧) رجال النجاشي: ١٩٨ .
- (٥٨) معجم رجال الحديث ٧:٩ .
- (٥٩) اختيار معرفة الرجال ٨٢١:٢ .
- (٦٠) معجم رجال الحديث ٩:١٠ .
- (٦١) اختيار معرفة الرجال ٨١٨:٢ .
- (٦٢) المصدر السابق .
- (٦٣) رجال الطوسي: ٣٦٠ و ٣٨٦ و ٤٠٥ .
- (٦٤) انظر: رجال النجاشي: ٣٢٨ .
- (٦٥) المصدر السابق: ٣١٠ .
- (٦٦) المصدر السابق: ٣٠٠ .
- (٦٧) المصدر السابق: ٢٥٩ .
- (٦٨) تعلية اختيار معرفة الرجال ٣٨:١ .
- (٦٩) انظر: معجم رجال الحديث ١٥:٩٠ . مستدركات علم الرجال ٤٥٦:٦ .
- (٧٠) رجال النجاشي: ٤٢٨ .
- (٧١) الفهرست للطوسي: ١٢٥ .
- (٧٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٥:٢٥ .
- (٧٣) المصدر السابق ١٠٢:٥ .
- (٧٤) اختيار معرفة الرجال ٧٤٨:٢ .
- (٧٥) رجال الطوسي: ٤٨٣ .
- (٧٦) اختيار معرفة الرجال ٧٥٦:٢ و ٨١٨ . رجال الطوسي: ٤٧٣ .
- (٧٧) اختيار معرفة الرجال ٧٨٠:٢ ، في ترجمة يونس بن عبد الرحمن .
- (٧٨) المصدر السابق: ٨١٨ .
- (٧٩) معالم العلماء: ١١٥ .

- (٨٠) بحار الأنوار ١٠٠: ٢٣٤ .
(٨١) رجال الطوسي : ٤٨٣ .
(٨٢) رجال النجاشي : ٢٥٩ .
(٨٣) رجال الطوسي : ٤٦٧ .
(٨٤) رجال النجاشي : ٣٠٧ .
(٨٥) المصدر السابق : ٣٠٨ .
(٨٦) الفهرست : ١٢٥ .
(٨٧) انظر : قوانين الأصول : ١٤٠ . الوافية : ٩٩ .
(٨٨) الكافي ٦ : ٩٤ .
(٨٩) الوافية : ٩٩ .
(٩٠) رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣١١ .
(٩١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٧٠ .
(٩٢) النساء : ١١ .
(٩٣) انظر : جواهر الكلام ٣٩ : ١١٨ .
(٩٤) النساء : ١١ .
(٩٥) انظر : جواهر الكلام ٣٩ : ١١٨ .
(٩٦) الكافي ٧ : ٩٠ ، ب ١٥ من الموارد ، ح ٣ .
(٩٧) المصدر السابق : ح ٢ .
(٩٨) التهذيب ٩ : ٣١٧ ، ذيل الحديث ١١٤٠ . الاستبصار ٤ : ١٦٧ ، ذيل الحديث ٦٣٢ .
(٩٩) التهذيب ٩ : ٣١٧ - ٣١٨ ، ح ١١٤١ . الاستبصار ٤ : ١٦٧ ، ح ٦٣٣ .
(١٠٠) مختلف الشيعة ٩ : ٦٦ ، ط - مكتب الإعلام الإسلامي .
(١٠١) جواهر الكلام ٣٩ : ١١٩ .
(١٠٢) انظر : المصدر السابق : ١١٨ .
(١٠٣) المصدر السابق .
(١٠٤) تهذيب الأحكام ٩ : ٢٥٧ .

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Kgaffuri

EDITORIAL BOARD :

Safa -Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185 / 3799

QUM - IRAN

Tel : 739999

Fax : 744962

FIQH AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence periodical

VOL. 4 - NO. 13 - 1999 / 1420