فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة تخصّصيّة

الطبعة الثالثة

- استبداد بعض الأولياء بالقصاص
- الحوالة/١/
- الذباحة وأحكامها/٢/
- تحديد النسل والتعقيم/١/
- نظرة عامّة في أدلّة الإثبات القضائي
- مراحل تطوّر الاجتهاد/٢/
- في رحاب المكتبة الفقهية ـ عمدة الاعتماد
- من فقهائنا: الفضل بن شاذان/٢/

١٤

العدد الرابع عشر ـ السنة الرابعة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م

شبكة الفكر
alfeker.net

فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

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

العدد الرابع عشر ـ السنة الرابعة
١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م

المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :
الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :
الشيخ صفاءالدين الخزرجي
الشيخ قاسم الإبراهيمي

المراسلات :
تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الايرانية
قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

تلفن : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٩٦٢

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

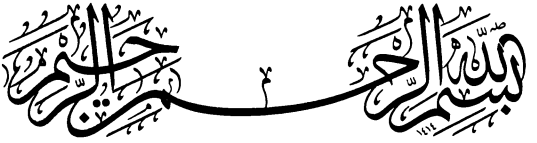
رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ ـ قم ـ صفائية

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران ـ قم ـ صفائية



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

محتويات العدد

كلمة التحرير ١ ـ ٨
رئيس التحرير

استبداد بعض الأولياء بالقصاص ٩ ـ ٥٤
آية الله السيّد محمود الهاشمي

الحوالة / ١ / ..... ٥٥ ـ ٦٨
الشهيد آية الله السيّد محمّدباقر الصدر قدس سره
تقرير: سماحة السيّد علي رضا الحائري

الذباحة وأحكامها / ٢ / ..... ٦٩ ـ ١٠٠
آية الله السيّد طاهري خرّم‌آبادي

تحديد النسل والتعقيم / ١ / ١٠١ ـ ١٢٤
آية الله السيّد محسن الخرازي

نظرة عامة في أدلة الإثبات القضائي ١٢٥ ـ ١٤٢
الشيخ قاسم الإبراهيمي

مراحل تطوّر الاجتهاد / ٢ / ١٤٣ ـ ١٧٠
السيّد منذر الحكيم

في رحاب المكتبة الفقهية ـ عمدة الاعتماد في كيفية الاجتهاد ١٧١ ـ ٢١٨
تحقيق: السيّد محمّدجواد الجلالي

من فقهائنا: الفضل بن شاذان / ٢ / ٢١٩ ـ ٢٤٠
الشيخ صفاءالدين الخزرجي

آفاق التجديد

فقه المجتمع

من الحقائق التي لا غبار عليها أنّ الإسلام أحدث انعطافاً في المجتمع الجاهلي على أصعدة شملت الجانب العقائدي والفكري والنظم والقوانين الحاكمة وشملت أيضاً البنية الاجتماعية وطبيعة حركة المجتمع .. فأراد صياغة مجتمع متحضّر هادف يفقه دوره ويعي مسؤوليّته في الحياة.. وهذا هو الملاك في رقيّ المجتمعات وتقدّمها .. فليس من الصحيح جعل البعد المكاني والمادي أو الزماني ملاكاً للرقيّ .. لأنّ التقدّم في هذه الأُمور قد يتّفق لمجتمع متكامل كما قد يتّفق لمجتمع منحطّ .. فهي ظروف لا بشرط .. فربّ مجتمع في يومنا هذا يمتلك مختلف الامكانات المادية والوسائل الحديثة ويسكن ناطحات السحاب لكنّه يعيش حالة السذاجة ويجهل دوره في الحياة فيسعى لتدمير نفسه وإرهاق غيره فهو مجتمع متدنٍّ.. وربّ مجتمع يقاسي الفقر ويشكو الحرمان المادي إلّا أنّه يحمل كلّ معاني النبل وينطلق في حركته على ضوء مسؤوليّته فيصدق عليه أنّه مجتمع حضاري .. ومن يُدخل في تقويمه لرقيّ وتحضّر المجتمعات العناصر الطبيعية والمادية فحاله حال من يقيس جاذبية الأرض بوحدات الطول .. إذ أنّ مقياس التقويم لكلّ شيء لا بدّ وأن يكون مناسباً معه .. فتقويم المجتمع وحركته أو أيّة ظاهرة بشرية أُخرى يجب أن يُعتمد فيها الأبعاد الإنسانية لا غير .. ومن هذا

المنطلق كان رفض الإسلام للمجتمع الجاهلي وكذا انتقاده للمجتمع البدوي باعتبار انحراف الأوّل عن مسؤوليّته وانخفاض مستوى الوعي في الثاني .. من هنا تبرز أهمّية دراسة النظرية الاجتماعية في الإسلام .. وما يتيسّر لنا بيانه في هذا المقام هو اقتراح محاور لمثل هذه الدراسة والإشارة إلى المحطّات التي ينبغي التأمّل عندها.. والذي يبدو لنا لأوّل وهلة أنّ المحاور الأساسية المهمّة ثلاثة :

المحور الأوّل : بحث تركيبة المجتمع وشبكة العلاقات الاجتماعية ..

المحور الثاني : تعيين الأهداف والتطلّعات التي يراد تحقيقها ..

المحور الثالث : تحديد الوظائف المناطة بعهدة المجتمع والدور الذي يقوم به .. وأيضاً تحديد ما يثبت له من حقوق وامتيازات ..

ولا نتعرّض إلى المحورين الأوّل والثاني بل نتوقّف عند المحور الأخير لمناسبته مع العنوان .. فإنّه تارة يقصد بـ« فقه المجتمع » دائرة الأحكام المنصبّة على المجتمع بما هو كيان .. وأُخرى يقصد به الدائرة الأوسع التي تشمل الأحكام الشرعية ذات الأثر الاجتماعي والتي ترتبط بالمجتمع بأيّ نحو كان .. ولا شكّ بأنّ البحث في الدائرة الأُولى عمل تخصّصي ومن صميم النشاط الفقهي المقصود لنا أوّلاً وبالذات .. في حين أنّ البحث في الدائرة الثانية تحليلي يرجع إلى ما يصطلح عليه بـ« ما وراء الفقه » وفلسفة الأحكام ..

ونحن نحاول هنا إلقاء الضوء على « فقه المجتمع » ـ بالمعنى الأوّل ـ من أجل تجلية الموقف في تسمية وظائف المجتمع الإسلامي وتوجيه حركته وتشخيص ما له وما عليه .. ممّا يكشف إلى حدّ ما عن دور المجتمع وموقعه في النظرية الإسلامية .. فإنّ الإسلام جاء بأُطروحة متكاملة للحياة تستوعب جميع مجالاتها الروحية والمادية

من جهة وتغطّي من جهة أُخرى مختلف مساحاتها الفردية والاجتماعية والحكومية .. لذا نرى أنّ الخطابات الشرعية على أقسام ثلاثة:

الأوّل: الخطابات الموجّهة للفرد من حيث هو .. فتسجّل في عهدته مسؤولية الامتثال .. وهذا القسم من الخطابات هو أوضح من قسيميه الآتيين ويغطّي مساحة واسعة في الفقه .. وقد أولاه فقهاء الإسلام عناية فائقة بحثاً وتحقيقاً .. وهو خارج عن غرضنا ..

الثاني: الخطابات الموجّهة للدولة باعتبارها مؤسّسة لها وظائف وبرامج عمل وتتصدّى لجملة من المسؤوليات تجاه الله والناس .. وعسى أن نوفّق لبحث هذا القسم في أعداد لاحقة من مجلّتنا ..

الثالث: الخطابات الموجّهة للمجتمع .. وهذا ما نبغي التوقّف عنده ..

ونرى أنّه من المفيد جدّاً تقديم بعض الإيضاحات والإشارات الكلّية التي تساعد في رفع كثير من التساؤلات والإبهامات حول الموضوع:

١ ـ لا يخفى أنّ عنوان «المجتمع» وإن لم يرد بهذا اللفظ في النصوص الشريفة ولا نجد له أثراً في كلمات الفقهاء باعتبار حداثة هذا المصطلح ورواجه في آونة متأخّرة نسبياً إلّا أنّه وردت ألفاظ أُخرى معبّرة عن المضمون ذاته من قبيل (الأُمّة ـ المسلمون ـ المؤمنون ـ الناس ـ ...) فلا ينبغي الاستيحاش من هذا العنوان .. فإنّه ليس بدعاً من القول إذ لا إشكال في وقوع هذا المضمون موضوعاً لبعض الأحكام .. كما هو الحال في ملكية الأُمّة للأراضي العامرة المفتوحة عنوة[١] .. وهذه الملكية تباين ملكية الأفراد وملكيّة الدولة .. وهي أيضاً من الأحكام الوضعية المنصبّة على موضوع فرض وجوده في رتبة سابقة .. فليس فقه المجتمع من

الموضوعات المستحدثة حتى يُتوهّم أنّ البحث فيه متوقّف على إثبات اعتبار الشارع للشخصية الحقوقية للأُمّة في مرتبة متقدّمة ..

٢ ـ إنّ حركة الفقه غير مقصورة على معالجة الفعل والترك بمعناه المدرسي وما يصدر عن الفرد .. بل إنّ مجاله أوسع من ذلك باعتباره منهجاً متكاملاً للحياة فعليه أن يحدّد الموقف تجاه كلّ عنصر يساهم في صياغة منظومة الحياة وحركتها الحضارية[٢] ..

من هنا فقد يُلاحظ أنّ جملة ممّا سيُذكر من الأحكام والوظائف ربّما لا يسانخ ما هو متعارف في المتون الفقهية لفظاً وإن كان بروحه ومضمونه منتزعاً ومتصيّداً منها .. كما سيأتي بيان ذلك قريباً ..

٣ ـ إنّ الأحكام المنصبّة على المجتمع ليس من الضروري أن يتصدّى لامتثالها أفراد المجتمع جميعاً .. بل إنّ بعض هذه الأحكام يكفي فيها تصدّي البعض لكي تسقط عن الباقين ولو تركها الجميع ولم يؤدّها أحد منهم فالكلّ عاصون ويستحقّون العقاب ولو فعله الجميع دفعة أو متدرّجاً ـ إذا كان الواجب قابلاً للتكرار ـ فالكلّ حينئذٍ يعتبرون ممتثلين .. وهذا ما يصطلح عليه أُصولياً بـ« الواجب الكفائي » .. ومن الجدير ذكره أنّه لا علاقة بين هذا المطلب وبين ما يُختار من مبنى في تصوير الصياغة القانونية للواجب الكفائي: من قبيل افتراض أنّ طرف الوجوب هو كلّ مكلّف بنحو الاستغراق أو تعلّق الوجوب بالمكلّفين بنحو العموم المجموعي أو العموم البدلي أو تعلّق غرض الشارع بالمتعلّق دون إضافة إلى مكلّف أصلاً ـ كما يُذكر ذلك مفصّلاً في أبحاث علم الأُصول[٣] ـ فإنّ كلّ ذلك يعتبر بحثاً تحليلياً ذهنياً لبيان كيفيّة تقنين الواجب الكفائي وطريقة صياغته الذي هو وظيفة من وظائف المشرِّع والمقنّن ولاتأثير له البتّة على طبيعة تحرّك المخاطَب والمكلّف نحو امتثال الأحكام ..

٤ ـ ثمّ إنّ بعض هذه الأحكام تتعلّق بعناوين خاصّة ولا تشمل كلّ أفراد المجتمع .. من قبيل الوظائف المرتبطة بقطاع محدود أو بطبقة معيّنة .. فما يتعلّق من الأحكام بعدول المؤمنين يصدق عليه أنّه من أحكام المجتمع على الرغم من توجّه الخطاب إلى بعض أفراده ..

ثمّ إنّ بحث «فقه المجتمع» مرّة يركّز فيه على آلية التنفيذ وكيفيّة امتثال الأحكام الاجتماعية وما يكتنفها من حيثيات، مثل: تشخيص الموضوعات في الواجبات الكفائية العامّة .. أو البتّ في حصول حدّ الكفاية وعدمه، سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار مرونة مثل هذه الأُمور وندرة اتّفاق وجهات النظر فيها، ونحو ذلك من الحيثيات .. وأُخرى يركّز فيه على تسمية وتشخيص المسؤوليات الالزامية أو الترخيصية .. وسنكتفي بذكر بعض المؤشّرات حول هذه الجهة:

أوّلاً: إنّ الوظائف المناطة بالمجتمع الإسلامي على نمطين: بعضها يتعلّق بالكيان الاجتماعي على سبيل الأصالة وأُخرى على سبيل النيابة والبدلية نظير الولاية على القاصرين فإنّه في حال غياب القيادة الشرعية تقع مسؤولية حماية حقوق وأموال القصّر على المجتمع فيجب أن يتصدّى عدول المؤمنين لتولّي شؤونهم والإشراف عليهم[٤] .. وهكذا كثير من الحالات التي يعدّها الفقهاء من الأُمور الحسبية التي لا يرضى الشارع بتركها وإهمالها مهما كانت الظروف..

ثانياً: بعض هذه الأحكام يعتبر من الأُمور المحدودة والقضايا الجزئية نحو: أحكام تجهيز الأموات والصلاة عليهم .. وفي قبال ذلك ثمّة مسؤوليات كبيرة كُتبت على المجتمع .. ومن الملاحظ أنّ الوظائف الاجتماعية الكبرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدرجة النضج الرسالي وبمدى وعي الرسالة وأهدافها على مستوى عامّة الناس

والسواد الأعظم .. فما لم تتمتّع الأُمّة بهذا الرشد لا يمكن أن تفهم معنى هذه المسؤوليات .. وبالتالي سوف لا تتحرّك لتجسيدها[٥] ..

إنّ وعي الأُمّة لدورها في خلافة الله في الأرض انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾[٦] سيؤثّر في درجة انبعاثها وإصرارها على مواقفها .. فإنّ خلافة الله بمثابة أُمّ الوظائف وأساس الأحكام الاجتماعية والتي يترشّح عنها جملة من التكاليف ..

ثالثاً: إنّه من الممكن تقسيم الوظائف الاجتماعية إلى عدّة دوائر:

الدائرة الأُولى: مسؤولية المجتمع في بناء كيانه وصيانته، نظير:

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[٧] ..

- تجسيد مبدأ الأُخوّة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٨] سواء أكان ذلك على مستوى الحدّ الأدنى أي حفظ وحدة الكلمة وتحاشي التفرّق والاختلاف ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[٩] أو على مستوى الحدّ الأعلى أي المواساة بين أبناء الأُمّة وإيثار بعضهم بعضاً ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[١٠] ..

الدائرة الثانية: مسؤوليته في تشكيل الحكومة ودعمها من خلال:

- السعي لتحصيل المقدّمات والأرضية المساعدة على تطبيق أحكام الله بصورة عامّة ورفع الموانع .. أي مسؤولية الوصول إلى مرحلة الاقتدار السياسي[١١] .. ولعلّه من هنا ينكشف لنا السرّ في توجيه بعض الخطابات إلى الأُمّة بالرغم من كونها وظائف للدولة كقوله عزّ من قائل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا..﴾[١٢] ..

• حماية الكيان الإسلامي ـ مجتمعاً وحكومة عقيدة ووجوداً ـ والدفاع عنه أمام ما يواجهه من الأخطار الداخلية والخارجية .. ويعبّر عنه بالدفاع عن بيضة الإسلام[١٣]. بل ينبغي التهيّؤ للدفاع انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ﴾[١٤] ..

الدائرة الثالثة: مسؤولية المجتمع تجاه البشرية جمعاء، نحو:

• الدفاع عن المستضعفين في العالم والسعي لإنقاذهم من الظلم ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[١٥]..

• باعتبار أنّ أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله هي الأُمّة الوسط والشهيدة على الناس قال تبارك وتعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[١٦] فلا بدّ أن تكون أُمّة نموذجية في أخلاقيتها ومواقفها وحركتها في نشر الأمن والسلام وحمل راية الهداية والاصلاح للبشرية كافّة وأن تكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[١٧] ..

لقد تعرّضنا لهذ الموضوع الحيوي بما يتناسب مع المقام من أجل لفت أنظار الباحثين والمفكّرين لملء هذا المجال الخصب ولتفعيله .. نسأله تعالى أن يوفّقنا للصواب .. وأن يهدينا صراطه المستقيم ..

.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

الهوامش

(١) انظر: اقتصادنا ٢: ٤٢ .

(٢) مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ـ العدد الرابع: ٢ .

(٣) راجع بحوث علم الأُصول ٢: ٤٢٣ ـ ٤٢٩ .

(٤) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٢ : ٥٠١ .

(٥) انظر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء (الفصل الأخير) .

(٦) فاطر: ٣٩ .

(٧) التوبة: ٧١ .

(٨) الحجرات: ١٠ .

(٩) آل عمران: ١٠٣ .

(١٠) الحشر: ٩ .

(١١) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٢: ٤٦٦ .

(١٢) المائدة : ٣٨ .

(١٣) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٤٤٥ .

(١٤) الأنفال: ٦٠ .

(١٥) النساء: ٧٥ .

(١٦) البقرة: ١٤٣ .

(١٧) آل عمران: ١١٠ .

استبداد بعض الأولياء بالقصاص

❑ آية الله السيّد محمود الهاشمي

إذا كان أولياء الدم جماعة وأراد بعضهم القصاص فهل له ذلك مستقلّاً أم لا؟ وقع هذا موقع البحث عند فقهائنا ضمن مسألتين:

أُولاهما: جواز استبداد البعض بالقصاص لو اختار البعض الآخر العفو أو الدية، وعدم جوازه بمعنى سقوط حقّ القصاص بذلك. وقد نسب إلى الجميع في هذا الفرع عدم السقوط وجواز الاقتصاص بعد دفع حصّة الآخرين من الدية.

ثانيتهما: جواز استيفاء البعض للقصاص من دون حضور الآخرين ولا إذنهم، وعدم جوازه. والمشهور عند فقهائنا في هذا الفرع هو العكس، أي عدم الجواز. وقد صرّح بذلك كثير من الأصحاب في كتبهم.

ولا شكّ أنّ المسألتين متلازمتان في طرف النفي وعدم الجواز، أي إذا قلنا بعدم الجواز في المسألة الأُولى وسقوط حقّ القصاص بالعفو أو أخذ الدية من قِبل بعض الورثة فعدم جواز الاستبداد بالاستيفاء من قِبل البعض مترتّب عليه لا محالة؛ لأنّ الحقّ إذا لم يكن ثابتاً لكلّ وارث بل لمجموعهم فلا يحقّ لواحد

أن يستقلّ بالاستيفاء ما لم يطلبه المجموع ، وإنّما ينفتح مجال للبحث عن المسألة الثانية بعد ثبوت حقّ القصاص في المسألة الأُولى لكلّ وارث مستقلّاً وعدم سقوطه بعفو البعض ، وإن كان قد يستظهر من الجواهر وغيره ـ على ما سيأتي ـ التلازم بين المسألتين في الإثبات والنفي معاً ، وأنّه لو كان الحقّ لكلّ وارث مستقلّاً في المسألة الأُولى جاز له الاستقلال بالاستيفاء في الثانية أيضاً .

ولعلّه لذلك أيضاً عقد في مباني تكملة المنهاج مسألة واحدة في المقام لا مسألتين ، حيث قال في المتن : «مسألة ١٣٥ : إذا كان للمقتول أولياء متعدّدون فهل يجوز لكلّ واحد منهم الاقتصاص من القاتل مستقلّاً وبدون إذن الباقين أو لا؟ فيه وجهان ، الأظهر هو الأوّل»[١] .

وفي الشرح بحث المسألة الأُولى وأنّ القصاص هل يسقط بعفو البعض أو أخذه للدية أو لا ، وجعل جواز الاستقلال من نتائج القول بعدم السقوط . إلّا أنّ الثابت في المتون الفقهية لفقهائنا عقد مسألتين مستقلّتين كما ذكرنا ، بل لعلّ في كتب العامّة أيضاً كذلك رغم أنّ أكثرهم يرون سقوط القصاص بعفو البعض أو أخذ الدية .

وفيما يلي نبحث كلّاً من المسألتين مستقلّاً ومن خلال ذلك يتّضح مدى ابتناء إحداهما على الأُخرى .

المسألة الأُولى

في سقوط القصاص بعفو بعض الأولياء أو أخذ الدية وعدمه .

وعبائر فقهائنا في هذه المسألة صريحة بعدم السقوط كما يظهر من مراجعة كتبهم ، ولم ينقل خلاف فيه عدا ما جاء في كتابين .

أحدهما : ما جاء في الفقيه من الاقتصار على ذكر رواية السقوط حيث قال : « روي أنّه إذا عفا واحد من الأولياء عن الدم ارتفع القود »[٢] .

الثاني : ما في الشرائع بالنسبة لفرض أخذ بعض الأولياء الدية دون فرض العفو حيث قال : « إذا زادوا على الواحد فلهم القصاص ، ولو اختار بعضهم الدية وأجاب القاتل ، جاز . فإذا سلم سقط القود على رواية ، والمشهور أنّه لا يسقط ، وللآخرين القصاص بعد أن يردّوا عليه نصيب من فاداه ، ولو امتنع من بذل نصيب من يريد الدية جاز لمن أراد القود أن يقتصّ بعد ردّ نصيب شريكه ، ولو عفا البعض لم يسقط القصاص ، وللباقين أن يقتصّوا بعد ردّ نصيب من عفا على القاتل »[٣] .

واستند جملة من المتأخّرين كصاحب الرياض ومفتاح الكرامة والجواهر وغيره إلى هذا الإجماع أو عدم الخلاف ، بل ذكر في الجواهر أنّ المسألة مفروغ منها .

إلّا أنّ الانصاف أنّ تحصيل الإجماع التعبّدي الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام في مثل هذه المسألة ـ التي فيها روايات عديدة وللقائلين بالجواز فيها استدلالات ووجوه صناعية مختلفة ـ مشكل جدّاً .

هذا ، مضافاً إلى تعبير صاحب الشرائع عن القائلين بهذا القول بالمشهور ، بل ذكر في كتابه الآخر المختصر النافع[٤] أنّه الأشبه ، وعبّر بعضهم عن هذا القول بأنّه الأشهر ممّا يعني أنّ القول الآخر أيضاً مشهور أو

ليس بشاذّ على الأقلّ . فإثبات هذا الحكم بالإجماع المـزعوم مـحلّ إشكـال صغرى وكبرى . وإنّما المهمّ ملاحظة الأدلّة الأُخرى ، فنقول :

لا شكّ أنّ مقتضى الأصل الأوّلي ـ اللفظي والعملي ـ هو حرمة قتل النفس المحترمة إلّا بالحقّ ، فإذا لم يثبت بدليل في مورد جواز القتل قصاصاً كان المرجع عمومات حرمة القتل من قبيل قوله ﷺ : «دم المسلم على المسلم حرام»[٥] ونحوه كما أنّ مقتضى الأصل العملي ـ العقلي والشرعي ـ حرمة قتله .

وقد يقال : إنّ مقتضى الاستصحاب بقاء حقّ القصاص لكلّ وليّ بعد عفو البعض أو قبولهم الدية فيكون مقتضى الأصل جواز القصاص ، كما لعلّه ظاهر الشيخ ﷺ في الخلاف[٦] .

والجواب : أنّ الاستصحاب المذكور غير جارٍ ؛ لأنّ الحالة السابقة المتيقّنة ليست هي جواز الاقتصاص لكلّ وليّ ، بل لمجموعهم وهو بالعفو ساقط ، وأمّا ثبوته للواحد فهو مشكوك الحدوث مسبوق بالعدم ، فالاستصحاب ينفيه ولا يثبته كما هو واضح . نعم ، لو فرض إحراز أنّ الحقّ ثابت حدوثاً لكلّ وليّ مستقلّاً وشكّ في سقوطه تعبّداً بعفو البعض كان مقتضى الاستصحاب بقاءه عند الشكّ كما لا يخفى .

وهذا يعني أنّ القائل بجواز قصاص بعض الأولياء مع عفو البعض الآخر أو أخذه الدية عليه أن يُثبت ذلك بدليل مخرج عن هذا الأصل .

أدلّة المسألة :

وقد استدلّ على ذلك في كلماتهم بعد الإجماع الذي عرفت حاله بدليلين أساسيّين :

الدليـل الأوّل : ظهور آية جعل السلطنة للوليّ عـلى القـصاص ﴿ وَمَن قُتِلَ

﴿مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً﴾[٧] حيث ادّعي ظهورها في الانحلالية وأنّ حقّ الاقتصاص ثابت لكلّ وارث مستقلّاً . قال في مباني تكملة المنهاج في توضيح هذا الاستدلال وتفصيله:

«والوجه في ما ذكرناه هو أنّ حقّ الاقتصاص لا يخلو من أن يكون قائماً بالمجموع كحقّ الخيار أو بالجامع على نحو صرف الوجود أو بالجامع على نحو الانحلال ، أمّا الأوّل فهو ـ مضافاً إلى أنّه لا دليل عليه بل هو خلاف ظاهر الآية الكريمة ـ كما سنشير إليه ـ ينافي حكمة وضع القصاص حيث إنّه يمكن للقاتل أن يتوسّل إلى عفو أحد الأولياء مجّاناً أو مع أخذ الدية ، ومعه يسقط حقّ الاقتصاص من الآخرين ، فلو قتل واحد منهم الجاني ـ والحال هذه ـ كان قتله ظلماً فعليه القصاص ، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به ، وأمّا الثاني فهو أيضاً كذلك حيث إنّ لازمه هو سقوط القصاص بإسقاط واحد منهم ، وأمّا الثالث فهو الأظهر ، فإنّه الظاهر من الآية الكريمة: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً...﴾ بتقريب أنّ الحكم المجعول لطبيعي الوليّ ينحلّ بانحلاله ، فيثبت لكلّ فرد من أفراده حقّ مستقلّ كما هو الحال في سائر موارد انحلال الحكم بانحلال موضوعه ، ولا يقاس ذلك بحقّ الخيار فإنّه حقّ واحد ثابت للمورث ـ على الفرض ـ والوارث يتلقّى منه هذا الحقّ الواحد ، فلا محالة يكون ذلك لمجموع الورثة بما هو مجموع . وهذا بخلاف حقّ الاقتصاص فإنّه مجعول للوليّ ابتداءً ، وكونه حقّاً واحداً أو متعدّداً بتعدّد موضوعه تابع لدلالة دليله»[٨] .

ونتيجة هذا الاستدلال هو التفصيل بين حقّ قصاص النفس للورثة وحقّ قصاص الأطراف كما إذا مات المجني عليه في قصاص الطرف قبل أن يقتصّ فورث الأولياء حقّ القصاص فإنّه يكون حقّاً واحداً للمجموع؛ لأنّه كان حقّاً واحداً للمجني عليه انتقل إلى مجموع الورثة ، ومن هنا استدرك في مباني التكملة ذيل هذا البحث بقوله: «بقي هنا شيء: وهو أنّ ما ذكرناه من الانحلال إنّما هو فيما إذا كان حقّ الاقتصاص مجعولاً ابتداءً للأولياء ، وأمّا إذا كان

مجعولاً لهم من جهة الإرث والانتقال من الميّت ـ كما إذا قطع الجاني يد أحد متعمّداً فمات المجني عليه قبل الاقتصاص اتّفاقاً ـ فإنّ حقّ القصاص ينتقل إلى ورثته لا محالة ، وبما أنّه حقّ واحد فيثبت لمجموع الورثة كحقّ الخيار ، ويترتّب على ذلك سقوط حقّ الاقتصاص بإسقاط واحد منهم ، كما أنّه يترتّب عليه عدم جواز اقتصاصه بدون إذن الآخرين . ثمّ إنّه إذا سقط حقّ الاقتصاص بإسقاط البعض فللباقين مطالبة الدية من الجاني؛ فإنّ حقّ المسلم لا يذهب هدراً»[٩] .

ويمكن أن يلاحظ على هذا الاستدلال بما يلي:

١ ـ إنّ ما جاء في صدر كلامه ـ وكأنّه وجه مستقلّ عن الآية ـ من أنّ حقّ الاقتصاص لا يمكن أن يكون قائماً بالمجموع كحقّ الخيار؛ لأنّه لا دليل عليه وينافي حكمة الوضع ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه يرد عليه:

أوّلاً: يكفي عدم الدليل لعدم جواز الاقتصاص كما تقدّم؛ لأنّ النسبة بين قيام الحقّ بالمجموع أو بكلّ فرد فرد من الورثة مستقلّاً نسبة الأقلّ إلى الأكثر ، فيكون الزائد على المتيقّن ـ وهو جواز القصاص عند إرادة المجموع فقط ـ مشمولاً لأدلّة حرمة القتل ، فلا يجوز استقلال كلّ وارث بالقصاص ، ولا يحقّ له عند عفو الآخر أو أخذه الدية .

وثانياً: إنّ ما ذكر من منافاة هذا الاحتمال مع حكمة وضع القصاص غريب جدّاً؛ إذ كيف عُرف أنّ الحكمة في القصاص استقلال كلّ وارث به؟ بل لعلّ جعله للمجموع هو المناسب لحكمة التحفّظ على الدماء وهو المناسب لباب الإرث كما في الحقوق الأُخرى المنتقلة إليهم من المورّث ، وهذا الحقّ ولو فرض جعله للورثة ابتداءاً إلّا أنّه لا إشكال في أنّه جعل لهم بعنوان الإرث .

على أنّ ما ذكره ـ من أنّه يلزم من فرض قيامه بالمجموع أن يحكم بالقصاص على من استقلّ من الورثة بذلك ، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به ـ

غير تامّ . فإنّه ربّما يحكم بعدم القصاص حتى على القول بعدم جواز الاستبداد بالقصاص . قال الشهيد في غاية المراد: «ويتفرّع على القولين التعزير لو قتل وعدمه ، أمّا القتل فالأقرب عندنا أنّه لا يقتل؛ لأنّه مهدور بالنسبة إليه في بعضه ، ولأنّه شبهة؛ لتجويز علماء المدينة والشيخ استبداد كلّ وارث ، والخلاف في إباحة السبب شبهة»[١٠] ، ولو فرض عدم تماميّة ما ذكره الشهيد وشمول أدلّة القصاص له يلتزم به ولا محذور ، كما إذا قتله بعد العفو عنه .

٢ ـ إنّ ما أُفيد من دلالة الآية على الانحلاليّة وثبوت الحقّ لكلّ وارث مستقلّاً محلّ إشكال بل منع:

إمّا بدعوى: أنّ الآية ليست في مقام البيان من هذه الناحية ليتمسّك بإطلاق الولي لكلّ وارث مستقلّاً ، وإنّما هي بصدد بيان جعل السلطنة له بمقدار الجناية لا أكثر ، ولهذا فرّع عليه بقوله تعالى: ﴿ فَلَا يُسْرِف فِي الْقَتْلِ ﴾ .

وأمّا بدعوى: أنّ الحقّ المجعول في الآية لم يجعل على عنوان الوارث ، بل الوليّ وهو بمعنى من يجعل له الولاية والسلطنة ، فإذا احتمل أن يكون الحقّ المجعول واحداً للمجموع فعنوان الوليّ لا يصدق عندئذٍ إلّا على المجموع لا كلّ واحد من الورثة ، فلا يحرز الانحلال .

وأمّا بدعوى: أنّ التعبير بالوليّ بمعنى الوارث يستظهر منه أنّ هذا الحقّ وإن لم يكن للميّت في حال حياته إلّا أنّه مجعول له في طول موته ، ومنه ينتقل إلى الورثة؛ لأنّه يثبت لهم بعنوان الإرث ، وهو يعني الانتقال منه إليهم . وقد ورد في بعض الروايات أنّ الميّت المقتول إذا كان عليه الدين ولم يكن له مال قضي من ديته[١١] ، وورد أنّ من أوصى بثلث ماله ثمّ قتل دخل ثلث ديته فيه[١٢] ، بل ورد في رواية أنّه أحقّ بديّته من غيره[١٣] . وهذا يعني أنّ دية القتل أيضاً مجعول أوّلاً للميّت ومنه ينتقل الى الوارث ، فليكن حقّ القصاص كذلك بمقتضى الاستظهار المذكور . ولا أقلّ من أنّ هذه النكتة تصلح

للقرينية أو الإجمال وعدم دلالة الآية على خلاف ذلك .

وهكذا يتّضح أنّ الاستدلال بالآية المباركة على القول المشهور غير تامّ؛ لأنّه إن لم يدّع ظهورها في انتقال حقّ القصاص من الميّت إلى الأوليـاء ، فلا أقلّ من أنّه لا ظهور فيها على خلاف ذلك ، ومعه يكون المرجع أدلّة حرمة القتل كما أشرنا .

٣ ـ إنّ ما ذكر من التوجيه والتقريب للاستدلال ـ من أنّ الحقّ في قصاص النفس يكون مجعولاً ابتداءً للوليّ بمعنى الوارث فيكون لكلّ واحد مستقلّاً وليس منتقلاً من الميّت إلى الوارث كحقّ الخيار ليكون حقّاً واحداً للمجموع ـ يلزم منه نتائج ومفارقات لا يمكن الالتزام بها فقهياً .

منها: ما تفطن له هذا العَلم ﷺ[١٤] بنفسه واستدركه في ذيل كلامه من الفرق بين باب قصاص النفس فيكون للأولياء مستقلّاً وباب قصاص الطرف فيكون لمجموعهم .

ومنها: أنّ حقّ قصاص النفس أيضاً لا بدّ فيه من التفصيل بين ما إذا كان الولي هو الوارث الأوّل المباشر للمقتول فيكون له حقّ الاقتصاص مستقلّاً وبين ما إذا توفّي الوارث الأوّل اتّفاقاً قبل الاقتصاص فانتقل حقّه إلى وارثه كأولاده مثلاً وكانوا متعدّدين فيكون حقّ القصاص لمجموعهم لا لكلّ واحد منهم مستقلّاً .

ومنها: لزوم اختلاف الورثة في قصاص نفس واحدة من حيث الاستقلالية وعدمها بحيث يكون بعضهم مستقلّاً وبعضهم الآخر غير مستقلّين ، كما إذا كان للمقتول وليّان فتوفّي أحدهما أو كلاهما قبل الاقتصاص وكان لأحدهما وارث واحد وللآخر ورثة متعدّدون فيكون وارث الأوّل مستقلّاً في القصاص بخلاف وارث الثاني .

ومثل هذه التفصيلات لم يلتزم بها الفقهاء ، بل لا يمكن الالتزام بها؛ لأنّها

على خلاف الارتكاز الفقهي والمتشرّعي وعلى خلاف السيرة العملية الخارجية ، فإنّ استيفاء القصاص والابتلاء به لم يكن أمراً نادراً في الخارج ، فلو كان شيء من هذه التفاصيل ثابتاً فقهيّاً لكان منعكساً واضحاً لدى المتشرّعة ، بل قد يقال إنّ مقتضى الإطلاق اللفظي أو المقامي لصحيح جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «إذا مات وليّ المقتول قام ولده من بعده مقامه بالدم»[١٥] أنّ كلّ واحد من أولاده يقوم مقامه فيما كان له من الحقّ ، فإذا كان المجعول له حقّ القصاص على نحو الاستقلال كان كذلك لكلّ ولد أيضاً .

فالحاصل الالتزام بمثل هذه التفصيلات مشكل جدّاً حتى في المورد الأوّل أي في قصاص النفس والطرف فضلاً عن التفصيل في قصاص النفس بين الأولياء .

الدليل الثاني: التمسّك بالروايات الخاصّة ، وهي:

صحيحة أبي ولّاد الحنّاط قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل وله أُمّ وأب وابن ، فقال الابن: أنا أُريد أن أقتل قاتل أبي ، وقال الأب: أنا أُريد أن أعفو ، وقالت الأُمّ: أنا أُريد أن آخذ الدية . قال: فقال: «فليعط الابن أُمّ المقتول السدس من الدية ويعطي ورثة القاتل السدس من الدية حقّ الأب الذي عفا وليقتله»[١٦] .

ورواية جميل بن دراج عن بعض أصحابه يرفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل قتل وله وليّان فعفا أحدهما وأبى الآخر أن يعفو ، فقال: «إنّ الذي لم يعف إن أراد أن يقتله قتله ، وردّ نصف الدية على أولياء المقاد منه»[١٧] .

ودلالتهما على القول المشهور واضحة وإن نوقش فيما استفاده المشهور من ذيل الصحيحة من وجوب تقديم دفع الدية على القصاص ، فذهب بعضهم إلى أنّ له الاقتصاص قبل الدفع غاية الأمر يضمن الحصّة من الدية .

وهناك رواية ثالثة يمكن الاستدلال بها أيضاً على المشهور ـ وإن لم أجد من استدلّ بها ـ وهي صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل وله أخ في دار الهجرة وله أخ في دار البدو لم يهاجر ، أرأيت إن عفا المهاجريّ وأراد البدويّ أن يقتل ، أله ذلك؟ فقال: «ليس للبدوي أن يقتل مهاجرياً حتى يهاجر» . قال: وإذا عفا المهاجري فإنّ عفوه جائز ، قلت: فللبدوي من الميراث شيء؟ قال: «أمّا الميراث فله حظّه من دية أخيه إن أُخذت»[١٨] .

وتقريب الاستدلال بها أنّ المستفاد من سؤال زرارة رحمه الله أنّه كان يرى عدم سقوط حقّ القصاص بعفو بعض الأولياء وهو الأخ المهاجري في مورد السؤال ، وإنّما استشكل في المقام من جهة كون الأخ الآخر بدوياً بعيداً عن المقتول أو خارجاً عن دار الهجرة والإسلام ، وإلّا فلو كان يسقط الحقّ بمجرّد عفو بعض الأولياء لم يكن وجه لتوهّم عدم السقوط في المقام بعد فرض عفو الوليّ المهاجري . والإمام عليه السلام في مقام الجواب أقرّه على ذلك ، وإنّما نفى الولاية على القصاص للبدوي حتى يهاجر ، بل لعلّ ظاهر هذا التعبير أنّ هذا الأخ البدوي لو هاجر إلى دار الإسلام كان له أن يقتل حتى مع عفو الأخ المهاجري؛ لأنّ هذا مقتضى التطابق بين السؤال والجواب ، فتدلّ الرواية على عدم سقوط القصاص بعفو بعض الأولياء .

إلّا أنّ الانصاف أنّ هذا الاستدلال قابل للمناقشة؛ لأنّ سؤال زرارة يمكن أن يكون عن كلتا الجهتين والحيثيتين والإمام عليه السلام أيضاً أجابه عنهما معاً حيث أجاب أوّلاً عن أنّ البدوي لا حقّ له في القصاص ما لم يهاجر وثانياً بأنّ المهاجري إذا عفا فعفوه جائز ، أي نافذ فيسقط القصاص ، ولا أقلّ من إجمال الرواية وعدم وضوح دلالتها على ذلك على أنّ مضمونه ـ وهو التفصيل في حقّ القصاص بين البدوي والمهاجري ـ غريب لم يقل به أحد من الفقهاء ، وقد علّق عليه العلّامة المجلسي في مرآة العقول بقوله: «لم أر من قال بمضمونه»[١٩] .

الروايات المعارضة:

وفي قبال ما تقدّم روايات أُخرى عديدة ومعتبرة تصرّح بسقوط القصاص بعفو بعض الأولياء، وهي كما يلي:

١ ـ صحيح عبدالرحمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلان قتلا رجلاً عمداً وله وليّان فعفا أحد الوليّين قال: فقال: «إذا عفا بعض الأولياء درئ عنهما القتل، وطرح عنهما من الدية بقدر حصّة من عفا، وأدّيا الباقي من أموالهما إلى الذين لم يعفوا».

٢ ـ معتبرة أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فيمن عفا من ذي سهم فإنّ عفوه جائز. وقضى في أربعة اخوة عفا أحدهم قال: يعطى بقيّتهم الديّة، ويرفع عنهم بحصّة الذي عفا».

٣ ـ معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجلين قتلا رجلاً عمداً وله وليّان، فعفا أحد الوليّين؟ فقال: «إذا عفا عنهما بعض الأولياء درئ عنهما القتل، وطرح عنهما من الدية بقدر حصّة من عفا، وأدّيا الباقي من أموالهما إلى الذي لم يعف» وقال: «عفو كلّ ذي سهم جائز».

٤ ـ معتبرة إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: «من عفا عن الدم من ذي سهم له فيه فعفوه جائز وسقط الدم، وتصير دية ويرفع عنه حصّة الذي عفا»[٢٠].

٥ ـ صحيحة أبي ولّاد الأُخرى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل وله أولاد صغار وكبار، أرأيت إن عفا الأولاد الكبار؟ قال: فقال: «لا يقتل، ويجوز عفو الأولاد الكبار في حصصهم، فإذا كبر الصغار كان لهم أن يطلبوا حصصهم من الدية»[٢١].

والظاهر من قوله: «لا يقتل» في الابتداء والاقتصار على ذكر استحقاق طلب

الدية عندما يكبر الصغار أنّ عفو الأولاد الكبار عن القصاص كان نافذاً ومسقطاً للقصاص وأنّه لا يبقى إلّا الدية .

٦ ـ مرسلة الصدوق المتقدّمة حيث قال: «قد روي أنّه إذا عفا واحد من الأولياء ارتفع القود»[٢٢] .

٧ ـ ورواية الدعائم عن الصادق عليه السلام : «إذا عفا بعض الأولياء زال القتل ، فإن قبل الباقون من الأولياء الدية وكان الآخرون قد عفوا من القتل والدية زال عنه مقدار ما عفوا عنه من حصصهم ، وإن قبلوا الدية جميعاً ولم يعف أحد منهم عن شيء منها فهي لهم جميعاً»[٢٣] .

وهذه الروايات واضحة الدلالة ، بل صريحة في سقوط القصاص بعفو بعض الأولياء ، وهي وإن كانت في مورد عفو بعض الأولياء إلّا أنّه يستفاد منها أيضاً حكم ما إذا طالب بعضهم بالدية ووافق عليه القاتل بعدم احتمال الفرق فقهيّاً ولا عرفاً ، بل لعلّه أولى من فرض العفو عرفاً في سقوط القصاص؛ لأنّه وقّى شيئاً عن المقتول بمقدار سهم بعض الأولياء ، بل أخذ الدية على المبنى المختار عند فقهائنا ـ في تعلّق الحقّ بالقصاص لا بالجامع بينه وبين الدية ـ مشتمل لا محالة على العفو عن القصاص غايته عفو مشروط بالعوض فهو لا يستحقّ الدية إلّا بعد أن يعفو ، وليس العفو عن القصاص بيعاً لمالٍ لكي يتوهّم أن يكون للشريك ـ وهو الوليّ الآخر ـ حقّ الشفعة بدفع العوض للأوّل ، فيستقلّ بالقصاص مثلاً .

وكيفما كان فهذه الروايات تعارض صحيحة أبي ولّاد ومرفوعة جميل المتقدّمتين؛ لاشتمالهما على فرض عفو بعض الورثة ، وحكمهما بعدم سقوط القصاص بذلك . فلا بدّ من حلّ هذا التعارض بجمع دلالي أو ترجيح سندي ، وإلّا كانت النتيجة التساقط والرجوع إلى الأصل الأوّلي الذي قد عرفت أنّه يقتضي عدم جواز الاقتصاص إلّا للمجموع .

محاولات لعلاج التعارض:

وفي مقام علاج هذا التعارض يتصوّر أحد مواقف ثلاثة:

الموقف الأوّل: أن يقال بأنّه من تعارض الحجّة باللّاحجّة؛ لأنّ الطائفة الدالّة على السقوط قد أعرض عنها الأصحاب ولم يفتوا بمضمونها، وإعراض الأصحاب يوجب الوهن وسقوط الخبر عن الحجّية، فلا يمكن أن يعارض ما هو حجّة.

وهذا العلاج يتوقّف على قبول كبرى وهن الخبر وسقوطه عن الحجّية بالاعراض، وعلى إحراز صغراها بأن يحرز إعراض مشهور قدماء الأصحاب عن العمل بها، وهذا لا يمكن استكشافه من مجرّد ذهاب الأكثر أو الجميع إلى القول بعدم السقوط؛ إذ لعلّهم ذهبوا إلى ذلك لوجوه أُخرى، خصوصاً مع اهتمامهم بنقل هذه الأخبار في كتبهم وذكر توجيهات ومحامل لها في قبال الطائفة الأُخرى، وفيها جموع دلالية أو ترجيحات سندية على ما سنذكر، بل عبارة الشيخ في الاستبصار صريحة في عمله بهذه الأخبار وعدم الإعراض عنها حيث عمل بما ورد فيها من أنّ عفو كلّ ذي سهم جائز، غاية الأمر قيّد إطلاقه بما دلّ على أنّ النساء ليس لها عفو ولا قود. بل وعمل بمضمونها في السقوط بعفو البعض من الأولياء، غاية الأمر قيّدها بما إذا لم يؤد من يريد القود إلى أولياء المقاد منه مقدار ما عفي عنه، فهذا منه كالصريح في عدم الاعراض عنها سنداً.

هذا، مضافاً إلى أنّ تعدّد هذه الطائفة من الروايات ونقاوة أسانيدها وصدورها عن معصومين متعدّدين قد يوجب القطع أو الاطمئنان إجمالاً بصدور بعضها، فيكون السند قطعيّاً ولو إجمالاً، ومعه لا موضوع لمسألة سقوط السند عن الحجّية بالاعراض كما هو واضح.

الموقف الثاني: الجمع الدلالي فيما بين الطائفتين، وقد ذكر في كلمات

الفقهاء وجوه من الجمع:

منها: حمل الطائفة الدالّة على السقوط بالعفو على الندب والاستحباب.

وفيه: أنّ هذا الحمل إنّما يصحّ في باب الأوامر والتكاليف لا المقام الذي مفاد الدليل فيه حكم وضعي، وهو ثبوت حقّ الاقتصاص أو سقوطه، على أنّ التعبير بقوله: «سقط الدم وتصير دية» صريح في سقوط الحقّ، فكيف يمكن أن يحمل على الاستحباب؟! وأيّ معنى لحمل السقوط على الاستحباب، فإنّه ليس فعلاً للمكلّف؟! فمثل هذا الجمع واضح البطلان.

ومنها: حملها على فرض عدم ردّ من يريد القصاص نصيب العافي من الدية إلى أولياء المقتصّ منه، أو رضاهم بالدية بمجرّد عفو البعض.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّه تأويل لا شاهد عليه ـ أنّه خلاف ظهورها في النظر إلى نفس الحقّ وأنّه يسقط أو القصاص وأنّه يدرأ وينتقل إلى الدية، وليس النظر فيها إلى ما يعمله الباقون في مقام الاستيفاء من حيث الرضا بالدية أو بردّ نصيب العافي بوجه أصلاً.

ومنها: حملها على الدرء بمقدار حصّة العافي ـ فلا يجوز له المطالبة بالقصاص بعده ـ لا الآخرين.

وفيه: أنّ الوارد فيها عنوان درء القتل أو سقوط الدم وصيرورته دية، وهذا كالصريح في سقوط حقّ القصاص. على أنّ القصاص والدم لا يقبل التبعّض، وإنّما الذي يقبل التحصيص والتبعّض إنّما هو الدية، فلا يقال سهم هذا الوليّ من القصاص أو القتل، وإنّما يقال سهمه من الدية، فهذه الوجوه للجمع المذكورة في كلمات الفقهاء ـ على ما في الجواهر[٢٤] ـ لا ترجع إلى محصّل.

ولعلّ أوجه جمع دلاليّ يمكن أن يذكر هو ما أشار إليه الشهيد الصدر ﷺ في

تعليقته على منهاج الصالحين من تخصيص الطائفة الدالّة على السقوط بصحيحة أبي ولّاد ـ وهي المعتبرة في الطائفة الأُخرى ـ لأنّ هذه الصحيحة مخصوصة بفرض عفو الأب ومطالبة الأُمّ بالدية مع طلب الابن للقصاص بينما الطائفة الأُخرى مطلقة وردت بعنوان عفو بعض الأولياء دون بعض ، سواء كانوا في مرتبة واحدة من النسبة إلى المقتول أو في مرتبتين ، فيقال بالتفصيل بين أن يكون الوليّ الذي عفا غير الولد والولد يطلب القصاص فلا يسقط ، وبين أن يكون العافي وغيره في رتبة واحدة ، كما إذا عفا أحد الأولاد أو كان الأقرب عافياً والأبعد يطالب بالقصاص فإنّه يوجب السقوط ، وسيأتي أنّ مثل هذا التفصيل كان فتوى فقهاء المدينة عند العامّة .

فالحاصل: حيث أنّ صحيح أبي ولّاد لم يرد بعنوان عفو بعض الأولياء دون بعض ، وإنّما ورد في خصوص مورد عفو الأب ومطالبة الأُم بالدية مع طلب الولد بالخصوص للقصاص من قاتل أبيه ، فالنسبة بينها وبين الطائفة الأُخرى نسبة العامّ إلى الخاصّ أو التباين؛ لأنّ ما ورد بعنوان عفو بعض الأولياء دون بعض يكون أعمّ وما ورد بعنوان عفو بعض الاخوة دون بعض يكون مبايناً .

ثمّ ناقش الشهيد الصدر ﷺ في هذا الوجه بأنّ العموم في الطائفة الدالّة على السقوط غير قابل للتخصيص عرفاً(٢٥) .

ولعلّ نكتته أنّ المستظهر منها ـ ولو عرفاً وبمناسبات الحكم والموضوع ـ أنّ سبب السقوط ونكتته العرفية إنّما هو عدم تبعّض القصاص ، فلو ملك الجاني بعض نفسه سقط الدم ودرئ عنه القتل لا محالة ، وهذا لا ربط له بقرب نسبة الوليّ إليه أو بعده ، فإذا جزمنا بهذه النكتة عرفاً أو فقهياً استقرّ التعارض بينهما لا محالة .

الموقف الثالث: الترجيح السندي بعد فرض حجّية كلّ منهما في نفسه ، وعدم تماميّة شيء من وجوه الجمع الدلالي المتقدّمة ، وعدم قطعيّة سند

الطائفة الدالّة على السقوط؛ لعدم بلوغها حدّ الاستفاضة والتواتر حتى إجمالاً.

وما ثبت في محلّه في موارد التعارض المستقرّ -بين خبرين مرجّحان طوليان أحدهما قبل الآخر ومقدّم عليه- الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامّة، إلّا أنّه في المقام كلاهما منطبقان على صحيح أبي ولّاد، فيقال بتقديمه على روايات السقوط؛ لموافقته إطلاق آية جعل السلطنة لكلّ ولي -بناءً على الانحلال- ولمخالفته مع مشهور العامّة القائلين بالسقوط.

ويلاحظ على هذا الموقف:

أوّلاً: أنّه مبنيّ على عدم حصول القطع أو الاطمئنان بصدور بعض روايات الطائفة الدالّة على السقوط لكثرتها وصدورها عن أئمّة متعدّدين ونقاوة أسانيدها ممّا قد يوجب الاطمئنان على الأقلّ بصدور بعضها إجمالاً. وعندئذٍ لا موضوع للترجيح السندي، بل يكون الخبر المعارض لها ساقطاً عن الحجّية؛ لمخالفته مع الدليل القطعي الصدور. نعم، لو علم بصدور هذه الروايات أو بعضها على الأقلّ على وجه التقيّة لم يتمّ ما ذكر، ولكن أنّى لنا بمثل هذا القطع؟!

وثانياً: انتفاء صغرى كلا المرجّحين. أمّا الأوّل منهما فلما تقدّم من المناقشة في دلالة الآية الكريمة على استقلالية حقّ القصاص لكلّ وارث.

وأمّا الثاني منهما -وهو المهمّ عند المحقّقين المتأخّرين حيث استندوا في رفع اليد عن الطائفة المعارضة، وهي روايات عديدة واضحة سنداً ودلالة إلى كونها موافقة للعامّة- فلأنّ أكثر مذاهب العامّة وإن كانت ترى ذلك أعني سقوط حقّ القصاص بعفو البعض، بل في المبسوط أنّ العامّة ادّعوا عليه إجماع الصحابة قال: «إذا وجب القصاص لاثنين فعفا أحدهما عن القصاص لم يسقط حقّ أخيه عندنا، وله أن يقتصّ إذا ردّ على أولياء القاتل قدر ما عفا عنه، ويسقط حقّه فقط، وقال بعضهم: يسقط حقّه وحقّ أخيه، وادّعوا أنّه

إجماع الصحابة . وقد بيّنا أنّا نخالف فيه ، قالوا: إذا ثبت ذلك فإنّ حقّ الذي لم يعف ثبت في الدية ، وأمّا حقّ العافي سقط من القصاص ويثبت له المال إن عفا على مال أو مطلقاً وإن عفا على غير مال سقط المال»[٢٦] .

موقف فقهاء العامة:

إلّا أنّ مذهب مالك وغيره من فقهاء المدينة وفي عصر الإمام الصادق عليه السلام كان يرى عدم سقوط القصاص بالعفو ، إمّا مطلقاً أو فيما إذا كان الولي الأقرب يطلب القصاص والأبعد يعفو .

قال في المغني: «وذهب بعض أهل المدينة إلى أنّ القصاص لا يسقط بعفو بعض الشركاء ، وقيل هو رواية عن مالك؛ لأنّ حقّ غير العافي لا يرضى باسقاطه ، وقد تؤخذ النفس ببعض النفس بدليل قتل الجماعة بالواحد»[٢٧] .

وقال في الفقه على المذاهب الأربعة تحت عنوان (اختلاف ورثة الدم في العفو):

«المالكية ـ رحمهم الله تعالى ـ قالوا: يسقط القصاص إن عفا رجل من المستحقّين حيث كان العافي مساوياً في درجة الباقي من الورثة والاستحقاق ، كابنين أو عمّين أو أخوين ، وأولى إن كان العافي أعلى درجة كعفو ابن مع أخ ، فإن كان العافي أنزل درجة من الباقين لم يعتبر عفوه كعفو أخ مع ابن للمقتول ، وكذا إن كان العافي لم يساو الباقي في الاستحقاق كاخوة لأُمّ مع اخوة لأب؛ لأنّ الاستيفاء حقّ للعاصب الذكر ، فلا دخل فيه لزوج ولا لأخ لأُمّ أو جدّ لها . ويقدّم الأقرب فالأقرب ، فيتقدّم ابن فابنه إلّا الجدّ الأدنى والاخوة فسيان في القتل والعفو ، ولا كلام للجدّ الأعلى مع الاخوة»[٢٨] .

وقال الحطّاب ـ وهو إمام المالكية في عصره ـ في كتابه (مواهب الجليل):

«إن عفا بعض الورثة سقط القود إن كان العافي مساوياً لمن بقي في

الدرجة أو أعلا منه ، فإن كان أنزل درجة لم يسقط القود بعفوه ، فإن إنضاف إلى الدرجة العليا الأُنوثة كالبنات مع الأبّ أو الجدّ فلا عفو إلّا باجتماع الجميع ، فإن انفرد الأبوان فلا حقّ للأُمّ في عفو ولا قتل وكذلك الاخوة والأخوات ، وأمّا الأُمّ والاخوة فلا عفو إلّا باجتماعهم »[٢٩] .

ويلاحظ أنّ هذه الفتوى متطابقة جدّاً مع مضمون صحيح أبي ولّاد الذي استند إليه مشهور فقهائنا حيث إنّ الوارد فيه عفو الأب وطلب الأُمّ الدية مع طلب الابن ـ وهو الأقرب إلى المقتول ـ القصاص .

ولا يخفى أنّ المذهب الذي كان رائجاً في عصر الإمام الصادق عليه السلام الصادر عنه هذه الصحيحة إنّما هو مذهب مالك في المدينة وبعده مذهب أبي حنيفة في العراق ، وأمّا مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل فمتأخّران عن زمن الصادق عليه السلام كثيراً ، فلا يحتمل أن تكون الروايات الكثيرة الصادرة عن الإمام الباقر والصادق عليهما السلام فضلاً عمّا صدر عن علي عليه السلام ـ ممّا يدلّ على سقوط حقّ القصاص بعفو البعض ـ صادرةً تقيّة من أجل مذهبهما . بل الميزان أن نلاحظ المذهب الذي كان رائجاً للعامّة في عصر الإمام الصادق عليه السلام وخصوصاً في المدينة المنوّرة التي كان يسكن فيها الإمام الصادق عليه السلام ، وهو مذهب مالك والذي كان يرى عدم سقوط حقّ القصاص إذا كان العافي أنزل درجة أو استحقاقاً من غير العافي ، وعندئذٍ تنقلب النتيجة ، فيكون صحيح أبي ولّاد هو الأكثر مطابقة مع العامّة والروايات الدالّة على السقوط مطلقاً هي المخالفة معهم .

كما أنّ هناك عبائر منقولة عن أبي حنيفة ومذهبه تدلّ على أنّه أيضاً كان يرى استقلالية حقّ القصاص لكلّ وارث في الجملة ، قال في الموسوعة الكويتية نقلاً عن الأحناف :

« وقال أبو حنيفة : المقصود من القصاص هو التشفّي وأنّه لا يحصل للميّت

ويحصل لورثته ، فكان حقّاً لهم ابتداءً ، وثبت لكلّ واحد منهم على الكمال لا على الشركة ، ولا يمنع ذلك أنّ للميّت فيه حقّاً حتى يسقط بعفوه»[٣٠] .

فترى أنّه يعتبر القصاص حقّاً ثابتاً للوارث ابتداءً لا بالانتقال إليه من الميّت وأنّه ثابت له على وجه الكمال والاستقلال لا على وجه الشركة ، وهذا متطابق مع ما استظهره بعض فقهائنا من الآية المباركة على ما تقدّم .

كما أنّ كلّاً من مالك وأبي حنيفة كان يفتي باستقلالية الوليّ الكبير بالقصاص مع وجود الصغير أو المجنون في الأولياء ، ففي المدوّنة الكبرى لمالك :

« قلت : أرأيت إن قتل رجل وله أولياء أولاد صغار وكبار ، أيكون للكبار أن يقتلوا ولا ينتظروا الصغار في قول مالك؟ قال : نعم . . . قلت : أرأيت إن قتل رجل عمداً وله وليّان أحدهما صحيح والآخر مجنون ، أيكون لهذا الصحيح أن يقتصّ في قول مالك؟ قال : نعم»[٣١] .

وفي كتاب الاختيار لتعليل المختار تأليف عبدالله الموصلي الحنفي : « وإذا كان القصاص بين كبارٍ وصغارٍ فللكبار الاستيفاء»[٣٢] .

وهذا يعني أنّ القول بالاستقلال في الجملة كان معهوداً عند العامّة حتى غير المالكية ، بل ظاهر بعضهم الاستدلال عليه بمثل ما استدلّ به على استقلالية كلّ وليّ مطلقاً عندنا ، ففي كتاب الحاوي الكبير ـ وهو في فقه مذهب الشافعي ـ للماوردي البصري : « وقال أبو حنيفة ومالك ـ فيما إذا كان ضمن الأولياء صغير أو مجنون ـ : يجوز للرشيد منهم أن ينفرد باستيفاء القود ولا ينتظر بلوغ الصغير وإفاقة المجنون . ولو كان مستحقّه صغيراً أو مجنوناً جاز لوليّه أن ينوب عنه في استيفائه استدلالاً بقول الله تعالى : ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا...﴾ فذكره بلفظ الواحد فدلّ على جواز أن يستوفيه الوليّ الواحد . ولأنّ ابن ملجم قتل عليّاً عليه السلام فاقتصّ منه ابنه الحسن عليه السلام وقد شاركه من اخوته

صغار لم يبلغوا ولم يقف القود على بلوغهم ولم يخالفه أحد من الصحابة رضي الله عنهم فصار إجماعاً على جواز تفرّده به»[٣٣] .

وأيضاً في نفس الكتاب: «وقال مالك: يجوز لمن لم يعف أن يقتصّ ولو كان واحد من جماعة استدلالاً بقول الله تعالى: ﴿**ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً** . . .﴾ فلو سقط حقّه بعفو غيره لكان السلطان عليه ولم يكن له؛ ولأنّ القود موضوع لنفي المعرّة كحدّ القذف ثمّ ثبت أنّ حد القذف لا يسقط بعفو بعض الورثة كذلك القود يجب أن يكون بمثابتهم، ولأنّه لمّا لم يكن عفو بعضهم عن الدية مؤثّراً في حقّ غيره وجب أن يكون عفوه عن القود غير مؤثّر في حقّ غيره»[٣٤] .

وممّن قال من العامّة باستقلال كلّ وليّ بالقصاص مطلقاً المذهب الظاهري. قال في المحلّى بعد مناقشة أدلّة المذاهب والآراء الأُخرى مفصّلاً: «قال أبو محمّد: فصحّ بقول النبيّ ﷺ أنّ من قتل نفساً فقد خرج دمه من التحريم إلى التحليل بنفس قتله من قتل، فإذ صحّ هذا فالقاتل متيقّن تحليل دمه والداعي إلى أخذ القود داع إلى ما قد صحّ بيقين وذلك له، والعافي مريد تحريم دم قد صحّ تحليله بيقين فليس له ذلك إلّا بنصّ أو إجماع، ومريد أخذ الدية دون من معه مريد إباحة أخذ مال، والأموال محرمة بقول رسول الله ﷺ: «إنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام» والنصّ قد جاء بإباحة دم القاتل كما قلنا بيقين قتله، ولم يأت نصّ بإباحة الدية إلّا بأخذ الأهل لها. وهذا لفظ يقضي إجماعهم على أخذها، فالدية ما لم يجمع الأهل على أخذها؛ لا يحلّ أخذها إذ لم يبحها نصّ ولا إجماع فبطل بيقين، وصحّ أنّ من دعا إلى القود فهو له، وهو قول مالك في البنات مع العصبة إلّا أنّه ناقض في ذلك مع البنين والبنات وفي بعض البنين مع بعض، قال أبو محمّد: والذي نقول به أنّ كلّ ذلك سواء، وأنّ الحكم للأهل، وهم الذين يعرف المقتول بالانتماء إليهم، كما كان يعرف عبدالله بن سهل بالانتماء إلى بني حارثة، وهم الذين أمرهم

النبيّ ﷺ بأن يقسم منهم خمسون ويستحقّون القود أو الدية ، وأنّ من أراد منهم القود ـ سواء كان ولداً أو ابن عمّ أو ابنة أو أُختاً أو غير ذلك من أُمّ أو زوج أو زوجة أو بنت عمّ أو عمّة ـ فالقود واجب ، ولا يلتفت إلى عفو من عفا ممّن هو أقرب أو أبعد أو أكثر في العدد لما ذكرنا ، فإن اتّفق الورثة كلّهم على العفو فلهم الدية حينئذٍ ويحرم الدمّ ، فإن أراد أحد الورثة العفو عن الدية فله ذلك في حصّته خاصّة ؛ إذ هو مال من ماله ، وبالله تعالى التوفيق »[٣٥] .

ونفس الموقف له في ما إذا كان في الأولياء صغير أو مجنون فإنّه بعد أن شنّع على المذاهب الأُخرى خصوصاً الأحناف قال : « قال أبو محمّد : والذي نقول به قد قدّمنا في الباب الذي قبل هذا أنّ القول قول من دعا إلى القود ، فللكبير وللحاضر العاقل أن يقتل ، ولا يستأنى بلوغ الصغير ولا إفاقة المجنون ولا قدوم الغائب ، فإن عفا الحاضرون البالغون لم يجز ذلك على الصغير ولا على الغائب ولا على المجنون ، بل هم على حقّهم في القود حتى يبلغ الصغير ويفيق المجنون ، فإذا كان ذلك فإن طلب أحدهم القود قضي له به ، وإن اتّفقوا كلّهم على العفو جاز ذلك حينئذٍ لما ذكرنا في الباب الذي قبل هذا ، وبالله تعالى التوفيق »[٣٦] .

ومراده من الباب الذي قبل هذا : المسألة السابقة التي نقلنا عن ذيلها كلامه السابق وقد عنونها بعنوان : « مسألة : فيمن له العفو عن الدم ومن لا عفو له : اختلف الناس في هذا فقالت طائفة : العفو جائز لكلّ أحد ممّن يرث وللزوجة والزوج وغيرهما ، فإن عفا أحد ممّن ذكرنا فقد حرم القصاص ووجبت الدية لمن لم يعف . وقال آخرون : العفو للرجال خاصّة دون النساء . وقالت طائفة : من أراد القصاص فذلك له ، ولا يلتفت إلى من أراد الدية أو العفو ما لم يتّفقوا على ذلك »[٣٧] .

هذا حال فتاوى العامّة ، وأمّا رواياتهم فليس لهم في هذا الباب إلّا رواية واحدة عن ابن مسعود وعمر بن الخطّاب بسند منقطع قال محمّد بن الحسن

الشيباني في كتابه (الحجّة على أهل المدينة):

«أخبرنا أبو حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم أنّ عمر بن الخطّاب أُتي برجل قد قتل عمداً فأمر بقتله فعفا بعض الأولياء فأمر بقتله، فقال ابن مسعود: كانت لهم النفس، فلما عفا هذا أحيا النفس فلا يستطيع أن يأخذ حقّه حتى يأخذ غيره، قال: فما ترى؟ قال: أرى أن تجعل الدية عليه في ماله، وترفع عنه حصّة الذي عفا فقال عمر: وأنا أرى ذلك»[٣٨]. وإبراهيم هذا هو النخعي، وهو ممّن لم يدرك عمر وابن مسعود، ومن هنا قالوا فيه: إنّ السند منقطع.

نعم، هناك رواية أُخرى ينقلها البيهقي أيضاً في نفس الباب عن زيد بن وهب الجهني قال: «وجد رجل عند امرأته رجلاً فقتلها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطّاب، فوجد عليها بعض اخوتها فتصدّق عليه بنصيبه، فأمر عمر لسائرهم بالدية»[٣٩].

إلّا أنّها غير ظاهرة في محلّ الكلام لقوّة احتمال أنّ موردها ما إذا وجد الرجل امرأته تفجر وفي مثله يجوز له قتلها، والتعبير بالتصدّق عليه بنصيبه ظاهر في التصدّق بالدية لا العفو عن القصاص. ومن هنا نرى أنّ القائلين من العامّة بالسقوط استدلّوا عليه بوجوه استحسانية، وتمسّك بعضهم بما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من الأمر بالعفو في القصاص وأنّه يقتضي تغليب العفو على القود، أو أنّ القصاص لا يقبل التجزأة، أو أنّه شبهة يدرأ به القتل ونحو ذلك من الاستدلالات. وما ذكره الشيخ رحمه الله من دعواهم إجماع الصحابة لم أجده في كتبهم، وإنّما الموجود فيها استظهار الإجماع على إعطاء من لم يعف نصيبه من الدية من عدم إنكار أحد من الصحابة على ما فعله عمر، قال في البدايع:

«فأمّا إذا كان حقّ اثنين أو أكثر فعفا أحدهما سقط القصاص عن القاتل؛ لأنّه سقط نصيب العافي بالعفو، فيسقط نصيب الآخر ضرورة أنّه لا يتجزّأ، إذ القصاص قصاص واحد فلا يتصوّر استيفاء بعضه دون بعض، وينقلب

نصيب الآخر مالاً بإجماع الصحابة الكرام؛ فإنّه روي عن عمر وابن مسعود وابن عباس أنّهم أوجبوا في عفو بعض الأولياء الذين لم يعفوا نصيبهم من الدية ، وذلك بمحضر من الصحابة ، ولم ينقل أنّه أنكر أحد عليهم ، فيكون إجماعاً»(٤٠) .

وقد تقدّم عن الماوردي استظهار إجماع الصحابة على جواز تفرّد الوليّ الكبير مع وجود الصغير بالقصاص من فعل الإمام الحسن عليه السلام مع ابن ملجم (عليه اللعنة والعذاب) وعدم إنكار الصحابة عليه .

والمتحصّل من مجموع ما تقدّم أنّ القول بأنّ القصاص حقّ واحد لمجموع الورثة وأنّه لا يستقلّ به كلّ واحد منهم لم يكن موقفاً فقهيّاً واحداً وواضحاً عند العامّة لا على مستوى فتاوى فقهائهم ومذاهبهم ولا على مستوى رواياتهم وأحاديثهم ، ولم يكن عليه عمل من الصحابة واضح أيضاً ، بل الأمر بالعكس بمعنى أنّ القول باستقلالية حقّ القصاص لمن يريده من الأولياء مطلقاً أو في الجملة هو المشهور في المذاهب الرائجة في عصر الإمام الصادق عليه السلام وفي المدينة بالخصوص ، فكيف يمكن أن تحمل كلّ تلك الروايات العديدة الصحيحة الصادرة من أئمّة متعدّدين على أنّها صادرة تقيّة للعامّة خصوصاً في مسألة ليست سياسية ولا منشأ فيها للتقيّة ، بل لعلّ موقف بعض المذاهب العامّة متأثّر بروايتنا خصوصاً ما صدر منها عن الإمام عليّ عليه السلام كما في معتبرتي أبي مريم وإسحاق بن عمّار المتقدّمتين ، ولعلّ ابن عبّاس وابن مسعود الذي أُسند إليهما هذا الحكم في عصر عمر بن الخطّاب قد أخذاه وتعلّماه من الإمام عليّ عليه السلام وأنّه لولاه كان يحكم عمر بالقصاص في ذلك المورد .

فالحاصل: أصالة هذا الموقف في رواياتنا الصادرة عن أئمّتنا المعصومين عليهم السلام بنحو آكد وأوضح ممّا كان عند العامّة أمر بيّن ، فلماذا تحمل كلّ هذه الروايات على التقيّة؟! فإنّه إن كان من جهة أنّ موقف العامّة كان

ذلك ـ فيستظهر لمجرّد ذلك الجزم بصدورها تقيّة ـ فقد عرفت أنّ هذا الموقف لم يكن واضحاً عندهم في ذلك العصر لا على مستوى الفتاوى ولا الأحاديث ولا عمل الصحابة ، وإن كان من جهة التعارض مع صحيح أبي ولّاد الأولى والترجيح بمخالفة العامّة فقد اتّضح أنّ هذا المرجّح إلى جانب هذه الروايات لا صحيح أبي ولّاد ؛ لأنّه الموافق والمتطابق مع المذهب العامّي الذي كان رائجاً في المدينة في عصر صدور هذا الحديث . ولعمري هذه المسألة من الغرائب ، ولا أدري كيف اتّفقت فتاوى فقهائنا على عدم السقوط والأخذ بهذه الصحيحة في قبال تلك الصحاح لمجرّد ذهاب مشهور المتأخّرين من مذاهب العامّة إلى السقوط !

نكتة ترجيح صحيح أبي ولّاد :

والمظنون قوياً أنّ الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) إنّما رجّحوا العمل بصحيح أبي ولّاد في قبال تلك الطائفة من الروايات على أساس إحدى نكتتين على سبيل منع الخلو :

١ ـ أنّه يتضمّن الجمع بين الحقّين حقّ العافي وحقّ المطالب بالقصاص حيث إنّه يُلزم الذي يريد القصاص بدفع حصّة العافي إلى ورثة القاتل وكذلك حصّة من يريد سهمه من الدية ثمّ يقتل ، وهذا فيه نحو جمع بين الحقّين ، نظير ما ثبت عندنا في قتل جماعة لواحد وأنّه يحقّ لولي المقتول أن يقتلهم جميعاً ، ولكن يدفع دية ما زاد على الواحد إلى ورثتهم أو يقتل واحداً منهم ويعطي الآخرون لورثة من قتل بقيّة الدية بنسبة الباقين . ومن هنا جمع الشيخ ﷺ في الاستبصار بينهما بحمل روايات السقوط بعفو بعض الأولياء على فرض عدم أداء شيء إلى ورثة المقتصّ منه ، فكأنّ الصحيحة فيها تفصيل وتفسير لا بدّ وأن تحمل عليه تلك الطائفة من الروايات أو تقيّد به .

٢ ـ ذهاب ثلاثة من المذاهب الأربعة للعامّة في زمان تدوين الفقه الاستدلالي

عند الشيعة إلى القول بالسقوط ممّا جعل هذا القول هو الأشهر فيما بينهم عند تدوين فقهائنا لكتبهم الاستدلالية ، فوجدوا أنّ الروايات الدالّة على السقوط رغم تعدّدها وصحّة أسانيدها هي الموافقة مع أكثر العامّة والمشهور عندهم فحملوها على التقيّة تقديماً لما يعارضها ويخالف أكثرهم وهو صحيح أبي ولّاد .

إلّا أنّ كلتا النكتتين ممّا لا يمكن المساعدة عليهما في ضوء ما تقدّم .

أمّا الأُولى فلما لاحظناه من صراحة روايات السقوط بحيث لا تقبل المحامل المذكورة حيث عبّر فيها بسقوط الدم أو درء القتل ونحو ذلك . وكيف يمكن أن يحمل هذا اللسان على عدم سقوط القصاص غاية الأمر يضمن سهم العافي لورثة المقتصّ منه أو سهم المطالب للدية ، أو أنّه لا يجوز له استيفاء حقّه إلّا بعد ردّ سهم العافي أو المطالب بالدية ؟!

كما أنّ الثانية أعني حمل كلّ تلك الروايات على التقيّة بعيد جدّاً مع تعدّدها ونقاء أسانيدها وصدورها عن معصومين متعدّدين وبعضها ينقل فيه الإمام الصادق عليه السلام الحكم بالسقوط والانتقال إلى الدية عن أمير المؤمنين عليه السلام . ومثل هذا الحكم في باب القصاص ليس من الأحكام السياسية الراجعة إلى الحكام والساسة ولا من الأحكام العبادية العامّة التي قد تصبح شعاراً وعنواناً لمذهب أو طائفة من المسلمين ممّا قد يستوجب التقيّة ، فلا منشأ واضح للتقيّة فيه . كيف ومن يراجع روايات العامّة وكتبهم في أبواب القصاص والديات والحدود يجد أنّ فتاواهم ورواياتهم متأثّرة جدّاً بأقضية أمير المؤمنين عليه السلام وأحكامه وسيرته وما صدر عنه فيها ، وقد رأينا أنّهم نقلوا واستندوا في مسألة وجود بعض الأولياء الصغار مع الكبار إلى عمل الإمام الحسن عليه السلام مع ابن ملجم (عليه اللعنة) ، بل الخلفاء والصحابة كانوا يراجعون غالباً في هذه الأحكام والأبواب الدقيقة من الفقه إلى أمير المؤمنين عليه السلام ويروون عنه أو يأخذون عن تلامذته كابن عبّاس وابن مسعود ، فافتراض أنّ كلّ هذه الروايات المعتبرة والصادرة عن أئمّة متعدّدين ـ في مسألة لا منشأ في أمثالها للتقيّة ، وليست للعامّة فيها

روايات غير ما نقلناه عن ابن مسعود في قبال رأي عمر بعدم السقوط ـ صادرة تقيّة بعيد غايته . بل المظنون قوياً أنّ الموقف المتبلور لدى العامّة في هذه المسألة كان بتأثير الروايات الصادرة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام وعن أمير المؤمنين عليه السلام بصورة خاصّة ولو بواسطة رواتهم كابن عباس وابن مسعود ، وإلّا فالذوق العرفي الأوّلي لعلّه يقتضي ما أفتى به عمر وذهب إليه بإصرار وتأكيد أمثال ابن حزم من عدم سقوط القصاص لمن يريده من الأولياء ولو عفا بعضهم .

هذا ، مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ صحيح أبي ولّاد لم يرد في مطلق عفو الوليّ ، بل ورد في عفو الأب مع مطالبة الابن بالقصاص ، والذي هو مورد فتوى مالك بعدم السقوط ، فيكون هو الموافق مع المذهب العامّي الذي كان رائجاً في المدينة في عهد الإمام الصادق عليه السلام ، فمقتضى صناعة الترجيح بمخالفة العامّة إن لم يكن ترجيح ما يعارضه عليه بمخالفة العامّة فلا أقلّ من أنّه لا موجب للعكس ، لأنّ كلّ واحد من المتعارضين في عصر الصدور يخالف مذهباً ويوافق آخر ، فتكون النتيجة التعارض والتساقط والرجوع إلى الأصل الأوّلي القاضي بعدم جواز القصاص إذا عفا بعض الأولياء مجّاناً أو بعوض .

هذا إذا لم نطمئنّ بصدور بعض روايات عدم السقوط لتعدّدها ونقاء أسانيدها وتوفّر القرائن على صحّتها . وإلّا كان صحيح أبي ولّاد معارضاً مع الدليل القطعي الصدور ، فيسقط عن الحجّية ؛ لأنّ الدليل الظنّي إذا عارض الدليل القطعي سقط عن الحجّية .

هذا كلّه إذا لم نحتمل التفصيل بين مورد صحيح أبي ولّاد وسائر موارد عفو بعض الأولياء ، أي بين عفو الأبعد أو الأقلّ استحقاقاً من الأولياء وغيره ، وإلّا بأن كان هذا محتملاً عرفاً وفقهيّاً ـ كما ذهب إليه بعض مذاهب العامّة ـ كان المتعيّن التخصيص والأخذ بكلا الطرفين ؛ لأنّ النسبة بينهما نسبة الخاصّ

إلى العامّ ، فلا يستقرّ التعارض ولا يسري إلى السند كما هو واضح ومقرّر في محلّه .

والنتيجة: أنّ الحكم بسقوط القصاص في مورد عفو بعض الأولياء خصوصاً إذا كان العافي أقرب للميّت أو مساوياً من غيره هو المتعيّن عملاً بروايات الطائفة الدالّة على السقوط أو من باب القاعدة الأوّلية بعد فرض تعارضها مع صحيح أبي ولّاد وتساقطهما والرجوع إلى ما هو مقتضى الأصل اللفظي والعملي المقتضيين للسقوط كما تقدّم . وما ذهب إليه جلّ الأصحاب أو كلّهم من القول بعدم السقوط لا يشكّل إجماعاً تعبّدياً في المسألة بعد ما عرفت .

وقد وجدت ذهاب بعض الأعلام ممّن عاصرناه (قدّس الله أسرارهم) إلى مخالفة المشهور في المسألة منهم السيّد الحكيم ﷺ في منهاجه حيث ذكر في المسألة (١٤) من مسائل الفصل الثاني من كتاب الإرث «ولو عفا بعض الورثة عن القصاص قيل: لم يجز لغيره الاستيفاء ، وقيل: يجوز له مع ضمان حصّة من لم يأذن ، والأظهر الأوّل» .

وعلّق عليه السيّد الشهيد الصدر ﷺ: «ويمكن القول بالتفصيل بين أن يكون من عفا غير الولد ومن يطلب القصاص الولد كما في شخص مات عن أب وابن فعفا الأب دون الابن ، وبين ما إذا عفا أحد الأولاد جمعاً بين الروايات . ولكن مع هذا فالأحوط وجوباً ما في المتن؛ لقوّة احتمال أن يكون العموم في الروايات الموافقة له غير قابل عرفاً للتخصيص»[٤١] ، فهو أيضاً وافق السيّد الحكيم في الحكم بالسقوط وإن كان من باب الاحتياط في فرض عفو غير الولد ومطالبة الولد بالقصاص .

ومنهم السيّد الخوانساري ﷺ في جامع المدارك حيث علّق على قول الماتن بعدم سقوط القصاص بعفو بعض الأولياء أو أخذهم الدية بقوله:

«مقتضى ما ذكر من وحدة الحقّ وعدم جواز استيفاء الحقّ الواحد بالنسبة إلى الأولياء بدون توافقهم عدم جواز استقلال بعض الأولياء في القصاص إلّا ما دلّ عليه النصّ ، والأخبار الواردة: منها صحيحة أبي ولّاد ـ وذكر الطائفتين المتعارضتين للروايات ثمّ قال: ـ ولا يخفى عدم إمكان الجمع ، ومجرّد أشهرية ما دلّ على جواز الاقتصاص لا يوجب رفع اليد عمّا دلّ على عدم القصاص مع أنّ عدم القصاص موافق للقاعدة؛ لأنّه حقّ واحد واستيفاؤه بدون إجازة غير المستوفي على خلاف القاعدة ، وعفو بعض الأولياء يوجب الدرء كما في بعض أخبار المقام»[٤٢] .

ثمّ إنّه ممّن استشكل في المسألة العلّامة المجلسي في مرآته فإنّه بعد أن نقل حمل الشيخ ﷺ للروايات على صورة عدم ردّ سهم العافي وكذلك الحمل على التقيّة قال: «والمسألة لا تخلو من إشكال»[٤٣] .

وبناءً على القول بالسقوط يتعيّن على الجاني دفع حصّة من لم يعف من الأولياء إليهم من الدية عملاً بما ورد في ذيل روايات الطائفة الدالّة على سقوط القصاص بالعفو ـ بناءً على العمل بها ـ أو من باب قاعدة أنّ دم المسلم لا يذهب هدراً وأنّه كلّما سقط القصاص عن الجاني في مورد ثبتت الدية عليه .

وبهذا يثبت فرق بين القولين في استحقاق الباقين للدية ، فإنّه على القول بعدم سقوط القصاص بعفو بعض الأولياء ليس للآخرين المطالبة بحصصهم من الدية إلّا في طول رضا الجاني بدفعها؛ بناءً على ما هو المشهور من أنّ الحقّ في قتل العمد متعلّق بالقصاص لا بالجامع بينه وبين الدية ، فلو امتنع الجاني عن دفعها لم يكن للأولياء إجباره عليه ، بخلافه على القول بالسقوط فإنّه يثبت للباقين حصصهم من الدية ولا يحقّ للجاني الامتناع عن دفعها كلّاً أو بعضاً . وهذا يعني أنّ لكلّ من القولين جهة إلزام زائد على الجاني كما لا يخفى .

ثمّ إنّ حكم فرض مطالبة بعض الأولياء بالديّة وموافقة الجاني عليها ودفع حصّته إليه يظهر أيضاً ممّا تقدّم؛ لأنّه عفو مشروط بحسب الحقيقة ، فيكون مشمولاً أو مفهوماً بالفحوى من روايات سقوط القصاص بعفو بعض الورثة ، وإن كان ظاهر عبائر الشرائع التفصيل بين المسألتين والحكم بعدم السقوط في صورة العفو والسقوط على رواية في صورة أخذ الدية كما تقدّم عند نقل الأقوال .

ولهذا وقع محل الإشكال خصوصاً وأنّ الروايات الدالّة على السقوط واردة في العفو .

قال صاحب مفتاح الكرامة في تعليقاته على باب القصاص من كتاب كشف اللثام بعد استظهار الإجماع من كلمات الأصحاب في المسألتين:

« قال في المسالك: إنّه مذهب الأصحاب ، والمسألتان من سنخ واحد ، كما نصّ عليه جماعة . وفي مجمع البرهان: أنّ الحكم في المسألتين ظاهر . والحاصل: أنّي لم أجد أحداً خالف أو تأمّل أو احتمل السقوط قبل الصدوق ، حيث قال: وروي أنّه إذا عفا بعض الأولياء ارتفع القود ، وهذا قد يشعر إشعاراً ما بالتأمّل . وفي الشرائع: إذا اختار بعضهم الديّة وأجاب القاتل جاز ، فإذا سلم سقط القود على رواية ، والمشهور أنّه لا يسقط . وأبو العباس احتمل السقوط في المهذّب والمقتصر وأيّده في المهذّب حتى كأنّه اعتمده ، لكنّه في المقتصر قال: المعتمد عدم السقوط كما حكينا عنه . ويظهر من النافع واللمعة حيث قيل فيهما الأشهر أنّ هناك مخالفاً كما أنه قد يظهر ذلك من الكتب الستّة التي قيل فيها أنّه المشهور ، وشيء من ذلك لم يكن ، واعتذر في الروضة عن الشهيد فقال: وإنّما نسبه المصنّف رحمه الله إلى الشهرة؛ لورود روايات بسقوط القود ، ويظهر من جماعة أنّ مسألة العفو لا خلاف فيها ، وإنّما الشبهة أو الخلاف فيما إذا اختار أحدهما الدية ، وأوّل من فتح ذلك المحقّق في الشرائع فإنّه قال ما أسمعناكه فيما إذا اختار أحدهما الدية ، وجزم

فيما إذا عفا البعض بعدم سقوط القصاص من غير تأمّل ولا نسبة إلى رواية ، وتبعه على ذلك المصنّف في المنتهى والشهيد الثاني في المسالك والروضة وغيرهما . فنسب في المسالك مسألة العفو إلى الأصحاب ومسألة اختيار الدية إلى المشهور .

والحاصل: أنّ المحقّق في الشرائع في مسألة ما إذا اختار بعضهم الدية وأجاب القاتل نسب سقوط القود إلى الرواية ، وتبعه على ذلك المصنّف في المنتهى والشهيد الثاني في المسالك والروضة . ونحن قد تتبّعنا أخبار الباب فوجدنا الأخبار الدالّة على سقوط القود إنّما هي في صورة ما إذا عفا بعضهم ، وليس في الباب خبر ولا أثر يدلّ على سقوط القود إذا اختار بعضهم الدية بمنطوقه ولا بمفهومه ، فكان الواجب على المحقّق وغيره أن يعكسوا الأمر كما هو واضح .

وأخبار الباب الواردة في سقوط القود خمسة . . . ـ ثمّ ذكر الأخبار ، ثمّ قال: ـ وهذه الأخبار قد أعرض عنها الأصحاب ، وفيها الصحيح ، وحملها جماعة على التقيّة . قال في ملاذ الأخيار: هو الأظهر؛ لاشتهار ذلك بين العامّة ، وحملت أيضاً على الاستحباب . وحملها الشيخ في الاستبصار على ما إذا لم يَرُدَّ من يريد القود إلى أولياء المقاد منه مقدار ما عفي عنه؛ لأنّه متى لم يؤدّ ذلك لم يكن له القود على حال ، وستسمع حمل الشارح ـ وهو الفاضل الهندي في كشف اللثام ، وقد حملها على سقوط القود بالنسبة للعافي بالخصوص ، فلا يحقّ له القود ـ وهو جيّد جدّاً .

وقد يعتذر عن المحقّق ومن وافقه بأنّ طلب الدية عفو عن القود ، سواء دفع له العوض أو عفا مطلقاً ، وفيه: ـ على بعده ـ أنه لعلّه لا ينطبق إلّا على القول بأنّ الواجب أحد الأمرين ، ولا يقولون به ، وأنّ أخبار الباب أربعة منها صريحة في العفو مجّاناً وأنّه يطرح عن القاتل ويرفع عنه بقدر حصّة من عفا والخامس ظاهر في ذلك . نعم ، يمكن أن يقال كما هو الحقّ إنّ المسألتين من

سنخ ، فدليل إحداهما دليل الأُخرى ، لكنّه لا وجه حينئذٍ للتفرقة بينهما »[٤٤] .

وما استظهره من الإجماع في المسألة قد عرفت حاله . وأمّا دعوى إعراض الأصحاب عن العمل بروايات السقوط فهو ممنوع ، كيف! وقد تقدّم عن الشيخ في الاستبصار الجمع بينها وبين صحيح أبي ولّاد ، بل صريح الاستبصار العمل بها من ناحيتين: من ناحية ما ورد في بعضها من أنّ عفو كلّ ذي سهم جائز حيث استند إليها غاية الأمر قيّدها في النساء برواية أبي العباس الدالّة على أنّه ليس للنساء عفو ولا قود . ومن ناحية سقوط القصاص بعفو بعض الأولياء أيضاً غاية الأمر قيّده بصحيح أبي ولّاد بما إذا لم يردّ من يريد القصاص سهم العافي من الدية إلى ورثة المقتصّ منه . قال بعد ذكر الأخبار: « فلا تنافي بين هذه الأخبار والخبر الأوّل ـ يقصد خبر أبي العبّاس أنّه ليس للنساء عفو ولا قود ـ من وجهين:

أحدهما: أنّه يجوز لنا أن نخصّ هذه الأخبار بأن نقول: يجوز عفو من كان له حظّ من الدية إلّا أن يكون امرأة فإنّه لا يجوز لها عفو ولا قود .

والثاني: أنّ هذه الأخبار إنّما تضمّنت جواز عفو الأولياء ، والمرأة ليست بوليّ المقتول؛ لأنّ الوليّ هو الذي له المطالبة بالقود أو الدية ، وليس للمرأة ذلك ، وإذا لم يكن وليّاً لم يناف ما قدّمناه .

فأمّا ما تضمّنته هذه الروايات من أنّه إذا عفا بعض الأولياء درئ عنه القتل وانتقل ذلك إلى الدية ، فالوجه فيها أنّه إنّما ينقل إلى الدية إذا لم يؤدِّ من يريد القود إلى أولياء المقاد منه مقدار ما عفا عنه؛ لأنّه متى لم يؤدِّ ذلك لم يكن له القود على حال »[٤٥] .

فمع صراحة كلام الشيخ ﷺ في العمل بهذه الروايات كيف يمكن أن يحرز إعراض الأصحاب عنها؟!

وأمّا الجموع المذكورة فقد عرفت عدم إمكان المساعدة على شيء منها ،

وكذلك الحمل على التقيّة .

وأمّا ما نقله عن بعضهم في توجيه كلام المحقّق في الشرائع ومن وافقه بأنّ طلب الدية عفو عن القود ، فهذا وإن كان صحيحاً في نفسه ـ إذ المطالبة بالدية خصوصاً إجابة القاتل ودفعه لها متضمّن لا محالة للعفو عن القصاص أو مستلزم له ، فيكون مشمولاً لروايات العفو ولو بالفحوى ـ إلّا أنه لا يمكن أن يكون هو مقصود المحقّق ؛ لوضوح أنّ الروايات لا يمكن تخصيصها بمورد المطالبة بالدية ، بل بعضها كما أفاد صاحب مفتاح الكرامة كالصريح في العفو المجاني ، فكيف خصّ الرواية بفرض أخذ بعض الأولياء للدية دون العفو مجاناً ؟!

وأمّا ما أفاده من الإشكال في هذا الحمل والتفسير لمرام المحقّق من أنّه لا ينطبق إلّا على القول بأنّ الواجب أحد الأمرين ولا يقولون به ، فلم أفهم وجهه ؛ إذ على القول الآخر المشهور عند فقهائنا من تعلّق الحقّ في القتل العمدي بالقصاص تعييناً أيضاً يكون طلب الدية مستلزماً أو متضمّناً للعفو عن القصاص غايته في قبال عوض وهو الدية أو أقلّ أو أكثر . نعم ، هو مبني على موافقة الجاني بخلافه على القول بالتخيير ، إلّا أنّ المأخوذ في كلام المحقّق ومن وافقه إجابة القاتل له بل تسليمه لحصّته من الدية ، فلعلّه لهذا أخذ هذان القيدان في الحكم بالسقوط من قبل من قال به في صورة مطالبة بعض الأولياء بالدية .

ثمّ إنّ ما في مورد صحيح أبي ولّاد ـ وأفتى به المشهور مطلقاً وفي تمام الموارد ـ على خلاف القاعدة من ناحيتين :

أولاهما : أنّ الحقّ في قتل العمد متعلّق عند المشهور بالقصاص لا بالجامع منه ومن الدية ، فلا يكون الوليّ مخيّراً بينهما ، وإنّما ينتقل إليها في طول رضا الجاني بها ، وعندئذٍ فكيف يحكم للمطالب بالدية ابتداءً ؟! بأنّ له ذلك

وأنّ من يريد القصاص يقتل ولكنّه يدفع للمطالب سهمه من الدية ـ كما هو ظاهر الصحيحة ، وهو الغالب أيضاً حيث أنّ الجاني إذا رأى أنّه يقتل بحقّ بعض الأولياء على كلّ حال فلا يرضى عادة بدفع شيء إلى سائر الورثة ، بل حتى بناءً على أنّ الحقّ هو التخيير بين القصاص والدية لا وجه لضمان من له حقّ القصاص من الأولياء سهم الولي الآخر .

ثانيتهما : أنّ الصحيحة لم ترد فيمن يستحقّ القصاص ويطالب بالدية ، وإنّما وردت في مطالبة الأُمّ بالدية ، وهي لا تستحقّ القصاص بناءً على قبول ما دلّ على أنّ النساء ليس لهنّ عفو ولا قود ، فكيف يكون لها حقّ المطالبة بالدية ، ثمّ كيف يمكن استفادة الحكم في غير مورد الرواية بنحو عام ؟!

وقد قرّب الاستدلال بها على التعميم في مباني التكملة بأحد تقريبين قال :

« الأوّل : أنّه قد صرح فيها بإعطاء حقّ من عفا لورثة الجاني فإنّه يدلّ على أنّ الحقّ حقّه غاية الأمر أنّه يعطى في فرض العفو إلى ورثة الجاني ، ففي صورة المطالبة لا بدّ من إعطائه له .

الثاني : أنّ ضمان حصّة الأُمّ ـ مع أنّ حقّ الاقتصاص غير ثابت لها ـ يدلّ بالأولوية القطعية على ضمان حصّة من له حقّ الاقتصاص ، فلا بدّ من إعطائه له إذا طالب به .

بقي شيء ، وهو : أنّه لا يمكن التعدّي عن مورد الصحيحة ـ وهو الأُمّ ـ إلى غيرها من النساء من الموارد ، بل لا بدّ من الاقتصار على موردها ، فلو كان للمقتول أخ وأُخت فليس للأُخت مطالبة الدية إذا اقتصّ الأخ من القاتل ؛ لما ثبت من أنّه ليس للنساء حقّ الاقتصاص ولا العفو ، ولهم الحقّ من الدية في فرض عدم الاقتصاص والتراضي بها »[٤٦] .

ويلاحظ على التقريب الأوّل بأنّه لا وجه له ؛ إذ لعلّ العافي ليس له في

فرض عدم قبول الجاني بدفع سهمه من الدية ـ كما هو الغالب فيما إذا علم أنّ بعض الأولياء يريد القصاص على كلّ حال ـ إلّا القصاص أو العفو مجّاناً ، بل هذا هو المتعيّن على المبنى المشهور ، وأمّا الحكم بدفع المقتصّ لورثة المقاد منه سهم الذي عفا مجّاناً فلا يدلّ بوجه أصلاً على أنّ العافي كان يستحقّ ذلك السهم ، وإنّما وجهه أنّ المقاد منه ملك نفسه بهذا المقدار في طول العفو عنه مجّاناً من قبل العافي ، فيكون قتله قصاصاً من قبل الولي الآخر أكثر من حقّه من حيث المالية ومقدار الدية نظير قتل الرجل بالمرأة قصاصاً حيث يجب فيه ردّ نصف الدية إلى ورثة المقاد منه لكون دية الرجل أكثر من المرأة ، فالحاصل لا تلازم بين الأمرين ، ولا وجه لهذه الاستفادة خصوصاً على المبنى المشهور من أنّ الحقّ متعلّق بالقصاص تعييناً وأنّ ما يدفع في قباله وعوضاً عنه لا يكون مستحقّاً للوليّ إلّا في طول التوافق مع الجاني ، ولهذا قد يتّفقان على ما هو أكثر من ذلك مع أنّه ، لا إشكال في عدم استحقاق المطالب بالدية ولا ورثة الجاني لو عفي عنه مجاناً أكثر من الدية .

وعلى التقريب الثاني بأنّ الرواية إذا كانت على خلاف القاعدة في موردها ـ وهو مطالبة الأُمّ بالدية لأنّها لا تستحقّها ـ فتكون دالّة على حكم تعبّدي محض ، فكيف يمكن أن يحرز المناط فيه ليتعدّى إلى سائر الموارد بالأولوية القطعية ؟! بل كما لم يتعدّ ـ هو أيضاً ـ إلى سائر النساء ممّن ليس لهنّ حقّ الاقتصاص كالأُخت كذلك لا يمكن التعدّي منها إلى من له حقّ الاقتصاص ؛ إذ لعلّ هذا حكم تعبّدي خاصّ بمورد الأُمّ لاحترام أو خصوصية لها ، ولو أُريد التعدّي كان اللازم التعدّي إلى كلّ من يصيبه سهم من الدية بلا فرق ، سواء كان له حقّ من القصاص أم لا ، والله العالم .

خلاصة البحث في المسألة الأُولى :

وبهذا ننهي البحث عن المسألة الأُولى مستخلصين فيها النتائج التالية :

١ ـ إنّ مقتضى صناعة الجمع بين الروايات المتعارضة في المقام هو الحكم بتخصيص إطلاق روايات سقوط القود بعفو بعض الأولياء بصحيحة أبي ولّاد الواردة في طلب الابن للقصاص وعفو الأب أو الأُمّ . فأمّا أن يحكم بعدم السقوط في خصوص هذا المورد فقط أو يعمّم إلى كلّ مورد كان الطالب للقصاص أقرب إلى المقتول من العافي .

إلّا أنّ ارتكازية عدم احتمال الفرق فقهياً ـ وإنّ الحقّ إمّا مجعول لمجموع الورثة أو لكلّ وارث مستقلّاً ، ولا احتمال ثالث ـ يمنع عن مثل هذا الجمع ، بل يكون من التعارض .

هذا ، ويمكن أن يقال: بأنّ المراد بالولي في باب القصاص ليس مطلق الوارث ، بل الوارث المتولّي شرعاً شؤون الميّت ، والذي هو الولد بالدرجة الأُولى ثمّ الأب والجدّ ثمّ سائر طبقات الإرث . فمع وجود الولد لا يكون سائر الورثة أولياء وإن كانوا يرثون سهماً من الدية ، وهذا قد يمكن استفادته من الارتكاز العرفي والمتشرّعي ومن مجموع ما دلّ في باب القصاص من التعبير تارة بأنّ النساء ليس لهنّ عفو ولا قود ، وما ورد من أنّه إذا مات من له القصاص قام ولده مقامه مع أنّ الوارث لا ينحصر بالولد عادة إلى غير ذلك من التعبيرات ، وبناءً عليه لا تكون صحيحة أبي ولّاد معارضة أصلاً مع روايات سقوط القود بعفو بعض الأولياء؛ لأنّ العافي في موردها وهو الأب والأُمّ ليس وليّاً مع وجود الابن وإن كانا وارثين للدية معه ، وبناءً على هذا يكون مفاد الصحيحة مطلباً آخر هو: أنّ الولي إذا أراد القصاص فعليه أن يضمن سهم سائر الورثة ـ إن كان من يرث معه الدية ـ إمّا له أو للمقاد منه إذا عفا عنه مجّاناً ، فكأنّه روعي حقّهم في الإرث من الدية على تقدير ثبوتها وأخذها وجعل ذلك مضموناً على الولي الذي يطلب الاقتصاص ، وهذا لا ربط له بعفو بعض الأولياء كما إذا كان له أولاد فعفا بعضهم .

٢ ـ لو فرض التعارض وعدم إمكان جمع عرفي فقد يرجّح صحيحة أبي

ولّاد باعتبارها موافقاً للكتاب الكريم ، وهو إطلاق قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ والترجيح بموافقة الكتاب مقدّم على الترجيح بمخالفة العامّة كما هو مقرّر في محلّه ، فيثبت ما هو المشهور .

إلّا أنّ هذا العلاج مبني على تماميّة دلالة الآية على استقلال كلّ ولي بالقصاص ، وقد تقدّم الإشكال فيها ، هذا مضافاً إلى الإشكال في أصل الترجيح بمجرّد الموافقة مع دلالة إطلاقية للكتاب لو تمّت الدلالة ، على ما حقّق في محلّه .

٣ ـ بعد التعارض يحكم بتقديم روايات السقوط على صحيحة أبي ولّاد وحملها على التقيّة لموافقتها مع الفتوى الفقهية المعاصرة زماناً ومكاناً مع الصحيحة وهي فتوى مالك في المدينة ، فإنّ الميزان في الترجيح بمخالفة العامّة وحمل الموافق على التقيّة بملاحظة زمان الصدور وما يقرب منه لا فتاوى العامّة في الأزمنة المتأخّرة عن صدور النصّ .

٤ ـ مع التنزّل عمّا تقدّم في النقطة السابقة يكون كلّ من الطرفين موافقاً لمذهب من العامّة ، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فيتساقطان ويرجع إلى مقتضى الأصل الأوّلي ، وهو حرمة القتل ما لم يثبت جوازه بدليل .

هذا لو لم يطمأنّ بصدور بعض روايات الحكم بالسقوط؛ لتعدّدها ونقاء سند أكثرها ، وكون أبي ولّاد بنفسه ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً رواية دالّة على السقوط ، فهو ينقل كلا الطرفين عن نفس الإمام ممّا قد يضعف كاشفيّة نقله وخبره في مقام المعارضة أو يجعله معارضاً مع الدليل قطعي الصدور ، فيسقط عن الحجّية .

المسألة الثانية

في استيفاء بعض الأولياء للقصاص مع غياب الآخرين وعدم إذنهم .

ونسب إلى المشهور في المقام عدم جواز استيفاء القصاص إلّا باجتماعهم على التوكيل أو الإذن ، وفي قباله قول بالجواز لكن مع ضمان حصص من لم يأذن من الدية ، اختاره الشيخ ﷺ وجملة من القدماء .

قال المحقّق في الشرائع: «وإن كانوا جماعة لم يجز الاستيفاء إلّا بعد الاجتماع أمّا بالوكالة أو بالإذن لواحد ، وقال الشيخ: يجوز لكلّ منهم المبادرة ، ولا يتوقّف على إذن الآخر لكن يضمن حصص من لم يأذن»(٤٧) .

وقال في الجواهر ـ معلّقاً على القول الأوّل ـ: «عند الفاضل والشهيدين والمقداد والأردبيلي والكاشاني ، بل في غاية المرام أنّه المشهور على معنى استيفائهم إيّاه أجمع أمّا بالوكالة لأحد خارج عنهم أو بالإذن لواحد منهم لا أنّ المراد ضرب كلّ واحد منهم إيّاه ، نعم قد يتصوّر في بعض الأفراد ضرب الجميع إيّاه بالسيف ضربة واحدة . فإن وقعت المنازعة في الإذن لمن يستوفيه منهم وكانوا كلّهم من القادرين على استيفائه أقرع ، ولو كان فيهم من لا يحسنه كالامرأة والمريض والضعيف فالأقرب إدخاله في القرعة أيضاً ولو بأن يوكل في استيفائه» .

وعلّق على القول الثاني بقوله: «وهو المحكي عن أبي علي وعلم الهدى والقاضي والكيدري وابني حمزة وزهرة ، بل في مجمع البرهان نسبته إلى الأكثر ، بل عن المرتضى والخلاف والغنية وظاهر المبسوط الإجماع عليه ، بل عن الخلاف نسبته إلى أخبار الفرقة أيضاً . وهو الحجّة بعد تأييده ببناء القصاص على التغليب ، ولذا إذا عفا الأولياء إلّا واحداً كان له القصاص مع أنّ القاتل قد أحرز بعض نفسه ، وبأنّه إذا جاز القصاص مع عفو الباقين وإحراز القاتل بعض نفسه فمع السكوت أو الجهل وعدم الاحراز أولى ، وبأنّ ثبوت

السلطان للوليّ يقتضي تسلّط كلّ واحد منهم على ذلك منفرداً كما هو مقتضى الاضافة وإلّا لم يتمّ له السلطان ، وبأنّ الباقين أمّا أن يريدوا قتله أو الدية أو العفو ، والفرض أنّ الأوّل قد حصل والدية مبذولة من القاتل والعفو باقٍ في محلّه فإنّ المقصود به المثوبة وهي موجودة ، وبأنّه مخالف لما أجمع عليه العامّة أو معظمهم الذين جعل الله الرشد في خلافهم ، وبأنّ اشتراك الحقّ المزبور ليس على حسب غيره من الأموال التي لا يجوز التصرّف فيها بدون إذن الشريك ، بل المراد من اشتراكه أنّ لكلّ واحد منهم استيفاءه ، لا كونه بينهم على الحصص ، ولا أنّه حقّ للمجموع من حيث كونه كذلك؛ ضرورة عدم تعقّل الأوّل ، ومنافاة الثاني لبقائه مع عفو البعض ، وغرم الدية إنّما هو لدليله لا لاشتراكه ، بل لعلّ ذلك ظاهر كلّ ما يستفاد من كون القصاص لأوليائه من كتاب أو سنّة بعد العلم بعدم إرادة المجموع من حيث كونه كذلك ، ولعلّه لذا نسبه في ما سمعته من الخلاف إلى أخبار الفرقة .

ومن ذلك يعلم ما في دليل الأوّل الذي هو الاشتراك في حقّ لا يقبل التبعيض فلا بدّ من اتّفاق الجميع على استيفائه بل لا دليل لهم غيره؛ إذ قد عرفت أنّ ذلك يقتضي استبداد كلّ واحد منهم نحو الخيار والشفعة الموروثين ، لا اعتبار الاجتماع في استيفائه الذي قد يترتب عليه ضرر لو كان الشريك غائباً أو قاصراً ، ولذا حكي عن ظاهر المبسوط الإجماع أيضاً على عدم اعتبار الإذن فيه ، بل هو مندرج في معقد إجماع الغنية ، بل عن الخلاف دعوى إجماع الفرقة وأخبارهم عليه أيضاً ، وستسمع الكلام فيه إن شاء الله .

ومن الغريب بعد ذلك كلّه معارضة ما سمعت بما عن غاية المرام من الشهرة التي إن لم تحتمل إرادة المتأخّرة كانت خطأً قطعاً ، مضافاً إلى معارضتها بما سمعته من الأردبيلي من دعواها على خلافه ، بل وإلى ما يظهر من كلمات القدماء وإجماعاتهم من كون ذلك معلوماً من مذهبهم في مقابلة العامّة وأنّه مفروغ منه عندهم حتى ردّوهم بكونه مجمعاً عليه عندنا ، فلو سلم

اقتضاء قاعدة الشركة ذلك كان المتّجه الخروج عنها ببعض ما عرفت فضلاً عن جميعه»[٤٨].

ولا ينبغي الشكّ في أنّه على القول في المسألة السابقة بسقوط حقّ القصاص بعفو بعض الأولياء وأنّه حقّ واحد قائم بمجموعهم كإرث الخيار، فلا وجه لتوهّم استقلال كلّ وليّ باستيفاء القصاص من دون إذن الآخرين؛ لأنّ أصل الحقّ غير ثابت له بالخصوص بل لمجموعهم، فلا يكون وحده وليّاً، وهذا واضح، ولعلّه لهذا كان المشهور أو المتّفق عليه عند العامّة عدم استبداد كلّ وليّ بالاستيفاء؛ لأنّ الأشهر عندهم في المسألة السابقة سقوط القصاص.

وأمّا إذا قلنا هناك بالسقوط تعبّداً ـ لا لقيام الحقّ بالمجموع ـ أو بناءً على القول الآخر المشهور أو المتّفق عليه عند فقهائنا ما عدا بعض المتأخرين من عدم سقوط القصاص بعفو البعض من الأولياء وأنّ لكلّ وليّ حقّ الاقتصاص مستقلّاً، فيتّجه البحث عندئذٍ في كيفيّة الاستيفاء، وأنّه هل له الاستبداد بالاستيفاء من دون حضور سائر الأولياء ولا إذنهم أم ليس له ذلك؟!

وقد عرفت نسبة كلّ من القولين إلى المشهور عند فقهائنا وذهاب جملة من كبار الأصحاب إلى كلّ من القولين، خلافاً للمسألة السابقة. وإن أصرّ جملة من المتأخّرين كالسيّد العاملي في مفتاحه وصاحب الجواهر رحمهما الله على أنّ المشهور أو المجمع عليه عند المتقدّمين هو القول بالاستقلال أيضاً وأنّ القول باستقلال الوليّ في المسألة السابقة يستلزم بالفحوى والأولوية استقلاله في هذه المسألة أيضاً، بل استدلّوا على الاستقلالية في المسألتين معاً بالآية المباركة ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا...﴾.

وتحقيق الكلام في هذه المسألة يقتضي الحديث في جهتين:

الجهة الأُولى: فيما تقتضيه القاعدة الأوّلية عند الشكّ وعدم قيام دليل على الاستقلالية في مقام الاستيفاء .

الجهة الثانية: فيما ذكر أو يمكن أن يذكر من الوجوه لإثبات استقلال كلّ وليّ في مقام الاستيفاء .

أمّا الجهة الأُولى: فربّما يقال فيها بأنّ مقتضى الأصل بناءً على ثبوت حقّ الاقتصاص لكلّ وليّ مستقلّاً جواز الاستيفاء لكلّ واحد منهم وعدم اشتراط الاستئذان من الآخرين؛ لأنّ لزوم الاستئذان أمّا أن يرجع إلى حكم تكليفي في حقّ كلّ منهم بحرمة المبادرة إلى الاستيفاء من دون مشاركة الآخرين أو إلى ثبوت حقّ وضعي لكلّ منهم في المنع عن مبادرة الآخر ، ومع الشكّ في ثبوت شيء منهما يكون مقتضى الأصل عدمه ، ومرجعه إلى أصالة البراءة عن التكليف المشكوك ثبوته أو استصحاب عدم حقّ المنع . فيكون مقتضى الأصل هنا ـ على العكس من المسألة السابقة ـ تغليب القصاص .

إلّا أنّ هذا الكلام غير تامّ ، بل الصحيح أنّ مقتضى الأصل هنا أيضاً هو المنع عن جواز المبادرة والاستقلالية في الاستيفاء لاحتمال أن يكون الحقّ الثابت لكلّ وليّ من أوّل الأمر هو الاقتصاص غير المفوّت على الآخرين حقّهم ، فيرجع الشكّ إلى مقدار الحقّ الثابت من أوّل الأمر لكلّ وليّ وأنّه مطلق وفي تمام الحالات أو مقيّد بمشاركة الآخرين وعدم فوات حقّهم في الاستيفاء . وحيث إنّ أصل هذا الحقّ على خلاف الأصل الأوّلي فمع الشكّ في حدوده ومقداره لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن ثبوته ، وأمّا المقدار الزائد عليه فهو منفي بالأصل اللفظي أو العملي .

وإن شئت قلت: إنّ الحرمة كانت ثابتة من أوّل الأمر مطلقاً ، ودليل جواز الاقتصاص مخصّص له ، فإذا شكّ في مقداره وحدوده كان المرجع في الزائد على المتيقّن جوازه عموم العامّ ، كما أنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الحرمة .

لا يقـال: إنّ دليل حرمة دم المسلم يعلم في المقام بسقوطه حيث لا شكّ في ثبوت حقّ القصاص للوليّ مستقلّاً وأنّ الجاني مهدور الدم في قباله على كلّ حال أي رضي الآخرون بالقصاص أم لا ، وإنّما الشكّ في شرائط الاستيفاء لا في أصل حقّ القصاص ، وبناءً عليه لا يمكن التمسّك بعموم دليل الحرمة للعلم بسقوطها ، وإنّما الشكّ في ثبوت حرمة أُخرى من جهة حقّ سائر الأولياء في القصاص أيضاً . وهذا على تقدير ثبوته تكليف آخر غير تلك الحرمة التي كانت ثابتة أوّلاً ، فيكون منفياً بالأصل .

فإنّه يقـال: إنّ دليل حرمة القتل أو قطع العضو يدلّ على حرمة شرعية من غير أن يقيّدها بكونها من جهة حقّ الغير فقط أو حقّ الله أو الحقّ العام أو أي جهة أُخرى ، فإنّ هذه حيثيات وملاكات للحكم ولا يتقيّد الحكم بها ولا يتحصّص ، وهذا الدليل إطلاقه محكّم لا يخرج عنه إلّا بما يدلّ على الجواز ، وهو دليل القصاص ، فإذا دار أمر المخصّص أو المقيّد بين الأقلّ والأكثر سواء كان من ناحية احتمال دخل عدم عفو بعض الأولياء فيه ـ كما في المسألة السابقة ـ أو من ناحية دخل إذن من يريد القصاص منهم فيه ـ كما في هذه المسألة ـ كان المرجع عموم العامّ فيمورد الشكّ لا محالة ، كما أنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الحرمة وعدم جعل حقّ مطلق كما أشرنا إليه آنفاً .

وإن شئت قلت: إنّ مرجع الشكّ في المقام إلى أنّ حقّ القصاص بعد أن لم يكن مجعولاً لمجموع الورثة كحقّ واحد بل لمن لم يعف منهم أيضاً حقّ القصاص فهل هو مجعول لمجموع من لم يعف عن القصاص فلا يمكن أن ينفرد ويستقلّ به أحدهم أو لكلّ واحد منهم مستقلّاً؟ ولا شكّ أنّ الثاني فيه تقييد وتخصيص أكثر لدليل حرمة دم المسلم ، فيكون منفياً بإطلاقه ما لم يثبت التخصيص كما هو في سائر موارد الرجوع إلى عموم العامّ عند دوران المخصّص بين الأقلّ والأكثر . فلا فرق بين المسألتين من ناحية أنّ مقتضى الأصل اللفظي والعملي فيهما معاً عدم الجواز .

عدواناً . وبعبارة أُخرى : إنّ حيثيّة انتساب القتل إلى الوليّ وكونه قصاصاً من قبله وما يترتّب على ذلك من الأثر كالتشفّي وغيره ملحوظ للوليّ ومجعول له في باب القصاص ، والاستبداد بالاستيفاء مفوّت لهذا الحقّ عليه لا محالة .

وهكذا يتّضح أنّه لا ملازمة بين المسألتين ، نعم في فرض كون بعض الأولياء صغيراً أو مجنوناً أو غائباً لا يمكن الاستئذان منه ولا يعلم قدومه في وقت قريب يكون لزوم الانتظار على الوليّ الرشيد الحاضر تفويتاً لحقّه في القصاص ، فقد ينفى لزوم ذلك حينئذٍ بإطلاق الآية المباركة ـ على القول به ـ أو بحديث لا ضرر ، بل قد يقال بعدم صدق وليّ الميّت على الصغير والمجنون وإن كانا وارثين . وهذه جهة أُخرى من البحث خارجة عمّا نحن فيه .

والنتيجة أنّه على كلا المبنيين في المسألة السابقة لا يجوز الاستبداد بالقصاص في مقام الاستيفاء من قبل كلّ وليّ مع وجود سائر الأولياء ورشدهم وإمكان الاستئذان منهم ؛ إذ لا أقلّ من أنّ هذا خلاف مقتضى الأصل الأوّلي كما ذكرناه .

هذا حاصل ما أردنا إيراده في هاتين المسألتين . والحمد لله أوّلاً وآخراً ، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين ■

الهوامش

(١) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٢٩ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٣٩ ، ذيل الحديث ٥٣٠٧ .

(٣) الشرائع ٤ : ٢١٥ ، ط ـ إسماعيليان .

(٤) المختصر النافع : ٤٥٤ ، ط ـ مؤسّسة البعثة .

(٥) في الصحاح والمسانيد : « المسلم على المسلم حرام دمه » .

(٦) الخلاف ٥ : ١٥٣ ، ط ـ جماعة المدرّسين .

(٧) الإسراء : ٣٣ .

(٨) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٢٩ ـ ١٣٠ ، مسألة ١٣٥ .

(٩) المصدر السابق : ١٣١ .

(١٠) غاية المراد ٢ : ٣٢٢ ، النسخة الخطّية .

(١١) كما في معتبرة يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام في رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالاً فأخذ أهله الدية من قاتله ، عليهم أن يقضوا دينهم؟ قال : نعم . قلت : وهو لم يترك شيئاً ، قال : إنّما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا دينه . الوسائل ١٨ : ٣٦٤ ، ب ٢٤ من الدين والقرض ، ح ١ .

(١٢) ورد بذلك روايات عديدة معتبرة منها معتبرة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أوصى لرجل بوصيّة مقطوعة غير مسمّاة من ماله ثلثاً أو ربعاً أو أقلّ من ذلك أو أكثر ثمّ قتل بعد ذلك الموصي فودي فقضى في وصيّته أنّها تنفذ من ماله ومن ديته كما أوصى . الوسائل ١٩ : ٢٨٦ ، ب ١٤ من كتاب الوصايا ، ح ٣ .

(١٣) الوسائل ٢٩ : ١٢٣ ، ب ٥٩ ، من قصاص النفس ، ح ٢ .

(١٤) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٣١ .

(١٥) الوسائل ٢٩ : ١٣٠ ، ب ٦٥ من قصاص النفس ، ح ١ .

(١٦) المصدر السابق : ١١٣ ، ب ٥٢ من قصاص النفس ، ح ١ .

(١٧) المصدر السابق : ح ٢ .

(١٨) المصدر السابق : ١١٧ ، ب ٥٥ ، أبواب قصاص النفس ، ح ١ .

(١٩) مرآة العقول ٢٤ : ١٧٩ ، ح ٤ .

(٢٠) الوسائل ٢٩ : ١١٥ ، ب ٥٤ من قصاص النفس ، ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ .

(٢١) المصدر السابق : ١١٤ ، ب ٥٣ ، من قصاص النفس ، ح ١ .

(٢٢) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٣٩ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(٢٣) مستدرك الوسائل ١٨ : ٢٤٩ ، ب ٤٤ من قصاص النفس . دعائم الإسلام ٢ : ٤١٠ ، ح ١٤٣٣ ، ط ـ دار المعارف .

(٢٤) جواهر الكلام ٤٢ : ٣٠٦ ـ ٣٠٧ .

(٢٥) منهاج الصالحين بتعليقة السيّد الصدر ٢ : ٣٨٨ .

(٢٦) المبسوط ٧ : ٥٥ ، ط ـ المكتبة المرتضوية .

(٢٧) المغني لابن قدامة ٩ : ٤٦٤ .

(٢٨) الفقه على المذاهب الأربعة ٥ : ٢٦٦ .

(٢٩) مواهب الجليل ٦ : ٢٥٣ .

(٣٠) الموسوعة الكويتية ٣٣ : ٢٧١ ، نقلاً عن حاشية ابن عابدين وبدائع الصنائع وهما للأحناف .

(٣١) المدوّنة الكبرى ٤ : ٥٠٤ .

(٣٢) الاختيار لتعليل المختار ٥ : ٢٨ .

(٣٣) الحاوي الكبير ١٢ : ١٠٢ .

(٣٤) المصدر السابق : ١٠٥ .

(٣٥) المحلّى ١٠ : ٤٨٢ .

(٣٦) المصدر السابق : ٤٨٤ .

(٣٧) المصدر السابق : ٤٧٧ .

(٣٨) الحجّة على أهل المدينة ٤ : ٣٨٣ ـ ٣٨٦ .

(٣٩) السنن الكبرى ٨ : ١٠٥ .

(٤٠) بدائع الصنائع ٧ : ٢٤٧ .

(٤١) منهاج الصالحين ٢ : ٣٨٧ ـ ٣٨٨ ، ط ـ دار التعارف .

(٤٢) جامع المدارك ٧ : ٢٦٥ ـ ٢٦٦ ، ط ـ إسماعيليان .

(٤٣) مرآة العقول ٢٤ : ١٨٠ .

(٤٤) من تعليقات صاحب المفتاح على باب القصاص من كتاب كشف اللثام المطبوع في خاتمة المفتاح ١١ : ٩٧ ـ ٩٨ .

(٤٥) الاستبصار ٤ : ٢٦٣ .

(٤٦) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٣١ .

(٤٧) الشرائع ٤ : ٢١٣ .

(٤٨) جواهر الكلام ٤٢ : ٢٨٩ ـ ٢٩٠ .

الحــوالة

حقيقتها وبعض مقوماتها

تقرير بحث سيّدنا الشهيد السعيد آية الله العظمى
السيّد محمّد باقر الصدر (قدّس سرّه الشريف)
ألقاه في ليالي شهر رمضان سنة ١٣٩٠ هـ. ق

الشهيد آية الله السيّد محمّدباقر الصدر
تقرير: سماحة السيّد علي رضا الحائري

القسم الأوّل

وقد عدّد لها في العروة عشرين فرعاً أو ما يقاربها، ونحن سوف لا نتعرّض للفروع جميعها بحسب تعدادها الترتيبي بحيث نذكر فرعاً بعد آخر، بل ننسّق البحث في ترتيب بحيث تتحفّظ فيه الفروع وتنطبق عليه، ويتشكل هذا الترتيب في فصول ثلاثة[١]:

الفصل الأوّل: في بيان حقيقة الحوالة وتكييفها الفقهي والأنحاء المتصوّرة لهذه المعاوضة مع الموازنة فيه بين الفقه الجعفري وسائر المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية، وهذا الفصل سوف يشكّل القواعد الأساسية لفقه الحوالة بحيث ينطوي تحته ما يستنبط في الحوالة.

الفصل الثاني: في بيان مقوّمات الحوالة وأركانها، وهي ثلاثة:

أ ـ العقد المقوّم للحوالة.

ب ـ المتعاقدان اللّذان يقعان طرفي الحوالة.

ج ـ المال الذي يقع موضوعاً للحوالة.

الفصل الثالث: في بيان أحكام الحوالة وآثارها، وفيه ثلاثة بحوث:

أ ـ في أحكامها وآثارها بلحاظ المحيل مع المحال.

ب ـ في أحكامها وآثارها بلحاظ المحال مع المحال عليه.

ج ـ في أحكامها وآثارها بلحاظ المحيل مع المحال عليه.

الفصل الأوّل

في بيان حقيقة الحوالة والأنحاء المتصوّرة فيها

وتحقيق هذا الفصل يتم بتقديم أُمور ثلاثة:

الأمر الأوّل:

في أنّ الديون كلها تشتمل على إحدى المرتبتين: الذمّة والعهدة، فلابد من بيان معنى الذمّة والعهدة، فنقول:

إنّ الذمّة والعهدة من المفاهيم التي وضعها الفقه الإسلامي، فهما وعاءان اعتباريان من الاعتبارات العقلائية يختلفان من حيث المظروف الذي يحتويانه، فإن كان المظروف أمراً شخصياً وعيناً خارجية فظرفه العهدة، وإن كان أمراً كليّاً لا شخص له خارجاً فظرفه الذمّة، فالذمة: هو الوعاء الذي صاغه العقلاء واعتبروه ظرفاً للأُمور الكلّية، والعهدة: هو الوعاء الذي صاغوه واعتبروه ظرفاً للأُمور الجزئية الشخصية الخارجية.

وهذا التعريف المزبور لكل من الذمّة والعهدة كأنه مأخوذ من ارتكازات العقلاء في باب الغصب؛ حيث رأوا أنّ العين المغصوبة إذا كانت موجودة يقال: إنّها في عهدة الغاصب، فإذا تلفت يقال: إنّها في ذمّته، وحيث إنّ العين قبل تلفها أمر خارجي وبعده عبارة عن المثل أو القيمة فمن هنا تخيّل أنّ الفارق الأساسي بين العهدة والذمّة هو: أنّ الأوّل ظرف للشيء الخارجي والثاني ظرف للشيء الكلي الذي لا وجود له خارجاً، بينما نرى أنّ بينهما بحسب الحقيقة فرقاً جوهرياً في تركيبهما العقلائي، والفرق الذي ذكروه إنّما هو من نتائج ذاك الفرق الجوهري الحقيقي، وحاصل هذا الفرق الحقيقي:

أنّه لو واجهنا السؤال الآتي: ماهو معنى الذمّة؟ فنقول في جوابه: إنّ العقلاء اتفق لهم في كثير من الأحيان أن كانوا في مقام التمليك والتملّك من دون أن تتيسّر لهم أعيان خارجية يصبّون عليها التمليك أو التملّك، كما في المعاوضات التي لايتيسّر لكلا الطرفين أو لأحدهما مال خارجي يوقع عليه العقد، وكما في باب التحميلات القانونية من قبيل الحكم على من أتلف مال غيره بأنه يجب عليه إيفاء مثله له مع عدم وجود المثل عنده، ففي مثل هذه الموارد ـ التي احتاج فيها العقلاء إلى جعل تمليكات على الأموال من دون أن تتيسّر لهم أموال وأعيان خارجية ـ اخترع وعاء سمّي بالذمة، وفرض فيه وجود أموال هي في الحقيقة مفهومات خارجية معتبرة بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الاسمي؛ بمعنى أنّ نسبة المال الموجود في الذمّة إلى المال الموجود خارجاً نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي في كون الأوّل رمزاً ومعنىً آليّاً دون الثاني الذي هو معنى استقلالي، فالملكية انصبّت ـ في الموارد المزبورة التي احتيج فيها إلى جعل تمليكات مع عدم وجود أعيان خارجية ـ على المعنى الآلي الذمّي بلحاظ كونه مرآة للخارج، فإذا فرض أنّ في ذمّة زيد عشرة دنانير فمعناه أنّ هذه العشرة دنانير أموال رمزيّة ومرآة لتلك الأموال الخارجية، وإنّما فرض ذلك لكي يترتب على هذه الأموال الرمزيّة نفس الأثر المترتب على الأموال الخارجية؛ فإنّه لايمكن تصوّر العشرة دنانير غير

الموجودة خارجاً إلّا بوجودها الذمّي الرّمزي، وإلّا فهي ليست موجودة بين الأرض والسماء من دون أن تستقر لا في الذمّة ولا في الخارج، إذن فالذمة وعاء للأموال الرمزية وليست وعاءً للخارج، فليس تقسيم الدين إلى الذمّة والعهدة تقسيماً اعتباطياً، بل هو راجع إلى طبيعة الوعاء الذي يحتوي على الدين، فما دامت العين موجودة في يد الغاصب لا معنى لكونها في ذمّته؛ لأنّ الذمّة وعاء للرموز لا للأعيان الموجودة، وهذا التملّك الذمّي هو الذي عبّر عنه في كلماتهم قدس سرهم بشغل الذمّة، ويعبّر عن المال بالدين وعن المالك بالدائن. هذا هو تفسير الذمّة.

وأمّا العهدة فهي وعاء اعتباري آخر وظرف لشيء آخر يختلف عمّا كانت الذمّة ظرفاً له، فالعهدة ظرف للتعهدات والمسؤوليات المجعولة على الشخص سواء منها ما كان مجعولاً من قبل نفس الشخص كما في الالتزامات التي يتعهدها الشخص في العقود ـ ونعني بالالتزامات الشروط ـ وكما في النذر على بعض مبانيه، أو ما كان مجعولاً بشكل قانون عام كنفقة الأقارب ـ لا الزوجة ـ فلهذه التعهدات والمسؤوليّات وعاء آخر اسمه العهدة، وهي كما تكون ظرفاً للأعيان الخارجية كذلك تكون ظرفاً للأعيان الكلية، فأمّا الأوّل فكالغاصب؛ فإنّ العين الموجودة الخارجية تكون في عهدته فهو مسؤول عنها، وأمّا الثاني فكالمدين؛ فإنّ الدين يترتب على وعاء الذمّة أولاً فتصير ذمّته مشغولة، وبعد ذلك يكون عليه مسؤولية الوفاء.

إذن فقد اتّضح أنّ الدين له مرتبتان: الذمّة أو اشتغال الذمّة، وهو تملّك المالك شيئاً ملصقاً بذمّة الآخر، والعهدة وهي مسؤولية الوفاء التي تقع على عاتق المدين، واتّضح أنّ النسبة بين الذمّة والعهدة هي العموم من وجه:

فمادّة الاجتماع واضحة.

ومادة افتراق العهدة عن الذمّة لها أمثلة:

منها: ما إذا كانت العين في يد الغاصب قبل التلف فعهدته مشغولة.

ومنها: ما إذا تواردت أيادٍ متعدّدة على العين المغصوبة ثم تلفت في يد الأخير، بناءً على مبنى صاحب الجواهر ﷺ حيث فرّق بين من تلفت العين عنده فذمّته مشغولة وبين من قبله فعهدتهم مشغولة[٢].

ومنها: ما إذا باع شيئاً وقبض الثمن ولم يُقبض المبيع، فعهدة البائع مشغولة لا ذمّته.

ومادّة افتراق الذمّة عن العهدة هو المدين العاجز عن أداء الدين؛ فإنّ ذمته مشغولة ولكن مسؤوليته ساقطة، أي لا عهدة عليه.

والآن بعدما اتضح لنا معنى العهدة والذمّة فيجب علينا أن نعرف أنّ الحوالة هل هي تصرّف بلحاظ العهدة أو بلحاظ الذمّة، فإذا كان زيد مديناً لعمرو بمئة مثلاً، ثم أحال زيد عمراً على خالد بأن يأخذ الدين منه، فزيد المدين هو المحيل وعمرو الدائن هو المحال، وخالد المعطي هو المحال عليه، والمال هو المحال به فهل يكون تصرّف زيد في الدين تصرّفاً في الذمّة أو في العهدة ؟

ذهب الفقه الجعفري إلى الأوّل وأنّ الحوالة تصرّف في الدين بلحاظ الذمّة، وذهبت جملة من المذاهب الأُخرى غير الجعفرية إلى الثاني وأنها تصرّف بلحاظ العهدة. وسيأتي توضيح الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني:

إنّ التصرّف الواقع على الدين يكون على أحد أنحاء خمسة:

١ ـ التصرّف بالوفاء، وبه يعبّر في الفقه الإسلامي والغربي معاً إذا كان الوفاء بالجنس، وأمّا إذا كان بغير الجنس فيعبّر عنه في الفقه الإسلامي بالوفاء، وفي الفقه الغربي بالمقابل، كما سيأتي.

٢ ـ التصرّف بالتنازل، ويعبّر الفقه الغربي عنه بالمقاصّة، وهذا تارة يكون بحكم القانون ويعبّر الفقه الغربي عنه باتّحاد الذمّة، وأُخرى يكون بالاختيار ـ أي الإبراء ـ ويعبّر الفقه الغربي عنه بالإبراء التبرّعي إذا لم يكن بإزائه شيء وبالتجديد إذا كان بإزائه شيء.

٣ ـ التصرّف بتبديل الدائن، ويعبّر عنه في الفقه الإسلامي ببيع الدين أو هبته، وفي الفقه الغربي بحوالة الحق.

٤ ـ التصرّف بتبديل المدين، ويعبّر الفقه الغربي عنه بحوالة الدين.

٥ ـ التصرّف بتبديل نفس المال وتطويره.

هذه هي الأنحاء الخمسة التي ترجع إليها أنحاء التصرّف المعاملي كلها الطارئة على الدين، وإليك شرح الأنحاء الخمسة بالتفصيل:

الأوّل: الوفاء، ومرجعه إلى تعيين المال الذمّي في عين خارجية وإخراجه من عالم الرموز إلى عالم الوجود والحسّ، وبذلك ينحلّ الدين؛ لأنّ قوام الدين بالمال الرمزي، فإذا حوّل إلى المال الخارجي فينحلّ الدين، فمثلاً إذا كان زيد مديناً لعمرو بمئة دينار في ذمّته فحوّلها إلى مئة دينار خارجية وأوفاه بها فقد انحلّ الدين.

وهذا الوفاء: تارة يكون تعييناً لما في الذمّة في مصداق حقيقي له بلا عناية وهو الوفاء بالجنس، كما إذا وفى بمئة دينار له في مقابل المئة دينار التي كانت في ذمّته، ويعبّر عنه في الفقه الإسلامي والغربي بالوفاء.

وأُخرى يكون تعييناً لما في الذمّة في مصداق غير حقيقي له مع العناية وهو الوفاء بغير الجنس، ويعبّر عنه الفقه الغربي بالمقابل، كما إذا وفى له بمئة تومان في مقابل الخمسة دنانير التي كانت في ذمته.

الثاني: التنازل؛ بمعنى أن يتنازل الدائن عن المال الذي كان في ذمّة

المدين، وهو أيضاً يوجب انحلال الدين.

وهذا تارة يكون بحكم القانون، كما إذا حكم الشارع بانحلال الدينين المتساويين فيما إذا كان زيد مديناً لعمرو بخمسة وعمرو مديناً لزيد بخمسة، فيتهاتر الدينان، وبه يحصل التنازل القانوني؛ أي اتحاد الذمّة على حدّ تعبير الفقه الغربي، وأيضاً كما إذا كان الأب مديناً لابنه ثم مات الأب وورثه الابن، فيحكم الشارع بالتقاصّ والتنازل بما ورثه الابن.

وأُخرى يكون بالاختيار، وهو الإبراء الذي يكون مرجعه إلى إسقاط الدائن حقّه من المدين. وهذا تارة يكون إلى بدل؛ أي لايكون مجانياً، وأُخرى يكون إلى غير بدل، أي يكون مجانياً، فمثال الأوّل ما إذا قيل للدائن مثلاً: أبرئ ذمّة مدينك ولك عشرة دنانير، ففي طول التنازل والإبراء يتولّد دين آخر، ومثال الثاني ماإذا قال الدائن للمدين: أبرأت ذمّتك.

والجامع بين هذه الصور هو عنوان التنازل، وهذا العنوان وإن لم يكن مذكوراً في الفقه الغربي إلّا أنّ الصور مذكورة، ولا خلاف بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي في ذلك وأنه يوجب انحلال الدين، لكن الخلاف في المصطلحات.

والفرق بين هذين النحوين من أنحاء التصرف الواقع على الدين وبين الأنحاء الثلاثة الآتية: أنّ الدين في هذين النحوين المزبورين غير ثابت بل هو منحلّ، وأمّا في الأنحاء الثلاثة الآتية فالدين ثابت في نفسه، غاية الأمر يكون التغيير بالنسبة إلى الدائن أو المدين أو المال مع الحفاظ على أصل الدين.

الثالث: تغيير الدائن مع الحفاظ على أصل الدين وعلى المدين، فمثلاً إذا كان زيد مديناً لعمرو بخمسة فيجوز تبديل الدائن -وهو عمرو- بشخص آخر، وهذا نظير المال الخارجي، فكما يمكن تبديل مالك المال الخارجي بالبيع وغيره كذلك يمكن تبديل مالك المال الذمي؛ فإنّه ليس إلّا رمزاً أو اعتباراً

يعتبره العقلاء، فيمكن اعتباره في وعاء ملصق بشخص آخر، فلا فرق بين المال الخارجي والمال الذمّي في كونهما مالاً، غاية الأمر أنّ المال الخارجي روح العشرة دنانير والمال الذمي رمزها.

وتغيير الدائن تارة يكون ببيع الدين وأُخرى بهبته، أمّا الأول فالمشهور عند الفقه الجعفري هو الجواز إذا كان البيع بنقد حاضر لا بدين آخر وإلّا فيكون من باب بيع الدين بالدين، وأمّا الثاني فالمشهور عدم الجواز. وأمّا العامة فالمشهور عندهم ـ إلّا مالك ـ عدم الجواز في بيع الدين فضلاً عن هبته إلّا على المدين نفسه، فإنه يجوز عندهم بيع الدين على نفس المدين، وأمّا مالك فيرى جواز بيع الدين مطلقاً.

الرابـــع: تغيير المدين مع انحفاظ الدائن والمال؛ بمعنى أن يتحوّل المدين من شخص إلى آخر، فيكون من قبيل تبديل مكان المال الخارجي، فإنّ مكان المال الذمّي هو الذمّة فيجوز تحويله من ذمّة إلى ذمّة أُخرى، غاية الأمر أنه يتوقف على رضا المحول إليه؛ إذ هو الذي تكون ذمّته وعاءً للمال بعد تحويله من ذمّة المدين، وهذا لا إشكال فيه وإن كان بحسب الفهم الفلسفي يرى أنّ الدين يتغيّر بسبب تحويله من ذمّة إلى أُخرى؛ لأنّ الاعتبار لا ينقل والذمّة أمر اعتباري، فإذا نقلت إلى ذمّة أُخرى فمعناه إحداث دين غير الأوّل.

إلّا أنّ هذا فهم فلسفي لا فقهي، والكلام في الثاني دون الأوّل؛ فإنّه لا اعتبار بالفهم الفلسفي في الأُمور الارتكازيّة العقلائية؛ فإنّ العقلاء يرون أنّ المكان قد تغيّر من دون أيّما تغيير في الدين.

وهذا هو أحد محتملات الحوالة بحسب الفقه الإسلامي كما يتضح بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

والآن فقد جاء دور النحو الخامس من الأنحاء الخمسة، وقبل بيانه لابد من الوقوف على النحو الثالث والرابع لنرى الفرق فيهما بين التصوّر الإسلامي

للذمّة وبين التصوّر الغربي لها، فإنه بناءً على التصوّر الإسلامي للذمّة يصبح إمكان النحو الثالث والرابع على درجة عالية من الوضوح؛ وذلك لأنّ الذمّة بحسب التصوّر الإسلامي عبارة عن الوعاء الاعتباري للأموال الرمزيّة ـ كما سبق ـ والدين هو المال المطروح في ذلك الوعاء، وحينذاك فيمكن تبديل مالك الوعاء وكذلك يمكن تبديل الوعاء نفسه؛ أي يمكن تبديل الدائن ـ وهو النحو الثالث ـ وتبديل المدين ـ وهو النحو الرابع ـ ولا يرد عليه أيّ إشكال بناءً على هذا.

وأمّا بناءً على تصوّر الفقه الغربي للذمّة والدين فإنّ الدين عنده عبارة عن الالتزام الشخصي من قبل إنسان بأن يدفع إلى غيره مالاً، وبناءً عليه وقع النحو الثالث والرابع المزبوران مورداً للإشكال الثبوتي في الفقه الغربي، فلا يرى أنّهما ممكنان، بل هو يرى أنّ أيّة محاولة لتغيير الدائن أو المدين ترجع إلى إنهاء الدين الأوّل وإنشاء دين آخر، فيكون مرجعه إلى التنازل غير المجّاني، فالإشكال ناشئ من ناحية تصوّر فقهاء الرومان للدين؛ حيث فسّروه بالالتزام الشخصي، ومن هناك استشكلوا في تغيير الدائن أو المدين بأنّ الالتزام الشخصي لايمكن انحفاظه في صورة تغيير الملتزِم أو الملتزَم له، بل مع تغيير أحدهما يتغيّر الالتزام أيضاً، فلا يبقى الدين أصلاً.

وهذا الإشكال غير صحيح بالنسبة إلى ما تصوّره الفقه الإسلامي للذمّة؛ فإنّه لا يفسّر الدين بالالتزام كي يرد عليه الإشكال، بل يفسّره بالمال الرمزي المحتفظ في الوعاء الاعتباري المسمّى بالذمّة، وهذا ينحفظ حتى مع تغيير الدائن أو المدين فإنّ العقلاء لايرون إشكالاً في تغيير مالك الوعاء أو الوعاء نفسه مع الحفاظ على أصل الدين كما مرّ آنفاً.

وأمّا الفقه الغربي فحيث تصوّر الدين وفسّره بالالتزام الشخصي فاستشكل في جواز حوالة الحق ـ أي تغيير الدائن ـ وحوالة الدين ـ أي تغيير المدين ـ باعتبار أنّ الدين يتغيّر فيهما أيضاً، ولا يمكن انحفاظه مع تغييرهما؛ لأنّ

الدائن والمدين هما المقوّمان للدين، فبتغييرهما يتغيّر الدين إلى دين جديد، وهذا هو معنى التنازل إلى بدل.

ومن هنا لم يشرّع القانون الروماني حوالة الحق وحوالة الدين، نعم اعترف في باب الإرث بحوالة الحقّ وحوالة الدين، فإنّ الابن يقوم مقام أبيه في كونه دائناً أو مديوناً؛ وذلك باعتبار أنّ الوارث امتداد للمورّث واستمرار للحكم الذي كان مسجّلاً على المورّث سواء كان الحكم هو الدائنيّة أو المديونيّة، إذن فالالتزام في هذه الصورة لايتغيّر، فيبقى الدين على حاله فيصّح.

ثم بعد أن أشكل الفقه الغربي على الملكيّة بالنسبة إلى الأموال الرمزية ولم يتعقّلها بل اعتبر الملكية في خصوص الأموال الخارجيّة، أخذ يشعر بوجود الحاجة إلى إعمال هذه العملية ـ أي عملية تغيير الدائن ـ فكان يتوصّل إلى بعض نتائجها أو جميعها عن طريق التجديد، فإذا كان للشخص مدين وأراد أن يجعل له دائناً آخر فحيث إنّ الدين بنفسه التزام ويستحيل تغيير طرفي الالتزام مع البقاء على نفس الالتزام فكان الفقه الغربي يحتال على هذه العملية عن طريق التجديد ـ أي إنشاء دين آخر غير الدين السابق ـ فكان يلغي الدين الكائن بين زيد وعمرو ويحدث ديناً آخر بين خالد وعمرو، فبينما كان لزيد حق لمطالبته عمراً بالدين فقد انتقل الحق إلى خالد وأصبح هو الذي يطالب عمراً بالدين، وهذا الدين يغاير الدين السابق.

فالعملية روحها هو ما قلناه من تغيير الدائن، إلّا أنّ الفقه الغربي ألبسها ثوب عملية تغيير الدين وسمّاها بالتجديد، وجعل الفارق بين الدين السابق واللاحق احتياج الأخير إلى إذن المدين حيث يراد جعل خالد دائناً له، فأصبح الفقه الروماني بذلك معترفاً بحوالة الحق بعدما كان ناكراً، ثم اعترف الفقه الألماني الجرماني بحوالة الدين أيضاً.

وقيل في سبب اعتراف الفقه الغربي بحوالة الحق: إنّ ركنيّة الدائن في

الدين أخف وطأةً من ركنيّة المدين فيه، فإنّ المدين لا يفرق في حاله بين أن يكون دائنه زيداً أو عمراً، فإذا تغيّر الدائن لايضرّ به شيئاً، وأمّا الدائن فيفرق في حاله بين أن يكون مدينه زيداً أو عمراً، فقد يكون المدين الأوّل أسهل في طلب الحق منه من المدين الثاني، ولأجل هذا فلا يضرّ إن قيل بجواز حوالة الحقّ وتغيير الدائن دون حوالة الدين وتغيير المدين.

وثمّ بعد ذلك افترض عند الفقه الغربي أنّ حوالة الدين أيضاً كذلك فاعترف بها، وسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

وأخيراً: فقد اتّضح أنّ الإشكال الذي عاشه الفقه الغربي تجاه عمليّتي تغيير الدائن والمدين إنّما تولّد عن تصوّره لمعنى الذمّة والدين، وأمّا الفقه الإسلامي فقد أمضى هاتين العمليتين من دون أيّما إشكال، وذلك على أساس تصوّره لمعنى الذمّة والدين.

نعم، عاش الفقه الإسلامي سنخ الإشكال المزبور، وذلك بالنسبة إلى نقل الحقّ وبيعه لا نقل الدين، فإنّ هناك كلاماً بين فقهاء الإسلام في جواز نقل الحقوق وعدمه[٣] فجاء في ذلك إشكال نظير الإشكال السابق، حيث قيل في مقام إفادة عدم الجواز: إنّ الحق عبارة عن الإضافة الشخصية ومتقوّمة بطرفيها ـ أي من له الحق ومن عليه الحق ـ فلا يتعقّل انحفاظ هذه الإضافة مع تبدّل طرفيها، فمثلاً في باب الشفعة حيث إنّها حق للشريك فهي إضافة شخصية متقوّمة بالشريك الذي له الحق وبالمشتري الذي عليه الحق، فإذا تغيّر أحدهما أو كلاهما بأحد أسباب النقل فقد تغيّرت الإضافة أيضاً لتغيّر طرفيها المقوّمين لها، فلا يتصوّر انحفاظها مع تبدّلهما.

وهذا الإشكال يؤول إلى الإشكال السابق الذي أورده الفقه الغربي على انتقال الدائن والمدين، وقد اقترح جملة من فقهائنا ـ كالمحقق الأصفهاني قدس سره ـ حلّاً للإشكال، وأفادوا: إنّ طرفي الإضافة قد لايكونان مقوّمين لها بل يمكن

انحفاظها مع تبدّلهما، فهذا يشبه كثيراً ما أفادوه في باب الدين من إلغاء مقوّمية الطرفين، والتفصيل موكول إلى محلّه.

إذن فقد عاش الفقه الإسلامي روح الإشكال ولكن بالنسبة إلى باب الحقوق لا في باب الديون.

هذا هو النحو الرابع من أنحاء التصرّف المتصوّرة.

الخامس: هو تغيير المال نفسه وتطويره، وسوف نؤجّل بيانه إلى ما بعد البدء في التخريجات لنكتة نذكرها هناك إن شاء الله.

الأمر الثالث:

إنّ العناوين المنطبقة على التصرفات المعاملية على قسمين:

الأوّل: العناوين الأولية الحاكية عن نفس التصرف المعاملي ابتداءً ومباشرة، كعنوان البيع فإنّه لا يحكي إلّا عن نفس التمليك والتصرف المعاملي بنفسه، وكعنوان الهبة فإنّه يحكي عن نفس التمليك بعوض أو مجّاناً.

الثاني: العناوين الثانوية المنتزعة عن التصرفات المعامليّة بلحاظ أُمور وإضافات زائدة، كعنوان الحوالة فإنّه ليس حاكياً عن نفس التصرف المعاملي مباشرة، بل هو عنوان ثانوي لهذا التصرف المخصوص بلحاظ أنّ هذا التصرف يكون عن طريق الإحالة فينتزع العنوان عن كيفيّة هذا التصرف، وكعنوان الصلح فإنّه ليس عنواناً أوليّاً للمعاملة، فإنّ المعاملة المخصوصة إنّما ينطبق عليها عنوان الصلح بلحاظ أنّها أُنشئت بلسان التسالم والإصلاح فانتزع منها عنوان الصلح، وكذلك عنوان الإجارة فإنّ هذه المعاملة عبارة عن تمليك المنفعة بعوض، وانتزع منها عنوان الإجارة بلحاظ أنّها تكون عن طريق إيجار المالك عينه، فهذا العنوان قد انتزع من العين، ولهذا تسند الإجارة إلى العين لا إلى المنفعة؛ أي يقال: آجر داره، ولا يقال: آجر منفعتها، فهذا

يكشف عن أنّ هذا العنوان منتزع من هذه المعاملة المخصوصة لا أنّه ينطبق عليها مباشرة، وإلّا لصحّ إسناد الإجارة إلى المنفعة التي تقع المعاملة عليها.

وحينذاك فيجب التنبيه على نقطتين:

النقطة الأُولى: أنّه ذكر في الجواهر في مقام تحقيق الحوالة وماهيّتها ـ بعد ذكر كلمات بعض العامّة وبعض فقهائنا في أنّها معاوضة أو استيفاء أو تغيير في المدين أو الدائن ـ أنّ الصحيح أنّ الحوالة أصل برأسها وعنوان مستقل، فليست معاوضة ولا استيفاءً ولا غير ذلك، فهي معاملة بنفسها مستقلة في عرض الاستيفاء كسائر العناوين التي تنطبق على التصرفات مباشرة، فالبحث عن أنّها وفاء أو تغيير للمدين أو غيره غير مجدٍ بعد فرض أنّها عنوان أوّلي غير منتزع عن شيء[٤].

وهذا غير صحيح بعدما ذكرنا أنّ الحوالة بنفسها ليست عنواناً أولياً بل هي منتزعة عن العنوان الأوّلي بلحاظ نكتة، فلابد من الفحص عن تلك النكتة هل هي نكتة الوفاء أو تغيير المدين أو غير ذلك ؟ فالبحث في تكييف الحوالة ضروري، وكونها أصلاً من الأُصول لا يجدي بعد فرض أنّها عنوان ثانوي منتزع من العنوان الأوّلي.

النقطة الثانية: إذا دلّ الدليل على إمضاء العنوان الثانوي لمعاملة، فإمّا أن يفرض عدم الانفكاك بين العنوان الأوّلي للمعاملة وبين عنوانها الثانوي المنتزع عن ذاك، فلا أثر عملي في البحث عن أنّ الدليل الدالّ على إمضاء العنوان الثانوي يشمل العنوان الأوّلي أو لايشمله؛ وذلك لفرض التلازم بينهما، فإذا دلّ الدليل على إمضاء أحدهما كان مثبتاً للآخر أيضاً كما هو كذلك في الإجارة، فإنّه إذا دلّ الدليل على إمضاء تمليك المنفعة بعوض فهو دالّ على إمضاء الإجارة.

وإمّا أن يفرض انفكاك العنوان الأوّلي لمعاملة عن العنوان الثانوي لها، فيجب البحث عن أنّ الدليل الدالّ على إمضاء العنوان الثانوي لها هل يشمل

العنوان الأوّلي أو لا؟ فإذا تمسّكنا بعمومات الإمضاء فبها نصحّح العنوان الأوّلي أيضاً، وإلّا فلو اقتصرنا على الأدلّة الخاصة في الإمضاء ـ والمفروض أنّ الأدلّة دلّت في باب الحوالة على إمضاء الحوالة أي العنوان الثانوي لا المعاوضة بين الدينين ـ فهل يمكن استفادة العنوان الأوّلي منها ـ وهو المعاوضة بين الدينين ـ أو لا ؟

وهذا يرتبط بما يستفاد من دليل الإمضاء، فإن استفيد منه أنّ العنوان الثانوي معرّف للعنوان الأوّلي فبنفس دليل الإمضاء تثبت صحّة العنوان الأوّلي ـ أي المعاوضة بين الدينين ـ في باب الحوالة وإن لم ينطبق عليها العنوان الثانوي وهو الحوالة، وإن استفيد من دليل الإمضاء أنّ العنوان الثانوي له موضوعية بنفسه من دون أن يكون معرّفاً للعنوان الأوّلي فلا يستفاد من الدليل الدالّ على العنوان الثانوي صحّة العنوان الأوّلي.

هذا تمام الكلام في الأُمور الثلاثة التي كان لابدّ من تقديمها قبل البحث عن حقيقة الحوالة وبيان الأنحاء المتصوّرة فيه.

والآن فلابدّ لنا من البحث عن الأنحاء المتصوّرة في الحوالة، ثمّ بعد ذلك يقع البحث عن الآثار واللوازم لها إثباتاً ونفياً، وحينئذٍ نرى أنّ جملة من الآثار واللوازم تنسجم مع بعض الأنحاء وجملة أُخرى منها مع البعض الآخر.

الهوامش

(١) لابدّ من الإشارة إلى أنّ سيّدنا الأُستاذ الشهيد قدّس الله نفسه قد ألقى هذا البحث في فترة تعطيلات الدروس الحوزوية، فلم تكن الفرصة كافية لإكمال البحث بفصوله الثلاثة المذكورة في المقدّمة، وقد توقّف عند الركن الثاني من الفصل الثاني.

(٢) جواهر الكلام ٣٧: ٣٤.

(٣) راجع: كتاب المكاسب لشيخنا الأنصاري ﷺ.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٢٦: ١٦٥.

الذباحة وأحكامها

□ آية الله السيّد طاهري خرّم‌آبادي

القسم الثاني

تناول الباحث في القسم الأوّل حكم ذبيحة غير المسلم .. وبعد استعراض كلمات الفقهاء بحث ما يمكن أن يستدلّ به من الآيات وصنّفها إلى طوائف ، تقدّمت منها أربع ..

في شرائط الذابح

الطائفة الخامسة: الآيات الدالّة على حصر المحرّمات في الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهلّ لغير الله به ونحوها ، فتدلّ على حلّية غيرها ، وهي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾[1] .

دلالة الآية على حصر المحرّمات في خصوص المذكورات وإثبات الحلّية لما عداها واضحة ، وليس المراد نفي الحرمة الذاتية لغيرها حتى يقال بعدم منافاتها لاشتراط الحلّية الفعلية بشرائط ، ولعلّ منها إسلام الذابح ؛ وذلك لأنّ استثناء الميتة وما أُهلّ لغير الله به دليل على أنّ المراد إثبات الحلّية الفعلية لما عدا الأُمور المذكورة ؛ إذ حرمتهما ليست بذاتية بل حرمة فعلية ، بل لعلّهما قد

يكونان حلالين ذاتاً كما هو واضح .

إن قلت: مفاد الآية عدم الوجدان ، وهو لا يدلّ على عدم الوجود .

قلت: **أوّلاً** : الآيات في مقام ردّ بعض أهل الكتاب حيث يحرّمون على أنفسهم ما لم يحرّمه الله من الأنعام وغيرها ، فلو لم يكن عدم وجدانه كناية ودليلاً على عدم وجوده لما تمّ الردّ المذكور؛ إذ لهم أن يقولوا في مقام التخاصم والجواب: بأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود ، فلعلّ الله حرّم عليك غير هذه الأُمور وأنت لم تجده .

وبالجملة: عدم الوجدان في هذا المورد ملازم لعدم الوجود؛ وذلك لأنّ هذا الكلام ليس من الرسول بل من الله الذي أمر التحريم والتحليل بيده فقط وليس بيد غيره ، فإذا أوحى إلى نبيّه ذلك وأمره بأن يقول في مقام ردّهم بهذا القول ، فيدلّ على عدم الوجود قطعاً؛ إذ فرق واضح بين قول النبي من عنده: « لا أجد محرّماً في ما أُوحي إليَّ » وبين قول الله له: ﴿ **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً** ﴾ ، فإذا قال الله سبحانه: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ**﴾ ، مع أنّ التحريم والتحليل منه وهو الشارع المقنّن ، فكأنّه تعالى قال: ليس في الشرع محرّم غير هذه المذكورات .

وبالجملـة: دلالة الآية على حصر الحرام في المذكورات واضحة .

ثانيـاً : هذا ، مضافاً إلى أنّ الحلال والحرام لا بدّ من أن يثبت بحجّة وبرهان ، فلو لم يوجد فيما أُوحي إليه محرّم غير المذكورات فلا برهان ولا حجّة على تحريم غيرها ، وهذا كافٍ لردّهم في مقام التخاصم والمحاجّة .

وثالثاً: لو فرض وجود الحرام فيما أُوحي إلى النبيّ ﷺ ولكن لم يجده النبيّ ﷺ ، فلا بدّ وأن يكون ذلك لخطئه وسهوه في تلقّي الوحي وجهله به ، وهو منافٍ لعصمته عن الخطأ والسهو في مقام تلقّي الوحي ، فإذا ثبت بالبرهان عصمة النبيّ ﷺ عن الخطأ والنسيان والغفلة في تلقّي الوحي فعدم

وجدانه ملازم لعدم وجوده ، فإذا قال: لا أجد فيما أُوحي إليَّ محرّماً غير الميتة والدم و . . . ، نعلم بعدم وجوده؛ إذ لو كان موجوداً للزم منه كذب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ نعوذ بالله ـ أو خطأه وسهوه أو نسيانه ، والكلّ منافٍ لعصمته صلى الله عليه وآله وسلم .

وعلى هذا فالآية تدلّ ـ بمقتضى الحصر المستفاد من الإثبات بعد النفي ـ على أنّ غير الموارد المذكورة حلال ، فيستدلّ بها على حلّية الحيوان المذبوح بيد الكافر ، وكذا فيما شكّ في اعتبار شيء في التذكية وكلّ مورد شكّ في تحريمه ولم يكن من المذكورات .

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ ...** ﴾[٢] .

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ **فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلَالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ ...** ﴾[٣] .

ودلالة الآيتين على الحصر مبنية على أحد أمرين:

الأوّل: ظهور كلمة «إنّما» في الحصر كما هو المشهور بين أهل العربية ، ولكنّ ثبوت ذلك مشكل ، بل أقصى ما تدلّ عليه هذه الكلمة التأكيد .

الثاني: وقوع الآية الدالّة على تحريم المذكورات عقيب الآية الدالّة على جواز الأكل من طيّبات الرزق في الآية الأُولى وممّا رزقكم الله في الآية الثانية ، يكون بمنزلة الاستثناء من العموم ، والمعنى: جواز الأكل من كلّ شيء طيّب إلّا الميتة والدم ولحم الخنزير . . إلى آخر ما في الآيتين ، فيدلّ على حلّية ما عدا المذكورات وحصر المحرّم فيها ، فقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ ...** ﴾ في سورتي البقرة والنحل يقرّر ويؤكّد الحصر المستفاد من الآية في سورة الأنعام ، فيستفاد من الآيات الثلاث في سور الأنعام والبقرة والنحل ـ مع

وحدة مضمونها في تحريم الموارد المذكورة ـ حلّية ما عداها وحصر الحرمة في هذه الموارد .

ولكنّ الاستدلال بالحصر المستفاد من هذه الآيات موقوف على عدم إجمال معنى الميتة بدعوى ظهورها في غير المذكّى ، فيشمل ما فقد فيه شرائط التذكية ؛ إذ لو أُريد منها ذلك واحتمل في التذكية اعتبار شيء ـ كإسلام الذابح مثلاً ـ يصير الاستثناء مجملاً ، ويسري إجماله إلى المستثنى منه والعموم ، فلا يصحّ التمسّك بالعام مع إجمال المخصّص المتّصل مفهوماً ، والمورد من هذا القبيل .

وقد يناقش في الحصر المستفاد من هذه الآيات : بأنّه منافٍ لقوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ ... ﴾[٤] ، حيث حرّمت في هذه الآية أشياء أُخرى غير المذكورات في تلك الآيات الثلاث ، وكذلك ينافي الحصر المذكور ما ورد في السنّة من تحريم بعض الحيوانات البرّية والبحرية كالسباع والحشرات وبعض الطيور وبعض الأسماك والنجاسات ، فإنّ ما في السنّة أيضاً ممّا أوحى الله إلى نبيّه ، فتحريم الأشياء المذكورة في سورة المائدة وكذا تحريم أشياء كثيرة وردت في السنّة منافٍ للحصر المستفاد من الآيات الثلاث .

وأُجيب عن تلك المناقشة أو يمكن أن يجاب عنها بأُمور :

الأوّل : أنّ الأحكام نزلت تدريجاً وسورتا الأنعام والنحل مكّيتان ، والمائدة مدنيّة وهي آخر السور النازلة في المدينة على الرسول ﷺ على ما قيل ، فالحصر صحيح بالنسبة إلى زمان نزول السورتين وحتى زمان نزول المائدة في المدينة ، فالمحرّمات النازلة في سورة المائدة زائداً على ما نزلت قبلها وكذا ما ورد في السنّة كلّها محرّمات نازلة بعد نزول هذه الآيات ، ولا ينافي

تقرير الحصر في سورة البقرة، وهي أيضاً مدنية؛ لإمكان نزول سائر المحرّمات بعدها في الأزمنة المتأخّرة.

فالآية في سورة الأنعام تدلّ على أنّه لم يجد فيما أُوحي إليه إلى ذاك الزمان غير هذه المذكورات، وهذا لا ينافي ورود التحريم فيما بعد ذاك الزمان.

قال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: «والآية مكّية (أي الآية في سورة الأنعام)، ولم يكن في الشريعة في ذلك الوقت محرّم غير هذه الأشياء، ثمّ نزلت سورة المائدة بالمدينة وزِيد في المحرّمات كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة والخمر وغير ذلك، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة أكل كلّ ذي ناب من السباع وكلّ ذي مخلب من الطير -إلى أن قال-: وعلى هذا أكثر أهل العلم من أهل النظر والفقه والأثر»[٥].

الثاني: أنّ الحصر في الآية أو الآيات إضافي، قال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: «قيل: إنّ الآية جواب لمن سأل عن شيء بعينه فوقع الجواب مخصوصاً، وهذا مذهب الشافعي، وقد روى الشافعي عن سعيد بن جبير أنّه قال: في هذه الآية أشياء سألوا عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأجابهم عن المحرّمات من تلك الأشياء»[٦].

وقال ابن عربي في أحكام القرآن: «قال أصحاب الشافعي: تقدير الآية: قل لا أجد فيما أُوحي إليَّ محرّماً ممّا كنتم تستخبثونه وتجتنبونه إلّا أن يكون ميتة ... الآية، فأمّا غير ذلك من المحرّمات فلا؛ بدليل أنّ الله حرّم أشياء منها المنخنقة وأخواتها، وأجمعت الأُمّة على تحريم أشياء غير ذلك، منها القاذورات، ومنها الخمر، والآدمي»[٧].

قلت: ويمكن أن يقال بأنّها في مقام الردّ على من حرّم بعض الأنعام، كما يدلّ عليه قوله تعالى في سورة الأنعام في الآيات السابقة على هذه الآية:

﴿ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ ءَالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ـ ﴾[٨] ، وعلى هذا يكون الحصر إضافياً بالنسبة إلى تحريم بعض الأزواج الثمانية من الأنعام ، فالمعنى: قل لا أجد فيما أُوحي إليَّ محرّماً ممّا حرّمتم سوى هذه الأشياء ، وعليه: فالاستثناء بالنسبة إلى غير الميتة وغير ما أُهلّ لغير الله به منقطع كما لايخفى .

الثـالث: قيل بأنّ الآية منسوخة بما في سورة المائدة وبما ورد في السنّة من تحريم أشياء أُخرى غير المذكورات في الآية .

والتحقيق أن يقال: بأنّ ما نزل في آية المائدة من تحريم المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع كلّه داخل في عنوان الميتة بناءً على أنّها عبارة عمّا فارق الحياة من الحيوان ، وكذا لو كان معناها غير المذكّى أو غير المذبوح ، فإنّ جميع هذه الموارد ميتة على هذه المعاني . نعم ، لو كان المراد منها خصوص ما مات حتف أنفه فلا يشملها عنوان الميتة ، وسيأتي عن قريب البحث في معنى الميتة ، فانتظر .

وأمّا الخمر فهو خارج عن موضوع آية الأنعام؛ إذ موضوع نفي التحريم في الآية الأطعمة ، وهي ما يتغذّى به الإنسان ويأكله ، والخمر ليس من المأكولات بل من المشروبات .

وأمّا النجاسات والسموم والحشرات فهي أيضاً خارجة من موضوع الآية؛ إذ الموضوع فيها ما يؤكل ويطعم عادةً ممّا لا يتنفّر الطبع منه ، لا كلّ ما يمكن أن يؤكل ، فلا تشمل مثل الأحجار والأخشاب والتراب ولا مثل النجاسات والسموم والحشرات ، فإنّها غير مأكولة عادةً وتتنفّر الطباع منها ، فهذه كلّها خارجة عن مفهوم الآية تخصّصاً .

وأمّا قوله تعالى: ﴿ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴾ ففيه وجوه:

الوجه الأوّل: أن يراد به ما ذبح للأصنام تقرّباً إليها ، كما في المجمع قال:

«وقيل: معناه وما ذبح للأوثان تقرّباً إليها، و«اللّام» و«على» متعاقبان، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَسَلَامٌ لَكَ مِن أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ بمعنى عليك. وكانوا يقرّبون ويلطّخون أوثانهم بدمائها»[٩].

وفي تفسير البيضاوي: «وقيل: هي (أي النُصُب) الأصنام، و«على» بمعنى اللام، أو على أصلها بتقدير: وما ذبح مسمّى على الأصنام»[١٠].

وفي موثقة أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام: «... ﴿... وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾: كانوا يذبحون لبيوت النيران، وقريش كانوا يعبدون الشجر والصخرة فيذبحون لهما...»[١١].

وعلى هذا التفسير فالفرق بينه وبين ما أُهلّ لغير الله به بالإهلال ـ وهو رفع الصوت باسم الصنم ـ وعدمه، فهما من قبيل ذكر العام بعد الخاصّ؛ فإنّ ما أُهلّ لغير الله به نوع تقرّب إلى الله، وكانوا يذبحون لأصنامهم فيرفعون صوتهم عند الذبح باسم الصنم كاللّات أو العزّى.

الوجه الثاني: أنّ «النُصُب» هي أحجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدّون ذلك قربة.

قال في المفردات: «كان للعرب حجارة تعبدها وتذبح عليها، قال: ﴿كَأَنَّهُم إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ قال: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾»[١٢].

وفي مجمع البيان عن ابن جريج قال: «ليست النُصب أصناماً، إنّما الأصنام ما تصوّر وتنقش، بل كانت أحجاراً منصوبة حول الكعبة، وكانت ثلاثمئة وستّين حجراً، وقيل: كانت ثلاثمئة منها لخزاعة، إذا ذبحوا نضحوا الدم على ما أقبل من البيت وشرحوا اللحم وجعلوه على الحجارة»[١٣].

وعلى هذا فإن كان المراد ممّا ذبح على النصب ما ذبح عند النصب بقصد التقرّب إليها من غير إهلال باسم النصب، ويكون المراد ممّا أُهلّ لغير الله به ما ذبح بقصد التقرّب لغير الله مع الإهلال باسمه ـ كما فسّر ما أُهلّ لغير الله به

بما ذُبح للأصنام في موثقة أبان بن تغلب وغيرها كرواية عبدالعظيم الحسني عن أبي جعفر محمّد بن عليّ الرضا عليه السلام أنّه قال: سألته عمّا أُهلّ لغير الله به، فقال: «ما ذبح لصنم أو وثن أو شجر حرّم الله ذلك ...» الحديث[١٤] ـ فيكون بين العنوانين المذكورين في الآية عموم من وجه، فما أُهلّ لغير الله به أعمّ ممّا ذبح على النصب من جهة أنّه يصدق على ما ذبح لغير الله صنماً كان أو غيره، كان ذبحه عنده أو لا، وخاص من جهة اعتبار الإهلال وهو رفع الصوت باسمه، وما ذبح للنصب خاصّ من جهة اختصاصه بالنصب والذبح عندها، وعام من جهة عدم اعتبار الإهلال باسم النصب.

والجامع بينهما أنّ الذبح يقع للتقرّب إلى غير الله، ولعلّه لذلك قد فسّر في موثقة أبان المتقدّمة ما أُهلّ لغير الله به وما ذبح على النصب بمعنى واحد، فقال في الأوّل: «وما أُهلّ لغير الله به: يعني ما ذبح للأصنام»، وفي الثاني: «وما ذبح على النصب: كانوا يذبحون لبيوت النيران، وقريش كانوا يعبدون الشجر والصخرة فيذبحون لها»، فقد فسّرهما بما هو الجامع بينهما وهو الذبح للتقرّب إلى غير الله تعالى. والفرق بينهما: أنّ الأوّل خاصّ بالأصنام، والثاني خاصّ بمثل الشجر والصخرة وبيوت النيران.

نعم، لو أُريد ممّا أُهلّ لغير الله به نفس الإهلال باسم غيره عند الذبح من غير تقرّب إليه فلا جامع بين العنوانين وإن اتّفق صدقهما في مورد؛ بأن أُهلّ باسم النصب وذبح للتقرب إليه، ولكن صدق العنوانين في مورد لا يلازم وجود الجامع بينهما، ولكن مقتضى موثقة أبان بن تغلب وجود الجامع بينهما وإن اختلفا في بعض الخصوصيات، والجامع هو الذبح للصنم أو الشجر أو غيرهما.

قال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: «قال قُطرُب: قال ابن زيد: ما ذبح على النصب وما أُهلّ به لغير الله شيء واحد، قال ابن عطية: ما ذبح على النصب جزء ممّا أُهلّ به لغير الله، ولكن خصّ بالذكر بعد جنسه لشهرة الأمر

وشرف الموضع وتعظيم النفوس له»[١٥] .

الوجه الثالث: أن يراد بما ذبح على النصب ما هو ظاهر لفظه ، أعني: الذبح على النصب؛ بأن يذبح على الحجارة التي كانوا يعبدونها ، كما تقدّم عن ابن جريح من أنّها كانت أحجاراً منصوبة حول الكعبة يقدّسونها ويذبحون عليها . وهكذا في المفردات حيث قال: «كان للعرب حجارة تعبدها وتذبح عليها»[١٦] . وفي الجامع عن مجاهد قال: «هي حجارة كانت حوالي مكّة يذبحون عليها»[١٧] .

وعلى هذا التفسير: فإن أُريد بما أُهلّ لغير الله به صرف الإهلال بالاسم من دون تقرّب إليه وعبادة له فالعنوانان متباينان وإن تصادقا أحياناً في مورد ، وأمّا إن أُريد منه التقرّب إليه مع الإهلال باسمه ـ كما هو الظاهر من الروايات المتقدّمة ـ فهو وما ذبح على النصب مشتركان في ذلك؛ لأنّهم كانوا يتقرّبون إلى الأوثان والأحجار بالذبح عليها ونشر اللحم على الحجارة ، وقد تقدّم عن المفردات أنّه كان للعرب حجارة تعبدها وتذبح عليها ، وقد نقل القرطبي في الجامع لأحكام القرآن عن ابن فارس أنّه قال: «النصب: حجر كان ينصب فيعبد ، وتُصبُّ عليه دماء الذبائح»[١٨] ، وكذا نقل عن ابن جريح: «أنّها كانت أحجاراً منصوبة حول الكعبة يقدّسونها ويذبحون عليها»[١٩] .

الوجه الرابع: أن يراد بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ** ﴾ ما ذبح على اسم الأوثان ، كما نقله في المجمع عن مجاهد وقتادة وابن جريح[٢٠] .

وفي تفسير البيضاوي: «وقيل: هي للأصنام ، و«على» بمعنى اللّام ، أو على أصلها بتقدير: وما ذبح مسمّى على الأصنام»[٢١] .

وعليه ، فهو وما أُهلّ لغير الله به عنوان واحد ، إلّا أن يراد بالنُصب أحجار أو أصنام خاصّة ، فيكون أخصّ بالنسبة إلى ما أُهلّ لغير الله به .

إذا عرفت هذه الوجوه والاحتمالات ، فنقول:

على الوجه الأخير وهو وحدة العنوانين وكذا على فرض أعمّية ما أُهلّ لغير الله به كما تقدّم في الوجه الثاني -مع القول بأنّ ملاك الحرمة في الموردين واحد وهو العبادة والتقرّب لغير الله وإن اختلفا بحسب بعض الخصوصيات- فما ذبح على النُصب داخل في آية سورة الأنعام والنحل والبقرة؛ لشمول ما أُهلّ لغير الله به في هذه الآيات لما ذبح على النُصب المذكور في هذه الآية .

وأمّا على فرض أخصيّة ما أُهلّ لغير الله به ممّا ذبح على النُصب كما في الوجه الأوّل ، أو كونهما أعمّ وأخصّ من وجه مع دخالة الخصوصية في الحرمة ، أو تباين العنوانين كما هو مقتضى الوجه الثالث على بعض التقادير ، فلا يكون داخلاً فيما أُهلّ لغير الله به .

وحينئذٍ يمكن أن يقال: بأنّ قوله تعالى: ﴿ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ ﴾[٢٢] في آية سورة الأنعام بمنزلة التعليل ، وكأنّه قيل: وحرّم ما أُهلّ لغير الله به لكونه فسقاً وخروجاً عن طاعة الله حيث تقرّب به إلى غيره ، وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ ﴾[٢٣] ، والظاهر رجوعه إلى ما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ، وبناءً على رجوعه إليهما يكون ما ذبح على النصب فسقاً ، فيدخل في التعليل الوارد في سورة الأنعام وهو قوله: ﴿ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ ﴾ ، فهو صغرى لهذه الكبرى .

وأمّا قوله تعالى: ﴿ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ﴾ فالمراد به: إمّا الضرب بالقداح لاستعلام الخير والشر في الأفعال كما قيل ، أو استقسام الجزور بالأقداح على الأنصباء المعلومة ، بأن يؤخذ جزور أو بهيمة أُخرى على سهام ثمّ يضرب بالقداح لتشخيص من له سهم ممّن لا سهم له على ما ذكر مفصّلاً في التفاسير ، وهو قسمة اللحم بالمقامرة .

وعلى أي تقدير فالمحرّم هو طلب القسمة بالأزلام الذي هو الميسر ، أو طلب الخير والشرّ كما قيل ، فلا يكون داخلاً في موضوع آية الأنعام ، وهو

الطعام والأكل حتى ينافي الحصر المستفاد من الآية .

وبناءً على هذا فبعض ما ذكر في سورة المائدة من المحرّمات مثل الدم والاستقسام بالأزلام خارج من موضوع الآية في سورة الأنعام ، وبعضها مثل المنخنقة والموقوذة والمتردية وما أكل السبع داخل في عنوان الميتة إن كان المراد منه غير المذكّى أو غير المذبوح أو ما لا حياة له .

نعم ، على القول بأنّها عبارة عمّا مات حتف أنفه بمرض وغيره فلا تدخل تلك الموارد في عنوان الميتة ، وسيأتي البحث عن مفادها عن قريب .

ويدلّ على دخول المنخنقة في الميتة ما تقدّم من موثقة أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام ، وفيها: « . . .وأمّا المنخنقة فإنّ المجوس كانوا لا يأكلون الذبائح ويأكلون الميتة ، وكانوا يخنقون البقر والغنم ، فإذا انخنقت وماتت أكلوها »[٢٤] ، فإنّ الظاهر منها أنّ المنخنقة داخلة في الميتة ، وأنّها في مقابل الذبائح ، وأنّه إذا ذبح الحيوان لا يصدق عليه الميتة ، وإذا انخنقت البقر أو الغنم صارت ميتة ، وحيث كانوا يأكلون الميتة يخنقون الحيوان ليصير ميتة فيأكلونها .

والظاهر أنّ المقصود من الذبائح التي لا يأكلونها المذكّى ، لا كلّ مذبوح ، وإذا كانت الميتة عنواناً في مقابل الذبيحة ـ أي المذكّى ـ فسائر تلك العناوين كالمتردية والموقوذة والنطيحة وما أكل السبع داخلة فيها ، ولا خصوصية للمنخنقة ، فيظهر من الرواية أنّها ليست خصوص ما مات حتف أنفه ، بل المراد منها إمّا غير المذكّى أو غير المذبوح ، وقد عرفت أنّ ما ذبح على النُصب داخل في عنوان ما أُهلّ لغير الله به على بعض الوجوه والاحتمالات .

هذا كلّه مضافاً إلى إمكان دعوى استفادة حرمة كلّ رجس من آية التحريم في سورة الأنعام؛ حيث علّل فيها تحريم الخنزير بأنّه رجس ، فيستفاد من التعليل حرمة كلّ رجس ، وبذلك يجمع بين الحصر المستفاد من الآية وبين ما

ذكر في آية المائدة وما في السنّة من المحرّمات ، فإنّ جميع المذكورات في الآية وكذا ما حرّمه النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام وما ورد في الأحاديث النبوية والولويّة هي من مصاديق الرجس؛ إذ المقصود من الرجس الواقعيُّ منه لا الرجس العرفيّ ، وكلّ ما حُرِّم على جميع الناس رجس واقعاً قد كشف عنه الشارع ، سواء كان رجساً عند العرف أم لا ، وعلى هذا فلا ينافي حصر المحرّمات في الأُمور المذكورة في آية الأنعام تحريم غيرها في آية المائدة أو في السنّة؛ فإنّها داخلة في عنوان الرجس المذكور في تلك الآية .

اللّهمّ إلّا أن يناقش في ذلك: بأنّ عموم التعليل منافٍ للحصر ، فإذا انحصرت الحرمة في شيء أو أشياء وعلّل ذلك فلا عموم للتعليل المذكور ، مثلاً لو قيل: لم يحرم شيء غير الخمر لأنّه مسكر ، فلا بدّ وأن تنحصر المسكرية بالخمر؛ إذ لا معنى لحصر الحرمة في الخمر وتعميم العلّة وشمول التحريم لغيره ، فإنّه لو كانت العلّة عامّة فلا محيص من عمومية المعلول وهو الحرمة أيضاً ، فلو كانت المسكرية علّة للتحريم وكانت غير منحصرة بالخمر بل كانت عامّة لأشياء أُخر موجودة فيها فلا بدّ من عمومية الحرمة ووجودها في كلّ ما وجد فيه الإسكار ، ولذا يقال: بأنّ العلّة معمّمة ، وإذا كانت العلّة معمّمة فلا معنى لحصر الحرمة في مورد أو موارد ، فحصر الحكم بموارد مع تعميم العلّة متنافيان ، فإذا انحصرت الحرمة في مورد أو موارد وعلّلت بشيء فلا محيص عن القول بانحصار العلّة أيضاً فيه .

نعم ، لو لم يكن حصر كقوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فلا إشكال في عموم التعليل ، فالتمسّك بعموم التعليل وتسرية الحكم بما فيه العلّة مخصوص بغير مورد الحصر .

وعلى هذا ، فلا يصحّ التمسّك بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ ولا بقوله: ﴿أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾ لشمول الحرمة لغير المذكورات في الآية .

الطائفة السادسة: التمسّك بالإطلاق المقامي للآيات الدالّة على بيان المحرّمات مثل ما في آية البقرة والأنعام والنحل والمائدة مع قطع النظر عن دلالتها على الحصر، فنفس بيان المحرّمات وعدّها مع كون المقام مقام بيان جمع المحرّمات كافٍ للإطلاق ونفي حرمة غيرها، فإذا شكّ في حرمة شيء ـ مثل ما ذبح بيد الكافر ـ يصحّ التمسّك بالإطلاق المقامي، وأنّه لو كان حراماً لكان عليه البيان.

ولكن إحراز ذلك المقام مشكل، خصوصاً مع ملاحظة أنّ بعض المحرّمات ورد بيانها في السنّة وليس جميعها في الكتاب. وبالجملة: إحراز أنّ الآية بصدد بيان جمع المحرّمات أو جميع ما حرم أكله وشربه مع وجود محرّمات كثيرة في الأحاديث في غاية الإشكال، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق المقامي في موارد الشبهة.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذلك مبني على عدم ظهور الميتة في الآيات في غير المذكّى؛ إذ لو كان المراد منها غير المذكّى ففي موارد الشكّ في اعتبار شيء في التذكية يكون المورد من المصاديق المشكوكة للميتة، فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق؛ لاحتمال دخوله في الميتة التي دلّت الآيات على تحريمها، وهذا واضح.

الطائفة السابعة: قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ**﴾[٢٥].

فإنّ مقتضى الإطلاق حلّية كلّ ما ذكر اسم الله عليه، وما ورد من الشرائط تقييد له، فما لم يثبت اعتباره يتمسّك لنفيه بالإطلاق.

وفيه: أنّ الآية ليست في مقام بيان شرائط الذبح والتذكية وحلّية الأكل من الحيوان وتحديد موضوعه، بل هي في مقام ردع الممتنعين من أكل ما ذبح على اسمه كما يظهر من قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿**وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ**

اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[٢٦] ، فالآية في مقام ردع توهّم الحظر والامتناع من أكل الحيوان أو بعضه .

نعم ، يستفاد منه اعتبار التسمية على تأمّل فيه أيضاً؛ فإنّه يمكن أن يقال: بأنّها ليست بصدد اعتبار التسمية بل دفع توهّم الحظر .

لكن يمكن دفع ذلك: بأنّ الحظر المتوهّم ليس في خصوص ما ذكر اسم الله عليه حتى يكون القيد لبيان الموضوع ، بل المتوهّم حظره نفس الحيوان ، فتقيّد الأكل والأمر به بما ذُكر اسم الله عليه ظاهر في اعتبارها في الحلّية .

تنبيـه:

قد عرفت في ضمن بيان دلالة الآيات وصحّة التمسّك بها عموماً وإطلاقاً عند الشكّ في اعتبار شيء في التذكية أنّ دلالة أكثرها موقوفة على وضوح معنى الميتة وعدم إرادة غير المذكّى منها؛ إذ تحريمها يكون متّصلاً بتلك العمومات أو الإطلاقات ، فلو أُريد منها هذا المعنى كما هو المعروف عند المتشرّعة صار مفهومها مجملاً فيما إذا احتمل اعتبار شيء في التذكية ، ويسري إجمالها إلى العام أو المطلق لاتّصالها به ، فلا يصحّ التمسّك بها لنفي ما احتمل اعتباره ، وعلى هذا فلا بدّ من تحقيق مفهوم الميتة حتى يتّضح حال تلك العمومات وصحّة التمسّك بها .

تحقيق مفهوم الميتـة:

الميتة والميّتة ـ مخفّفاً ومشدّداً ـ مؤنث الميت ، وهي صفة مشبّهة من الموت .

والموت ـ كما في أقرب الموارد ـ: «زوال الحياة عمّن اتّصف بها» ، وفيه أيضاً: «مات الحيوان وغيره يموت ويمات موتاً: ضدّ حَيِي ، وقال: الميّت ـ ويخفّف ، كسيّد وسيْد ـ: الذي فارق الحياة»[٢٧] .

وفي تاج العروس: «مات: ضدّ حيي»[٢٨].

وفي لسان العرب: «المَوْت والمَوَتان: ضدّ الحياة»[٢٩].

فالموت لغة وعرفاً: عبارة عن فقد الحياة وزوالها، وهذا واضح. ولا فرق في مفهومه بين أسبابه من المرض والقتل بأنواعه. كما أنّ الميّت صفة للذي فارقته الحياة.

فالميتة لغة وعرفاً كالميّت؛ تعمّ ما مات حتف أنفه وما مات بسبب القتل بأحد أنواعه أو الذبح، فيصدق عنوان الميتة بمعناها العرفي واللغوي ـ وهو الذي فارقته الحياة ـ على جميع ذلك، كما أنّ الموت ـ وكذا الماضي والمضارع منه ـ يصدق على زهوق الروح من البدن بأيّ سبب كان.

نعم، قد يطلق الموت ـ وكذا سائر المشتقّات منه ـ ويراد به ما يقابل القتل، وهو الموت حتف الأنف، وليس هذا من باب استعمال اللفظ في غير معناه ومفهومه، بل من قبيل الاستعمال في المفهوم وإرادة بعض المصاديق من ذاك المفهوم مع القرينة، وهي هنا المقابلة، كقولنا مثلاً: الحيوان والإنسان كذا، فإنّه أُريد من الحيوان غير الإنسان مع استعماله في مفهومه.

وأكثر استعمالات هذه المادّة في القرآن ـ مصدراً وفعلاً وصفةً ـ من قبيل الأوّل، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[٣٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾[٣١]، وقوله: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾[٣٢]، وقوله: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[٣٣]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾[٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ﴾[٣٥]، وقوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾[٣٦]، وقوله: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ﴾[٣٧]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾[٣٨].

هذا في المصدر والفعل الماضي والمضارع منه، فإنّ المراد بالموت وسائر

مشتقّاته في هذه الآيات وغيرها من الآيات الكثيرة: هو مفارقة الروح للبدن وزوال الحياة عنه، من غير فرق بين أسبابه الموجبة له.

وأمّـا الصـفة: فكقوله تـعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَيِّتُونَ﴾(٣٩)، وقـوله: ﴿وَالْـمَوْتَىٰ يَـبْعَثُهُمُ اللهُ ثُـمَّ إِلَـيْهِ يُـرْجَعُونَ﴾(٤٠)، وقـوله: ﴿كَـذٰلِكَ يُـحْيِي اللهُ الْمَوْتَىٰ﴾(٤١)، وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذٰلِكَ لَـمَيِّتُونَ﴾(٤٢)، فإنّ المراد مـن المـيّت والموتى في هذه الآيات ونظائرها: الذي فارقته الحياة من غير فـرق بـين أسبابه.

وقد أُريد منه بعض مصاديق مفهومه بقرينة المقابلة في عدّة من الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿قُل لَن يَنفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ﴾(٤٣)، وقوله: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾(٤٤)، وقوله: ﴿لَوْ كَـانُوا عِـنْدَنَا مَـا مَـاتُوا وَمَـا قُـتِلُوا﴾(٤٥)، وقـوله: ﴿وَالَّـذِينَ هَـاجَرُوا فِـي سَـبِيلِ اللهِ ثُـمَّ قُـتِلُوا أَوْ مَـاتُوا﴾(٤٦)، وقـوله: ﴿وَلَـئِن قُـتِلْتُمْ فِـي سَـبِيلِ اللهِ أَوْ مُـتُّمْ لَـمَغْفِرَةٌ مِـنَ اللهِ وَرَحْمَةٌ﴾(٤٧)، وقوله: ﴿وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللهِ تُحْشَرُونَ﴾(٤٨)، فـإنّ المـوت وسائر مشتقّاته في هذه الآيات الشريفة قد أُريد منه ما يقابل القتل.

فتحصّـل من ذلـك: أنّه لا إشكال في ظهور لفظ «الموت» ومشتقّاته فـي المعنى اللغوي، وهو خروج الروح من البدن وزوال الحياة من الموجود الذي كان متّصفاً بها، إنساناً كان أو حيواناً أو نباتاً أو شيئاً آخر كالأرض الميتة وغيرها.

ولا إشكال أيضاً في أنّه قد يطلق ويراد منه قسم خاصّ مـن مـفهومه بقرينة، كالموت حتف الأنف.

وبناءً على هذا، فلفظة «الميتة» قد تطلق ويراد مـنها مـعناها العـرفي اللغوي، وهو ما فارقته الحياة، كالميّت حيث يطلق على ما زالت عنه الروح ولو بواسطة القتل، وقد تطلق ويراد منها قسم خاصّ من هذا المعنى، وهو

ما فارقته الحياة بنفسه وحتف أنفه أو مات بغير ذبح أو بغير ذبح شرعي بقرينة .

وإنّما البحث والإشكال في أنّها ظاهرة في خصوص الموت حتف الأنف لو استعملت بغير قرينة ـ كما صرّح به في المصباح ، فإنّه قال: «الميتة من الحيوان: ما مات حتف أنفه»[٤٩] ـ أو كانت ظاهرة في غير المذكّى وما حرم أكله ولو لفقد بعض شرائط التذكية في عرف الشرع ، كما لا يبعد دعوى ذلك في عرف المتشرّعة ، كما صرّح بذلك في كتب اللغة والتفاسير .

قال في المصباح: «والمراد بالميتة في عرف الشرع: ما مات حتف أنفه ، أو قتل على هيئة غير مشروعة إمّا في الفاعل أو في المفعول ، فما ذبح للصنم أو في حال الإحرام أو لم يقطع منه الحلقوم ميتة»[٥٠] .

وقال في المفردات: «والميتة من الحيوان: ما زال روحه بغير تذكية قال: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾»[٥١] .

وفي لسان العرب وتاج العروس: «الميتة: ما لم تدرك تذكيته»[٥٢] .

وفي التاج: «قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات: قال أهل اللغة والفقهاء: الميتة: ما فارقته الروح بغير ذكاة»[٥٣] .

ويأتي قول المفسّرين في تفسير الميتة والمراد منها عن قريب .

وتحقيق ذلك يستدعي البحث في موضعين:

الأوّل: في المراد منها في الآيات الواردة فيها هذه اللفظة .

الثاني: في المراد منها في الروايات .

أمّا الموضع الأوّل: فالآيات هي:

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ

﴿وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٥٤] .

وقـوله تـعالى: ﴿حُـرِّمَتْ عَـلَيْكُمُ الْـمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَـحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَـا أُهِـلَّ لِـغَيْرِ اللهِ بِـهِ وَالْـمُنْخَنِقَةُ وَالْـمَوْقُوذَةُ وَالْـمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّـطِيحَةُ وَمَـا أَكَـلَ السَّـبُعُ إِلَّا مَـا ذَكَّـيْتُمْ وَمَـا ذُبِـحَ عَـلَى النُّصُبِ ...﴾[٥٥] .

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِـدُ فِي مَـا أُوحِيَ إِلَيَّ مُـحَرَّماً عَـلَىٰ طَـاعِمٍ يَـطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُـونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْـقاً أُهِـلَّ لِـغَيْرِ اللهِ بِـهِ فَـمَنِ اضْـطُرَّ غَـيْرَ بَـاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٥٦] .

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْـمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَـحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَـا أُهِـلَّ لِـغَيْرِ اللهِ بِـهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٥٧] .

وقد اختلف المفسّرون في تفسيرها ، والأكثر على أنّها غير المذكّى .

قال البيضاوي ـ في تفسير الآية من سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ ـ: «أكلها والانتفاع بها ، وهي التي ماتت من غير ذكاة»[٥٨] .

وقال في تفسير آية سورة المائدة: «والميتة: ما فارقه الروح من غير تذكية»[٥٩] .

وفي تفسير روح المعاني في تفسير الآية من سورة الأنعام: «المراد بها: ما لم تذبح ذبحاً شرعياً ، فيتناول المنخنقة ونحوها»[٦٠] .

وفي تفسير المنار: «والمراد من الميتة في عرف الشرع: ما مات ولم يذكّه الإنسان لأجل أكله تذكية جائزة ، فيدخل في عمومه جميع ما يأتي مع اعتبار قاعدة إذا قوبل العامّ بالخاصّ يراد بالعامّ ما وراء الخاصّ»[٦١] .

وقال في سورة الأنعام في تفسير الميتة: «أي بهيمة ماتت حتف أنفها ولو بسبب غير التذكية بقصد الأكل»[٦٢] .

وفي تفسير القرطبي في تفسير آية البقرة: «الميتة: ما فارقته الروح من

غير ذكاة ممّا يذبح ، وما ليس بمأكول فذكاته كموته ، كالسباع وغيرها »[٦٣] .

وقال الطبرسي في مجمع البيان في ذيل قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ... ﴾ : « أي حرّم عليكم أكل الميتة والانتفاع بها ، وهو كلّ ما له نفس سائلة من دوابّ البرّ وطيره . . . بغير تذكية »[٦٤] .

وقال في تفسير قوله تعالى في سورة الأنعام : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ ... ﴾ : « والميتة عبارة عمّا كان فيه حياة فقدت من غير تذكية شرعية »[٦٥] .

وكذا في تفسير التبيان للشيخ الطوسي ﷺ[٦٦] .

نعم ، في بعض التفاسير أنّها عبارة عمّا مات حتف أنفه لا بسبب خارج عن نفسه ، قال في الكشّاف في ذيل قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ... ﴾ : « كان أهل الجاهلية يأكلون هذه المحرّمات : البهيمة التي تموت حتف أنفها ، والفصيد ؛ وهو الدم في المباعر (أي : الأمعاء)[٦٧] .

وقال في تفسير روح المعاني في ذيل هذه الآية : « وهي ما فارقه الروح حتف أنفه من غير سبب خارج عنه »[٦٨] .

والتحقيق أن يقال : بأنّ الظاهر عدم إرادة المعنى العامّ اللغوي من الميتة في هذه الآيات وهو ما فارقه الحياة ؛ وذلك لأنّها جعلت مقابلة لما أُهلّ لغير الله به في سورة البقرة والأنعام والنحل مع أنّه ميتة لغة ، وجعلت مقابلة لما أُهلّ لغير الله به وللمنخنقة والموقوذة والمتردية وما أكل السبع والنطيحة في سورة المائدة ، فلا بدّ أن يراد منها غير هذه الأقسام من الموت قضاءً للمقابلة .

هذا ، مضافاً إلى أنّه لو أُريد منها معناها الأعمّ الشامل لجميع أقسام الموت لزم خروج المذكّى من الآية حكماً لا موضوعاً ؛ لأنّه أيضاً من مصاديق الميتة بهذا المعنى العامّ ، وهو كما ترى .

فالمراد منها ليس هذا المعنى ؛ أي ما لا حياة له وما فارقته الروح بأيّ

سبب موجب لها ، وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يراد منها غير المذكّى وبين أن يراد منها ما مات حتف أنفه ، ولازم الأوّل دخول المذكورات في سورة المائدة من المنخنقة والموقوذة وغيرها في الميتة ، ويكون من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ ، وهو خلاف الظاهر ؛ بل المقابلة الواقعة بينها وبين ما أُهلّ لغير الله به في آيات البقرة والأنعام والنحل ، وبينها وبين المنخنقة والموقوذة والمتردية وغيرها في سورة المائدة قرينة على أنّه أُريد منها ما يقابل المذكورات لا ما يعمّها .

وعليه ، فالظاهر أنّ المراد بها في سورة المائدة ما مات بنفسه وحتف أنفه لا بأسباب موجبة لموته مثل الانخناق والتردّي والنطح والذبح وغيرها من أسباب القتل .

وأمّا المراد منها في آيات سور البقرة والأنعام والنحل فحيث قوبل بينها وبين ما أُهلّ لغير الله به ـ أي المذبوح باسم الأصنام ـ فيمكن أن يقال بأنّه أُريد منها ما مات بغير ذبح ، سواء مات حتف أنفه أو بسبب آخر غير الذبح ، فيشمل المذكورات في سورة المائدة كالمنخنقة والموقوذة وغيرها من أسباب القتل .

والحاصل : إنّ الميتة في آية المائدة أُريد منها ما مات بنفسه وحتف أنفه دون ما ذبح أو قتل بسبب من أسباب القتل ؛ وذلك بقرينة المقابلة بينها وبين الذبح وبعض أسباب القتل .

وأمّا الميتة في آيات سور البقرة والأنعام والنحل ، فيحتمل إرادة خصوص ما مات حتف أنفه منها مثل ما في سورة المائدة ، ويحتمل أن يراد منها ما مات بغير ذبح ، سواء مات حتف أنفه أو بسبب من أسباب القتل غير الذبح ؛ لقرينة المقابلة بينها وبين المذبوح باسم غيره تعالى .

ولكن لا يبعد دعوى ظهورها في معناها العرفي وهو ما مات بنفسه وحتف

أنفه لا بالذبح ولا بسائر أسباب القتل؛ فإنّ الميتة بحسب ارتكاز العرف هي ذلك .

إن قلت: مقتضى التقابل الواقع بينها وبين ما ذبح لغير الله في تلك الآيات إرادة ما مات بغير ذبح منها ، فيعمّ الموت حتف الأنف والقتل ، وهذا بخلاف الميتة في سورة المائدة حيث كان التقابل فيها بينها وبين الذبح وسائر أسباب القتل ، فيختصّ بما مات حتف أنفه .

قلت: لو قلنا بالفرق في المراد بين الميتة في آية المائدة وبين الميتة في سائر الآيات من جهة التقابل الواقع بينها وبين الذبح والقتل في سورة المائدة وبينها وبين الذبح دون غيره في سائر الآيات ، لزم أن نقول بأنّها في سورة المائدة تعمّ ما إذا ذبح مع فقد بعض شرائط التذكية؛ فإنّ المذبوح كذلك خارج عن عنوان ما ذبح على النصب وما أُهلّ لغير الله به وسائر العناوين المذكورة في الآية؛ إذ المقابلة واقعة بين الميتة وبين ما ذبح على النصب وما ذبح لغير الله ، لا بينها وبين مطلق الذبح حتى يختصّ بالموت حتف الأنف فيشمل ما مات بنفسه وما ذبح مع فقد بعض الشرائط كالاستقبال أو فري جميع الأوداج أو غيرها من الشرائط ، فلا وجه لاختصاصها بما مات حتف أنفه لقرينة المقابلة؛ إذ التقابل يقتضي الأعمّ كما لا يخفى .

وكذا يلزم منه شمولها لما يقتل بغير الأسباب المذكورة في الآية؛ إذ التقابل واقع بينها وبين بعض أسباب القتل لا ما يعمّ جميعها .

وبالجملة: الجمود على قرينة التقابل يقتضي شمولها للموت بغير الأسباب المذكورة في الآية ، مثل الذبح الفاقد للشرائط ، وكذا القتل بغير هذه الأسباب ، فلا يختصّ بما مات حتف أنفه في آية المائدة ، وهو خلاف الظاهر .

فيدور الأمر بين أن يكون المراد منها خصوص ما مات بنفسه من غير قتل ولا ذبح في جميع الآيات ، وبين أن يراد منها ما مات بغير تذكية شرعية ،

فيشمل ما مات حتف أنفه وما قتل أو ذبح بـغير وجـه شـرعي ، فـتكون المذكورات في آية المائدة من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ ، والأوّل هو الظاهر العرفي منها في الآيات .

ويشهد لمـا ذكرنـا بعض الروايـات :

١ ـ **منهـا** : موثّق أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في قول الله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ﴾ الآية ، قـال : « المـيتة والدم ولحم الخنزير معروف ، وما أُهلّ لغير الله به يعني ما ذبح للأصنام ، وأمّا المنخنقة فإنّ المجوس كانوا لا يأكلون الذبائح ويأكلون الميتة ، وكانوا يخنقون البقر والغنم ، فإذا انخنقت وماتت أكلوها . . . »[٦٩] .

فإنّ المعروف عند العرف من الميتة ما مات حتف أنفه وبنفسه لا بالذبح ولا بغيره من أسباب القتل ، ولذا قال في المصباح : « الميتة من الحيوان : ما مات حتف أنفه »[٧٠] ، وكأنّه عليه السلام قال : ليس في معنى الميتة إجمال وإبهام ، وليس فيها اصطلاح خاصّ ، بل معناه مثل الدم ولحم الخنزير معروف عند أهـل اللسان والعرف .

ثمّ إنّ قوله عليه السلام في بيان المراد من المنخنقة : فإنّ المجوس كانوا لا يأكلون الذبائح ويأكلون الميتة أيضاً ظاهر في أنّ المراد من الميتة في الآية هو ما مات حتف أنفه حيث جعلها في مقابل الذبائح والمنخنقة وسائر ما في الآية من أسباب الموت .

٢ ـ **ومنهـا** : ما رواه في التهذيب بإسناده عن أبي بصير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح ويبيع مـن إخوانه فيتعمّد الشراء من النصّاب ، فقال : « أي شيء تسألني أن أقول ؟! ما يأكل إلّا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير . . . »[٧١] .

فإنّ قوله عليه السلام : « مثل الميتة والدم ولحم الخنزير » إشارة إلى تحريم هذه

الثلاثة في الآية ، ولو كان المراد من الميتة فيها غير المذكّى تكون ذبيحة الناصبي ميتة لا مثلها ، فالتشبيه بالميتة دليل على أنّ المراد منها في الآية ما مات حتف أنفه وإلّا يكون المورد من مصاديقها لا مثلها حكماً؛ إذ من شرائط الذابح عدم كونه ناصبياً ، فذبيحته فاقدة لبعض شرائط الحلّية والتذكية ، فتكون ميتة . هذا بناءً على حرمة ذبيحة النصّاب واشتراط عدم النصب في الذابح ، نعم بناءً على عدم اعتبار ذلك في الذابح يكون التشبيه صحيحاً حتى بناءً على إرادة غير المذكّى من الميتة ، وتكون الرواية دليلاً على الكراهة .

٣ـ ومنها: ما رواه في الاحتجاج عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ زنديقاً قال له: لِمَ حرّم اللهُ الدم المسفوح؟ قال: «لأنّه يورث القساوة ـ إلى أن قال: ـ فالميتة لِمَ حرّمها؟ قال: فرقاً بينها وبين ما ذكر اسم الله عليه ، والميتة قد جمد فيها الدم وترجع إلى بدنها ، فلحمها ثقيل غير مريء؛ لأنّها يؤكل لحمها بدمها»[٧٢] .

فقوله عليه السلام في الرواية: «الميتة قد جمد فيها الدم» بيان لعلّة تحريم الميتة المذكورة في الآية ، وهذه العلّة مختصّة بما لم يذبح ومات بنفسه ، فإنّه يبقى دمها في بدنها ويصير لحمها ثقيلاً ، وهذا دليل على أنّ الميتة في عرف السائل وسائر المسلمين لا يراد منها إلّا ما مات بنفسه من غير ذبح .

ولكنّ الإنصاف: أنّ العلّة غير منحصرة بما مات بنفسه ، بل بعض أنواع القتل أيضاً يكون كذلك ، وعلى أي حال لا تشمل ما ذبح بغير وجه شرعي ، كما هو واضح .

٤ـ ومنها: ما رواه في الكافي بسنده عن المفضّل بن عمر ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني ـ جعلني الله فداك ـ لِمَ حرّم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم ما سواه من رغبة منه فيما حرّم عليهم ، ولا زهد فيما أحلّ لهم ـ إلى أن قال: ـ أمّا الميتة فإنّه لم يدمنها أحد إلّا ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوّته

وانقطع نسله ، ولا يموت آكل الميتة إلّا فجأة ، وأمّا الدم فإنّه يورث أكله الماء الأصفر . . . »[٧٣] .

ورواه الصدوق في الفقيه[٧٤] والعلل[٧٥] عن أبي جعفر عليه السلام ، وفي الأمالي والمحاسن للبرقي عن أبي عبدالله عليه السلام[٧٦] ، وكذا رواه الشيخ[٧٧] .

والظاهر أنّ ما ذكره عليه السلام من العلل لتحريم الميتة مختصّ ـ بحسب الارتكاز العرفي ومناسبة الحكم والموضوع ـ بما مات حتف أنفه ، وليس فيما ذبح بغير وجه شرعي هذه الآثار والآفات وإن كان فيه آثار ومضار أُخرى .

٥ ـ ومنهـا: صحيحة عبدالعظيم الحسني عن أبي جعفر محمّد بن عليّ الرضا عليهما السلام أنّه قال: سألته عمّا أُهلّ لغير الله به ، قال: « ما ذبح لصنم أو وثن أو شجر ، حرّم الله ذلك كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير ، فمن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه أن يأكل الميتة »[٧٨] .

والظاهر أنّ قوله عليه السلام : « كما حرّم الميتة والدم » إشارة إلى ما في آيات البقرة والأنعام والنحل من تحريم هذه الثلاثة؛ بقرينة قوله عليه السلام في ذيل الحديث: « فمن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه » .

ودلالة الرواية من جهة قوله عليه السلام : « حرّم الله ذلك كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير »؛ إذ لو كان المراد من الميتة مطلق ما لم تلحقه الذكاة لكان ما أُهلّ لغير الله به من مصاديقها قطعاً ، ولا وجه لتشبيه حرمته بحرمة الميتة ، وظاهر التشبيه والتمثيل هو التغاير ، ويشهد ذلك على أنّ المراد من الميتة في الآيات معناها العرفي وهو ما مات بنفسه وحتف أنفه ، وحينئذٍ صحّ القول: بأنّ الله حرّم ما أُهلّ لغير الله به كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير .

هذا كلّه في تحقيق معنى الميتة والمراد منها في الآيات الشريفة ، وقد عرفت أنّ الظاهر ولو بمعونة الروايات هو ما مات بنفسه لا بالذبح وسائر أسباب القتل .

وأمّا الموضع الثاني: وهو تحقيق مفادها في الروايات ، فنقول:

قد استعملت لفظة الميتة في الأخبار تارة في المعنى اللغوي وهو ما فارقته الحياة وأُريد منها مفهومها العامّ ، وأُخرى استعملت في معناها وأُريد منها قسم خاصّ منه وهو ما مات حتف أنفه ، وثالثة أُريد منها غير المذكّى .

فمن الأوّل: صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: وسألته عمّا يؤخذ من السمك طافياً على الماء أو يلقيه البحر ميّتاً؟ فقال: «لا تأكله»[٧٩] .

ومثله ما رواه زيد الشحّام ، قال: سئل أبو عبدالله عمّا يؤخذ من الحيتان طافياً على الماء ويلقيه البحر ميتاً ، آكله؟ قال: «لا»[٨٠] .

وفي رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عمّا حسر الماء عنه من صيد البحر وهو ميّت هل يحلّ أكله؟ قال: «لا»[٨١] .

والظاهر أنّ الميّت في هذه الروايات وأمثالها قد استعمل في معناه العرفي ـ وهو ما فارقته الحياة ـ من غير فرق بين مصاديقه ، ولم يُرَد منه قسم خاصّ من مفهومه . ولكن لا يبعد دعوى انصرافه في هذه الأخبار إلى ما مات بنفسه ؛ إذ هو المتعارف الغالب في السمك الطافي على الماء أو الذي يلقيه البحر وهو ميّت .

وكيف كان ، إطلاق الميت أو الميتة في الروايات وإرادة معناه العرفي ـ أعني: ما فارقته الحياة ـ من دون اختصاص بنوع خاصّ من أنواع الموت ، كثير .

ومن الثاني: ـ مضافاً إلى ما تقدّم من الروايات في ذيل الآيات ـ ما رواه في الكافي في الصحيح عن عاصم بن حميد ، عن عليّ بن أبي المغيرة ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: «لا» ، قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟! فقال: «تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوج النبيّ صلى الله عليه وآله ، وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت ، فقال

رسول الله ﷺ : ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؛ أي تذكّى »(٨٢) .

فإنّ المراد بالميتة ـ بقرينة قوله عليه السلام : « فتركوها حتى ماتت » ـ ما مات حتف أنفه كما هو واضح .

ومن الثالث: ما رواه إسماعيل بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل دخل قرية فأصاب بها لحماً لم يدرِ أذكيّ هو أم ميّت؟ فقال: « فاطرحه على النار ، فكلُّ ما انقبض فهو ذكي ، وكلّ ما انبسط فهو ميّت »(٨٣) .

وفي مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام قال في حديث: « وإذا وجدت لحماً ولم تعلم أذكيّ هو أم ميتة فألق قطعة منه على النار ، فإن انقبض فهو ذكي ، وإن استرخى على النار فهو ميتة »(٨٤) .

ومنهـا: موثق أبان بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام ، وفيه: ثمّ قال أبـو عبدالله عليه السلام : « يكره من الذبيحة عشرة أشياء ، منها: الطحال ، والأُنثيان ، والنخاع ، والدم ، والجلد ، والعظم ، والقرن ، والظلف ، والغدد ، والمذاكير . وأُطلق في الميتة عشرة أشياء: الصوف ، والشعر ، والريش ، والبيضة ، والناب ، والقرن ، والظلف ، والإنفحة ، والإهاب ، واللبن ، وذلك إذا كان قائماً في الضرع »(٨٥) .

والمقصود من الذبيحة ما ذبح على وجه شرعي وحلّ أكله ، فيحرم منها عشرة أشياء ، والمراد من الميتة ما حرم أكله سواء مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح مع فقد بعض الشرائط ، فيحلّ منها ـ مع حرمتها في نفسها ـ عشرة أشياء .

ولو أُريد من الميتة ما مات حتف أنفه لم يكن بعيداً ، ولكن يفهم منه التعدّي إلى كلّ ما حرم أكله ولو لفقد بعض شرائط الذبح؛ لعدم مدخلية عنوان الميتة في حلّية هذه العشرة ، فلا تختصّ حلّيتها بما مات حتف أنفه ،

بل تعمّ جميع ما يحرم أكله من الحيوان ولو لفقد بعض شرائط التذكية .

ولكن الإنصاف ظهورها بقرينة المقابلة في غير المذكّى ، فتأمّل .

ومثلها خبر محمّد بن جمهور ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « حرم من الذبيحة عشرة أشياء ، وأُحلّ من الميتة عشرة أشياء . . . »[٨٦] .

ومنها : صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : ما أخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه ، فإنّه ميّت ، وكلوا ما أدركتم حيّاً وذكرتم اسم الله عليه »[٨٧] .

وبهذا المضمون روايات أُخرى ذكرها في الوسائل في الباب الرابع والعشرين من أبواب الصيد .

وحيث قوبلت الميتة بما أُدرك حيّاً وذكّي وذكر اسم الله عليه يستظهر أنّ المراد منها غير المذكّى وأنّه لفقد التسمية والتذكية صار ميتة .

ومنها : رواية عليّ بن أبي حمزة أن رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده ، عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه ؟ قال : « نعم » ، فقال الرجل : إنّ فيه الكيمخت ، قال : « وما الكيمخت ؟ » قال : جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة ، فقال : « ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه »[٨٨] .

والميتة جعلت في مقابل المذكّى في كلام السائل ، فيكون قرينة على أنّه أُريد منها غير المذكّى .

وقد يقال ـ استناداً إلى هذه الأخبار ونظائرها ـ : إنّ الميتة في عرف الشرع وفي لسان الروايات عبارة عن غير المذكّى ، سواء مات الحيوان حتف أنفه أو قتل أو ذبح مع فقد بعض الشرائط .

ولكن عرفت أنّ الميتة في جميع موارد إطلاقها استعملت في معناها اللغوي وهو ما فُقدت حياته وزهق روحه ، وإنّما أُريد منها في بعض الموارد بعض

أقسامه ومصاديقه بقرينةٍ ، وفي هذه الروايات أُريد منها غير المذكّى كما أُريد منها في بعض آخر ما مات حتف أنفه ، أو الأعمّ منه وممّا قتل بلا ذبح ، وإرادة بعض مصاديق المفهوم مع القرينة لا يدلّ على وجود اصطلاح خاصّ في معناها وأنّها ظاهرة في عرف الشرع في غير المذكّى .

فكما أُريد من المفهوم هذا القسم في هذه الأخبار بقرينة المقابلة أو غيرها كذلك أُريد منه ما مات حتف أنفه كثيراً في غيرها .

فما ذكره بعض أهل اللغة وأكثر المفسّرين من أنّها في عرف الشرع عبارة عن غير المذكّى لا دليل عليه . نعم ، لا يبعد دعوى أنّ المنصرف إليه من مصاديق المعنى عند العرف هو ما مات بنفسه وحتف أنفه أو بسبب غير الذبح ، فعند الإطلاق وعدم القرينة ظهورها في ذلك ليس ببعيد .

إذا عـرفت ذلـك فـالاستدلال بـالآيـات والتـمسّـك بـإطلاقهـا أو عـمومهـا لنفي مـا احـتمـل اعتبـاره في حلّية الذبيحة لا محذور فيه من ناحية إجمال مفهوم الميتة ، فلو تـمّت دلالتـها مـع قـطع النـظر عـن هـذه الجهة يصحّ التمسّك بها .

الهوامش

(١) الأنعام : ١٤٥ .

(٢) البقرة : ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) النحل : ١١٤ ، ١١٥ .

(٤) المائدة : ٣ .

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٧ : ١١٥ ـ ١١٦ .

(٦) المصدر السابق : ١١٦ .

(٧) أحكام القرآن ٢ : ٧٦٧ ، ط ـ دار المعرفة .

(٨) الأنعام : ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٩) مجمع البيان ٢ : ١٥٨ .

(١٠) تفسير البيضاوي ١ : ٢٥٤ .

(١١) الوسائل ١٦ : ٣٣٤ ، ب١٩ من الذبائح ، ح٧ .

(١٢) المفردات : ٤٩٤ .

(١٣) مجمع البيان ٢ : ١٥٨ .

(١٤) الوسائل ١٦ : ٤٧٧ ، ب٥٥ من الأطعمة المحرّمة ، ح١ .

(١٥) الجامع لأحكام القرآن ٦ : ٥٧ .

(١٦) المفردات : ٤٩٤ .

(١٧) الجامع لأحكام القرآن ٦ : ٥٧ .

(١٨) المصدر السابق .

(١٩) المصدر السابق ، بتصرّف .

(٢٠) مجمع البيان ٢ : ١٥٨ .

(٢١) تفسير البيضاوي ١ : ٢٥٤ .

(٢٢) الأنعام : ١٤٥ .

(٢٣) المائدة : ٣ .

(٢٤) الوسائل ١٦ : ٣٣٤ ، ب١٩ من الذبائح ، ح٧ .

(٢٥) الأنعام : ١١٨ .

(٢٦) المصدر السابق : ١١٩ .

(٢٧) أقرب الموارد ٢ : ١٢٥ ، مادة « موت » .

(٢٨) تاج العروس ١ : ٥٨٦ ، مادة « موت » .

(٢٩) لسان العرب ١٣ : ٢١٧ .

(٣٠) آل عمران : ١٨٥ .

(٣١) الجمعة : ٨ .

(٣٢) النساء : ٧٨ .

(٣٣) الزمر : ٤٢ .

(٣٤) الأنعام : ٦١ .

(٣٥) البقرة : ١٦١ .

(٣٦) المصدر السابق : ٢٥٨ .

(٣٧) الحجر : ٢٣ .

(٣٨) الحجّ : ٦٦ .

(٣٩) الزمر : ٣٠ .

(٤٠) الأنعام : ٣٦ .

(٤١) البقرة : ٧٣ .

(٤٢) المؤمنون : ١٥ .

(٤٣) الأحزاب : ١٦ .

(٤٤) آل عمران : ١٤٤ .

(٤٥) المصدر السابق : ١٥٦ .

(٤٦) الحجّ : ٥٨ .

(٤٧) آل عمران : ١٥٧ .

(٤٨) المصدر السابق : ١٥٨ .

(٤٩) المصباح المنير ٢ : ٥٨٤ .

(٥٠) المصدر السابق .

(٥١) المفردات : ٤٧٧ .

(٥٢) لسان العرب ١٣ : ٢١٨ . تاج العروس ١ : ٥٨٧ .

(٥٣) تاج العروس ١ : ٥٨٧ ، مادة « موت » .

(٥٤) البقرة : ١٧٣ .

(٥٥) المائدة : ٣ .

(٥٦) الأنعام : ١٤٥ .

(٥٧) النحل : ١١٥ .

(٥٨) تفسير البيضاوي ١ : ١٠٠ .

(٥٩) المصدر السابق : ٢٥٤ .

(٦٠) روح المعاني ٨ : ٤٤ .

(٦١) تفسير المنار ٦ : ١٣٤ .

(٦٢) المصدر السابق ٨ : ١٤٨ .

(٦٣) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٢١٧ .

(٦٤) مجمع البيان ٢ : ١٥٧ .

(٦٥) المصدر السابق : ٣٧٨ .

(٦٦) التبيان ٤ : ٣٠٣ .

(٦٧) الكشّاف ١ : ٦٠٣ .

(٦٨) روح المعاني ٦ : ٥٧ .

(٦٩) الوسائل ١٦ : ٣٣٤ ، ب١٩ من الذبائح ، ح٧ .

(٧٠) المصباح المنير ٢ : ٥٨٤ .

(٧١) الوسائل ١٦ : ٣٥٦ ، ب٢٨ من الذبائح ، ح٤ .

(٧٢) المصدر السابق : ٣٧٩ ، ب١ من الأطعمة المحرّمة ، ح٥ .

(٧٣) المصدر السابق : ٣٧٦ ، ح١ .

(٧٤) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٤٧ ، ح٩٩ .

(٧٥) علل الشرائع ٢ : ٤٨٣ ، ح١ .

(٧٦) المحاسن ٢ : ٦٢ ، ح١٠٤ .

(٧٧) تهذيب الأحكام ٩ : ١٢٨ ، ح٢٨٨ .

(٧٨) الوسائل ١٦ : ٤٧٧ ، ب٥٥ من الأطعمة المحرّمة ، ح١ .

(٧٩) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ب٣٣ من الذبائح ، ح٣ .

(٨٠) المصدر السابق : ح٤ .

(٨١) المصدر السابق : ٣٦٦ ، ح٥ .

(٨٢) المصدر السابق : ٤٥٢ ، ب٣٤ من الأطعمة المحرّمة ، ح١ .

(٨٣) المصدر السابق : ٤٥٦ ، ب٣٧ من الأطعمة المحرّمة ، ح١ .

(٨٤) المصدر السابق : ٤٥٧ ، ح٢ .

(٨٥) المصدر السابق : ٤٤٠ ، ب٣١ من الأطعمة المحرّمة ، ح١١ .

(٨٦) المصدر السابق : ٤٤٣ ، ح٢٠ .

(٨٧) المصدر السابق : ٢٨٥ ، ب٢٤ من الصيد ، ح١ .

(٨٨) المصدر السابق ٢ : ١٠٧٢ ، ب٥٠ من النجاسات ، ح٤ .

تحديد النسل والتعقيم

❑ آية الله السيّد محسن الخرازي

القسم الأوّل

يقع الكلام في مقامات:

المقـــام الأوّل

إنّ التناسل والتكاثر في الأولاد مطلوب في نفسه، ويشهد له طوائف من الأخبار:

الطائفة الأُولى: الأخبار التي تدلّ على اختيار الوَلود ـ وهي كثيرة الولد ـ:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «تزوّجوا بكراً ولوداً، ولا تزوّجوا حسناء جميلة عاقراً؛ فإنّي أُباهي[1] بكم الأُمم يوم القيامة»[2].

ومن المعلوم أنّ الترغيب في التزويج بالولود ـ مضافاً إلى التعليل بالمباهاة ـ يدلّ على مطلوبية إكثار الولد.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا نبيّ الله، إنّ لي ابنة عمّ قد رضيت جمالها وحسنها ودينها، ولكنّها عاقر، فقال: «لا تزوّجها؛ إنّ يوسف بن يعقوب

لقي أخاه فقال: يا أخي، كيف استطعت أن تتزوّج النساء بعدي؟ فقال: إنّ أبي أمرني، وقال: إن استطعت أن تكون لك ذرّيّة تثقل الأرض بالتسبيح فافعل. قال: فجاء رجل من الغد إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال له مثل ذلك، فقال له: تزوّج سَوْآء ولوداً؛ فإنّي مكاثر بكم الأُمم يوم القيامة. قال: فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما السَّوْآء؟ قال: القبيحة»[٣].

وهذه الصحيحة تدلّ على مطلوبية الإكثار من الولد من نواحٍ مختلفة: كالترغيب في التزويج بالولود، ومحبوبيّة تثقيل الأرض بالمسبّحين، وتعليل ذلك بمكاثرة الأُمم بهم يوم القيامة.

الطائفة الثانية: الأخبار التي تدلّ على الترغيب في التزويج معلِّلة ذلك بمحبوبيّة الإكثار من الأولاد:

منها: صحيحة ابن رئاب، عن محمّد بن مسلم أو غيره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تزوّجوا فإنّي مكاثر[٤] بكم الأُمم غداً في القيامة، حتى أنّ السقط ليجيء مُحْبَنْطِياً على باب الجنّة، فيقال له: ادخل الجنّة، فيقول: لا، حتى يدخل أبواي قبلي»[٥].

قال في معاني الأخبار: قال أبو عبيدة: المحبنطي ـ بغير همز ـ: المتغضّب المستبطئ للشيء، والمحبنطئ ـ بالهمز ـ: العظيم البطن المنتفخ... إلخ[٦]؛ إذ التعليل يدلّ على مطلوبية التكاثر، وهكذا في الخبر التالي.

ومنها: ما رواه في الخصال في حديث الأربعمئة عن عليّ عليه السلام: «تزوّجوا فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كثيراً ما كان يقول: من كان يحبّ أن يتّبع سنّتي فليتزوّج؛ فإنّ من سنّتي التزويج، واطلبوا الولد، فإنّي أُكاثر بكم الأُمم غداً»[٧].

والإطلاق في قوله: «واطلبوا الولد» يشمل محبوبية الإكثار من الولد. هذا،

مضافاً إلى دلالة التعليل على مطلوبية الإكثار .

الطائفة الثالثة: الأخبار التي تدلّ على محبوبيّة الإكثار من الأولاد:

منها: ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أكثروا الولد أُكاثر بكم الأُمم غداً»(٨) .

ومنها: ما رواه فيه أيضاً: عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد ، عن عثمان بن عيسى ، عن ابن مسكان ، عن بعض أصحابه أنّه قال: قال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «من سعادة الرجل أن يكون له ولد يستعين بهم»(٩) .

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن بكر بن صالح ، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: إنّي اجتنبت طلب الولد منذ خمس سنين؛ وذلك أنّ أهلي كرهت ذلك وقالت: إنّه يشتدّ عليّ تربيتهم لقلّة الشيء ، فما ترى؟ فكتب عليه السلام إليّ: «اطلب الولد فإنّ الله يرزقهم»(١٠) .

ولكنّه ضعيف؛ لجهالة بكر بن صالح .

الطائفة الرابعة: الأخبار التي تدلّ على مرجوحيّة العزل:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام أنّه سئل عن العزل فقال: «أمّا الأمة فلا بأس ، وأمّا الحرّة فإنّي أكره ذلك ، إلّا أن يشترط عليها حين يتزوّجها»(١١) .

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ من المحتمل أنّ الكراهة من جهة رعاية حقوق المرأة ، كما يؤيّده ارتفاعها بالاشتراط عليها حين العقد ، وعليه فلا تدلّ الكراهة على مرجوحية العزل من ناحية عدم إكثار الولد .

نعم ، لو قلنا بأنّ حقّ المرأة الإكثار من الولد فتدلّ كراهة العزل في النهاية

على مطلوبية الإكثار .

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في كتب العامّة والخاصّة الدالّة على مطلوبية الإكثار من الولد .

لا يقال: تنافيها الروايات الدالّة على أنّ قلّة العيال أحد اليسارين والتي منها: ما رواه في الخصال عن أبيه ، عن سعد ، عن اليقطيني ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه عليهم السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمؤمن في دينه ودنياه -إلى أن قال-: «قلّة العيال أحد اليسارين»[١٢] .

والقاسم بن يحيى مجهول .

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن ابن طريف ، عن ابن علوان ، عن الصادق ، عن أبيه عليهما السلام ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «قلّة العيال أحد اليسارين»[١٣] .

وابن طريف وابن علوان مجهولان .

ومنها: ما رواه في العيون والأمالي عن عليّ بن أحمد بن موسى ، عن محمّد بن هارون الصوفي ، عن عبيدالله موسى الروياني ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ، عن أبي جعفر الثاني ، عن آبائه ، عن أمير المؤمنين عليهم السلام ، قال: «قلّة العيال أحد اليسارين»[١٤] .

ومحمّد بن هارون الصوفي وعبيدالله موسى الروياني مجهولان .

وكيف كان ، فوجه المنافاة هو أنّ هذه الروايات ترغّب في تقليل العيال ، فتنافي ما مرّ من الترغيب في تكثير الأولاد . هذا ، مضافاً إلى ما ذُكر في صدر الرواية الأُولى من أنّ الإمام عليه السلام علّم أصحابه أربعمئة باب ممّا يصلح

للمؤمن في دينه ودنياه .

وفيه:

أوّلاً: إنّ هذه الأخبار ضعيفة ، ولا تقاوم الروايات الدالّة على محبوبيّة الإكثار .

وثانياً: إنّ العيال أعمّ من الأولاد ، فيقيّد إطلاقه بما مرّ من الأخبار الدالّة على محبوبيّة إكثار الولد .

وثالثاً: إنّ المستفاد منها ليس هو الترغيب في التقليل ، بل هو إرشاد إلى عسر كثرة العيال ، ولا ينافي ذلك استحباب ذلك بمجاهدة وتحمّل مشاكلهم ، كما أنّ إنفاق المحبوب أو إيثار المال مع الخصاصة مشكل وعسر ومع ذلك يكون مستحبّاً ومرغوباً فيه .

وبالجملة ، تحمّل المشاكل في سبيل نفقة العيال مرغوب فيه في الأخبار ، كقوله عليه السلام : « والكادّ على عياله من حلّ كالمجاهد في سبيل الله »[١٥] .

إن قلت: إن كانت كثرة الولد مطلوبة فلِمَ جُعلت ـ في بعض الأدعية ـ دعاءً على الأعداء ، كما جاء في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم : « اللّهمّ ارزق محمّداً وآل محمّد ومن أحبّ محمّداً وآل محمّد العفاف والكفاف ، وارزق من أبغض محمّداً وآل محمّد كثرة المال والولد » ؟ ![١٦]

قال في الحياة : ويستفاد من هذا التعليم أُمور :

منها : أنّ من يتّبع سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه أن لا يستكثر من الأولاد ؛ حتى يتوفّق لتأمينهم وتربيتهم وتعليمهم وتثقيفهم وتدريبهم وتعاهدهم وحفظ سلامتهم الجسمية واعتدالهم الروحي بإرواء روحهم من المحبّة والعطف والحنان ، فيقدّمهم إلى المجتمع أعضاء سالمين نشيطين مفيدين بنّائين مطوّرين .

ومنها: طلب النبيّ ﷺ من الله تعالى أن يبتلي مبغضيه ومبغضي آله بكثرة المال والولد .

ولعلّ هذا إشارة إلى تبعات النظام التكاثري المبيد الذي لو توفّق أهله لحلّ مشاكله يقعون في شبكات استغلال من هو فوقهم من المتكاثرين ـ ثمّ قال: ـ

تنبيه: روى شيخنا الكليني الحديث المذكور بإسناده في الكافي وجاء فيه: «وارزق من أبغض محمّداً وآل محمّد المال والولد» بدون كلمة «كثرة»، لكن المراد معلوم؛ إذ أصل المال والولد غير مذموم، فالمقصود كثرتهما لا محالة[١٧] .

قلت: إنّ كثرة المال أو الولد في أيدي الكفّار وزر ووبال عليهم؛ فإنّهم لكفرهم وإعراضهم عن طريق الحقّ يستخدمون كلّ ما يجدونه من الأموال والأولاد في طريق أهدافهم، وصارت في النتيجة موجبة لاستدراجهم نحو الضلالة والانحراف . فهذا الدعاء لا ينافي محبوبيّة كثرة الولد للمسلمين؛ لأنّها موجبة لمباهاة النبيّ ﷺ وتقوية المسلمين، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة الصحيحة المتّفق عليها . نعم، لو كان وضع المسلمين على نحو كانت الكثرة موجبة لاختلال أمرهم أو عروض مفاسد فلا يبقى رجحان الكثرة على الفعلية مادام الوضع المذكور باقياً .

هذا، مضافاً إلى ما في دعوى صاحب الحياة من أنّ سيرة النبيّ ﷺ كانت على التقليل، كيف؟! وقد أكّد ﷺ تمام التأكيد على الإكثار، ولعلّ عدم إكثاره من الولد ممّا يقتضيه التقدير الإلهي، وأيضاً كانت سيرة بعض الأئمّة عليهم السلام على الإكثار، فكيف لا يؤخذ بها ويؤخذ بغيرها؟!

على أنّ ما ذهب إليه من أنّ النظام التكاثري يوجب الوقوع في شبكات الاستغلال، فيه: أنّ المطلوب هو ما إذا لم يكن كذلك، ولا ملازمة بين النظام التكاثري والوقوع في شبكات الاستغلال إذا تدبّر أولياء الأمور وجهّزوا الأسباب

واستخرجوا ما عندهم من الإمكانات التكوينية وغيرها .

وعليه ، فالدعاء عليهم بكثرة الولد لا يستلزم عدم مرغوبية نفس كثرة الولد عند النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، بل هو من جهة أنّ الكثرة في حقّ الأعداء تكون وزراً ووبالاً عليهم . وربّما جاء في بعض الأدعية الدعاء عليهم بالعقم لكي يسلم المسلمون من تجاوزهم وأذيّتهم كما جاء في الصحيفة السجادية : « اللّهمّ أفلل بذلك عدوّهم (أي أعداء آل محمّد عليهم السلام) ـ إلى أن قال عليه السلام : ـ اللّهمّ عقّم أرحام نسائهم ويبّس أصلاب رجالهم ، واقطع نسل دوابّهم وأنعامهم »[١٨] .

وممّا ذكر يظهر الجواب عمّا روي عن مولانا الرضا عليه السلام ، عن أبيه ، عن جدّه عليهم السلام قال : مرّ جعفر عليه السلام بصيّاد فقال : « يا صيّاد ، أيّ شيء أكثر ما يقع في شبكتك ؟ قال : الطير الزّاق ، قال : فمرّ وهو يقول : هلك صاحب العيال ، هلك صاحب العيال[١٩] . والزّاق : هو الطائر الذي له فرخ يطعمه بمنقاره ، وإنّما صار صيداً لكونه بصدد جمع الأشياء لفرخه .

إذ أنّه عليه السلام ـ بقوله : « هلك صاحب العيال ، هلك صاحب العيال » ـ يكون في مقام إبراز رقّته وترحّمه على صاحب العيال ، وليس في مقام مذمّة كثرة العيال أو كثرة الولد .

لا يقال : ينافي ذلك الآيات الكريمة الدالّة على مذمّة صاحب النسوان والولدان والشهوات والتفاخر بكثرة الأولاد .

لأنّا نقول : المذمّة في هذه الآيات على الحب الإفراطي والتفاخر الجاهلي الرائجين بين أهل الدنيا ، ولا ينافي ذلك مطلوبية الإكثار من الولد لأُمور دينية ومعنوية ؛ كالمباهاة بهم يوم القيامة ، أو الغلبة بهم على الكفّار ، أو تثقيل الأرض بالمسبّحين .

لا يقال : إنّ القرآن الكريم عبّر عن الأولاد بالفتنة والعدو ، فكيف يكون الإكثار من الأولاد أمراً مرغوباً فيه ؟!

لأنّا نقول: إنّ الأولاد في أنفسهم ممّا منّ الله تعالى بهم على العباد، كما يدلّ عليه مثل قوله تعالى: ﴿وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾[٢٠]، ولكنّ الوالدين في معرض الامتحان بهم، والآيات تدلّ على الأمرين: امتنانه تعالى بإعطائهم، وتحذير الناس من الجاذبة العمياء الموجودة فيهم الموجبة لخروج الوالدين عن الطريق الحقّ. ولا منافاة بين الأمرين.

وهكذا الأمر في مثل الآيات الدالّة على النهي عن الإلهاء بالأولاد، فإنّ مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[٢١] لا ينافي مطلوبية الإكثار من الأولاد في نفسه.

فتحصّل إلى حد الآن: أنّ الإكثار من الأولاد أمر مرغوب فيه من حيث ذاته، ولا يُعدل عن ذلك إلّا بعروض العناوين الثانوية، كما إذا كان الزمان على نحو يضطرّ الإنسان في تحصيل المعيشة إلى المعصية؛ فإنّ في هذا الزمان حلّت العزوبة وسقطت كثرة الأولاد عن الرجحان، كما روي أنّه يأتي على الناس زمان لا تنال المعيشة فيه إلّا بالمعصية، فإذا كان ذلك الزمان حلّت العزوبة[٢٢].

ولذا قال في المستند: «والظاهر نقص الرجحان بما إذا ضيقت معه المعيشة»[٢٣].

وهكذا لو كانت الكثرة موجبة للمرض أو اختلال أمر الوالدين أو أمر الأولاد أو اختلال أمر المجتمع سقطت الكثرة عن الرجحان ما دام كذلك.

المقام الثاني

إنّ مفاد الروايات السابقة هو استحباب التوالد والتناسل والتكثّر لا وجوبهما، كما يشهد له تعليله ﷺ بأنّي أباهي أو أكاثر يوم القيامة، أو تعليله ﷺ

بـأنّه مـوجب لثـقل الأرض بـالتسبيح ، ونـحوهما مـمّا لا يسـتفاد مـنه إلّا المحبوبيّة .

هذا ، مضافاً إلى جواز العزل كما تدلّ عليه النصوص الصحيحة :

منهـا: صحيحة محمّد بن مسلم أيضاً قال: سألت أبا عـبدالله عليه السلام عـن العزل ، فقال: « ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء »[٢٤] .

ومنهـا: موثّقة عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العزل ، فقال: « ذاك إلى الرجل »[٢٥] . وغير ذلك من الأخبار .

فهاتان الروايتان وغيرهما تشمل بإطلاقها ما إذا انجرّ إلى ترك الإيلاد رأساً فضلاً عمّا إذا انجرّ إلى عدم الإكثار ، غايتها هو كراهة ذلك جمعاً بينها وبين صحيحة محمّد بن مسلم حيث قال عليه السلام فيها: « . . . فأمّا الحرّة فإنّي أكره ذلك »[٢٦] . ويؤيّد الكراهة الاصطلاحية رفعها بالاشتراط عليها حين التزويج معها؛ إذ لو كان المراد من الكراهة هو الحرمة لا يجوز اشتراطه في ضمن العقد؛ لأنّه شرط يخالف الكتاب والسنّة ، ولذلك ذهب المشهور إلى جواز العزل على كراهة . على أنّه لو سلّمنا حرمة العزل فلا إشكال في جوازه بالاتّفاق مع رضاية الزوجة أو الاشتراط معها في العقد ، ومن المعلوم أنّه شاهد عدم وجوب التوالد والتناسل؛ فإنّه يشمل ما إذا انجرّ إلى ترك الإيلاد فضلاً عمّا إذا انجرّ إلى عدم الإكثار .

هذا ، مضافاً إلى أنّ ترك التزويج ليس بحرام ولو انجرّ إلى عدم الإكثار كما لا يخفى .

فتحصّل: أنّ الإكثار من الأولاد ليس بواجب كما لا يكون أصل طلب الأولاد واجباً ، بل هو أمر راجح مؤكّد مرغوب فيه . نعم ينبغي أن لا يرغب عنه بمجرّد بعض الأُمور الواهية ، وعلى الدولة الإسلامية أن تسوق الناس نحو ما

ساق إليه النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم . نعم لو عرض الاضطرار أو الضرورة فلا مانع حينئذٍ من المنع الموقّت ، ولكن فلتطلب الدولة الحيلة لرفع الاضطرار والضرورة عند الإمكان ، وأن تعود إلى الحثّ على الترغيب في الإكثار كما رغّب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إليه .

ثمّ إنّ مقتضى الإطلاقات هو شمول الترغيبات المذكورة لجميع طوائف المسلمين من دون اختصاص بقوم دون قوم؛ إذ المستفاد من الروايات هو الترغيب في الإكثار حتى تحصل كثرة الأُمّة الإسلامية وغلبتها على سائر الأُمم ، وحملها على فرقة محقّة من الأُمّة الإسلامية غير ظاهر . نعم تنصرف عن مثل النواصب وأعداء آل محمّد عليهم السلام ؛ إذ لا مباهاة ولا فخر بإكثارهم .

تنبيه: وهو أنّه عند عروض العوارض الموجبة للمنع عن الإكثار فلتكن الدولة الإسلامية ناظرة إلى أنّ المنع عن الإكثار في منطقة في صورة ما لو لم يوجب تقليل المحقّين وتكثير المخالفين للإسلام في تلك المنطقة ، وإلّا فالواجب هو الإكثار في تلك المناطق لئلّا يغلب الباطل على الحقّ وإن لم يكن ذلك خالياً عن العوارض؛ لأفسدية غلبة الباطل على الحقّ بالنسبة إلى سائر العوارض ، فلا تغفل .

المقام الثالث

إنّ المنع عن انعقاد النطفة لا مانع منه ما لم يوجب ارتكاب حرام؛ لما عرفت من عدم وجوب التوالد والتناسل والتكثّر . ولا فرق فيه بين كون المنع المذكور بالعزل خارج الرحم ، أو بالإفراغ في مثل كيس عادم المنافذ ، أو بشرب دواء يمنع أصل الانعقاد ، أو بنصب وسيلة تمنع وصول منيّ الزوج إلى بيضة المرأة ، أو بسدّ الأنابيب موقّتاً بحيث يمكن الإعادة .

نعم ، لو احتاج نصب الوسيلة إلى لمس غير الزوج أو نظره فلا يجوز ذلك

لحرمتهما ، كما تدلّ عليه النصوص ، كصحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء ، أيصلح له النظر إليها ؟ قال : « إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت »[٢٧] .

وموثّقة سماعة بن مهران قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة ، قال : « لا يحلّ للرجل أن يصافح المرأة إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها ؛ أُخت أو بنت أو عمّة أو خالة أو بنت أُخت أو نحوها ، وأمّا المرأة التي يحلّ له أن يتزوّجها فلا يصافحها إلّا من وراء الثوب ، ولا يغمز كفّها »[٢٨] .

نعم ، إذا كان انعقاد النطفة موجباً لعروض المرض أو شدّته وكانت مضطرّة إلى علاج الرجل جاز الرجوع إليه ولو كان مستلزماً للنظر أو اللمس ؛ لأنّها مضطرّة إلى العلاج في هذه الصورة ، فيجوز اللمس والنظر عند الاضطرار .

المقام الرابع

في تعقيم المرأة أو الرجل

إن كانت العملية الطبية بنحو توجب العقم الدائم فيهما فلا إشكال في كون ذلك نقصاً في البدن ، والنقص ضرر ، والإضرار بالبدن كالإضرار بالغير محرّم بالنصّ المتّفق عليه المروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال ـ في تعليل ممانعته من إضرار سمرة على الغير ـ : « فإنّه لا ضرر ولا ضرار »[٢٩] .

وتخصيص ذلك بنفي الضرر في حدود القوانين الشرعية كوجوب الوضوء والصوم الضرري ، لا شاهد له .

كما أنّ دعوى انصرافه إلى خصوص ما كان وارداً على الغير بقرينة مورد

حديث سمرة الذي كان يورد الضرر على الرجل الأنصاري .

مندفعة؛ بأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد .

وأيضاً دعوى الانصراف من جهة أنّ الإنسان بطبيعته يدفع الضرر عن نفسه ، فيختصّ نفي الضرر بنفي التسبيب إلى الضرر بجعل حكم شرعي يستوجب له ، كما عن بعض الأعلام .

ممنوعة؛ لأنّ الإنسان كثيراً ما يقدم على الضرر على نفسه .

هذا ، مضافاً إلى أنّ نفي الحكم الشرعي يشمل بإطلاقه نفي إطلاق سلطنة الإنسان على نفسه؛ لأنّه أيضاً من الأحكام .

وأمّا الاستشهاد بقوله عليه السلام في مكاتبة محمّد بن الحسين المرويّة بسند صحيح إلى أبي محمّد عليه السلام في رجل كانت له رحى على نهر قرية ، والقرية لرجل ، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطّل هذه الرحى ، أله ذلك أم لا؟ فوقّع عليه السلام : «يتّقي الله ، ويعمل في ذلك بالمعروف ، ولا يضرّ أخاه المؤمن»[٣٠]؛ لتقيّد إطلاق قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار» بالإضرار بالغير .

ففيه: أنّه لا وقع له؛ لأنّ قوله عليه السلام : «ولا يضرّ أخاه المؤمن» مصداق من مصاديق قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار» ، والمصداق لا يقيّد المطلق .

هذا ، مضافاً إلى أنّهما مثبتان ، والتقييد بين المثبت والنافي .

وربّما يؤيّد التقيّد بما رواه في الكافي عن عليّ بن محمّد بن بندار ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه ، عن بعض أصحابنا ، عن عبدالله بن مسكان ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار ، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري ، فقال له الأنصاري: يا سمرة ، لا تزال تفاجئنا على

حال لا نحبّ أن تفاجئنا عليها ، فإذا دخلت فاستأذن ، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقي إلى عذقي .

قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله ﷺ ، فأرسل إليه رسول الله ﷺ ، فأتاه فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل ، فقال: يا رسول الله ، أستأذن في طريقي إلى عذقي ؟! فقال له رسول الله ﷺ: خلِّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا ، فقال: لا ، قال: فلك اثنان ، قال: لا أُريد ، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق ، فقال: لا ، قال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا ، فأبى ، فقال: خلِّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة ، قال: لا أُريد .

فقال له رسول الله ﷺ: إنّك رجل مضارّ ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن .

قال: ثمّ أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت ، ثمّ رمى بها إليه ، وقال له رسول الله ﷺ: انطلق فاغرسها حين شئت »[٣١] .

بتقريب: أنّ الرواية حاكية عمّا أفاده النبيّ ﷺ في قصّة سمرة ، وحيث كانت القضية واحدة فقوله ﷺ: « على مؤمن » يقيّد إطلاق ما رواه في الكافي عن زرارة: « فإنّه لا ضرر ولا ضرار » ، وعليه فلا يبقى إطلاق .

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية ضعيفة لجهالة بعض أصحابنا ، فلا تصلح للتقييد ، مضافاً إلى أنّ القضية طبيعية ، ومقتضاها هو عموميّتها حتى للإضرار بالنفس؛ فإنّه أيضاً إضرار وضرر على المؤمن كما أنّ الإضرار بالغير ضرر على المؤمن .

اللّهمّ إلّا أن يقال بالانصراف ، فتأمّل .

لا يقال: إنّ الالتزام بإطلاق « لا ضرر ولا ضرار » حتى بالنسبة إلى

الإضرار بالنفس مشكل؛ إذ لا يمكن الالتزام بحرمة إضرار الإنسان بماله ، فإذا لم يكن الإضرار بالمال محرّماً فالإضرار بالنفس أيضاً كذلك .

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّ الإضرار بالمال كالإضرار بالنفس محرّم؛ قضاءً لإطلاق دليل الضرر ، مضافاً إلى حرمة تضييع المال وحرمة الإسراف .

وثانياً: إنّ تخصيص العامّ في مورد لا يوجب الإشكال في حجّية مدلوله في البواقي ، وقياس الإضرار بالنفس على الإضرار بالمال لا وجه له ، بل هو باطل؛ لأنّه إسراء حكم من موضوع إلى آخر من دون دليل .

ويؤيّد حرمة الإضرار بالنفس تسليم الأصحاب بحرمة الإضرار بالنفس ووجوب دفعه .

قال شيخنا الأنصاري ﷺ -على المحكي- في رسالة «لا ضرر» ما لفظه: نعم قد استفيد من الأدلّة العقلية والنقلية تحريم الإضرار بالنفس(٣٢) .

واستدلّ شيخ الطائفة -على المحكي- بوجوب دفع المضارّ عن النفس في موارد مختلفة:

منها: الخوف من عروض المرض عند ترك أكل الميتة(٣٣) .

والظاهر من المحكيّ عن أُصول «الغنية» -في مسألة أنّ الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة- هو وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً ، ويكون الإقدام عليه قبيحاً محظوراً عليه(٣٤) .

إلى غير ذلك من العبارات الدالّة على أنّ حرمة الإضرار بالنفس من المسلّمات عند الأصحاب . نعم لا تكشف هذه الكلمات عن غير المستندات الموجودة في المقام ، كالأدلّة العقلية والنقلية .

مفاد «لا ضرر ولا ضرار»:

وحاصل الكلام فيه: أنّ قوله ﷺ: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار» تعليل ،

فيعمّ ولا يختصّ بمورد دون مورد ، ومقتضى التعميم هو نفي كلّ سبب من أسباب الضرر ، بتقريب: أنّ الضرر اسم مصدر واسم جنس ، والنفي متعلّق بالجنس ، ومقتضاه هو نفي جنس الضرر شرعاً ، ومن المعلوم أنّ الضرر معلول لعلل وعوامل مختلفة ، وعليه فنفي المعلول نفي لجميع أنحاء علله وأسبابه ، سواء كانت تلك العلل هي الأحكام الشرعية التكليفية ، أو الوضعية الثبوتية أو العدمية ، كعدم جعل حقّ كحقّ الشفعة أو حقّ الخيار أو غيرهما من العوامل ، فيدلّ إطلاق نفي المعلول شرعاً في حوزة الإسلام بدلالة الاقتضاء على نفي العلل والعوامل وسدّ جميع موجبات الضرر ، فيرجع نفي الضرر إلى محكومية الإطلاقات والعمومات الضررية ، وإلى النهي عن إيراد الضرر على النفس وعلى الغير ، وإلى تدارك الضرر بجعل الخيار فيما إذا كان اللزوم ضررياً .

وبالجملة ، فنفي الضرر شرعاً ينتهي في المآل إلى النفي والنهي والتدارك والحكم السلطاني وغير ذلك بحسب اختلاف الموارد ، كما أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [٣٥] يدلّ على نفي جعل السلطة في الأحكام الإسلامية وعلى النهي عن إيجاد السلطة .

وكيف كان ، فهذا المعنى في حديث «لا ضرر» أولى ممّا ذهب إليه شيخنا الأعظم من أنّ المراد هو نفي الحكم؛ لأنّ استعمال عنوان الضرر وإرادة الحكم منه يحتاج إلى عناية؛ إذ عنوان الضرر غير عنوان المضرّ ، والمنفي هو عنوان الضرر لا عنوان المضرّ أي الحكم .

كما أنّ هذا المعنى أيضاً أولى ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المراد هو نفي الحكم بنفي الموضوع الضرري كالوضوء الضرري ، فإنّه أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّ الضرر عنوان غير عنوان المضرّ والضارّ والضائر ، فالمنفي هو نفس الضرر الذي هو النقص لا المضرّ الذي هو المنقّص كالوضوء الضرري .

هذا كلّه بالنسبة إلى كبرى حرمة الضرر والإضرار ، فلا وجه للخدشة فيها بعد وضوح ما عرفت .

كما لا وجه للمناقشة في صغراها بدعوى : «أنّ الإقدام على التعقيم إذا كان عن داعٍ عقلائي ـ كما إذا كان لها أو لهما غرض أهمّ عندهما من مسألة توليد النسل بكثير ، مثل أن يكون الزوجان ممّن يحملان السلاح ويقومان في صفّ الحرب النظامي أمام أعداء الإسلام والمسلمين والمستضعفين ، أو أن يكونا من أقدم علماء العلوم الطبيعية الذين وقفوا أنفسهم على خدمة أبناء البشر أو خصوص الأُمّة الإسلامية ، ولا سيّما إذا كانت هذه العملية بعد تولّد عدد من الأولاد وقضاء وطرهم من هذه الناحية إلى غير ذلك ـ فالظاهر أنّ الإقدام إلى عملية التعقيم الدائم أيضاً لا يعدّ من مصاديق الإضرار» . انتهى .

وذلك لأنّ الدواعي العقلائية لا تخرج التنقيص عن كونه ضرراً ، ألا ترى أنّ كسر باب الغير لإنقاذ الغريق ونحوه أمر عقلائي بل واجب شرعي ومع ذلك لا يوجب ذلك خروجه عن كونه ضرراً على صاحب البيت ؟! ولذا يجب ضمانه ، بل يكون بابه من باب التزاحم بين الأهمّ والمهمّ ، فيقدّم الأهمّ وهو حفظ النفس على حرمة الإضرار بالغير[٣٦] . وفي المقام أيضاً إن كانت المشاركة في الحرب لازمة ومتوقّفة على التعقيم بحيث لا محيص عنه فهو أهمّ ، ومع أهمّيته يجوز الإقدام على ذلك ، بل ربّما يكون واجباً فيتحمّل النقص والضرر من جهة الأهمّ ، وليس معنى ذلك عدم وجود النقص والضرر بمجرّد وجود الأهمّ ، وعليه فلا يجوز الإضرار بالنفس لمجرّد بعض الدواعي العقلائية مع عدم أهمّيتها بالنسبة إلى الإضرار بالنفس .

هذا ، مع الغمض عن إمكان منع توقّف المشاركة في الحرب ونحوها على التعقيم ؛ إذ يمكن المنع من انعقاد النطفة بالطرق المختلفة الأُخرى .

وبالجملة ، لا ينتفي الضرر بوجود دواعٍ عقلائية ، بل هو متحقّق وكائن ،

فإن كان الضرر منهيّاً عنه فلا يجوز ارتكابه إلّا بعروض الأهمّ ، كمعالجة المرض مع انحصارها في ذلك ، أو كالوقاية من حدوث المرض الذي يكون أضرّ على الحامل ، وغير ذلك من الضرورات والمصالح التي تكون لازمة الاستيفاء عند الشارع .

ثـمّ إنّه ربّما استدلّ للمنع عن التعقيم بمثل ما ورد في النهي عن الإخصاء كخبر سعيد بن المسيّب يقول: سمعت سعد بن أبي وقّاص يقول: ردّ رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتّل ، ولو أذن له لاختصينا[٣٧] .

وكخبر ابن مسعود قال: كنّا نغزو مع النبيّ ﷺ وليس لنا نساء فقلنا: يا رسول الله ، ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك[٣٨] .

وكخبر ابن عبّاس قال: شكا رجل إلى رسول الله ﷺ العزوبة فقال: ألا أختصي؟ فقال له النبي ﷺ: «ليس منّا من خصى واختصى»[٣٩] .

وكخبر عبدالله بن جابر عن عثمان بن مظعون قال: «قلت لرسول الله ﷺ: يا رسول الله ، أردت أن أسألك عن أشياء ، فقال: وما هي يا عثمان؟ قال: قلت: إنّي أردت أن أترهّب ، قال: لا تفعل يا عثمان؛ فإنّ ترهّب أُمّتي القعود في المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة ، قال: فإنّي أردت يا رسول الله أن أختصي ، قال: لا تفعل يا عثمان؛ فإنّ اختصاء أُمّتي الصيام» الحديث[٤٠] .

بدعوى أنّه لا وجه للمنع إلّا لكونه موجباً للتعقيم .

ولكنّه مدفوع: بأنّ الإخصاء يوجب إزالة الشهوة أصلاً بحيث لا يقدر على الجماع وسائر الاستمتاعات الأُخرى . وهذا بخلاف التعقيم؛ فإنّه لا يوجب إلّا سلب القابلية عن الاستيلاد ، فالمنع عن الأشدّ لا يكون مستلزماً للمنع عن الأخفّ ، كما لا يخفى .

ثمّ إنّه بناء على ممنوعية التعقيم الدائم لا فرق فيه بين أن يكون مستلزماً

لإجراء عملية جراحية أو لا يكون ، كما إذا أمكن ذلك بشرب دواء أو توجيه أشعّة كهربائية أو غير ذلك؛ لأنّ كلّ هذه الصور تعقيم وضرر على البدن .

ثمّ إنّه قد عرفت أنّه عند تزاحم ضرر أقوى مع ضرر التعقيم تسقط حرمة التعقيم ، ولكن اللازم في هذا التقديم هو أن يكون رفع الضرر الأقوى أو دفعه متوقّفاً على التعقيم ، وإلّا فلا تسقط حرمة التعقيم ، كما لا يخفى .

وإذا كان العمل موجباً لنقص الجنين ، فهل يجوز التعقيم فيما إذا لم يمكن المنع عن انعقاد النطفة إلّا بذلك أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال: لا يجوز ذلك لأنّ الضرر لا يصدق إلّا فيما إذا كان الموجود كاملاً ، وأمّا إذا وجد من أوّل الأمر ناقصاً بطبع خلقته فلا يصدق عنوان الضرر عليه؛ إذ الضرر هو النقص الوارد على الكامل ، ولذا لا يقاس المورد بما إذا كان حفر البئر في دار موجباً لإضرار الجار في ملكه وكان عدم الحفر موجباً لضرر صاحب الدار؛ فإنّ الضرر صادق في الطرفين فيقدّم الأقوى على الأضعف ، بخلاف المقام إذ الضرر لا يصدق بالنسبة إلى الجنين؛ لما عرفت ، ومع عدم صدق الضرر على الطرف الآخر لا يتزاحم الضرران . ومقتضى القاعدة هو تحريم التعقيم في هذه الصورة .

نعم ، لقائل أن يقول: إنّ نفي الضرر في مثله إمّا معارض بنفي الحرج فيما إذا كان الولد الناقص الخلقة حرجاً عليه ، فمع التعارض يتساقطان ويرجع إلى أصالة الإباحة ، وإمّا مزاحم بنفي الحرج فالحكم هو التخيير لو لم يكن راجح بينهما ، ومع ترجيح أحدهما فالمقدّم هو الراجح .

بل يمكن أن يقال: إنّ الضرر مزاحم بالضرر المالي فيما إذا كان الولد العليل مستلزماً للمخارج الكثيرة . اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الضرر البدني أهمّ من الضرر المالي ، فتأمّل .

وكيف كان ، يتمّ ذلك لو أُحرز وجود الحرج أو الضرر بقيام العلم أو

العلمي على وجوده ، وأمّا مع عدم العلم بذلك فلا وجه لرفع اليد عن التكليف المعلوم باحتمال المعارض أو المزاحم .

ثمّ إنّه بناءً على حرمة التعقيم من جهة كونه ضرراً بدنياً ، هل يجوز إغلاق أنابيب الحمل مع احتمال عوده بالعملية الجراحية ـ كما احتمله الأخصّائيّون في هذا المجال بنسب مئوية معيّنة ـ أو لا يجوز ؟

يمكن أن يقال : إن كان احتمال العود غير معتنى به فلا يجوز ؛ لأنّه حينئذٍ مطمئنّ بالضرر ، وإلّا فمقتضى الأصل هو الجواز ؛ لأنّ مع الشكّ في صدق الضرر لا يجوز التمسّك بعموم نفي الضرر ؛ لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهات الموضوعية ، ومقتضى الأصل هو الجواز ، ولا دليل في المقام على اجتناب الظنّ بالضرر أو خوفه ؛ إذ لزوم اجتناب خوف الضرر أو الظنّ به محتاج إلى الدليل . اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يكفي .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ حكم العقل فيما إذا كان المحتمل مهماً لا في كلّ مورد ، إلّا أن يقال : إنّ العقم من تلك الموارد .

نعم ، لا يحرز الحكم العقلي في مثله إذا كان له من الولد بحدّ الكفاية وكان الزائد غير مرغوب فيه ؛ فإنّ الحكم العقلي يختلف باختلاف القيود والأوصاف ، ألا ترى أنّ العقل يحكم بقبح الكذب لكن إذا انضمّ إلى ذلك مصلحة من المصالح العقلائية لا يحكم بقبحه بل يحكم بحسنه ؟! اللّهمّ إلّا أن يصطاد من الموارد المختلفة التي يسقط الوجوب فيها باحتمال الضرر ـ كالصوم والوضوء وغيرهما ـ حكم كلّي تعبّدي ، فتأمّل .

ثمّ إنّه هل يجوز التعقيم ـ مع كونه ضرراً بالفعل ـ باحتمال كون الحمل موجباً للضرر البدني بالنسبة إلى الأُمّ أو لا يجوز ؟

الظاهر أنّه لا يجوز ذلك ؛ لأنّ ضرر التعقيم فعلي ، ولا يرتكب الضرر الفعلي لدفع الضرر الاحتمالي . اللّهمّ إلّا أن يكون المحتمل ضرراً على النفس

فيجب ارتكاب التعقيم دفعاً للهلاك ، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٤١] .

ثـمّ إنّ في كلّ مورد جاز التعقيم لا يجوز الإقدام عليه من دون رضاية من يريد التعقيم؛ لأنّه تصرّف في بدن الغير من دون رضاه وإذنه وهو محرّم .

المقـام الخـامس

هل يجوز الإقدام على إعدام النطفة المنعقدة أو لا؟

استُدلّ للحرمة بروايات:

منهـا: ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد ، عن ابن محبوب ، عن رفاعة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشتري الجارية ، فربّما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها ، أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال (لي): لا تفعل ذلك . فقلت له: إنّه إنّما ارتفع طمثها منها شهراً ، ولو كان ذلك من حبل إنّما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل ، فقال لي: إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثمّ إلى مضغة ثمّ إلى ما شاء الله ، وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء ، فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»[٤٢] .

وقوله عليه السلام: «لا تفعل» في جواب السؤال عن جوازه وهكذا قوله في الذيل: «فلا تسقها . . .» يدلّان على حرمة ذلك في صورة احتمال الحبل فضلاً عن العلم به ، وأكّد ذلك ببيان الفرق بين النطفة الواقعة في الرحم وبين النطفة المعزولة في خارج الرحم؛ بأنّ الأُولى مبدأ الخلق وصيرورتها علقة ثمّ مضغة ثمّ إلى ما شاء الله ، بخلاف الثانية .

ومنهـا: ما رواه في الفقيه بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن ابن أبي

عمير ، عن محمّد بن أبي حمزة وحسين الرواسي جميعاً ، عن إسحاق بن عمّار ، قال : « قلت لأبي الحسن عليه السلام : المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها ، قال : لا . فقلت : إنّما هو نطفة ، فقال : إنّ أوّل ما يخلق نطفة »[٤٣] .

يدلّ الخبر على حرمة إسقاط النطفة بشرب مثل الدواء ، وأكّده في الذيل بقوله عليه السلام : « إنّ أوّل ما يخلق نطفة » ، حيث بيّن الفرق بين النطفة الواقعة في الرحم والواقعة في غيره بكون الأُولى مبدأً للخلق . ولعلّ المستفاد من التعليل المذكور هو عدم جواز إعدام النطفة التي ركّبت في خارج الرحم ووضعت في ما يسمّى بالرحم الاصطناعي وشرعت في التكامل ؛ لعموم التعليل ، وإذا ركّبت النطفة ولم توضع في الرحم الطبيعي أو الاصطناعي جاز إعدامها ؛ لأنّها متوقّفة عن السير والتكامل ، والذي يستفاد من التعليل هو ممنوعية إسقاط النطفة السائرة والآخذة نحو التكامل .

وكيف كان ، فمقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أن تكون النطفة المستقرّة عن حلال أو حرام ، وبين أن يكون إقرار النطفة حلالاً أو لم يكن ؛ فإنّ ما بعد الإقرار يشمله إطلاق الدليل ، كما لا يخفى .

الهوامش

(١) المباهاة: المفاخرة .

(٢) جامع الأحاديث ٢٠: ٥٨ .

(٣) جامع الأحاديث ٢٠: ٥٩ ـ ٦٠ .

(٤) كاثره: أي غالبه في الكثرة وفاخره بكثرة المال أو العدد (المنجد في اللغة: ٦٧٤ ، مادة «كثر») .

(٥) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨٣ .

(٦) معاني الأخبار: ٢٩١ .

(٧) جامع الأحاديث ٢٠: ٨ .

(٨) الكافي ٦: ٢ ، ح٣ .

(٩) المصدر السابق: ح٢ .

(١٠) المصدر السابق: ح٧ .

(١١) جامع الأحاديث ٢٠: ٢١٣ .

(١٢) بحار الأنوار ١٠: ٩٩ .

(١٣) المصدر السابق ١٠٤: ٧١ .

(١٤) المصدر السابق .

(١٥) المصدر السابق: ٧٢ .

(١٦) المصدر السابق ٧٢: ٦٧ .

(١٧) الحياة ٤: ٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

(١٨) الصحيفة السجادية الكاملة: من دعائه عليه السلام لأهل الثغور: ٢٧ .

(١٩) بحار الأنوار ١٠٤: ٧٢ .

(٢٠) نوح: ١٢ .

(٢١) المنافقون: ٩ .

(٢٢) انظر: مستدرك الوسائل ١١: ٣٨٧ ، ب ٥١ من جهاد النفس ، ح١٩ .

(٢٣) المستند للنراقي ٢: ٤٦٦ .

(٢٤) الكافي ٥: ٥٠٤ .

(٢٥) الكافي ٥: ٥٠٤ ، ح١ .

(٢٦) الوسائل ١٤: ١٠٦ ، ب٧٦ من مقدّمات النكاح ، ح١ .

(٢٧) المصدر السابق: ١٧٢ ، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح ، ح١ .

(٢٨) المصدر السابق: ١٥١ ، ب١١٥ من مقدّمات النكاح ، ح٢ .

(٢٩) الكافي ٥: ٢٩٢ ، ح٢ .

(٣٠) الوسائل ١٧: ٣٤٣ ، ب١٥ من إحياء الموات ، ح١ .

(٣١) الكافي ٥: ٢٩٤ . ورواه في الوسائل ١٧: ٣٤١ ، ب١٢ من إحياء الموات ، ح٣ ، مع اختلاف يسير .

(٣٢) رسالة «لا ضرر» ضمن رسائل فقهية: ١١٦ .

(٣٣) المبسوط ٦: ٢٨٥ .

(٣٤) انظر: الغنية ٢: ٤١٦ .

(٣٥) النساء: ١٤١ .

(٣٦) وهكذا يصدق الضرر في المعاملات التي ينفق لأجلها للسفر وغيره لتحصيل النفع ولم يحصل الانتفاع ، مع أنّ الإنفاق للسفر وقع لداعٍ عقلائي وهو التجارة . بل يمكن أن يقال: إنّ مع النفع أيضاً يصدق الضرر على ما ينقص بالإنفاق في تحصيله ، ولكنّه يجبر بالنفع ويتدارك به . فالباب باب التزاحم ، فالذي يدعو إلى تحمّل الضرر إن كان أهمّ كان هو المقدّم ، وإلّا فلا مجال لتقديمه ، فالتجارة والكسب أمر يتقدّم على تحمّل نفقات التجارة ولو لم تكن فائدة؛ إذ لولا التجارة لاختلّت الأُمور . وهذا الأمر يترجّح بالنسبة إلى الضرر المالي في بعض الأحيان قبال النفقات اللازمة مع عدم الفائدة .

(٣٧) الإسلام وتنظيم الأُسرة ٢: ٤٥٦ . صحيح البخاري ٦: ١١٨ ـ ١١٩ ، كتاب النكاح ، باب ما يكره من التبتّل والخصاء ، ط ـ دار الفكر .

(٣٨) صحيح البخاري ٦: ١١٨ ، كتاب النكاح ، باب ما يكره من التبتّل والخصاء .

(٣٩) مجمع الزوائد ٤: ٢٥٤ .

(٤٠) التهذيب ٤: ١٩٠ ، ب٤٦ من ثواب الصيام .

(٤١) البقرة: ١٩٥ .

(٤٢) الوسائل ٢: ٥٨٢ ، ب٣٣ من الحيض ، ح١ .

(٤٣) المصدر السابق ١٩: ١٥ ، ب٧ من أبواب القصاص ، ح١ .

نظرة عامّة في:

أدلّة الإثبات القضائي

❑ الشيخ قاسم الإبراهيمي
❑ مراجعة الأستاذ الشيخ آل راضي

تعريف أدلّة الإثبات:

أدلّة الإثبات القضائي أو وسائله أو طرقه اصطلاحات يطلقها الحقوقيون على كلّ ما ثبتت له الحجّية ممّا يتوصّل به إلى إثبات موضوع الحكم القضائي. وربّما أوجبت إضافته إلى الإثبات اختلافاً في صدقه على بعض الوسائل كالإقرار واليمين وما يوجب العلم للقاضي من غير طريق المدّعي؛ فإنّ موضوع الحكم وإن ثبت بها، لكن الخصم لمّا لم يمارس فعلاً لإثباته، كان ذلك في الواقع ثبوتاً للحقيقة لا إثباتاً لها، فكأنّ صحّة صدق الإثبات موقوفة على أخذه بما أنّه فعلُ الخصم المتمثّل بإبراز وتقديم الدليل المثبت لصدق دعواه على خصمه، فمع ظهور الحقيقة بنفسها أو بإقرار الطرف الآخر لا إثبات. وفي المقابل فإنّ الدليل أثبت موضوع الحكم فيصدق عليه أنّه مثبت وعلى العملية إثبات، وحينئذٍ تكون إضافته إليه إضافة بيانية.

وكيفما كان فالاختلاف المذكور راجع إلى ما ذُكر في تعريف الإثبات في المقالة الأُولى من أنّه محض ما يؤدّي إلى ظهور الحقيقة أم هو إقامة الدليل

أمام القضاء بالطرق المعروفة[١] .

وإذ كان التعريف المنطقي يقتضي الاقتصار على العناصر المقوّمة لذات المعرّف دون النظر إلى ما عداها ممّا هو خارج عنها كالمحقّق للإثبات فقد أخذنا جانب الآلية قيداً في التعريف أوّلاً إيضاحاً لمعنى الدليلية والوسيلية ، وإخراجاً لما يكون مطلوباً لذاته ، وجانب الحجّية في باب القضاء ثانياً إخراجاً لما يتمسّك به توصُّلاً إلى الحكم ممّا لا حجّية له ، كما لم نأت على ذكر المثبت ثالثاً تأكيداً على جانب الموضوعية للدليل ، مع خصّ دائرة دليلية الدليل بموضوع الحكم القضائي تحاشياً عمّا يكون دليلاً في باب الأحكام وموضوعاتها .

وكيفما كان فالحقوقيّون لم يعرّفوا أدلّة الإثبات وإن حصروا أفرادها وضبطوها . وفي الحصر ـ وإن ربّما اتّفق مرادهم ـ اختلفت عباراتهم فعدّها بعض خمسة هي الكتابة والشهادة والقرائن والاقرار واليمين[٢] . وأضاف إليها بعض آخر المعاينة ، لكنّه ربّما أحالها إلى قانون المرافعات[٣] . ولعلّه الوجه في عدم ذكر الفريق الأوّل له ضمن أدلّة الإثبات ، كما ألحق الدكتور نشأت الاستجواب بها أيضاً[٤] :

وأمّا الكتب الحقوقية التطبيقية أو المؤلّفة على ضوء الشريعة الإسلامية فهي أيضاً مختلفة بين التوسعة والتضييق[٥] فبعض اقتصر على الخمسة المذكورة[٦] ، وبعض زاد عليها القرعة والقسامة والقيافة[٧] في حين توسّع فريق ثالث لينهيها إلى سبعة عشر دليلاً أو ستّة وعشرين[٨] .

وبعض كتب الحقوق المؤلّفة على أساس المذهب الشيعي وقف عند أربعة هي الشهادة والإقرار والقسم وعلم القاضي[٩] .

انحصار أدلّة الإثبات :

المشهور بين الفقهاء على ما يظهر من مجموع عباراتهم انحصار أدلّة

الإثبات ـ عدا علم القاضي والإقرار ـ بالبيّنة واليمين ، قال الصدوق في المقنع: «واعلم أنّ الحكم في الدعاوى كلّها أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه ، فإن نكل عن اليمين لزمه الحقّ ، فإن ردّ المدّعى عليه اليمين على المدّعي إذا لم يكن للمدّعي شاهدان فلم يحلف فلا حقّ له ، إلّا في الحدود فلا يمين فيها ، وفي الدم فإنّ البيّنة على المدّعى عليه واليمين على المدّعي؛ لئلّا يبطل دم امرئ مسلم»[١٠] .

وقال في اللمعة: «وجواب المدّعى عليه إمّا إقرار أو إنكار أو سكوت ، فالإقرار يمضى مع الكمال . . . وأمّا الإنكار فإن كان الحاكم عالماً قضى بعلمه وإلّا طلب البيّنة ، فإن قال: لا بيّنة لي عرّفه أنّ له إحلافه ، فإن طلبه أحلفه الحاكم . . . فإن حلف سقطت الدعوى عنه وحرمت مقاصّته . . . وإن ردّ اليمين حلف المدّعي ، فإن امتنع سقطت دعواه . . .»[١١] .

وقد يستدلّ على انحصار أدلّة الإثبات بما ذكر بعدّة طوائف من الروايات:

الأُولى: ما ورد من قول رسول الله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»[١٢] ، فإنّ «إنّما» أداة حصر دلّت على حصر القضاء بين الناس بوسيلتين هما البيّنات والأيمان[١٣] .

والرواية رغم اضطراب سندها في كتب الحديث وضعفه في بعضها صحيحة [انظر: الملحق رقم ١] .

لكن قد يناقش في الاستدلال المتقدّم تارة بأنّ البيّنات الواردة في الرواية يراد بمفردها مطلق الدليل والحجّة[١٤] ، فلا حصر في نوع من أنواع الأدلّة فيجاب بأنّ جعلها في مقابل الأيمان يدلّ على إرادة شهادة العدلين منها .

أو بأنّ الحصر إضافي لا حقيقي أُخرى لتقيّده بغير ما نزل به الوحي فيما بعد من الشاهد واليمين[١٥] ليجاب بأنّ الأصل حمل الحصر على الحقيقة ، وما ثبتت له الحجّية كدليل من أدلّة الإثبات بدليل منفصل لا يرفع دلالة الحديث

على الحصر ، وإنّما يكشف عن خروجه عن دائرة الحصر المذكور وتقيّده بغير المورد المقام عليه الدليل من أوّل الأمر .

أو بأنّ الرواية واردة في مقام الإهمال والإجمال ثالثة لا في مقام التفصيل والوضوح وأُجيب عنه بأنّها واردة كذلك لا من هذه الجهة بل من جهة من تكون عليه البيّنة ، ومن عليه اليمين وإلّا فهي في مقام البيان من هذه الجهة(١٦) .

وحقيقة الأمر أن إفادة الحديث الحصر ممّا لا مجال للإشكال فيه ، وإنّما الكلام في المحصور فإنّ للحديث الشريف أحد معانٍ هي :

الأوّل : أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يريد أن يحصر وسائل الإثبات بالبيّنة بمعناها المصطلح أعني شهادة العدلين واليمين فلا اعتداد بأيّة وسيلة غيرهما . وهو ما استظهره غير واحد من الفقهاء منه كما تقدّم .

الثاني : أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يريد أن يحصر وسائل الإثبات بأحد نوعين الأوّل الأدلّة التي لها نوع كاشفية عن الواقع ، والثاني الأدلّة التي تستند إلى وجدان الخصم وعقيدته كاليمين ويكون الفردان المذكوران محمولين إمّا على المثال للنوع معبّرين عنه بتعبير ناقص فيكون المراد بالبيّنة شهادة العدلين تمثيلاً لما له درجة كشف ولو ناقصة عن الواقع كعلم القاضي الحاصل بالقرائن أو بالمشاهدة أو بغيرهما ، وباليمين القسم للتمثيل به عن كلّ ما يكون راجعاً إلى الوجدان كالإقرار . أو على بيان حقيقة الموضوع للحكم معبّراً عنها بشكل تامّ فيكون المراد بالبيّنة على هذا كلّ ما يكون كاشفاً عن الواقع وباليمين خصوصه . وبه يردّ على الإشكال المتقدّم على أخذ البيّنة بمعنى مطلق الدليل والحجّة .

الثالث : أن يكون مراد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تحديد شخصيّته الحقوقية كقاضٍ بشخصية إنسان عادي فيقضي بعلمه البشري لا بعلمه الغيبي ، واطّلاعه على

حقيقة الأمر في لوح الواقع . ولازم ذلك اعتماده على وسائل إثبات ظاهرية لإحراز موضوع الحكم ، وهي قد تصل إلى حقيقة ما وقع وقد لا تصل ، وبهذا المعنى صرّح السيّدان الگلبايگاني(١٧) والخوئي(١٨) .

الرابع: أن يكون مراد النبيّ ﷺ من الرواية تحديد شخصيّته كقاضٍ بشخصية إنسان عادي أيضاً لكن لا لاستبعاد شخصيّته كمطّلع على الغيب وحقيقة الأمر بل لاستبعاد شخصيّته كرسول ومشرّع أو ولي أمر ممّا يعني تبعيّة حكمه القضائي لموضوعه وأنّه ليس حكماً تأسيسياً .

الخامس: أن يريد ﷺ من حديثه كلا الأمرين فهو ينفي أوّلاً استخدام علمه الغيبي في إحراز موضوع الحكم باعتباره مطّلعاً على عالم الغيب وثانياً عدم كون حكمه القضائي حكماً تأسيسياً باعتباره مشرّعاً أو وليّ أمر فيمكن لطرق الإثبات المعتمدة من قبله في إحراز الموضوع أن تخطئ الواقع ، فيتبعها الحكم لينتج حكماً مخالفاً للحكم الواقعي . وهذا يعني وجود حكمين قضائيّين أحدهما واقعي والآخر ظاهري وانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبته حتى مع صدور الحكم من النبيّ ﷺ على خلافه .

والظاهر أنّ المعنى الأخير هو الصحيح فإنّ النبيّ ﷺ ليس في مقام حصر أفراد وسائل الإثبات ولا أنواعها بالكاشفة والوجدانية فإنّما يصحّ ذلك لو اقتصر في الحديث على قوله: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان» ، فتؤخذ البيّنات ـ سواء بمعناها المصطلح الخاصّ أو بمعناها اللغوي العامّ ـ والأيمان على سبيل الموضوعية كما هو مقتضى الأصل في وسائل القضاء وأدواته لكنّه وصل حديثه الشريف بما يكون قرينة على عدم كونه بصدد البيان من هاتين الجهتين ولا في مقام نفي اعتماده علمه الغيبي في القضاء فقط أو نفي كونه في مقام التشريع أو إصدار الحكم الولائي كذلك أيضاً بل كلاهما معاً حيث قال: «وبعضكم ألحن بحجّته من بعض ، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً ، فإنّما قطعت له به قطعة من النار»(١٩)؛ إذ تضمّن كلامه الأوّل خطأية الطريق

والحجّة وظاهريّتهما والثاني بقاء الحكم الواقعي على حاله وعدم حلّية ما قطع له مع علم الآخذ بعدم عائديّته له .

ولعلّ فيما ورد عن العسكري في تفسيره عن أمير المؤمنين عليه السلام ما هو أوضح في الدلالة على المطلوب حيث قال عليه السلام : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحكم بين الناس بالبيّنات والأيمان في الدعاوى فكثرت المطالبات والمظالم ، فقال : أيّها الناس! إنّما أنا بشر ، وأنتم تختصمون ولعلّ بعضكم ألحن بحجّته من بعض ، وإنّما أقضي على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له من حقّ أخيه بشيء فلا يأخذنّه ، فإنّما أقطع له قطعة من النار»[٢٠] ، فكأنّ قوله : «كثرت المطالبات والمظالم» فيه إشارة إلى استحلالهم ما يأخذونه بعد حكم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا غرابة في الأمر فإنّ في أهل السنّة من أفتى بجواز ذلك[٢١] ، وكأنّه لقولهم بالتصويب أو جعل الحكم المماثل .

وكيفما كان فالحديث بصدد حصر أسلوب القضاء المتّبع من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالطريقة المتعارفة ، واتّباعه في قضائه سبيل الناس ، وتقمّصه قميصهم فيه كما يدلّ عليه قوله : «إنّما أنا بشر» و«إنّما أقضي على نحو ما أسمع» ، ومعه فلا مجال للقول بدلالة الحديث على حصر أدلّة الإثبات بالبيّنات والأيمان ، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وإن ربّما قصد ذلك أيضاً لكنّه لا دليل على كونه في مقام البيان من هذه الجهة .

ومنه يعرف أيضاً ـ وإن كان ليس هذا محلّه ـ أنّ ما استفيد من الحديث في نفي جواز قضاء القاضي بعلمه الشخصي في غير محلّه .

الثانية : ما ورد من الروايات في قضاء داود عليه السلام وإيحاء الله تعالى إليه بالحكم بالبيّنة واليمين وهي عدّة روايات :

منها : صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال في كتاب عليّ عليه السلام : «إنّ نبيّاً من الأنبياء شكا إلى ربّه فقال : يا ربّ كيف أقضي فيما لم أرَ ولم

أشهد (لم أشهد ولم أرَ خل)؟ قال: فأوحى الله إليه: احكم بينهم بكتابي، وأضِفهم إلى اسمي فحلّفهم (تحلّفهم خل) به، وقال: هذا لمن لم تقم له بيّنة»[٢٢].

ومرسلتا أبان بن عثمان عنه عليه السلام ومحمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام[٢٣].

حيث استفاد منها البعض انحصار الأدلّة بما ذكر، ولعلّه لاستظهار كون الإمام عليه السلام في مقام البيان من جهة أفراد ما يحكم به من الأدلّة فيتمسّك بالإطلاق المقامي لإثبات عدم فرد آخر من أفراد أدلّة الحكم.

وفيه ما تقدّم من أنّ الإمام عليه السلام قد لا يكون في مقام البيان من هذه الجهة، وإنّما هو بصدد بيان اعتماد الأنبياء عليهم السلام وسائل الإثبات العادية وطرق تحصيل العلوم المتعارفة بين الناس، وإمكان مخالفة أحكامهم القضائية للأحكام الواقعية بل استحالة العمل بالعلم بالواقع، ففي مرسلة أبان بن عثمان عمّن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام «في كتاب عليّ عليه السلام: إنّ نبيّاً من الأنبياء شكا إلى ربّه القضاء فقال: كيف أقضي بما لم‌تر عيني ولم تسمع أُذني؟ فقال: اقض بينهم بالبيّنات وأضِفهم إلى اسمي يحلفون به. وقال: إنّ داود عليه السلام قال: يا ربّ أرني الحقّ كما هو عندك حتى أقضي به، فقال: إنّك لا تطيق ذلك، فألحّ على ربّه حتى فعل، فجاءه رجل يستعدي على رجل، فقال: إنّ هذا أخذ مالي. فأوحى الله إلى داود: إنّ هذا المستعدي قتل أبا هذا، وأخذ ماله، فأمر داود بالمستعدي فقتل، وأخذ ماله، فدفع إلى المستعدى عليه. قال: فعجب الناس وتحدّثوا حتى بلغ داود عليه السلام، ودخل عليه من ذلك ما كره، فدعا ربّه أن يرفع ذلك، ففعل، ثمّ أوحى الله إليه: أن احكم بينهم بالبيّنات، واضِفهم إلى اسمي يحلفون به»[٢٤].

ثمّ لو سلّمنا ذلك لم يكن من البعيد أن يكون ما ورد في الروايات المذكورة إنّما هو وسائل الإثبات المعتبرة في القضاء بحسب القاعدة الأوّلية؛ إذ مع

فرض وجود طولية وترتّب في اعتبار وسائل الإثبات لا يكون انحصار واحدة في مرتبتها منافياً لوجود وسيلة أُخرى في مرتبة ومع عدم الأُولى .

الثالثة : ما حصر فيها مستند الأحكام بعدد معيّن مثل رواية أبي ضمرة قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : «أحكام المسلمين على ثلاثة : شهادة عادلة ، أو يمين قاطعة ، أو سنّة ماضية من أئمّة الهدى»[٢٥] ، وبطريق الصدوق «جميع أحكام المسلمين» ، ومرسلة يونس عمّن رواه قال : «استخراج الحقوق بأربعة وجوه : بشهادة رجلين عدلين ، فإن لم يكونا رجلين (عدلين خل) فرجل وامرأتان ، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدّعي ، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدّعى عليه ، فإن لم يحلف وردّ اليمين على المدّعي فهي واجبة (فهو واجب خل) عليه أن يحلف ، ويأخذ حقّه . فإن أبى أن يحلف فلا شيء له»[٢٦] .

وتقريب الاستدلال بهما إمّا من جهة مفهوم العدد لو تمّ ، أو الإخبار عن العامّ بالخاصّ المفيد للحصر ، أو التمسّك بالإطلاق المقامي بعد فرض الإمام عليه السلام في مقام البيان من هذه الجهة .

وقد تلحق بهما في بعض وجوه الاستدلال صحيحة بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن القسامة؟ فقال : «الحقوق كلّها البيّنة على المدّعي ، واليمين على المدّعى عليه إلّا في الدم خاصّة»[٢٧] .

ويرد الاستدلال بهذه الروايات أنّ مفهوم العدد غير تامّ عند المحقّقين في علم الأُصول ، والحصر والتمسّك بالإطلاق المقامي إن تمّ في الأوّليين لا يتمّ في الأخيرة ؛ لأنّ الإمام عليه السلام بصدد وضع قاعدة عامّة فيها لمن يطالب بالبيّنة ممّن يطالب باليمين لا أنّه يرمي إلى استقصاء كلّ ما يكون حجّة للمدّعي والمنكر ليستفاد انحصار وسائل الإثبات بما ذكر يرشد إلى ذلك ما ورد في ذيل الصحيحة من استثناء الدم المفسّر في بعض الروايات كموثقة أبي بصير

بانعكاس القاعدة المذكورة فيه حيث قال أبو عبدالله عليه السلام فيها: «إنّ الله حكم في دمائكم بغير ما حكم في أموالكم، حكم في أموالكم أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه، وحكم في دمائكم أنّ البيّنة على من ادّعي عليه واليمين على من ادّعى لئلّا يبطل دم امرئ مسلم»[٢٨].

هذا مضافاً إلى ضعف الروايتين المتقدّمتين، أمّا الأُولى فبغير واحد من رواتها علاوة على اضطراب سندها [انظر الملحق رقم ٢].

وأمّا الثانية: فبالإرسال والإضمار.

الرابعة: الروايات الكثيرة المحدّدة لوظيفة كلّ من المدّعي والمنكر[٢٩] المستفاد من مجموعها، بل ومفهوم الشرط في أطراف بعضها[٣٠] انحصار وسائل الإثبات بالبيّنة في طرف المدّعي واليمين في طرف المنكر. ومن ضمّ المجموع إلى ما تقدّم من الطوائف يشرف الفقيه على القطع بانحصار وسائل الإثبات بهما وعدم وسائل أُخرى غيرهما معتبرة في باب القضاء.

وهذا الاستدلال لو لم نناقش في روايات الطائفة الأُولى منه بعدم ظهورها في موضوعية البيّنة واليمين حجّتين للمدّعي والمنكر ليستفاد انحصار حجيهما بهما، بل لبيان الحدّ في حجّة كلّ منهما على ما تمّ استظهاره في المقالة الأُولى[٣١] لأمكنت المناقشة فيه بأنّ استفادة الانحصار من مجموع هذه الروايات قائمة على الاستقراء وتجميع القرائن والاحتمالات التي لا إشكال في تراجعها لدى إطلاع الفقيه على ما يشكّل قرينة معاكسة لذلك في روايات وفتاوى أُخرى. وقد تضمّنت كتب الحديث والفتوى روايات وفتاوى كثيرة تدلّ على جواز الحكم بالقسامة وشهادة الواحد المنضمّ إليها اليمين أو شهادة النساء منضمّات أو منفردات والقرعة والتحصيص والقضاء لأكثر المتداعيين بيّنة أو أعدلهما وأصدقهما قولاً عدا النكول وردّ اليمين على المدّعي. هذا سوى ما دلّ على الرجوع إلى العرف وأهل الخبرة في تحديد بعض موضوعات

الأحكام كالهجو والسباب والكفر وعادات أهل البلد وغيرها .

وهذه وإن أُجيب عن بعضها ببعض الوجوه ، لكن احتمال عدم صدق الاجابة يبقى وإن ضعف ، ممّا يترك لو ضمّ إلى غيره تأثيراً في النتيجة الحاصلة بالاستقراء .

والظاهر أنّ الروايات الحاصرة ليست بصدد حصر وسائل الإثبات في مطلق الدعاوى بل أوّلاً: في خصوص الدعاوى على الوقائع والتصرّفات القانونية الواقعة بين الأشخاص ، فالدعاوى على طريقة العرف مثلاً كجلب جهاز العروس من بيت أبيها وإن صلح مستنداً للقضاء لكنّه أصل عام يرجع في إثباته ونفيه إلى العرف ومتعلّق الإثبات فيه لا يشكّل واقعة شخصية بل عامّة .

وثانياً: فيما يكون فيها مدّع ومنكر لا ما يكون فيها شخصان أو أكثر كلّ منهم مدّع ومنكر كما في صورة التداعي حيث يرجع في الحكم إلى أعدل البيّنات وأكثرها عدداً وأوفقها بالظاهر أو الأصل ، ومن أُخرجته القرعة أو التحصيص ، ولا فيما يكون فيها مدّع ولا منكر كما في صور الإقرار .

وثالثاً: في غير ما إذا كانت الدعوى مالية ، فإنّه قد يقضى بالشاهد واليمين .

ورابعاً: في الفعل الذي لا أثر له يعلم من خلاله تحقّق الفعل وفاعله فقد يرجع إلى أهل الخبرة لتشخيصهما كما في بعض الحوادث التي يترك الفاعل فيها آثاراً من وسائل جنايته .

وخامساً: في مورد ما إذا لم يكن أصل الموضوع محرزاً ومعلوماً للقاضي فإنّ الحاجة إلى الإثبات إنّما تكون مع الجهل وعدم العلم .

وغير ذلك ممّا قد يحدّد مورد النصّ .

وعلى هذا فالذي يظهر لنا من مجموع ذلك أنّ الحصر المدّعى في وسائل

الإثبات بالبيّنة واليمين إمّا استقرائي لا ينتج قطعاً ، أو إضافي ، لا عقلي أو شرعي وارد على سبيل الحقيقة ، فلو أقام أحد الدليل على حجّية وسائل إثبات أُخرى كالاستفاضة وما يوجب الظنّ مثلاً لم يُحل دونه الحصر المذكور ولم ينافه .

وقد تلخّص من مجموع البحث أنّه لا وجه لحصر الحقوقيّين والفقهاء أدلّة الإثبات بالأنواع التي ذكروها ، وأنّ حصرهم لا يعدو أن يكون حصراً إضافياً بالقياس إلى ما تقتضيه القاعدة الأوّلية في المقام أو مبنياً على الاستقراء .

تقسيمات أدلّة الإثبـــات:

قسّمت الكتب القانونية الأدلّة إلى عدّة تقسيمات منها :

أوّلاً : تقسيمها إلى طرق مباشرة وطرق غير مباشرة (***Preuves directes & preuves indirectes***) . فالمباشرة ما تنصبّ دلالتها على الواقعة المراد إثباتها مباشرة وبلا استنتاج ، ومنها الكتابة عندهم والبيّنة . وغير المباشرة ما لا تكون كذلك بل تثبت استنتاجاً كالقرائن[٣٢] . وفي عدّ الإقرار واليمين من القسم الثاني أو الأوّل خلاف[٣٣] من جهة أنّهما يثبتان ما يعفي الخصم من الإثبات وأنّهما يثبتان الواقعة من جهة صاحب الحقّ أو من عليه الحقّ نفسه ، فكأنّ نشأة الخلاف بسبب أخذ الطرف المقابل في تعريف الإثبات .

ثانياً : تقسيمها إلى طرق مهيأة وغير مهيأة (***preuves préconstituees & preuves casuelles***) :

ومرادهم بالمهيأة ما يعدّه صاحب الشأن منها مقدّماً لإثبات حقّه لدى المنازعة كسندات البيع والميراث ، وغير المهيأة ما يتمّ تهيأته عند نشوب النزاع وعادة ما تكون وسائل الإثبات الأُخرى غير الكتابة غير مهيأة ، وقد تعدّ مقدّماً فتكون مهيأة كالشهود[٣٤] .

ثالثاً : تقسيمها إلى طرق ذات حجّية ملزمة وغيرها :

والمراد بذات الحجّية الملزمة ما حدّد القانون مبلغ حجّيتها ، فلم يدع تقديرها إلى القاضي ، بمعنى أنّ القاضي ليس حرّاً في قبولها وردّها بعد فرض ثبوتها وتنقسم هذه بدورها إلى قاطعة لا مجال لإثبات العكس فيها كاليمين والقرائن القانونية ، وغير قاطعة قابلة للطعن من قبل من لا تصبّ في صالحه كالإقرار والكتابة ، فقد يدّعى الاكراه فيهما والتزوير في الأخيرة .

وبذات الحجّية غير الملزمة ما تُرك فيها المجال للقاضي للأخذ بها وعدمه كالبيّنة والقرائن القضائية[٣٥] .

رابعاً: تقسيمها إلى طرق أصلية وطرق تكميلية وطرق احتياطية:

والطرق الأصلية هي ما قامت دليلاً برأسها وإن تمّمها دليل آخر كالكتابة وبخلافها التكميلية التي تدخل متمّماً للدليل الأصلي كالإشهاد في بعض السندات ، والاحتياطية هي ما يتّخذ وسيلة للإثبات عند فقدان الأدلّة الخارجية ومثالها الإقرار واليمين[٣٦] .

خامساً: تقسيمها إلى طرق ذات قوّة مطلقة وطرق ذات قوّة محدودة وطرق معفية من الإثبات:

والطرق ذات القوّة المطلقة ما تصلح لإثبات جميع الوقائع على الإطلاق كالكتابة عندهم ، وذات القوّة المحدودة ما تصلح لإثبات بعض الوقائع دون بعض ، ومنها البيّنة والقرائن بزعمهم ، والمعفية من الإثبات ما تصلح لإعفاء الخصم من إثبات دعواه في مطلق الدعاوى ومنها الإقرار واليمين الحاسمة .

وهذه التقسيمات وإن اشتملت على بعض الفوائد لكنّا واتّباعاً للنهج الفقهي الباحث عن كلٍّ بدليله فضّلنا أن نبحث عن ثبوت هذه الفوائد وعدمها لدى البحث عن كلّ واحدة من وسائل الإثبات إن وجدنا لذلك نحواً من الاستحقاق .

الملحق رقم ١

أورد الرواية المحمّدون الثلاثة في بعض كتبهم كما نقلها صاحب الوسائل عنهم في كتابه أيضاً ، وسند الرواية على ما جاء في الكافي: محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه وعن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن سعد بن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام(٣٧) لكن في الهامش: «وفي بعض النسخ [عن سعد وهشام بن الحكم] وهو أصوب»(٣٨) .

وسندها في الوسائل عنه بعد ابن أبي عمير: «عن سعد يعني ابن أبي خلف عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام(٣٩) .

وفي التهذيب: علي بن إبراهيم عن أبيه عن أبي عمير عن سعد وهشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام(٤٠) ، لكن في طبعة أُخرى ابن أبي عمير بدل أبي عمير(٤١) ، وكذا في الوسائل عنه(٤٢) . والظاهر أنّه خطأ مطبعي .

وفي معاني الأخبار قال: أخبرني أبو الحسين محمّد بن هارون الزنجاني ، قال: حدّثنا علي بن عبدالعزيز عن أبي عبيد القاسم بن سلام بأسانيد متّصلة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله(٤٣) لكن فقرة «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان» غير موجودة فيه .

وسند الصدوق لا إشكال في ضعفه إن لم يكن من جهة الرفع فيما بين القاسم بن سلام ورسول الله صلى الله عليه وآله فلا أقلّ من جهة مجهولية الراويين الآخرين مضافاً إلى نفس القاسم فإنّه وإن وصفه النمازي بأنّه من مشاهير العلماء(٤٤) نقلاً عن العلّامة الطباطبائي لكن لم يرد له توثيق في واحد من كتب الرجال فضلاً عن الروايات .

هذا مضافاً إلى عدم ورود الفقرة مورد الاستدلال فالحديث ساقط سنداً ودلالة .

وأمّا الرواية ذات الفقرة المذكورة فالصحيح من السند ما عليه الشيخ والنسخ الأُخرى من الكافي العاطفة هشام بن الحكم على سعد؛ إذ لا وجود لسعد بن هشام بن الحكم في أسانيد الروايات في الكتب الأربعة والوسائل وبحار الأنوار غير المورد ولا تراجم الرجال، ولم يعهد في كتب الحديث المتقدّمة رواية سعد عن هشام مع إكثار ابن أبي عمير الرواية عنهما مشتركاً أو مستقلّاً. وبذلك يكون سند الشيخ هو الصحيح بقرينة سائر الروايات.

وعلى جميع التقادير المذكورة عدا ما وقع في بعض نسخ الكافي من رواية ابن أبي عمير عن سعد بن هشام بن الحكم تكون الرواية صحيحة لوثاقة كلّ من هشام وسعد سواء رويا عن بعضهما البعض أو روياً معاً عن الإمام عليه السلام وروى عنهما ابن أبي عمير.

نعم، قد يناقش من جهة إبراهيم بن هاشم والد عليّ بن إبراهيم بعدم استفادة التوثيق ممّا ورد فيه، بل المدح ومعه تكون الرواية حسنة.

لكن مع ذلك يمكن القول بتصحيح الرواية من طريق الكليني الآخر حيث رواها عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير، سواء على القول بأنّ محمّد بن إسماعيل بن بزيع أو الزعفراني ما لم يقل ببعد طبقته عن الكليني وسقوط الواسطة بينهما، أو محمّد بن إسماعيل البرمكي فإنّهم جميعاً ثقات أو محمّد بن إسماعيل النيسابوري بناءً على ما ذهب إليه أُستاذنا الشيخ آل راضي ـ دام بقاؤه ـ من وثاقته بسبب إكثار الكليني الرواية عنه(٤٥).

الملحق رقم ٢

وردت الرواية في الكافي مروية عن الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد عن أحمد بن محمّد بن عبدالله عن أبي جميلة عن إسماعيل بن أبي إدريس عن الحسين بن ضمرة بن أبي ضمرة عن أبيه عن جدّه قال: قال أمير

المؤمنين عليه السلام[٤٦] . . . الرواية .

وفي التهذيب المطبوع نفس السند مع إبدال أبي جميل من أبي جميلة وحذف ابن أبي ضمرة منه[٤٧] ، والحجري أبي جميلة كما هو مع إبدال أبي إسماعيل بن اويس من إسماعيل بن أبي إدريس وحذف ابن أبي ضمرة كما في المطبوع[٤٨] .

وفي هامش الوسائل المخطوط: «في التهذيب: ابن إسماعيل . . . عن الحسين بن حمزة»[٤٩] .

وفي الوافي عنهما: «عن أحمد بن محمّد بن عبدالله عن أبي جميلة (جميل خل) عن إسماعيل بن أبي اويس (إدريس خل) عن الحسين بن ضمرة عن أبيه عن جدّه»[٥٠] .

وفي الوسائل المطبوع: «وعن الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد عن أحمد بن محمّد بن عبدالله عن أبي جميلة عن إسماعيل بن أبي اويس عن ضمرة بن أبي ضمرة عن أبيه عن جدّه»[٥١] .

كما رواها الصدوق في الخصال« عن أبيه: عن سعد بن عبدالله عن أحمد ابن أبي عبدالله البرقي عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عن أبي جميلة عن إسماعيل بن أبي اويس عن ضمرة بن أبي ضمرة عن أبيه عن جدّه»[٥٢] .

والصحيح من كلّ هذه الأسانيد في الحسين بن محمّد أو سعيد هو «الحسين بن محمّد» لعدم رواية الكليني رواية واحدة عن الحسين بن سعيد ولا هو عن معلى مع روايتهما كثيراً من الروايات تحت عنوان الحسين بن محمّد بهذا السند . وفي أبي جميل أو جميلة «أبو جميلة» وهو المفضل بن صالح الذي روى أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عنه كثيراً ولم يرو عنه ابن عبدالله إلّا هذه الرواية . وفي إسماعيل بن أبي اويس أو إدريس رواياتنا متضاربة الأسانيد ففي الأكثر أويس[٥٣] ، وفي الأقلّ إدريس[٥٤] ، وقد ذكره أهل

السنّة تحت عنوان اويس وهو الأرجح . وفي الحسين بن ضمرة أو حمزة أو ضمرة بن أبي ضمرة نفسه الصحيح «الحسين بن ضمرة بن أبي ضمرة» ، والظاهر أنّه هو الحسين بن عبدالله أو عبيدالله بن ضمرة لاتّحاد اسمه واسم جدّه وروايته عن أبيه عن جدّه في جميع الروايات فتكون نسبته من باب النسبة إلى الجدّ .

والرواية على كلّ حال ضعيفة بغير واحد ، إن لم تكن من جهة الحسين بن محمّد ومعلى بن محمّد لإمكان الاعتماد على الطريق الآخر ، فلا أقلّ من جهة أبي جميلة المفضّل بن صالح وإسماعيل بن أبي اويس والحسين بن ضمرة وأبيه وجدّه فإنّهم جميعاً مجاهيل ما عدا المفضل بن صالح فإنّه ضعيف على ما ذكر النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد(٥٥) .

الهوامش

(١) انظر مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ، العدد المزدوج ١١ ـ ١٢ : ٣٠٢ .

(٢) للمثال انظر : المدخل لعلم القانون ـ نظرية الحقّ ، د . عبدالسلام المفروغي ٢ : ٣١٤ . المبادئ القانونية العامّة ، د . أنور سلطان : ٢٧٤ . موجز المدخل للقانون ، محمود نعمان : ٢٧٩ .

(٣) انظر : الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٢ : ٨٩ . الوجيز في مبادئ الإثبات : ١١ ـ ١٢ .

(٤) رسالة الإثبات ١ : ٩٨ .

(٥) انظر : النظرية العامّة للقضاء والإثبات في الشريعة الإسلامية ، محمّد الحبيب التجكاني : ٢٠٥ .

(٦) انظر : أُصول القانون ، د . سعيد عبدالكريم مبارك : ٣٥٩ . المبادئ القانونية العامّة ، د . أنور سلطان : ٢٧٢ . موجز المدخل للقانون ، محمود نعمان : ٢٧٩ . النظرية العامّة لعلم القانون ، د . عبدالسلام المزوغي ٢ : ٣١٤ .

(٧) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ، د . عبدالكريم زيدان : ١٥٥ .

(٨) علم القضاء ، د . أحمد الحصري : ١٩ .

(٩) حقوق كيفرى اختصاصى ، جلد اوّل (جرائم عليه اشخاص) : ٤٩ (فارسي) .

(١٠) المقنع : ٣٩٦ .

(١١) اللمعة الدمشقية : ٩٠ .

(١٢) الوسائل ٢٧ : ٢٣٢ ، ب٢ من كيفيّة الحكم ، ح١ .

(١٣) انظر للمثال : بلغة الفقيه ٣ : ٣٧٦ . جواهر الكلام ٤٠ : ١٨٧ . كتاب القضاء والشهادة للأنصاري : ٢١٥ . قضاء الآشتياني : ١٣١ ، ٢١١ ، وغيرها .

(١٤) انظر : مستند العروة الوثقى ٥ : ٤٤٠ ، ق٢ .

(١٥) كتاب القضاء ، الكلبايكاني ١ : ٤٥٣ .

(١٦) كتاب القضاء ، الآشتياني : ٢١١ .

(١٧) نتائج الأفكار في نجاسة الكفّار : ١٨٦ .

(١٨) مستند العروة الوثقى ٥ : ٤٤٠ ، ق٢ .

(١٩) الوسائل ٢٧ : ٢٣٢ ، ب٢ من كيفيّة الحكم ، ح١ .

(٢٠) المصدر السابق : ٢٣٣ ، ب٢ من كيفيّة الحكم ، ح٣ .

(٢١) انظر : الخلاف ٢ : ٤٦٠ . المبسوط ٥ : ٩٦ .

(٢٢) الوسائل ٢٧ : ٢٢٩ ، ب١ من كيفيّة الحكم ، ح١ .

(٢٣) المصدر السابق : ح٢ ، ٣ .

(٢٤) الوسائل ٢٧ : ٢٢٩ ، ب١ من كيفيّة الحكم ، ح٢ .

(٢٥) المصدر السابق : ٢٣١ ، ب١ من كيفيّة الحكم ، ح٦ .

(٢٦) المصدر السابق : ٢٤٢ ، ب٨ من كيفيّة الحكم ، ح٤ .

(٢٧) المصدر السابق : ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ، ب٣ من كيفيّة الحكم ، ح٢ .

(٢٨) المصدر السابق : ح٣ .

(٢٩) انظر : المصدر السابق : ٢٣٣ ـ ٢٤١ ب٣ من كيفيّة الحكم ، ح١ ، ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ و ب٧ ، ح١ ، ٢ ، وغيرهما .

(٣٠) المصدر السابق : ٢٣٤ ـ ٢٤٤ ، ب٣ من كيفيّة الحكم ، ح٤ ، ٧ ، وب٦ ، ح١ ، و ب٧ ، ح٤ ، ٥ ، ٦ .

(٣١) مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ، العدد المزدوج ١١ ـ ١٢: ٣١٦ .

(٣٢) انظر: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٢: ٩٨ ـ ١٠٠ .

(٣٣) انظر: المصدر السابق . رسالة الإثبات ١: ٩٥ .

(٣٤) الوسيط ٢: ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٣٥) المصدر السابق: ١٠١ .

(٣٦) المصدر السابق ٢: ١٠٢ ـ ١٠٣ .

(٣٧) الكافي ٧: ٤١٤ ، ح ١ .

(٣٨) المصدر السابق .

(٣٩) الوسائل ٢٧: ٢٣٢ ، ب ٣ من كيفيّة الحكم ، ح ١ .

(٤٠) التهذيب ٦: ٢٢٩ ، ح ٥٥٢ ، ط ـ دار صعب ودار التعارف للمطبوعات .

(٤١) المصدر السابق: ١٨٨ .

(٤٢) الوسائل ٢٧: ٢٣٢ ، ب ٣ من كيفيّة الحكم ، ح ١ .

(٤٣) معاني الأخبار: ٢٧٩ .

(٤٤) مستدركات علم رجال الحديث ، النمازي ٦: ٢٤٤ .

(٤٥) انظر: مقالة « محمّد بن إسماعيل: دراسة رجالية في تعيينه وتوثيقه » .

(٤٦) الكافي ٧: ٤٣٢ ، ح ٢٠ .

(٤٧) التهذيب ٦: ٢٨٧ ، ح ٧٩٦ .

(٤٨) المصدر السابق ٢: ٨٧ (حجري) .

(٤٩) انظر: الوسائل ٢٧: ٢٣١ ، الهامش .

(٥٠) الوافي ٩: ٩١٥ ، ب ١٢٥ من القضاء والشهادات ، ح ١ .

(٥١) الوسائل ٢٧: ٢٣١ ، ب ١ من كيفيّة الحكم ، ح ٦ .

(٥٢) الخصال ١: ١٥٥ ، ح ١٩٥ .

(٥٣) انظر: البحار ٢٧: ١٧٣ ، ٣٦: ٢٨٧ ، ٤٥: ٣٩ . الخرائج والجرائح ٢: ٥٥٦ . الغدير ٨: ٣٦ .

(٥٤) انظر: المصدر السابق ٨٦: ١٣٤ و ١٠: ٥٤ ، لكن في الخرائج والجرائح ٢: ٥٥٦ « أُويس » بدل « إدريس » .

(٥٥) رجال النجاشي: ١٢٨ ، رقم الترجمة ٣٣٢ .

مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الإمامي

❑ السيّد منذر الحكيم

القسم الثاني

منهج (دليل المحقّق) ورسالته :

لكلّ باحث أن يختار منهجاً معيّناً لدراسته التاريخية في حقل الفقه الإسلامي ، وقد يكتفي بعرض نتائج دراسته فحسب ، وقد لا يقتصر على ذلك بل يتجاوز النتائج ، فيهتمّ بعرض منهجه الذي سلكه للوصول إليها . وغاية الباحث هنا هي إبلاغ نتائج جهده إلى القارئ والمتعلّم والمسترشد في حقل دراسته تلك .

ولكن حيث نرمي إلى هدف أكبر وهو تربية الباحثين والمحقّقين فإنّه لا ينبغي لنا أن نتعامل معهم كتعامل الأُستاذ مع المتعلّم المستهلك الذي يقتصر في أحسن الأحوال على استيعاب وفهم ما يلقى إليه فقط ، كما هو المتداول عند كثير من الأساتذة مع طلّابهم ، وإنّما نتعامل مع الباحث الناشئ ـ الذي

يهدف إلى أن يكون باحثاً متضلّعاً وناضجاً فيما يبحث عنه ـ فيكون التعامل معه على أساس أنّه المتعلّم المنتج الذي يصبو إلى الإبداع والتطوير .

ومن هنا ، فإنّنا بدل تلقين المتعلّم وإعطائه المفاهيم المستنتجة من خلال جهد علمي بشكلها الناجز والنهائي كما يعطي المفتي فتواه للسائل بشكلها الناجز من دون أن يشعر السائل بعناء المفتي للوصول إلى هذه الفتوى ولا كيفيّة سلوكه الطريق لكشف الحكم الشرعي . . .

أقول: بدل هذا الأُسلوب ينبغي لنا أن نربّي الباحث العلمي ونحاول أن نسلّحه بمنهج الوصول وأدواته ومصادر البحث ، ونرشده إلى كيفيّة سلوك الطريق ونعينه على سلوكه؛ ليكون ذلك حافزاً له للسعي والمثابرة باتّجاه تنميته لقدراته ، وبهذا نوفّر له مجالاً خصباً لتطوير قابليّاته باتّجاه الهدف الأقصى في مجال التربية العلمية والفكرية للمتعلّمين .

ومن هنا كنّا قد عرضنا المنهج العام لهذا الدليل أوّلاً والمنهج العام لدراسة كلّ مرحلة ، واقتصرنا على أهمّ النقاط في مفرداتها بغية تسليح الباحث بالأدوات والمصادر ، فكانت الإشارة إلى كلّ الشخصيات العلمية وآثارها الفقهية مفردة ضرورية للباحث ، بالإضافة إلى مصادر كلّ بحث وكيفيّة الاستفادة منها بما يقرّب المسافة للباحث ويوصله إلى الهدف من أقرب طريق ممكن . والهدف هو الاطّلاع على كلّ المناهج والأُطروحات والانجازات التي تحقّقت لحدّ الآن؛ ليكون قادراً على المقارنة والتقويم .

ولهذا ينبغي أن نستدرك للقارئ العزيز ما فات عليه في القسم الأوّل من هذا البحث .

المنهـج العـامّ لكلّ مرحلة :

١ ـ تحديد المرحلة (بشكل تقريبي) .

٢ ـ أهمّ خصائص المرحلة .

٣ ـ أعلام المرحلة .

٤ ـ آثار كلّ فقيه من أعلام المرحلة .

٥ ـ مصادر الدراسة عن المرحلة (بشكل تفصيلي) .

استـــدراك :

تقدّم في القسم الأوّل دراسة المرحلتين الأُولى والثانية ـ وقد سُمّيتا بمرحلة التأسيس ومرحلة الانطلاق ـ، وقبل البحث عن المراحل الأُخرى نورد استدراكاً لبعض محاور الدراسة لغرض تطبيق هذا المنهج على كلّ مرحلة .

وسنذكر هنا ـ تتميماً لما سبق ـ تحديد المرحلة الأُولى ، ثمّ بيان أعلام فقهاء المرحلتين الأُولى والثانية ، وآثار كلّ فقيه ، ومصادر الدراسة لكلّ مرحلة :

١ ـ تحديد المرحلة الأُولى : وهي مرحلة تأسيس الفقه الاجتهادي (الاستدلالي) :

وتبدأ بالصدوق الأوّل علي بن الحسين القمّي (المتوفّى ٣٢٩هـ) ، وتنتهي بحمزة بن عبدالعزيز الديلمي المعروف بسلّار (المتوفّى ٤٤٨ أو ٤٦٤هـ) .

فبداية المرحلة هي بداية القرن الرابع ونهايتها تعتبر منتصف القرن الخامس الهجري ، فهي قرن ونصف تقريباً .

واقتصر بعض المؤرّخين للفقه الإسلامي الإمامي على ذكر بعض الأعلام لكلّ مرحلة ، ولعلّه اكتفى بذكر المعروفين منهم ، أو أهمّ الأعلام بحسب النشاط الفقهي ونوع الانتاج الفقهي وكمّيته .

بينما يكون الإلمام بكلّ النشاط الفقهي للمرحلة أمراً ضرورياً ، ومن هنا رجّحنا الوقوف على كلّ النشاط الفقهي المعلوم والذي يمكن مراجعته

ومطالعته والغور إلى أعماقه .

ولذلك هيّأنا قائمة بكل الأعلام الذين ورد ذكرهم في المصادر التاريخية وكانت لديهم نشاطات فقهية تأليفية وإن لم يكن هذا كلّ ما ينبغي ، ولكنّه يحتوي على جلّ ما ينبغي لنا الوقوف عليه من النشاط الفقهي لكلّ مرحلة .

وقد قسّمنا الفقهاء بحسب المراحل المقترحة ، ومن هنا فإنّنا نستعرض فقهاء المرحلتين الأُولى والثانية استدراكاً لما فات في القسم الأوّل من البحث .

٢ ـ أعلام المرحلة الأُولى والثانية والآثار الفقهية لكلّ منهم:

أسماء الفقهاء ومؤلفاتهم الفقهية حسب مراحل حركة الفقه الإمامي

١ ـ مرحلة التأسيس لصناعة الاجتهاد المصطلح

ت	سنة الوفاة	اســـم الفقيه	كتبـه الفقهيـة
١	٣٢٩	ابن بابويه (الصدوق الأوّل) علي بن الحسين القمي	١ ـ كـــتاب الشـــرايـــع أو الرســـالة ٢ ـ مـــنـاسك الحـــج ٣ ـ كتاب المواريث
٢	حي في ٣٢٩	ابن ابي عقيل (العماني) الحسن بن علي بن أبي عقيل الحذّاء	المســـتمسك بـــحبل آل الرســـول
٣	القرن الرابع	الصابوني (الجعفي) محمد بن أحمد بن سليم	كـــتاب الفـــاخر
٤	القرن الرابع	ابن الجنيد (الاسكافي) محمد بن أحمد الكاتب البغدادي	١ ـ كـتاب تـهذيب الشـيعة لأحكام الشـريعة ٢ ـ المختصر الأحمدي للفقه المحمدي
٥	٣٨١	الصدوق محمّد بن علي بن بابويه القمّي	١ ـ المـــقنع ٢ ـ الهـــدايـــة ٣ ـ كتاب في الفقه

٦	٤١٣	المفيد محمّد بن محمد بن النعمان العكبري	١ ـ أحكام النساء ٢ ـ الاشراف في عامّة فرائض أهل الإسلام ٣ـ الاعلام فيما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام ٤ ـ جوابات المسائل النيسابورية ٥ ـ العويص في الفقه ٦ ـ المقنعة ٧ ـ المسائل التي سألها أبو جعفر الطوسي ٨ ـ الموجز في المتعة ٩ ـ رسالة في تحريم ذبائح أهل الكتاب ١٠ ـ رسالة في الرد على أصحاب العدد
٧	٤٣٦	الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي	١ ـ الانتصار ٢ ـ جمل العلم والعمل ٣ ـ جوابات المسائل الموصلية ٤ ـ جوابات المسائل التّبانيّات ٥ ـ جوابات مسائل أهل ميّافارقين ٦ ـ جوابات المسائل الرّسّيات ٧ ـ جوابات المسائل الرّازيات ٨ ـ جوابات المسائل الطرابلسيات ٩ ـ المسائل الناصريات ١٠ ـ ما تفرّد به الإمامية ١١ ـ شتات الفوائد والمسائل ١٢ـ شتات الفوائد والمسائل (مجموعة أُخرى) ١٣ ـ رسالة في الرد على أصحاب العدد
٨	٤٤٧	أبو الصلاح (الحلبي) تقي الدين بن نجم الدين	الكافي في الفقه

٩	٤٤٨ أو ٤٦٤	سلّار (قاضي حلب) حمزة بن عبد العزيز الديلمي	المراسم العلوية والاحكام النبوية

٢ ـ مرحلة الانطلاق

ت	سنة الوفاة	اسم الفقيه	كتبه الفقهية
١٠	٤٦٠	الطوسي أبوجعفر محمد بن الحسن	١ ـ الاقتصاد ٢ ـ الجمل والعقود ٣ ـ الخلاف ٤ ـ المبسوط ٥ ـ المسائل الحائريات ٦ ـ النهاية ٧ ـ رسالة في تحريم القاع ٨ ـ الإيجاز في الفرائض ٩ ـ عمل اليوم والليلة
١١	٤٦٣	ابن حمزة (الجعفري) محمد بن الحسن بن حمزة	مسائل متفرقة
١٢	٤٨١	ابن البراج (القاضي) عبدالعزيز بن نحرير الطرابلسي	١ ـ الجواهر في الفقه ٢ ـ المهذب ٣ـ شرح جمل العلم والعمل (للشريف المرتضى)
١٣	أواخر القرن الخامس قبل ٤٦٠	نظام الدين الصهرشتي سليمان بن الحسن بن سليمان	إصباح الشيعة بمصباح الشريعة
١٤	القرن السادس	ابن أبي المجد الحلبي علاء الدين علي بن الحسن	اشارة السبق الى معرفة الحق

١٥	قيل حي في ٥١٥	المفيد الثاني أبو علي الحسن ابن الشيخ الطوسي	١ ـ شرح النهاية ٢ ـ الامالي لمجالس والده
١٦	حي في ٥٦٦	ابن حمزة محمد بن علي بن حمزة الطوسي	الوسيلة الى نيل الفضيلة
١٧	٥٧٣	قطب الدين الراوندي سعيدبن‌عبدالله‌بن الحسين	١ ـ فقه القرآن ٢ ـ مسائل، بالفارسية
١٨	٥٨٥	ابن زهرة حمزة بن علي الحلبي الحسيني	غنية النزوع
١٩	حي في ٥٨٥	منتجب الدين علي بن عبد الله الرازي	العصرة في المواسعة والمضايقة
٢٠	٥٨٨	ابن شهر آشوب رشيد الدين محمد بن علي	١ ـ متشابه القرآن = بيان المشكلات من الآيات المتشابهات
٢١	حي في ٥٩٣	شاذان بن جبرئيل القمي	ازاحة العلة في معرفة القبلة
٢٢	٥٩٨	ابن ادريس محمد بن منصور بن أحمد	١ ـ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢ ـ مسائل في أبعاض الفقه وأجوبتها
٢٣	٦٢٦	المصري معين الدين سالم بن بدران	١ ـ رسالة في كيفية غسل الجنابة ٢ ـ المعونة في مسائل الميراث
٢٤	٦٧٢	نصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن حسن	١ ـ البيّنات في تحرير المواريث ٢ ـ الفرائض النصيرية = جواهر الحقائق

مصادر الدراسة عن المرحلة الأُولى والثانية :

وأمّا مصادر الدراسة للمرحلتين الأُولى والثانية (مرحلة التأسيس ومرحلة الانطلاق) فهي كما يلي:

١ ـ تاريخ التشريع الإسلامي: الشيخ عبدالهادي الفضلي .

٢ ـ مقدّمة رياض المسائل: الشيخ محمّدمهدي الآصفي .

٣ ـ المعالم الجديدة: السيّد محمّدباقر الصدر .

٤ ـ أدوار الاجتهاد (بالفارسية) : الشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي .

٥ ـ أدوار الفقه (بالفارسية) : الشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي .

٦ ـ تاريخ الفقه والفقهاء (بالفارسية) : الدكتور أبوالقاسم الگرجي .

٧ ـ مقدّمة على فقه الشيعة (بالفارسية) : السيّد حسين المدرسي الطباطبائي .

٨ ـ موسوعة النجف الأشرف (تطوّر الدرس الأُصولي): السيّد منذر الحكيم .

٩ ـ مقدّمة معالم الدين وملاذ المجتهدين: السيّد منذر الحكيم .

١٠ ـ مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام : الأعداد ١ ـ ٩ .

١١ ـ مقدّمة جامع المقاصد: السيّد جواد الشهرستاني .

١٢ ـ دراسة في فقه الشيخ المفيد (بالفارسية): الشيخ سليمان عبدالله آبادي .

١٣ ـ دراسة في فقه السيّد المرتضى (بالفارسية): السيّد مهدي الطباطبائي .

١٤ ـ مقدّمة المراسم العلوية: الدكتور محمود البستاني .

١٥ ـ مصنّفات الشيخ المفيد الفقهية والأُصولية .

١٦ ـ رسائل ومصنّفات السيّد المرتضى الفقهية والأُصولية .

١٧ ـ رسائل ومصنّفات الشيخ الطوسي الفقهية والأُصولية[١] .

مرحلة الاستقلال

١ ـ تحديدهـــا :

تبدأ المرحلة الثالثة من مراحل تطوّر الفـقه الاجـتهادي بـظهور المـحقّق الحلّي ﷺ (المتوفّى ٦٧٦هـ) ، فيكون منتصف القرن السابع تقريباً هو بداية هذه المرحلة وتستمرّ باستمرار النشاط الفقهي لأعلام هذه المدرسة وحتى النصف الثاني من القرن العاشر ، متضمّنة فقه الشهيدين والكركي (٩٤٤ ـ ٩٦٦هـ) ، فثلاثة قرون من النشاط الفقهي الدائب هي تعبير صادق عن هذه المرحلة المهمّة التي سمّيناها بمرحلة استقلال الفقه الإمامي .

وأنشط مدارس هذه المرحلة هي على الترتيب : مدرسة الحلّة فجبل عامل فاصفهان .

٢ ـ أهمّ خصائص المرحلة:

نستطيع أن نلمس التطوير في هذه المرحلة ـ التي سمّيناها بمرحلة الاستقلال ـ في عدّة جوانب في شكل النتاج الفقهي ومضمونه من جانب ، وفي مستواه الكمّي والكيفي أيضاً من جانب آخر بل في الأُسس والمباني الفقهية إلى جانب المظاهر والبنى الفوقية فضلاً عن المجالات والميادين المتنوّعة التي أخذ الفقه باختراقها والدخول إليها .

إنّ الاستقلال المقصود في هذه المرحلة يراد منه الاستقلال عن محاكاة الفقه غير الإمامي ، والذي لاحظناه في المرحلة الثانية ـ وهي مرحلة الانطلاق ـ وإليك فهرساً إجمالياً لمجموعة خصائص هذه المرحلة .

أوّلاً : في مجال أُسس الفقه الاجتهادي وأُصوله وأدواته :

أ ـ أُصـول الفقــه :

١ ـ الاهتمام الجادّ بعلم أُصول الفقه ممّا أدّى إلى تنقيح مباحثه وإعادة النظر

في تنظيمها والاستقلال في الطرح بنحوٍ أصبح يميّزها عن المباحث الأُصولية عند العامّة .

فمقارنة ما دوّنه المحقّق في معارج الأُصول وتلميذه العلّامة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول مع ما دوّنه المرتضى والطوسي في الذريعة والعدّة تكفي لإبراز هذا المعلم من معالم هذه المرحلة .

٢ ـ وأثمر هذا الاهتمام بعلم أُصول الفقه نموّاً كمّياً ونوعياً في بحوث ومسائل هذا العلم حتى تجلّى في توظيف علم الأُصول في مباحث الفقه الاستدلالي بشكل واضح . كما أثمر تطوير بحوث الفقه المعاملي بشكل عام في هذه المرحلة على أساس القواعد العلمية التي أُشيدت في علم الأُصول .

٣ ـ وانعكس هذا الاهتمام بعلم أُصول الفقه على ميدان البحث والتدريس والتأليف إذ نجد العلّامة قد ألّف على الأقلّ ثلاثة كتب أُصولية في ثلاثة مستويات علمية : للمبتدئ والمتوسّط والمنتهي من طلّاب هذا العلم .

ب ـ علم الدراية :

لاحظنا في المرحلة السابقة رجحان كفّة القائلين بحجّية خبر الواحد الجامع لشرائط الحجّية بعد أن كان الاتّجاه السائد في المرحلة الأُولى على خلاف ذلك .

وقد تنامى اتّجاه الذاهبين إلى حجّية خبر الواحد من حيث اتّساع دائرة أصحاب هذا الاتّجاه ، ومن حيث تنقيح وتنظيم البحوث المرتبطة بهذا الأصل المهمّ جدّاً في عمليات الاستنباط ، وانتهت مدرسة المحقّق والعلّامة إلى ظاهرة تربيع الحديث (التصنيف الرباعي للحديث)[٢] ، وهي الظاهرة التي استحدثت في هذه المرحلة؛ لأنّها تلت مرحلة التقسيم الثنائي للحديث ، وهي تقسيمه إلى (معتبر وغير معتبر) ، وتعتبر هذه الظاهرة تطويراً ملموساً في ميدان أدوات وأُصول الاستنباط؛ إذ تعبّر عن تنقيح الحديث وتنعكس على النتاج الفقهي بشكل

مباشر . كما انعكست على كتب الحديث من حيث تصنيف أحاديثها على أساس القيمة الفقهية لكلّ حديث من حيث درجة اعتباره ومدى إمكان الاعتماد عليه في مجال الاستنباط .

جـ ـ علم الرجـــال :

يعتبر علم الرجال من أهمّ الأدوات لتمييز الأحاديث الصحيحة والمعتبرة عن غيرها ، ولاحظنا اهتمام الشيخ الطوسي بهذه الأداة ولكنّ محاولته كانت بداية تأسيسية في هذا الميدان . وقد لاحظ الفقهاء وجود حاجة ماسّة لاستقراء رجال الحديث وفرز الثقات من غيرهم أوّلاً؛ تسهيلاً لعملية الاستنباط ، كما لاحظوا وجود أسماء مشتركة يبقى اشتراكها عقبة في طريق الاستنباط . من هنا بدأت المحاولة الجادّة لتمييز الأسماء المشتركة التي تقع في طرق الأخبار . وقد تجلّى هذا الاهتمام في آثار العلّامة الحلّي الرجالية . لاحظ إيضاح الاشتباه ورجال العلّامة الحلّي معاً .

د ـ الأدوات والعلـوم الأُخرى :

لاحظ فقهاء هذه المرحلة أنّ علم الرياضيات بإمكانه أن يخدم المادة الفقهية لا سيّما في مباحث الإرث والخمس والزكاة والمعاملات ، وعلم الهيئة أيضاً يستطيع أن يُعين الفقيه في بحث القبلة والهلال وأوقات الصلوات وغيرها من البحوث ذات العلاقة بهذا العلم ، هذا فضلاً عن علم المنطق والكلام اللذين يخدمان علم أُصول الفقه والفقه أيضاً .

وقد اهتمّ نصير الدين الطوسي وتلميذه العلّامة الحلّي بإدخال هذه العلوم وفسح المجال لها في ميدان الفقه وأُصوله ، وتجلّى اهتمامهما في آثارهما الفقهية والأُصولية . وقد حازا قصب السبق واحتلّا موقع الريادة بالنسبة لسائر الفقهاء من هذه الناحية بشكل واضح .

ثانيـاً : الفقه والنشاط الفقهي :

أ ـ إنّ أهمّ ظاهرة في هذه المرحلة ترتبط بالمحتوى الفقهي وهي اجتناب حالة المحاكاة التي كنّا قد لاحظناها في المرحلة السابقة . وذلك لأنّ بداية انطلاق الفقهاء نحو التوسّع في الفقه الاستدلالي والتفريعي ومحاولة إثبات سعة الفقه الشيعي بل تفوّقه على الفقه الآخر كانت بطبيعة الحال تعتمد على شيء من المحاكاة في عناوين المباحث وأدلّتها بما يتناسب مع الاتّجاه الأُصولي الشيعي ، فالمقارنة الصريحة أو غير الصريحة كانت تستدعي اجترار بعض الفتاوى والأدلّة لا محالة .

وحينما أخذ الفقه الشيعي مساره الطبيعي وبدأ الفقهاء بتنقيح أُصول فقههم وأدوات استنباطهم كان من الطبيعي أن تنعكس النظرة المستقلّة إلى الفقه الشيعي ـ والاعتداد بقابليات الفقه الشيعي للتطوّر والتكامل وتنقيح الأدوات المستعملة في الميدان الفقهي ـ على النشاط الفقهي الشيعي أوّلاً ، وتنتهي هذه النظرة إلى اجتناب المحاكاة مهما أمكن لا سيّما فيما لا اشتراك فيه من الأدوات والمناهج . وهكذا بدأ النشاط الفقهي والمحتوى الفقهي ينحو باتّجاه الاستقلال التامّ عن التأثّر بالفقه غير الشيعي .

وأنتج هذا الاتّجاه فقهاً متميّزاً بأدواته ومناهجه ومصادره وعمليات استنباطه ومدوّناته الفقهية مضموناً وشكلاً معاً .

ب ـ إنّ حالة الصحوة لتنقيح التراث الفقهي والأُصولي وأدواته ومناهجه ومصادره قد انعكست على شكل التأليف والتدوين لمسائل علم الفقه أيضاً ، بحيث نجد تطوّراً ملموساً في حقل تنظيم ومنجهة عرض البحوث الفقهية ، فمنهج المحقّق الحلّي في شرائع الإسلام والمختصر النافع والعلّامة في التبصرة والشهيدين في اللمعة والروضة يعدّ منهجاً جديداً إذا ما قورن بالنهاية والمبسوط .

جـ ـ وأثمرت هذه النظرة الاستقلالية للفقه ومستلزماته ظهور موسوعات فقهية استدلالية شتّى من حيث المستوى العلمي ومن حيث حجم البحوث الفقهية وتنوّع الأبواب واستيعابها لكلّ مسائل الحياة إلى جانب التنقيح والتهذيب للمباحث الفقهية الموروثة . (انظر هذه الموسوعات في الجدول الآتي) .

د ـ كما تطوّر الفقه المقارن ـ الذي كان قد أبدع فيه الطوسي ـ تطوّراً ملموساً في كيفيّة العرض والمحتوى معاً ، حتى أنّنا نلاحظ عدّة مستويات من البحث المقارن والجديد منها هو الفقه المقارن بين الآراء الإمامية نفسها كما نجد ذلك في كتاب مختلف الشيعة وقد كانت لهذه الظاهرة آثار إيجابية على الفقه الإمامي نفسه وسوف نلاحظها في المراحل اللاحقة إن شاء الله تعالى .

ويمثّل كلّ من (تذكرة الفقهاء) و (منتهى المطلب) تطوّراً ملموساً في مجال الفقه المقارن ولا سيّما إذا قارنّا كلّ واحد منهما بالآخر من حيث المنهج والمحتوى والأُسلوب ، وهو نشاط متميّز وفريد للعلّامة الحلّي ﷺ في هذا المضمار .

هـ ـ وتبعاً لتنوّع الأغراض والأهداف نلاحظ تنوّعاً ملموساً في النشاط الفقهي التأليفي من حيث حجم ومستوى عرض المادة الفقهية ، وأعني بالمستوى : المادة الفقهية المجرّدة عن الاستدلال حتى المادة الفقهية المنطوية على أرقى درجات الاستدلال الذي نجده في كلّ مسألة فقهية ، فالمختصر والتبصرة أصبحا محوراً للتدريس في البحوث الفقهية العليا فيما بعد نظراً لتميّز نصوصهما بالدقّة والإيجاز والشمول ، كما تميّزت نصوص اللمعة الدمشقية ودخلت حلقات الدرس الفقهي مع المختصر والتبصرة بشكل طبيعي وبذلك تبلورت كتب التدريس في شتّى المستويات في حوزاتنا العلمية وذلك لما امتازت به هذه الكتب من خصائص مهمّة وفريدة دعت الفقهاء لاختيارها وإقرارها بشكل طبيعي .

و ـ إنّ تدوين القواعد الفقهية وإفرادها بالتصنيف بعد استخراجها من بطون المباحث الفقهية كان خطوة متقدّمة في حقل النشاط الفقهي بلا ريب ، وتمثّل ذلك بشكل ملموس في (القواعد والفوائد) و(نضد القواعد الفقهية) . . .

ز ـ إنّ التطوّر الآخر الذي نلاحظه في هذه المرحلة هو تطوّر بحوث الفقه المعاملي تطوّراً ملموساً ويعود ذلك إلى تطوّر البحث الفقهي الذي سبّبه التطوّر الأُصولي من جهة وتدوين القواعد الفقهية من جهة أُخرى .

ح ـ وفي أُخريات هذه المرحلة وبعد أن اتّجه أتباع أهل البيت عليهم السلام لإقرار حكم إسلامي يعتمد فقه أهل البيت ومنهجهم في الحياة اشتدّت الحاجة لتدوين فقه الدولة .

وتصدّى المحقّق الكركي ـ بعد محاولة الشهيد الأوّل الرائدة لتدوين فقه الدولة ـ للإشراف على حكومة الدولة الصفوية ، وكان هذا عاملاً مهمّاً في اتّجاه الفقهاء نحو الاهتمام بقضايا الدولة والبحث عن الأحكام المتعلّقة بها ومناقشتها وتنقيحها ، وأنتج هذا النشاط التنقيح النظري والتركيز العلمي لقضية الولاية من قبل الفقهاء والبحث عن مدى صلاحياتهم .

وتجلّى هذا النشاط في تأليف مجموعة من الرسائل الفقهية المرتبطة بقضايا الدولة كالخراج وصلاة الجمعة وغيرهما .

ط ـ وقد بلغ الفقه الاستدلالي ذروته في آثار المحقّق الكركي الفقهية حيث جسّدت آثاره الاستدلالية العمق والدقّة والابتعاد الكامل عن منهج الفقه غير الإمامي .

ي ـ ويمثّل حجم النظريات الحديثة والمبتكرة في مجالي الأُصول والفقه في هذه المرحلة رفعة المستوى العلمي للمدرسة الفقهية الإمامية والمسافة الكبيرة التي قطعتها هذه المدرسة من خلال نشاط عينة فقهائنا في ثلاثة قرون متتالية .

٣ ـ أهمّ المدارس الفقهية للمرحلة :

اشتهرت في هذه المرحلة ثلاث مدارس فقهية واحتلّت موقع الريادة العلمية الفقهية وكان لكلّ منها خصائص تميّزها عمّا سواها وهي بالترتيب مدرسة الحلّة ثمّ مدرسة جبل عامل ثمّ مدرسة اصفهان .

ومدرسة الحلّة وإن كانت هي الامتداد الطبيعي لمدرستي بغداد والنجف الأشرف ولكنّها تميّزت بالريادة باعتبار عنصر الاستقلال الذي أشرنا إليه كمؤشر أساس انطبعت به هذه المرحلة .

وتميّزت مدرسة جبل عامل بتدوين القواعد الفقهية والاهتمام الوافر بالفقه المعاملي .

كما تميّزت مدرسة اصفهان بالاهتمام بفقه الدولة نظرياً وعملياً وبهذا يكون الفقه الإمامي متّجهاً إلى الاستقلال التامّ في مجالي النظرية والتطبيق ومن فقه الأحوال الشخصية إلى فقه المجتمع والدولة وهي خطوة كبيرة جدّاً في عصر الغيبة الكبرى وبعد قرون من محاولات الاحتواء والتحجيم والإبادة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم .

٣ و ٤ ـ أعلام المرحلة الثالثة (مرحلة الاستقلال)

مع الآثار الفقهية لكلّ منهم

ت	سنة الوفاة	اســم الفقيه	كتبـه الفقهيـة
١	٦٧٦	المحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن	١ ـ شـــرائـــع الاســـلام ٢ ـ العـــزية ٣ ـ المـــختصر النـــافع ٤ ـ المســـائل البـــغداديـــة

			٥ ـ المسائل الطبرية ٦ ـ المسائل الكمالية ٧ ـ المسائل المصرية ٨ ـ المصطلحات الفقهية ٩ ـ المعتبر ١٠ ـ نكت النهاية ١١ ـ استحباب التياسر لأهل العراق
٢	حي في ٦٧٢	الآبي حسن بن أبي طالب اليوسفي	كشف الرموز
٣	٦٨٩ قيل ٦٩٠	ابن سعيد الحلي يحيى بن سعيد	١ ـ جامع الشرائع ٢ ـ نزهة الناظر ٣ ـ جامع الخلاف والوفاق بين الامامية وأئمة الحجاز والعراق
٤	حي في ٧٠٧	ابن داود الحلّي	١ ـ عقد الجواهر في الاشباه والنظائر ٢ ـ تحصيل المنافع من كتاب النافع ٣ ـ التحفة السعدية ٤ ـ المقتصر من المختصر
٥	٧٢٦	العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي الحلّي	١ ـ أجوبة المسائل المهنائية ٢ ـ أجوبة مسائل ابن زهرة ٣ ـ أجوبة المسائل الفقهية ٤ ـ إرشاد الأذهان ٥ ـ تبصرة المتعلمين ٦ ـ تذكرة الفقهاء ٧ ـ تلخيص المرام ٨ ـ قواعد الأحكام

			٩ ـ مختلف الشيعة ١٠ ـ منتهى المطلب ١١ ـ نهاية الإحكام ١٢ ـ حواشي قواعد الأحكام ١٣ ـ رسالة في المواريث ١٤ ـ رسالة في واجبات الحج ١٥ ـ تحرير الأحكام الشرعية
٦	حي في ٧٤٠	الأعرجي الحسيني الحلي ضياء الدين عبد الله بن محمد	تحرير التحرير
٧	٧٥٤	العميدي ـ السيد عميد الدين عبدالمطلب بن محمدالأعرج الحسيني	١ ـ كنز الفوائد ٢ ـ المسألة النافعة
٨	٧٧١	فخر المحققين محمدبن الحسن بن يوسف الأسدي الحلّي	١ ـ إيضاح الفوائد ٢ ـ حاشية الارشاد ٣ ـ حواشي متفرقة ٤ ـ جامع الفوائد ٥ ـ معنى قول العلامة في القواعد ٦ ـ مسائل بعض الأجلّة ٧ ـ مسائل بعض الفضلاء ٨ ـ المسائل الفقهية ٩ ـ المسائل المظاهرية ١٠ ـ المسائل الناصريات ١١ ـ الفخرية في معرفة النيّة ١٢ ـ رسالة في الحج ١٣ ـ المسائل الآمليّات
٩	حي في ٧٧٩	العتايقي عبد الرحمن بن محمد	درر النقاد (شرح ارشاد الأذهان)

١٠	٧٨٦	الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي	١ ـ أجوبة المسائل الفقهية ٢ ـ أجوبة مسائل محمد بن مجاهد ٣ ـ أجوبة مسائل مقداد بن عبدالله السيوري ٤ ـ أربع مسائل فقهية ٥ ـ البيان ٦ ـ الدروس الشرعية ٧ ـ ذكرى الشيعة ٨ ـ غاية المراد ٩ ـ اللمعة الدمشقية ١٠ ـ الألفية ١١ ـ رسالة في ابداع السفر في شهر رمضان ١٢ ـ رسالة في خلل الصلاة ١٣ ـ خلاصة الاعتبار في الحج والاعتمار ١٤ ـ مسائل تزاحم الحقوق ١٥ ـ القواعد والفوائد ١٦ ـ التكليفية ١٧ ـ المنسك الكبير
١١	٨٢٠	ابن المتوّج أحمد بن عبد الله بن سعيد البحراني	١ ـ الفرائض ٢ ـ كفاية الطالبين ٣ ـ مجمع الغرائب ٤ ـ وسيلة القاصد
١٢	أوائل القرن التاسع	الخطيّ البحراني زين الدين علي بن الحسن	١ ـ رسالة في خلل الصلاة ٢ ـ الفرائض
١٣	٨٢٦	الفاضل المقداد جمال الدين المقداد بن عبدالله	١ ـ التنقيح الرائع ٢ ـ كنز العرفان

		الحلي الأسدي	٣ ـ جامع الفوائد ٤ ـ نضد القواعد الفقهية ٥ ـ التحفة الناجية في التقريبات الالهية
١٤	٨٤١	ابن فهد الحلّي جمال الدين أحمد بن محمد الأسدي	١ ـ أجوبة المسائل الفقهية ٢ ـ أجوبة المسائل ٣ ـ الفتاوى ٤ ـ اللوامع ٥ ـ المسائل البحرية ٦ ـ المسائل الشامية الأُولى ٧ ـ المحرر ٨ ـ المقتصر ٩ ـ الموجز ١٠ ـ المهذب البارع ١١ ـ رسالة في أحكام عقد النكاح ١٢ ـ بغية الراغبين = رسالة في كثير الشك ١٣ ـ رسالة في فقه الصلاة ١٤ـ غاية الإيجاز ١٥ـ الهداية ١٦ ـ مسألة في الاحباط والتكفير وحكم الصوم إذا ارتد الصائم ١٧ ـ رسالة في خلل الصلاة ١٨ ـ كفاية المحتاج ١٩ ـ اللمعة الجلية في معرفة النية ٢٠ ـ رسالة في مناسك الحج ٢١ ـ مصباح المبتدي

			٢٢ ـ شـذرة النـضيد ٢٣ ـ مسألة فـي صـلاة العـيد ٢٤ ـ رسـالة فـي تـحمل العـبادة عـن الغـير وكـيفية الاسـتنابة ٢٥ ـ رسـالة فـي نـيات الحـج ٢٦ ـ رسالة في نيات العبادات
١٥	٨٤٠	ابن فهد الاحسائي	خلاصة التنقيح
١٦	النصف الأول القرن التاسع قبل حي في ٨٣١	قطّان (ابن القطّان) شمس الدين محمد بن شجاع الحلي	مـعالم الديـن فـي فـقه آل يـاسين
١٧	أواسط القرن التاسع	ابراهيم بن ليث الحسيني	المـقدمة الفـرعية
١٨	أواسط القرن التاسع	النحاريري العاملي شمس الدين علي تولاني	١ ـ كـفاية المـهتدي ـ التـولانية ٢ ـ المسـائل الفـقهية مسـائل ابـن طي ٣ ـ الدر المنضود في صيغ العقود
١٩	حي في ٨٥٤	السبيعي العاملي فخر الدين أحمد بن محمد	١ ـ سـديد الأفـهام ٢ ـ الدرّة الدرّيـة ٣ ـ الانوار العلية
٢٠	حي في ٨٨٧ قيل ٨٧٣ وقيل حدود ٩٠٠	راشد الصيمري مفلح بن الحسن (الحسين) بن (راشد)	١ ـ غاية المرام في شرح شرائع الاسلام ٢ ـ كشف الالتباس (شرح الموجز لابن فهد) ٣ ـ التنبيه على غرائب من لا يحضره الفقيه ٤ ـ رسالة في سهو الصلاة اليومية ٥ ـ جـواهـر الكـلمات ٦ ـ النبلة العقودية في الصيغ النكاحية
٢١	٩٤٠	المحقق الكركي (المحقق الثاني)	١ ـ فوائد الشرايع (حواشي على شرايع الاسلام)

		علي بن الحسين العاملي	٢ ـ جامع المقاصد (شرح قواعد العلّامة)
			٣ ـ تعليق الارشاد
			٤ ـ أجوبة المسائل الفقهية
			٥ ـ أجوبة المسائل الفقهية
			(مجموعة أخرى)
			٦ ـ أجوبة المسائل الصيمرية
			٧ ـ أجوبة مسائل وردت في سنة٩٢٩
			٨ ـ أجوبة مسائل مولانا يوسف المازندراني
			٩ ـ أجوبة المسائل الفقهية (مجموعة أخرى)
			١٠ ـ أجوبة المسائل الفقهية (مجموعة أخرى)
			١١ ـ فتاوى
			١٢ ـ المسموعة
			١٣ ـ رسالة في التقيّة
			١٤ ـ رسالة في وجوب الطهارة لمس كتابة الله
			١٥ ـ رسالة في ما تنجس بعضه واشتبه موضع النجاسة
			١٦ ـ الألفية
			١٧ ـ الجعفرية
			١٨ ـ حاشية تحرير الأحكام
			١٩ ـ حاشية قواعد الأحكام
			٢٠ ـ حاشية الألفية
			٢١ ـ حاشية مختلف الشيعة
			٢٢ ـ حاشية المختصر النافع
			٢٣ ـ النجمية
			٢٤ ـ معاني أفعال الصلاة

			٢٥ ـ رسالة في القبلة ٢٦ ـ رسالة في جواز السجود على التربة الحسينية المشوية ٢٧ ـ رسالة في صلاة الجمعة ٢٨ ـ رسالة في خلل الصلاة ٢٩ ـ فوائد في صلاة المسافر ٣٠ ـ رسالة في الحج والعمرة ٣١ ـ صيغ العقود والايقاعات ٣٢ ـ أنيس التوابين ٣٣ ـ قاطعة اللجاج ٣٤ ـ رسالة في تحقيق البيع بشرط الخيار ٣٥ ـ رسالة في تصرف المشتري في زمن الخيار ٣٦ ـ رسالة في شروط النكاح ٣٧ ـ رسالة في الرضاع ٣٨ ـ رسالة في المتعة ٣٩ ـ رسالة في طلاق الغائب ٤٠ ـ رسالة في الأرض المندرسة ٤١ ـ شرح مبحث الميراث ٤٢ ـ رسالة في العدالة
٢٢	حي في ٩٤٥	القطيفي إبراهيم بن سليمان	١ ـ رسالة في النية ٢ ـ رسالة في الرضاع ٣ ـ الرسالة النجفية في سهو الصلاة اليومية ٤ ـ السراج الوهاج ٥ ـ الهادي الى الرشاد ٦ ـ حاشية الارشاد

			٧ ـ كشف الفوائد ٨ ـ شرح الألفية ٩ ـ حاشية الألفية
٢٣	حي في ٩٥٢	المنصوري البحراني محمد بن الحارث	١ ـ السيفية ٢ ـ رسالة في معرفة القبلة ٣ ـ مسألة في اشتراط استقرار الحياة في الذبيحة
٢٤	أواسط القرن العاشر	منشار العاملي علي بن أحمد بن هلال	صيغ العقود والايقاعات
٢٥	٩٦٦	الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي	١ ـ فوائد القواعد ٢ ـ حاشية الشرايع ٣ ـ مسالك الأفهام ٤ ـ روض الجنان ٥ ـ الروضة البهية ٦ ـ أجوبة مسائل حسين بن ربيعة المذي ٧ ـ أجوبة مسائل ابن فرّوج ٨ ـ أجوبة المسائل المازحية ٩ ـ أجوبة المسائل النجفية ١٠ ـ أجوبة المسائل الشامية ١١ ـ أجوبة مسائل شكر بن حمدان ١٢ ـ أجوبة مسائل السيد شرف الدين السماكي ١٣ ـ فوائد متفرقة ١٤ ـ مجموعة الافادات ١٥ ـ مسائل التلميذ ١٦ ـ المختار من مواضع الخلاف

			١٧ ـ حـاشية المختصر النافع ١٨ ـ رسـالة فـي النـية ١٩ ـ الاقـتصاد والارشـاد ٢٠ ـ الاسـطنبولية فـي الواجـبات العينية ٢١ ـ حـاشية الإرشـاد ٢٢ ـ تـمهيد القـواعـد ٢٣ ـ المـقاصد العـلية ٢٤ ـ حـاشية الألفـية ٢٥ ـ حاشية اخرى على الألفية ٢٦ ـ مقالة فيوجوهالبحث على صلاةالجمعة ٢٧ ـ رسالة في خلل الصلاة ٢٨ ـ مـناسك الحـج الكـبير ٢٩ ـ مـناسك الحـج ٣٠ ـ صـيغ العـقود ٣١ ـ حـاشية عـلى كـتاب الفـرائـض مـن المـختصر النـافع ٣٢ ـ رسالة في العدالة
٢٦	حي في ٩٦٩ وقيل ٩٨٠	ابن الصائغ العاملي علي بن الحسين الحسيني	١ ـ مجمع البيان في شرح ارشاد الاذهان ٢ ـ شرح شرايع الإسلام
٢٧	٩٨٤	والد البهائي حسين بن عبد الصمد العاملي	١ ـ مسألتـان ٢ ـ مسـائل فـقهية ٣ ـ التسـاعية ٤ـ الواجـبات المـلكية ٥ـ حاشية الارشاد ٦ـ شـرح الألفـية

			٧ ـ تحفة أهل الايمان ٨ ـ قبلة عراق العجم وخراسان ٩ ـ رسالة في وجوب صلاة الجمعة ١٠ ـ رسالة في حليّة جوائز السلطان ١١ ـ رسالة في الاقرار ١٢ ـ رسالة في الرضاع ١٣ ـ رسالة في اليد والشياع ١٤ ـ العقد الحسيني
٢٨	٩٩٣	ابن المحقّق الكركي (ابن عبد العالي) عبد العالي بن علي الكركي	١ ـ رسالة في البلوغ وحدّه ٢ ـ النظامية ٣ ـ رسالة في الكبائر ٤ ـ حاشية المختصر النافع ٥ ـ منهج السداد
٢٩	أواخر القرن العاشر	حسن بن علي بن عبدالعالي الكركي	١ ـ البلغة في صلاة الجمعة ٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المصادر العامّة للدراسة :

١ ـ الفضلي ـ تاريخ التشريع الإسلامي : ص٣٥٦ ـ ٤٠٤ (من المحقّق الحلّي إلى المحقّق الكركي) .

٢ ـ الآصفي ، محمّد مهدي ـ تاريخ فقه أهل البيت (مقدّمة الرياض) : ص٥٣ ـ٩٣ . (مدرسة الحلّة وجبل عامل ومدرسة أصفهان) .

٣ ـ الصدر ، السيّد محمّد باقر ـ مقدّمة المعالم الجديدة : ص٧٥ و ٧٦ .

٤ ـ المدرسي الطباطبائي ، السيّد حسين ـ مقدّمة على فقه الشيعة (بالفارسية) : ص٥٢ ـ ٥٦ (من المحقّق إلى المحقّق الكركي) .

٥ ـ الدكتور گرجي ، أبوالقاسم ـ تاريخ الفقه والفقهاء (بالفارسية) : ص٢٢١ ـ ٢٢٨ (من المحقّق الحلّي إلى الشهيد الثاني) .

٦ ـ الحكيم ، السيّد منذر ـ تطوّر الفقه الإمامي حتى عصر صاحب المعالم (مقدّمة فقه معالم الدين) : ص١٢ ـ ١٧ و ٢٤ ـ ٢٩ .

المصـادر الخـاصّة للدراسـة :

١ ـ المحقّق الحلّي :

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لشرائع الإسلام .

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة للمختصر النافع .

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة للنهاية ونكتها .

٢ ـ العلّامة الحلّي :

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لنهاية الاحكام .

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لمختلف الشيعة .

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لمنتهى المطلب بقلم الدكتور محمود البستاني .

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لغاية المراد في شـرح نكت الإرشـاد (فـي خصوص كتاب الإرشاد للعلّامة ، الفصل الثاني من الباب الأوّل) .

٣ ـ المحقّق الآبي : (مقدّمة الطبعة المحقّقة لكشف الرموز) .

٤ ـ ابن سعيد الحلّي : (مقدّمة الطبعة المحقّقة لنزهة الناظر) .

٥ ـ السيّد عبدالمطّلب بن محمّد الأعرج الحسيني : (مقدّمة كنز الفوائد) .

٦ ـ ابن فهد الحلّي :

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة للمقتصر .

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة للمهذّب البارع .

٧ ـ فخر المحقّقين: (مقدّمة الطبعة المحقّقة لإيضاح الفوائد).

٨ ـ الشهيد الأوّل:

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة للدروس الشرعية، ط ـ مشهد، بقم الدكتور محمود البستاني.

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لغاية المراد.

ـ تاريخ التشريع الإسلامي (الفضلي): ٣٨٨ ـ ٣٩٠.

ـ مجلّة المنهاج، دراسة حول الشهيد الأوّل (السيّد حسن الأمين): الأعداد ٤ ـ ٧.

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة للروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية (الشيخ محمّد مهدي الآصفي).

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لذكرى الشيعة.

٩ ـ المقداد السيوري:

ـ مقدّمة كنز العرفان.

ـ مقدّمة نضد القواعد الفقهية.

١٠ ـ الشهيد الثاني:

ـ تاريخ التشريع الإسلامي: ٣٩٢ ـ ٣٩٧.

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة للروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (الشيخ محمّد مهدي الآصفي).

١١ ـ المحقّق الكركي:

ـ مجلّة المنهاج، دراسة حول المحقّق الكركي، العدد الثاني: ٢٩٩ ـ ٣٠١.

ـ تاريخ التشريع الإسلامي: ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

ـ مقدّمة الطبعة المحقّقة لجامع المقاصد: ٢٧ ـ ٤٦ .

ملاحظة عامّة:

ومضافاً إلى مراجعة هذه المصادر نؤكّد على ضرورة مراجعة الكتب الفقهية التي تعتبر هي المصدر الأساس للباحث الذي يريد التخصّص في تاريخ الفقه الإمامي حيث يكفيه الاقتصار على ما قيل عن كلّ فقيه ■

الهوامش

(١) إلى هنا ينتهي ما أردنا استدراكه على القسم الأوّل .

(٢) لقد قسّم الحديث إلى (صحيح وموثق وحسن وضعيف) .

في رحاب المكتبة الفقهية:

عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد

❑ تحقيق: *السيّد محمّدجواد الجلالـــي*

تمهيد في التعريف بالمؤلّف والكتاب

١ ـ المؤلّف

هو الشيخ الأجلّ الحافظ الخبير الرجالي المحدّث الأُصولي[١] مهذّب الدين أحمد بن عبدالرضا البصري[٢] الحيدرآبادي .

كان ﷺ متقناً لعلمي المعاني والبيان والفلكيّات[٣] ، ويحفظ اثني عشر ألف حديثاً بلا إسناد وألفاً ومئتي حديثاً مع الاسناد[٤] .

ولم يتعرّض أحد من مترجميه لمكان ولادته ونشأته الابتدائية ، إلّا أنّ العلّامة الطهراني ذكر عند وصفه لكتابه أنّه ولد سنة ١٠٢٠هـ[٥] .

أسفـاره :

هاجر ﷺ في طلب العلم ونشره إلى بلدان نائية ومتباعدة ، ولم نقف على بعض نقاط سفره إلّا من خلال مؤلّفاته التي عيّن في بعضها موضع تحريرها .

وقد حصر العلّامة الطهراني الفترة التي ألّف بها كتبه بين ١٠٦٨هـ إلى ١٠٨٥هـ[٦] .

وأوّل كتبه (الدرّة النجفية) التي يحتمل قوياً أنّه كتبها في زمن سابق على التاريخ المذكور كما استظهر ذلك العلّامة الطهراني فيما سنذكره بعد ذلك، ولكن لم نقف على تاريخ كتابته بالضبط، إلّا أنّه قد عرض الكتاب على الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي في مدينة مشهد عند هجرته إليها فَقرّظه على ظهر كتابه في سنة ١٠٧٥هـ.

إلّا أنّ بعض المترجمين له ذكر أنّه أقام بمشهد من سنة ١٠٦٨هـ[٧] وفيها كتب عدّة كتب ورسائل، كما أنّه ارتحل إلى قرى مشهد وضواحيها واستقرّ في بعضها مدّة أمكنه خلالها كتابة رسالة أو رسالتين فيها. منها قرية (شاه أنديز) حيث كان فيها سنة ١٠٧٧هـ، وكتب فيها رسالة (جوابات المسائل الشائعة).

ومنها قرية (خاور) التي كان فيها سنة ١٠٧٧هـ أيضاً، وكتب فيها رسالة (رسم الخط).

ومنها قرية (أدكان) التي بقي فيها فترة أطول، وكان قد حلّ فيها ضيفاً على الحاج محمّد حسين في سنة ١٠٧٨هـ وما بعدها، وكتب فيها عدّة رسائل منها (الرسالة الفلكية) في الهيئة، و(الرسالة الاعتقادية)[٨].

وارتحل بعدها إلى بلاد أفغانستان، فكتب في (قندهار): (التحفة الصفوية) في سنة ١٠٧٩هـ، وقد أحال فيه إلى كتابه (التحفة العلوية).

انتقل بعدها إلى مدينة (كابل) حيث حلّ فيها في سنة ١٠٨٠هـ، وكتب فيها كتابه (عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد) هذا الكتاب.

والظاهر أنّه لم يقم فيها طويلاً؛ إذ وجد في سنة ١٠٨١هـ في حيدرآباد من بلاد الهند، حيث كتب فيها كتابه (آداب المناظرة)[٩].

وفي سنة ١٠٨٢هـ حلّ في (شاه جهان آباد)، حيث كتب فيها كتابه (كلّيات الطب) ملخّصاً فيه ما كان قد كتب تفصيله في كتاب (المفردة الطبية) الذي

كان قد كتبه قبل ذلك[١٠] . وفي الطبقات: أنّه في تلك السنة كتب في حيدرآباد رسالة في الحساب ورسالة في القيافة ورسالة في آداب المناظرة ، وكأنّه بقي هناك إلى سنة ١٠٨٥هـ التي ألّف فيها (فائق المقال)[١١] . وبعد هذا التاريخ لم يعرف عنه شيء .

أساتذته:

لم نقف على من تلمّذ لديهم أوّليات الدراسة ومن تلقّى عليهم العلم ، إلّا أنّ ما يمكن استظهاره أنّه درس في النجف الأشرف على يد أساتذة الحوزة هناك قبل انتقاله إلى مشهد سنة ١٠٨٦هـ كما يظهر من اسم كتابه (الدرّة النجفية) .

وقد ذكر بعض المترجمين له أنّه تلمّذ للحرّ العاملي في مشهد ، وأنّه ﷺ كان يعدُّ من أجلّ تلاميذه[١٢] . ولعلّه عوّل في ذلك على ما يظهر من خاتمة كتابه (فائق المقال في علم الرجال) حيث قال فيه: «إنّ أكثر ما نقلت فيه . . . عن ثقة المحدّثين . . . شيخي وملاذي وأُستاذي . . الشيخ الحرّ العاملي أعلى الله قدره . . .»[١٣] ، أو أنّه عوّل على التقريظ الذي كتبه له الشيخ الحرّ عند عرض كتابه (الدرّة النجفية) عليه .

إلّا أنّ العلّامة الطهراني استبعد ذلك فقال في الذريعة: «وكان الشيخ مهذّب الدين من المصنّفين قبل لقاء الشيخ الحرّ له بسنين ، كما يظهر من تواريخ تصانيفه ، فيبعد كونه من تلاميذ الشيخ الحرّ كما حكاه في نجوم السماء عن تذكرة العلماء»[١٤] .

ويمكن أن يكشف عن ذلك تقريظ الحرّ العاملي لكتابه في سنة ١٠٧٥هـ؛ فإنّه كان في أوائل ورود الشيخ الحرّ إلى مدينة مشهد[١٥] .

أُسلوبه في التأليف:

بملاحظة مؤلّفاته بصورة عامّة يمكن التوصّل إلى النقاط التالية:

١ ـ إنّه كان يحاول تصحيح ومراجعة الكتب التي كتبت في عصره وما قبله

إذا شاهد فيها نقصاً أو خللاً باستدراك الكتاب أو كتابة الموضوع ذاته بأُسلوب أشمل وأعمّ ، كما أشار إليه في مقدّمة كتابه (المنهج القويم فـي تـفضيل الصراط المستقيم) فإنّه أكّد على أنّه رأى كتاب (منهاج الحقّ واليقين فـي تفضيل أمير المؤمنين على سائر الأنبياء والمرسلين) للسيّد ولي بن نعمة الله الحسيني الرضوي ، وقد ترك كثيراً من أحاديث الباب ، فاستدرك ما فـات المؤلّف في كتاب أسماه (المنهج القويم في تفضيل الصراط المستقيم) .

٢ ـ إنّه كان يكتب حسب حاجة العصر والبيئة التي يعيش فيها .

ففي محيط الفقه والأُصول يعرض كتابه (الدرّة النجفية في الأُصول الفقهية) ـ وهو بمقدار كتاب (معارج الأُصول) للـمحقّق الحـلّي كـما وصـفه العـلّامة الطهراني[١٦] ـ كما يعرض إلى جانبه كتاب الزبدة في المعاني والبيان والبديع الذي كان بارعاً فيها على ما وصفه السيد الأمين[١٧] ، حيث يعدّ من مقدّمات الدراسات الدينية .

وفي قرى المشهد الرضوي يكتب في كلّ قرية ما يناسب حاجة أهلها . فهو في قرية (أدكان) يكتب (الرسالة الفلكية في الهيئة ومعرفة القبلة) . كما يكتب فيها أيضاً (الرسالة الاعتقادية) لضرورة تقوية عقائد القاطنين فيها .

وفي قرية (شاه أنديز) يكتب جواباً لأسئلة شائعة هناك حسب مستوى أهل القرية . بينما نلاحظه في قرية (خاور) وهو يكتب رسالة في (رسم الخط) مستعيناً فيها بعناوين تلفت انتباه المتعلّم المبتدئ وتشدّه إلى الكتاب وتشوّقه إلى ممارسة التعليم ومتابعة العلم فيعنون العناوين بأسماء فواكه شهيّة مثل: السفرجلة ، والنارنجة ، والرمّانة ، وما إلى ذلك .

وأثناء ترحاله في بلاد الهند مارّاً بمدينة (قندهار) يتوقّف فيها ويكـتب (التحفة الرضوية) في سنة ١٠٧٩هـ ، حيث أحال فـيه إلى كـتابه (التـحفة العلوية) . ولعلّ ذلك بسبب اهـتمام أهـل تـلك المـنطقة بـالأحاديث النـبوية

واستنادهم إليها أكثر من سائر المناطق .

وفي مدينة (كابل) لاحظ الحاجة إلى وجود مجتهدين يمارسون وظائفهم الشرعية حسب الظروف المستجدّة ، خصوصاً وأنّ بلاد كابل بعيدة عن مراكز العلم والفتوى ، فكتب كتابه هذا (عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد) مبيّناً فيه طريقة الاجتهاد وسهولة أمره على الفضلاء الذين بلغوا من العلم مراتب عالية ، إلّا أنّهم يفتقرون إلى الجرأة والشجاعة التي تؤهّلهم لاعتلاء هذه المسؤولية وتعدّي حاجز الهيبة الذي أحاط بعملية الاجتهاد .

فهو في هذا الكتاب يؤكّد كلام أمير المؤمنين عليه السلام : «إذا هبت أمراً فقع فيه ؛ فإنّ شدّة توقّيه أعظم ممّا تخاف منه»[١٨] .

وبعد انتقاله إلى بلاد الهند نرى كتبه تتنوّع أيضاً حسب تنوّع الظروف المحيطة به . ففي مدينة (شاه جهانآباد) يكتب في (كلّيات الطب) ، بينما في (حيدرآباد) يكتب كتاب (الحساب) .

وفي حيدرآباد بالذات ـ والتي هي بظنّنا آخر محطّات توقّفه في هذا العالم ـ نرى أنّه يحاول بثّ جميع ما لديه من القدرات العلمية والفكرية ، فإنّ آخر كتاب وقفنا عليه ممّا كتبه هناك هو كتاب (فائق المقال في علم الحديث والرجال) فقد فرغ من تأليفه سنة ١٠٨٥هـ ، وهو آخر تاريخ وقفنا عليه في مؤلّفاته .

هذا ، ولا ننسى أنّه كان بارعاً في علمي الرجال والحديث ، كما وصفه بعض من ترجم له .

٣ ـ إنّه كان يستفيد في تدوين تاريخ جملة من مصنّفاته من الألغاز التي كانت متداولة في ذلك الزمان . ولعلّ ذلك شحذاً لفكر القارئ وإثارته . فمثلاً في كتابنا هذا يقول: إنّه فرغ من تأليفه سنة العين المتوّجة والفاء ، والعين المتوّجة يعني بها الغين ، وهي بحساب الجمل = ١٠٠٠ ، والفاء بحساب الجمل

= ٨٠ ، فيكون التاريخ ١٠٨٠هـ .

وقد حاول العلّامة الطهراني ﷺ حلّ بعض هذه الألغاز تسهيلاً للمتتبّع أثناء تعريفه بكتب هذا العالم المحقّق(١٩) .

٤ ـ إنّ المؤلّف كان يعبّر بعبارة « مشقّة مشقّة » للدلالة على أنّه كتب الكتاب بخطّه وفرغ من كتابته بنفسه ، على خلاف المصطلح المتداول في الكتب ؛ حيث تعني هذه العبارة إنّه تمّ استنساخ الكتاب من نسخة أُخرى لغيره . والذي دلّنا على ذلك تتبّع كتبه وما وجدناه في آخر هذا الكتاب حيث قال : « اتّفق الفراغ من مشقّة مشقها يوم الرابع من الشهر الخامس من السنّة المزبورة (١٠٨٠هـ) في البلدة المذكورة » .

مؤلّفـــاته :

ذكر له مترجموه من المؤلّفات ما يناهز نيّف وعشرين كتاباً ورسالة ، نذكرها مع بعض الخصوصيات ليكون القارئ على بصيرة بمواضيعها ومحتواها ، وهي حسب حروف المعجم كما يلي(٢٠) :

١ ـ **آداب المناظرة** : ألّفه سنة ١٠٨١هـ في حيدر آباد ، وهو مختصر يذكر فيه بعض الآداب ، فمن باب المثال يَذكر مسألة حدوث العالم واحتياجه إلى المؤثّر ثمّ يذكر كيفيّة المناظرة فيها ، وفي آخرها يستنتج النتيجة الصحيحة بقوله : فالعالم له مؤثّر ، وهو المطلوب .

وهو ضمن مجموعة من رسائل المصنّف التي ألّفها من سنة ١٠٧٧هـ إلى سنة ١٠٨٥هـ ، وتوجد في خزانة كتب العلّامة الشيخ هادي كاشف الغطاء في النجف .

٢ ـ **أخلاق مهذّب الدين** : وهو مختصر يقرب من خمسين بيتاً(٢١) ، فيه الأخلاق الحسنة والأوصاف المستحسنة . وهو مسجّع ومقفّى راعى فيه إيجاز المباني واختصار الألفاظ حتى كاد أن يعدّ من الألغاز ، رآه العلّامة الطهراني

ضمن المجموعة المذكورة أنفاً .

ونسخة خط يد المؤلّف موجودة في (دكن) ، في خزانة الآصفية كما يظهر من فهرسها .

٣ ـ **الاعتقادية:** ألّفه في بلدة (أدكان) من محال مشهد خراسان ، وفرغ منه في ساعة (الألف) في شهر (الياء) في سنة (الحاء) من عشر (الزاي) بعد مضي (عين الفاء)؛ أي بعد مضي ساعة من شوّال السنة الثامنة من العشرة السابعة بعد مضيّ الألف الذي هو عين الفعل في لفظة (فاء)[٢٢] .

٤ ـ **تجويد القرآن:** ذكره العلّامة الطهراني في الذريعة ، ونقل عن (نجوم السماء) أنّه حكى عن (تذكرة العلماء) كون هذا من تآليفه[٢٣] .

٥ ـ **تحفة ذخائر كنوز الأخيار في بيان ما يحتاج إلى التوضيح من الأخبار:** في مجلّدين ، أدرج في ثانيهما (الرسالة العددية) للشيخ المفيد في ردّ الشيخ الصدوق .

ذكره العلّامة الطهراني في الذريعة[٢٤] عن (نامه دانشوران) .

٦ ـ **التحفة الصفوية في الأنباء النبوية:** ذكر فيه أحاديث نبوية مرتّبة على حروف المعجم ، ألّفها سنة ١٠٧٩هـ في (قندهار) ، كما في طبقات أعلام الشيعة[٢٥] . وأعيان الشيعة[٢٦] .

٧ ـ **التحفة العلوية في الأحاديث النبوية:** أحال إليها في كتابه (التحفة الصفوية) كما في طبقات أعلام الشيعة[٢٧] وأعيان الشيعة[٢٨] .

٨ ـ **جوابات المسائل الثمانية:** وهي إحدى وثلاثون مسألة ، مثل:

أ ـ السؤال عن ماء المطر ، لِمَ صار خفيفاً لطيفاً ؟

ب ـ لِمَ صار السمك لا يعيش بدون الماء ؟

ج ـ لِمَ لا يدبّ الإنسان حين ولادته كسائر الدواب ؟

د ـ لِمَ لا يرى من دخل مكاناً مظلماً ؟ . . إلى غير ذلك .

أوّلها: «أحمدك يا مجيب دعوة السائلين».

كتبها في قرية (شاه أنديز) من قرى المشهد الرضوي في سنة ١٠٧٧هـ، ورآها العلّامة الطهراني ضمن مجموعة رسـائله فـي مكـتبة الشـيخ هـادي آل كاشف الغطاء في النجف.

٩ ـ **كتاب الحساب**، يقرب حجمه من خلاصة الحساب للشيخ البهائي، وقد ألّفه في حيدرآباد الهند في ١٠٨١هـ، موجود ضمن المجموعة المذكورة من كتبه في مكتبة الشيخ هادي كاشف الغطاء. وورد في مسـتدركات أعـيان الشيعة باسم (رسالة الحساب)[٢٩].

١٠ ـ **حساب العقود**، وهي رسالة متوسّطة توجد ضمن المجموعة المذكورة من كتبه.

١١ ـ **كتاب الحسـد**، في بيان قبائحه ومراتبه الأربع وما يتعلّق بها. يوجد ضمن المجموعة المذكورة.

١٢ ـ **خلاصة الزبـدة** ـفي المعاني والبيان والبـديع ـ: مـرتّبة عـلى مـقدّمة وثلاث مقالات كأصلها (الزبدة).

أوّلها: «بعد الحمد لوليّه ـإلى قوله: ـ فهذه خلاصة الزبدة وزبدة العمدة».

آخرها: «اتّفق مشقة مشقها بداية ونهاية في ضمن يوم وسطي مع ألم كلّي»، يوجد ضمن المجموعة المذكورة.

١٣ ـ **خلق الكافر وحكمه ومصالحه**، أورد فيه اثنتي عشرة حكمة فـي خـلق الكفّار. وفرغ من تأليفه في ١٠٧٧هـ.

أوّله: «أحمدك يا من أظهر في الأشياء قدرته»، يوجد ضمن المجموعة المذكورة.

١٤ ـ **الدرّة النجفية في الأُصول الفقهية**، يقرب مقداره مـن (المـعارج، للـمحقّق

الحلّي) ، وعلى ظهر الصفحة الأُولى من النسخة الموجودة في زنجان ـ عند السيّد رضا ابن الحاج السيّد محمّد الزنجاني ـ تقريظه بخطّ الشيخ المحدّث الحرّ العاملي ، تاريخه ١٠٧٥هـ .

١٥ ـ **رسم الخط**: وذكر ما هو الأصل في رسم خصوص الألف ، وما هو خلاف أصله في مواضع أربعة .

وعناوين الكتاب مأخوذة من أسماء الفواكه ، مثل: سفرجلة ، نارنجة ، رمّانة ، . . . وغيرها .

أوّله: «أحمدك يا من علّم آدم الأسماء» .

كتبه في قرية (خاور) من قرى مشهد خراسان ، ويوجد ضمن مجموعة رسائله التي قد فرغ من بعضها سنة ١٠٧٧هـ في مكتبة الشيخ هادي كاشف الغطاء في النجف .

١٦ ـ **الزبدة في المعاني والبيان والبديع**: أوّلها: «أمّا بعد الحمد لوليّه وأهله وحده ، والصلاة على نبيّه وآله بعده ـ إلى قوله: ـ هذه زبدة ما حرّر وعمدة ما قدّر ـ إلى قوله: ـ مشتملة على مقدّمة ومطالب ثلاثة» .

وآخرها: «هذا ما جرى به القلم على يد الوهين الفقير المهين الحقير المقصّر المعذّب المشتهر بالمهذّب في آخر يوم ثاني أوليه . . .» .

وقد مرّ مختصره الموسوم (خلاصة الزبدة) ، وكلاهما ضمن المجموعة المشار إليها آنفاً .

١٧ ـ **العبرة الشافية والفكرة الوافية**: في الكلمات الحكمية والنكات الأخلاقية[٣٠].

١٨ ـ **العبرة العامّة والفكرة التامّة**: وهي في المواعظ والحكم والخطب والأشعار والتواريخ[٣١] ، ولعلّه متّحد مع ما قبله .

١٩ ـ **عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد**، (وهو هذا الكتاب) .

٢٠ ـ **غوث العالم في حدوث العالم وردّ القائلين بالقِدم**، أوّله : «أمّا بعد فيقول الجاني . . . » .

وذكر المؤلّف فيه اسمه واسم الرسالة . وهو ضمن المجموعة المذكورة آنفاً .

٢١ ـ **فائق المقال في علم الحديث والرجال**، فرغ من تأليفه سنة ١٠٨٥هـ في حيدرآباد الهند .

أوّله في دراية الحديث ، ثمّ ذكر الرجال مرتّباً على الحروف ، والكتاب يقع في ٥٦٨ صفحة .

نسخة منه بخط ميرفضل شاه تلميذ السيّد محمّد ابن السيّد دلدار علي في مكتبة السيّد ناصر ، ونسخة منه عند السيّد محمّد علي الروضاتي .

قال في خاتمته : «إنّ أكثر ما نقلت فيه . . . عن ثقة المحدّثين . . . شيخي وملاذي وأُستاذي . . . الشيخ الحرّ العاملي أعلى الله قدره ، عن الشيخ اللوذعي الألمعي أبي عبدالله الحسين بن الحسن بن يونس بن يوسف بن ظهير العاملي . . . » .

وقال في آخره : «اتّفق مشقة مشقه بداية أوّل الشهر السابع ونهاية ثاني عشرة من السنة الخامسة من العشر التاسع من المئة الأُولى من الألف الثاني من الهجرة» . ذكر ذلك العلّامة الطهراني في الذريعة[٣٢] .

٢٢ ـ **الفلكية في الهيئة**، ألّفه في قرية (أدكان) من محال خراسان سنة ١٠٧٧هـ مرتّباً على سبع سماوات :ـ

السماء الأُولى : في المصطلحات ، الثانية : في صور الأفلاك السبع ، الثالثة :

في الدوائر الكائنة على محيط العالم والقسي المشهورة ، الرابعة : في حركات الأفلاك ، الخامسة : في حالات الأرض وما يتعلّق بها من الطول والعرض ، السادسة : في معرفة سمت القبلة بالدائرة الهندية ، السابعة : في معرفة الليل والنهار والصبح والشفق والساعات والشهور والسنين .

أوّله : « أحمدك يا من جعل آيات بيّنات في خلق السماوات والأرض » .

وذكر في آخره : أنّه فرغ منه في ثلاث ساعات من يوم ثلثي البروج من شهر كواكب اليوسفية ، من سنة السموات ، من عُشْرِ الثوابت بعد قطع رأس الغم من الهجرة النبوية ، في قرية أدكان في خدمة الحاج محمّد حسين »[٣٣] .

والنسخة ضمن مجموعة من رسائل المصنّف عند الشيخ هادي ابن الشيخ عباس آل كاشف الغطاء .

٢٣ ـ **رسالة في القيافة** : يذكر فيها أحكام الأعضاء من الرأس إلى القدم . مثلاً : الرأس الكبير يدلّ على الهمّة العالية والنباهة . . . وهكذا إلى آخر الأعضاء .

أوّلها : « وبعد ، فيقول ـ إلى قوله : ـ أحمد بن عبدالرضا عرّفه الله علامة سلافته قبل قيام قيافته » .

وقال في آخرها : « ينبغي أن لا يتبادر إلى الحكم بدليل واحد ، بل يجمع منها ما أمكن ، ومتى تضادّت الأدلّة وزنت قوّة وضعفاً وكثرة وقلّة ، واعلم أنّ دلائل الوجه أقوى من سائر الدلائل » .

فرغ منها في النصف الثاني من اليوم الثالث من الشهر الأوّل من السنة الأُولى من العشر التاسع من المئة الأُولى من الألف الثاني من الهجرة .

وهي تزيد على مئة وخمسين بيتاً ، رآها العلّامة الطهراني في المجموعة الآنفة الذكر .

٢٤ ـ **كلّيات الطب**، وهو مختصر يقرب من مئة بيت . **ألّفه في سابع شهر التاسع من السنة الثانية من العشر التاسع من المئة الأُولى من الألف الثاني ١٠٨٢هـ في (شاهجان آباد)** .

وقال في آخره: «وقد أكملنا الأمر في كتابنا الموسوم بـ(المفردة الطبية)» . توجد نسختها ضمن المجموعة المنوّه إليها آنفاً .

٢٥ ـ **المنهج القويم في تفضيل الصراط المستقيم عليّ عليه السلام على سائر الأنبياء والمرسلين سوى نبيّنا ذي الفضل العميم**، فرغ من تأليفه سنة خمس وثمانين وألف (١٠٨٥هـ) . رآه العلّامة الطهراني عند الشيخ محمّد علي الحائري نزيل سنقر .

أوّله: «الحمد لله الذي أنعم علينا بالوجود بعد العدم وفضّلنا على كثير ممّن خلق من الأُممّ . . .» .

وذكر في أوّله: «أنّي رأيت في هذا الباب كتاب (منهاج الحقّ واليقين في تفضيل علي أمير المؤمنين على سائر الأنبياء والمرسلين) للسيّد ولي بن نعمة الله الحسيني الرضوي الحائري ، لكنّه ترك كثيراً من أحاديث الباب . فذكرت أنا جملة منها في هذا الكتاب» . والنسخة بخطّ الشيخ ناصر بن الحسن بن محمّد ، فرغ من الكتابة في سنة ١١٢١هـ .

وهناك كتب أشار إليها المؤلّف نفسه خلال بعض كتبه ، ولم نقف عليها في تراجمه ، وهي:

٢٦ ـ **التحفة العزيزة**، وهي في الأُصول ، وقد أحال إليها في كتابه (عمدة الاعتماد) .

٢٧ ـ **المقنعة**، وهي في الدراية ، وقد أحال إليها في (عمدة الاعتماد) أيضاً عند تعرّضه إلى أقسام الخبر ، وقال: «فمن شاء الاستيفاء فليرجع إلى هناك» .

٢٨ ـ **المفردة الطبّية**، أحال إليها في آخر كتابه (كلّيات الطبّ).

والظاهر أنّها أوسع من الكلّيات؛ لقوله هناك: «وقد أكملنا الأمر في كتابنا الموسوم بـ(المفردة الطبّية)».

كما أنّ بعض المترجمين ذكر أنّ له من الكتب الأسماء التالية:

١ ـ **جـوابـات المسـائل الشـاهية**[٣٤]، ولعـلّه تـصحيف (جـوابـات المسـائل الشائعة).

٢ ـ **رسالة في الأخلاق**[٣٥]، ولعلّها (العبرة العامّة) المتقدّمة.

٣ ـ **رسالة الحدّ**[٣٦]، ولعلّها تصحيف (كتاب الحسد) المتقدّم آنفاً.

٤ ـ **رسالة في القراءة**[٣٧]، والظاهر أنّها نفس (تجويد القرآن) المتقدّم.

وفـاته:

لم أجد من المترجمين له[٣٨] مَنْ حدّد تاريخ وفاته بدقّة. ولعلّه توفّي خلال ترحاله في بلاد الهند المترامية الأطراف، والذي كان يسافر فيها وحيداً بعيداً عمّا يميّزه عن سائر القاطنين هناك.

إلّا أنّ الثابت أنّه سافر في سنة ١٠٨١هـ إلى بلاد الهند، وكان في حيدرآباد سنة ١٠٨٥هـ، حيث ألّف فيها آخر ما وصلنا من كتبه.

وليس من المستبعد أن يكون قد قضى نحبه وحيداً في بلاد نائية، غريباً بعيداً عن الأهل والوطن، مجاهداً في سبيل الله، ناشراً للعلم والفقه والدين، شأنه في ذلك شأن مئات العلماء والمجاهدين الذين تحمّلوا الصعاب في نشر العلم والفضيلة في سائر أقطار العالم.

فسلام عليه يوم ولد ويوم مات غريباً ويوم يبعث حيّاً، وحشره الله مع مواليه أهل البيت عليهم السلام الذين كانوا القدوة في التضحية والجهاد في سبيل الله.

٢ ـ الكتـــاب

هذا الكتاب من التراث الإسلامي المضيّع في مكتبات الغرب ، وقد صوّره لنفسه سماحة العلّامة السيّد محمّد حسين الجلالي خلال بحثه الحثيث عن التراث الإسلامي في مكتبات الغرب . والنسخة مكتوبة في كابل سنة ١٠٨٠هـ ، كما يظهر من عبارة آخر الكتاب .

والكتاب يبحث بإيجاز عن أهمّ شروط الاجتهاد وكيفيّته ، محرّضاً فيه على ممارسة عملية الاجتهاد لمن فيه القدرة والكفاية ، وخلع ربقة التقليد ، والاستقلال في استنباط الأحكام الشرعية .

فهو من جهة يحاول بعث الأمل وفتح باب التفاؤل بالنسبة إلى من يحاول اجتياز عقبة الاجتهاد ولا يرى في نفسه الجرأة والكفاءة على ذلك . وقد عقد ﷺ الخاتمة في هذا الكتاب لهذا الغرض بالذات .

فيقول في ضمن ذلك : « فشمِّر العزم وجدّ في الطلب واقطع المراحل للوصول إلى المطلب الذي تنال به أعلى المراتب وأسنى المواهب ، وقد علمت سهولة الطريق وحسن الرفيق على التحقيق ، وكثرة الزاد ووقوع الإمداد من ربّ العباد . . . وإيّاك وأهل البطالة والتكاسل والجهالة والمقلّدين للأموات المتّكلين على الأصوات ، فإنّهم أعوان الشيطان الرجيم وأعداء الرحمن الرحيم » .

ومن جهة أُخرى يؤكّد على اتّباع آثار السلف الصالح ، والاقتداء بأنوارهم واستدلالهم في الأحكام الشرعية ، فيقول في آخره : « لعلّك تهتدي بهداهم بسلوكك ما سلكوه وإدراكك ما أدركوه فتكون معهم من الذين جاهدوا في سبيل الله ، وبذلوا أنفسهم في مرضاة الله ، وحقّ فيهم قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ » .

وصف الكتاب العلّامة الطهراني في الذريعة بقوله: « . . . في كيفيّة الاجتهاد والاستدلال على الأحكام الشرعية الفرعية ، وأخذها من الأدلّة الأُصولية التفصيلية ، وما يلزم ذلك من الشروط والأسباب مرتّباً على مقدّمة وأربعة فصوص وخاتمة .

فالمقدّمة: في معنى الاجتهاد ووجه الحاجة إليه .

والفصّ الأوّل: في العلوم الاثني عشر الموقوف عليها الاجتهاد: وهي اللغة ، الصرف ، النحو ، المنطق ، الكلام ، الأُصول ، التفسير ، الحديث ، الرجال ، المعاني ، الفقه ، الوفاق والخلاف .

والفصّ الثاني: في الأدلّة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل بطرقه الخمسة: الاستصحاب والبراءة ومفهوم الموافقة والعلّة المنصوصة واتّحاد طريق المسألتين .

والفصّ الثالث: في كيفيّة الاجتهاد والاستدلال ، وترتيب الأدلّة وترجيح بعضها عند المعارضة ، وما يقع فيه الاجتهاد وما لا يقع ، مثل الاعتقادات والاتّفاقيات التي دلّت عليها ظواهر الكتاب أو السنّة النبوية أو الإمامية أو غيرها من الأمارات . . . »[٣٩] .

والكتاب يقع في ٧٣ صفحة ، طول كلّ صفحة ١٨ سم ، وعرضها ٧/٥ سم ، وعدد الأسطر في كلّ صفحة ٩ أسطر .

وهي نسخة جيّدة الخطّ ، قليلة التصحيف ، واضحة .

والكتاب على وجازته غنيّ في موضوعه ، دقيق في أُسلوبه ، مفيد في غايته .

وقد عمدنا إلى إخراجه بما هو عليه مع إضافة بعض التعليقات واستخراج

ما تيسّر من النصوص ، وجعل عناوين للفصول بين معقوفين للدلالة على أنّها مضافة منّا ، كما وأثبتنا في الهوامش الكلمات التي وجدناها مكتوبة في هامش المخطوطة بقولنا: «في نسخة» ، والمراد منها «نسخة بدل» المثبتة في هوامش المخطوطة .

رحم الله المؤلّف برحمته الواسعة ، ووفّق سيّدنا الأُستاذ العلّامة السيّد محمّد حسين الجلالي الذي ساهم في إحياء هذا الأثر باستخراجه من خبايا المكتبات الغربية وإتحافنا بنسخة منه .

ونسأل الله لجميع العاملين في خدمة التراث الإسلامي كلّ خير .

عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد

للشيخ مهذّب الدين أحمد بن عبدالرضا البصري الميبدي

كان حيّاً سنة ١٠٨٥هـ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

أَحْمَدُكَ يَا مَنْ عَلَيْنَا بِالتَّوْفِيقِ لِلْهِدَايَةِ إِلىٰ سِوَآءِ الطَّرِيقِ ، وَأُصَلِّي عَلىٰ مَنْ أَرْسَلْتَهُ بِالْبُرْهَانِ الْعَظِيمِ وَالسُّلْطَانِ الْقَوِيمِ ، وَعَلىٰ آلِهِ مَفَاتِيحِ أَبْوَابِ الْكِتَابِ وَمَصَابِيحِ أَسْبَابِ الصَّوَابِ مَا رُدَّتِ الْفُرُوعُ إِلىٰ الأُصُولِ ، وَتَرَتَّبَتِ الْعُلُومُ عَلَى الْعُقُولِ .

أَمَّا بَعْدُ ، فَيَقُولُ الْجَانِي الرَّاجِي عَفْوَ رَبِّهِ الْعَفُوّ وَالرِّضيّ ، أَحْوَجُ خَلِيقَتِهِ إِلَيْهِ الْمُشْتَهِرُ بِمُهَذَّبِ الدِّينِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الرِّضَا وَفَّقَهُ اللهُ لِلدَّلِيلِ الأَوْضَحِ عَلَى الْمَدْلُولِ الأَرْجَحِ ، قَدِ اتَّفَقَ حَصُولُ قَلِيلِ الإِنْصَافِ عَدِيمِ الْوَفَاءِ فِي الْبَلْدَةِ الْمَوْسُومَةِ بِكَابُلِ سَنَةَ الْعَيْنِ الْمُتَوَّجَةِ وَالْفَاءِ [١٠٨٠هـ] ، فَالْتَمَسَ مِنِّي بَعْضُ مَنْ لَاحَتْ عَلَى صَفَحَاتِ وَجْهِهِ أَنْوَارُ[٤٠] الْعِلْمِ وَالْكَمَالِ أَنْ أُمْلِيَ لَهُ رِسَالَةً وَجِيزَةً فِي كَيْفِيَّةِ الاجْتِهَادِ وَالاسْتِدْلَالِ عَلَى الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ وَأَخْذِهَا مِنَ الأَدِلَّةِ الأُصُولِيَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ ، وَمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ مِنَ الشُّرُوطِ وَالأَسْبَابِ وَالْمَأْخَذِ وَالانْتِسَابِ ، فَأَجَبْتُهُ لِوُجُوبِهَا ابْتِغَاءً لِمَطْلُوبِهَا ، وَسَمَّيْتُهَا : « عُمْدَةَ الاعْتِمَادِ فِي كَيْفِيَّةِ الاجْتِهَادِ » وَرَتَّبْتُهَا عَلىٰ مُقَدِّمَةٍ وَأَرْبَعَةِ فُصُولٍ وَخَاتِمَةٍ .

[المقدّمة]

أَمَّا الْمُقَدَّمَةُ: ففي الاجتهاد والاحتياج إليه.

أَمَّا الاجْتِهَادُ لُغَةً ، فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ اسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ فِي تَحْصِيلِ الشَّيْءِ الَّذِي فِيهِ

مشقّة وكلفة .

واصطلاحاً ، فهو عبارةٌ عن مَلَكَةٍ يُقْتَدَرُ بِها على استنباطِ الحكمِ الشرعيّ الفرعيّ من الأصل فِعْلاً أو قوّة قريبةً منه .

أو استفراغ الْوُسْعِ في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعيّة الفرعيّة بحيث ينتفي عنه اللّوم بِسبَبِ التقصير .

أو استفراغ الفقيه الْوُسْعَ فِي تحصيل الظنّ بحكم شرعيّ .

والمجتهدُ ، من قامَتْ به تلك القوة القدسيّة التي يؤتيها الله من يشاء من عباده المجاهدين الصالحين على وفق حكمته ، يَرُدُّ بِهَا الْفرعَ إلى الأصل ويرجّح الدليل في مقام[٤١] التعارض ، بأن يكون فطناً ذكياً قوي الإدراك في مراعاة أجزاء القياس وشرائط الجمع[٤٢] ؛ لئلّا يعرضه الخطأ ، وهي العمدة في هذا الباب العظيم والمدخل الجسيم . ومن لم يكن له تلك القوّة لا يكون مجتهداً وإن تكمّل في غيرها من العلوم والأسباب والمآخذ ، فإذا كان كذلك وجب ترافع الرعية إليه وتقليده والاعتماد عليه ؛ للأخبار الصحيحة والآثار الصريحة . وسيأتي باقي الشرائط والصفات إن شاء الله تعالى .

وأمّا الاحتياج إليه ؛ فلأنّ الله سبحانه كلّف العباد بالأحكام الشرعيّة ليفوزوا بالسعادة الأبديّة ، ولمّا كان ذلك يتوقّف على هادٍ يهديهم إليه ومفيد يرشدهم عليه ، وكان سبحانه وتعالى مجرّداً منزّهاً عن أن تدركه الأبصار أو العقول والأوهام والأفكار[٤٣] ، استحالت استفادتهم منه بغير واسطة قدسيّة بشريّة ذي قدرة على الاستفادة من الذات السبحانية بالوحي ؛ لطهارة نفسه الزكية الملكيّة . وعلى الإفادة لمن شاركه بنوع الإنسانية . وهو النبيّ صلّى الله عليه وآله وأبهج نهج الدين بنور كماله . ولمّا كان المبلِّغ على الإطلاق لا يجب بقاؤه ببقاء المكلّفين بالإتفاق ، وجب

في الحكمة على الخبير اللطيف نصب قائم بعده حافظ لجميع أفراد التكليف ، وهو الإمام المعصوم عليه صلواتُ الحيُّ القيُّوم ، ولمّا كان الإمام في الانتقال كرسول الملك المتعال . أو كان كلٌّ منها عليهما صلوات الباري لا يسعهما إيصال جميع الأوامر والنواهي إلى جميع أفراد نوع الإنسان ؛ لكثرتهم وانتشارهم في البلدان ، احتيج إلى نصب نائب لتبليغ الأحكام وتبيين الحلال من الحرام ، ذي فكر قويم وطبع مستقيم ، وقدرة استعداد على إفادة المراد باستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من الأدلّة المحفوظة الأُصولية ؛ لتعذّر الرجوع في الأحكام المتجدّدة والحوادث المتبدّدة التي لم تكن منصوصة في الكتاب المبين ولا في سنّة الرسول الأمين في عرصات الزمان وجوزات البلدان وساحات الإمكان إلى المعصوم من النبيّ المصطفى والإمام المرتضى مع احتياج المكلّف إلى ذلك الحكم الضروري الشريف في ذلك الوقت للعمل به امتثالاً للخبير[٤٤] اللطيف ، فانحصر الأمر في الاستدلال والاجتهاد ، تحصيلاً للمطلب والمراد من صلاح أحوال العباد إلى انتهاء زمان التكليف والعبادة ، أعني يوم الشقاوة والسعادة .

فوجود المجتهد من ضروريات الدين كما أجمَعَ عليه أصحاب العلم واليقين ، وإن كان وجوب الاجتهاد على الكفاية عند أكثر العلماء أعلام الهداية ، وللافتقار إليه وجوه كثيرة ودلائل خطيرة ، وما ذكرنا كافياً في المطلوب[٤٥] وشافياً ، لكن يعجبني أن أنقل بعض ما ورد من الآيات الكريمة والدلالات المستقيمة في ذمّ ترك الاجتهاد والاستدلال في تكاليف الملك المتعال ، كقوله تعالى : ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُقْتَدُونَ﴾[٤٦] .

وقوله على جهة الاستفهام التوبيخي : ﴿أَصَلَوَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعبُد آباؤُنا﴾[٤٧] .

وقوله : ﴿ إِنَّا أَطَعْنَا سَادَاتَنا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونا السَّبِيلا ﴾[٤٨] .

وقال سبحانه في طلب الدين بالدليل المبين: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾[٤٩].

وبعض ما ورد من الأخبار عن النبي المختار وآله الأطهار في الحثّ عليهما والتوجّه بالكليّة إليهما، فقد روى أهل الوفاق والخلاف عن النبي سيّد الأشراف أنّه قال: «على الحاكم أن يجتهد في الحكم الحادث، فإن أصاب فله أجرهُ، وإن أخطأ فلا إثم عليه»[٥٠].

وعنه عليه وآله السلام والتحيّة البالغة والإكرام: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجرٌ، وإن أصاب فله أجران»[٥١] وقد قرّره صلّى الله عليه وآله وأبهج نهج الدين بنور كماله في خبر معاذ؛ فإنّه [لمّا] بعثه إلى بلاد اليمن قاضياً، قال له: «بما تحكم يا معاذ؟ فقال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رَأيي. فقال النبيّ صلّى الله عليه وآله وأبهج نهج الدين بنور جماله: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لاجتهاد الرأي»[٥٢].

وقرّره الإمامان الصادقان حجّتا الخالق محمّد بن علي الباقر وجعفر بن محمّد الصادق عليهما صلوات ربّ المغارب والمشارق، فيما رواه زرارة وأبو بصير عنهما، رضي الله عنهما من قولهما: «علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرّعوا»[٥٣]، فأوجبا علينا التفريع على الأُصول واستخراج الأحكام الفرعية منها على المنقول، وهذا هو الاجتهاد والاستدلال والمراد.

[الفصّ الأوّل: فيما يتوقّف عليه الاجتهاد]

وأمّا الفصّ الأوّل: ففيما يتوقّف عليه الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة من العلوم.

وهي اثنا عشر: اللّغة، والصرف، والنحو، والمنطق، والكلام، والأُصول،

والتفسير ، والحديث ، والرجال ، والمعاني ، والفقه ، والوفاق والخلاف .

أمّا اللّغة : فَلِأنّ أكثر الأدلّة المعتبرة التي يستدلّ بها على الأحكام مأخوذة من كتاب الله وسنّة رسول الله ، وهما لغويّان ، باللغة العربيّة ، فلا بدّ للمجتهد المستدلّ من معرفتها للإطلاع على معانيهما ، ويكفي منها ما يتعلّق بلغة آيات القرآن الكريم والحديث المستقيم .

وأمّا الصرف : فلأنّ المعاني تختلف باختلاف أحوال اللفظ وما يعرضه من الصفات كالمضيّ والحال والاستقبال ، والخطاب والغيبة والتكلّم ، والوحدة والتثنية والجمع ، إلى غير ذلك منها ، فلا بدّ له من معرفته ؛ احترازاً من اختلافها الموجب لاختلاف ما يتعلّق بها من الأحكام ، ويكفي منه ما يتعلّق بالنيّرين المذكورين لا غير .

وأمّا النحو : فلأنّ معاني كلام العرب تختلف باختلاف الإعراب من الرّفع والنصب والخفض والجزم إلى غير ذلك من الأحوال ، فلا بدّ له من معرفته ليأمن بها من الغلط ، ويكفي منه ما يتعلّق بهما لا غير .

وأمّا المنطق : فلأنّ المجتهد يستنبط الأحكام من الأدلّة المعتبرة بطريق النظر ، فلا بدّ له من معرفته ليميّز بين الصحيح من الفاسد ، ويكفي منه المعرفة بدلالات الألفاظ والكلّيات الخمس والحدّ والرسم والقضايا والأقيسة والأشكال الأربعة وشرائطها وكيفيّة ترتيب البرهان لتصحّ النتيجة ويأمن من الخطأ .

وأمّا الكلام : فلأنّه هو الباحث عن معرفة الله عزّ وجلّ وصفاته الثبوتية والسلبيّة ، ونبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله ، وإمامة الأئمّة أوصيائه عليهم السلام ، ووجوب التكليف ، واللطف ، إلى غير ذلك من الأحكام العقلية ،

فلا بدّ له من معرفته ليبني عليه الأحكام الشرعية ؛ لأنّه أصلها ، ويكفي منه معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله والنبوّة والإمامة والمعاد وعصمة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام أو ما يلحق ذلك من المسائل الضرورية بالاستدلال على الجميع بالدلائل القاطعة والبراهين اللامعة .

والأقوى أنّه ليس من شرائط الاجتهاد والاستدلال ، بل هو من أعظم شرائط الإيمان والاعتدال .

وأمّا الأُصول ، فلأنّه هو الباحث عن الأدلّة وكيفيّة الاستدلال وأحكام الكتاب والسنّة ، من الأمر والنهي ، والوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة ، والعموم والخصوص ، والتقييد والإطلاق ، والبيان والإجمال ، والنصّ والظاهر ، والمأوّل والمحكم والمتشابه ، والناسخ والمنسوخ ، والحقيقة والمجاز ، والحسن والقبح ، إلى غير ذلك من القواعد المقرّرة في محلّها ، فلا بدّ له من ضبطه غاية الضبط ، ويكفي فيه ما يعرف به الأدلّة وأحوالها ويجهد به فإنّه أهمّ العلوم له .

وأمّا التفسير ، فلأنّ أكثر الأحكام إنّما تؤخذ من كتاب الملك العلّام كما عرفت ، وهو قد اشتمل على ظواهر أنيقة وبواطن عميقة ومحامل دقيقة إلى غير ذلك من الأحوال المقرّرة في التفسير ، فلا بدّ له من الاطّلاع التامّ عليه وإسناد القريحة بالكلّية إليه ، ويكفي منه ما يتعلّق بآيات الأحكام خاصّة ، وهي نحو من خمسمئة آية ، ولا يجب علمه بالكتاب أجمع ولا حفظ هذه الآيات ولا تفسيرها ، بل إنّما الواجب كونه قادراً على الرجوع إليها ، عارفاً بمواضعها آخذاً بالمحكم منها ولو بالرجوع إلى أصل مصحّح مضبوط .

وأمّا الحديث ، فلأنّه من أعظم الأُصول ، فلا بدّ له من الاطّلاع عليه والعلم بمأخذه والبحث عن غوامضه والتفحّص عن سوارده[٥٤] ؛ ليعرف أحواله كما ينبغي

مـن المـتواتـر والآحـاد ، والعـام والخـاصّ ، والمـطلق والمـقيّد ، إلى غـير ذلك مـنها ، ويكـفي مـنه مـا يـتعلّق بـالأحكام خـاصّة ، لا مـا يـتعلّق بـالمواعـظ والآداب والقـصص وأحوال الآخرة ، فإنّه لا مدخل له في الاجتهاد .

وأمّا الرجال : فـلأنّه البـاحث عـن أحـوال النـاقلين لهـذه الأحـاديث والأخـبار عـن النـبيّ وآله الأطـهار عـلى تـطاول الأزمـنة خَـلَفاً عـن سَـلفٍ إلى أن وصـلت إلينـا تـواتـراً أو آحـاداً ، فـلا بـدّ له مـن الاطّـلاع عـليه والتـفحّص عـنه بـقدر الطـاقة ليـعرف أحـوالهـم مـن الجـرح والتـعديل حـتى يـتمكّن بـه مـن التـمييز بـين الصـحيح والحسـن والمـوثّق والضـعيف ، ويكـفي مـنه ذلك المـقدار بـالرجـوع إلى أقـوال السـلف الصـالح فـي مـصنّفاتهم ، لكـن لا بـدّ مـن الإطّـلاع عـلى اخـتلافهم فـي أحـوالهـم والنـظر فـي مسـتند الجـرح والتـعديل عـند اخـتلافهم فـيها احـتياطاً لازمـاً ، ولا يـجب عـليه حـفظ أسـمائهم ولا صفاتهم ولا معرفة أنسابهم وبلدانهم وتواريخهم .

أمّا المعاني والبيان : فـلأنّه هـو البـاحث عـن الفـصاحة والبـلاغة ، فـلا بـدّ له مـن معرفته ليـعرف قـدراً مـمّا فـي النـيّرين الأعـظمين مـنها ؛ لفـوائـد عـظيمة وعـوائـد جسـيمة لا بدّ له منها ، ويكفي منه ما يتعلّق بالآيات والأحاديث الأحكاميّة خاصّة .

وأمّا الفقه : فـلأنّه طـريق جـيّد مـعين عـلى الوصـول إلى الاجـتهاد ، فـمن لا فـروع له لا أُصـول له ، فـلا بـدّ له مـن الاطّـلاع عـليه ليكـون عـارفاً بـمطلبه الذي يـريد الاسـتدلال عـليه بـالطريق الإجـمالي ؛ لاسـتحالة طـلب المـجهول المـطلق ، وليس الفـقه شـرطاً للاجـتهاد ، وإلّا لزم الدور ، ويكـفي مـنه الأُنس بـلسان الفـقهاء وتـصوّر مـطالبه إجمالاً .

وأمّا العلم بالوفاق والخلاف : فـلأنّه لولاه لم يـأمن المـجتهد أن يـخالف الإجـماع فـي فتواه ويقع في الخطأ وبلواه ، فـلا بـدّ له مـن الاطّـلاع عـليه بـقدر الطـاقة ؛ لاحـتياجه إليـه

في الاستدلال غاية الاحتياج ، ويكفي منه مقدار أنّ كلّ مسألة يفتي فيها يعلم أنّ فتواه ليست مخالفة للإجماع ، إمّا بأن يعلم أنّها موافقة مذهب ذي مذهب ، أو يعلم أنّها واقعة متولّدة في العصر لم يكن للإجماع وأهله فيها خوض . ولا يجب عليه معرفة كلّ مسألة أجمع عليها أهل الإجماع و[٥٥] اختلفوا فيها .

[الفصّ الثاني: في الأدلّة]

وأمّا الفصّ الثاني: ففي الأدلّة، وهي أربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل.

وأمّا القياس فليس من مذهبنا .

أمّا الكتاب : فهو الكلام المنزل للإعجاز بسوره ، أو ما نقل بين دفّتي المصحف متواتراً ، أو ما لا تصحّ الصلاة بدون تلاوة بعضه ، أو كلام بعض نوعه معجزاً ، أو كلام يحرم على المكلّف مسّ خطّه محدثاً .

وهو الدليل القاطع والبرهان اللامع ، والمستمسك الأعظم ، والطريق الأتمّ ، وأصل سائر الأحكام ، وهدى لجميع الأنام ، المتضمّن من التحدّي والإعجاز ما لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بسورة من مثله لتفشل أمرهم وقد مرّ عمرهم[٥٦] .

ويستدلّ منه على أُصول الأحكام وفروعها بالنصّ والظاهر والمنطوق والفحوى والتنبيه والخطاب ، إلى غير ذلك .

وأمّا السنّة : فهي قول النبيّ صلّى الله عليه وآله أو فعله أو تقريره غير قرآن ولا عادي .

وقد يحدّ مطلقها بأنّها كلام يحكي قول المعصوم أو حكاية قوله أو

فعله أو تقريره .

وأمّا ما لا ينتهي إلى المعصوم فليس بحديث عندنا .

وهـي الدليـل المـتين ، والنـور المـبين ، والطـريقة الواضـحة ، والحـجّة الراجـحة المشـتملة عـلى أكـثر أحكـام الديـن ومـهمّات العـلم واليـقين ، ويسـتدلّ مـنها بـما يسـتدلّ منه .

وأمّا الإجـماع ، فـهو اجـتماع رؤسـاء الديـن مـن أُمّـة مـحمّد سيّد المـرسلين فـي عـصرٍ عـلى أمـرٍ ، وهـو الدليـل القـوي ، والطـريق السـوي ، والبـرهان النـاسخ ، والسـلطان الراسـخ ، حـجّيته عـندنا لكشـفه مـن[٥٧] دخـول المـعصوم فـيه ، لا لانـضمام أقـوال غـيره إلى قـوله ، فـلا بـدّ له مـن الرجـوع إلـيه والاعـتماد عـليه ، وخـرقه غـير جـائز عـقلاً ونقلاً ، والمنقول منه بخبر الواحد حجّة أيضاً على الأصحّ .

وأمّا دليل العقل ، فمنحصر عندنا في خمسة :

الأوّل ـ الاسـتصحاب : وهـو الحكـم عـلى وجـود الشـيء أو عـدمه فـي الحـال للـعلم بـوجوده أو عـدمه فـي المـاضي ، فـيقال : الأصـل بـقاء مـا كـان عـلى مـا كـان حـتى يـعلم المزيل .

الثـاني ـ البـراءة الأصـليّة ؛ فـيقال : الأصـل بـراءة ذمّـة المكلّف مـن جـميع الأحكـام حتى يتحقّق دليل خلافها ، وهي حجّة قائمة وإن اختصّت بنفي الحكم دون إثباته .

الثـالث ـ مـفهوم المـوافـقة : وهـو أن يكـون الحكـم فـي المسكـوت عـنه أولى ، نـحو قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقُل لَهُما أُفٍّ﴾[٥٨] في الدلالة على تحريم الضرب .

الرابـع ـ التـفريع : وهـو [فـي] المـنصوص عـلى[٥٩] عـلّته ، كـقوله : « مـن أجـل أنّـه إذا جفّ نقص »[٦٠] ، فإذا وجدت العلّة في غير المحلّ ثبت الحكم .

الخامس ـ اتّحاد طريق المسألتين ، وهو تعليق الحكم على وصف وهو سبب التحريم ، فيتعدّى إلى كلّ محل يوجد فيه ذلك الوصف ، كالحكم بتحريم ذات البعل المزنيّ بها لتحريم المعتدّة للرجعيّة[٦١] مع الزنا بها ؛ للنصّ على أنّها بحكم المزوّجة فالمزوّجة أولى .

وهذه الثلاثة ليست من القياس ، بل هي في حكم المنصوص ؛ لرواية زرارة وأبي بصير عن الباقر والصادق عليهما السلام والتحيّة والإكرام ، أنّهما قالا ، «علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرّعوا»[٦٢] ولأنّه لو كانت منه لما عمل بها مانع القياس ، وقد ثبت أنّها عندنا حجج قويمة ودلائل مستقيمة .

[الفصّ الثالث: في كيفيّة الاجتهاد]

وأمّا الفصّ الثالث: ففي كيفيّة الاجتهاد والاستدلال وترتيب هذه الأدلّة حالته، وترجيح بعضها على بعض عند التعارض، وما يقع فيه الاجتهاد وما لا يقع.

فنقول ، إذا نزلت الحادثة بالمستدلّ وأراد أن يجتهد في مسألة شرعيّة فرعيّة ، رجع في حكمها أوّلاً إلى الكتاب الكريم والصراط المستقيم ، فيأخذه منه نصّاً أو ظاهراً أو منطوقاً أو فحوى أو غير ذلك من دلالاته المقرّرة .

فإن لم يجده في شيء منه أو تعسّر عليه معرفته منه تعسّراً شديداً بحيث لا يطيقه مثله ، رَجَعَ فيه إلى السنّة السنيّة والطريق البهيّة من النبويّة والإماميّة ، فيأخذه منها كما مرّ في الأوّل .

فإن لم يجده في شيء منها أو تعسّر عليه معرفته منها كذلك ، رَجَعَ فيها إلى إجماع الأُمّة أو الفرقة المحقّة خاصّة ، فمتى تحقّق عنده إجماعهم عليه جزم بذلك وأخذه منهم ، ولا يجوزله خرقه والتجاوز عنه ، ولا يحتاج فيه إلى البحث

والتفتيش عن حججهم وأدلّتهم .

ويُـعَرفُ إجـماعهم : إمّـا بـالتواتـر ، أو الاشـتهار المـفيدان للـعلم أو مـتاخمه ، أو بكـثرة الفـحص عـن أقـاويلهم فـيه ، أو بـنقل اتّفاقهم عـليه عـن أحـد العـلماء المـوثوق بـقوله بـطريق صـحيح لا يشـوبه خـدش ، وذلك هـو الإجـماع المـنقول بـخبر الواحـد ، وهو حجّة كما قرّر في محلّه .

وإن وجـدهم مـختلفين في حكـمها ولا مسـاواة ، رَجَـعَ فـيه إلى الأشـهر أو المشـهور أو ما عمل به الأكثر وجزم به وأخذه منه .

ومـع التسـاوي فـي الشـهرة والكـثرة ، رجـع فـيه إلى أدلّـة العـقل الشـريف والجـوهر اللـطيف ، فـيرجـع ـ أوّلاً ـ إلى الاسـتصحاب ، فـإن وجـده فـيه عـلى الشـرائـط المـعتبرة والقـواعـد المـقرّرة جـزم بـه وأخـذه ، وإلّا فـإلى البـراءةِ الأصـلية ، فـإن وجـده فـيه كـذلك فكـذلك ، وإلّا فـإلى مـفهوم المـوافـقة كـذلك ، ثـمّ إلى التـفريع ، ثـمّ اتّـحاد طـريق المسألتين .

وليس له الانتقال إلى المتأخّر منها إلّا مع تعذّر المتقدّم .

هذا كلّه مع عدم تعارضها وانتفاء تناقضها .

وأمّا التـعارض ، فـالرجـوع إلى أحـكـام التـرجـيح ، ولا بـدّ له مـن مـراعـاتها وضـبطها ، والمـحافظة عـليها ، والمـمارسة فـيها ، والتـأمّل فـي كـيفيّة التـرجـيحات ولوازمـها ، والتحرّز عـن الغـلط والخـطأ ؛ فـإنّ أكـثر إتـيانهما إنّـما هـو مـن هـذا البـاب العـظيم والأمـر الجسيم ، فعليك بالاطّلاع عليه غاية الاطّلاع والانتفاع به نهاية الانتفاع .

والترجـيح ـ لغـة ـ : عـبارة عـن جـعل الشـيء راجـحاً ، واصـطلاحاً : تـقديم أمـارة عـلى أُخرى فـي العـمل بـمؤدّاهـا مـن الحكـم ، أو إقـران الأمـارة بـما يـقوى بـه عـلى مـعارضها ، وهو إنّما يكون في النقليين إمّا بالسند أو المتن المدلول أو الخارج .

فالسند يُرجَّحُ بكثرة الرواة[٦٣] وعلوّ الإسناد[٦٤] وزيادة الثقة والفقاهة والعربية[٦٥] والفطنة والضبط والجزم والورع والمباشرة[٦٦] والمشافهة[٦٧] والقرب[٦٨] وكثرة المزكّين وأعدليتهم وأعلميّتهم بالرجال ومخالطة العلماء، والتحمّل بالغاً، وتوثيق الأكثر أو الكثير أو الثقة أو الأوثق وعدم الالتباس بضعيف أو ملتبس.

والمتن بالمسند على المرسل دون العكس خلافاً لأبان[٦٩]، والمقروء على المسموع، والمسموع من المعصوم على المشتبه به أو بغيره، والمؤكّد على العاري، والفصيح على غيره لا الأفصح عليه، خلافاً لبعضهم[٧٠]، والمنطوق على المفهوم، ومفهوم الموافقة على مخالفه، دون العكس، خلافاً للآمدي[٧١]، والحقيقة على المجاز، وأقربه على أبعده، وأقلّه على أكثره، والأشهر علاقة على ضدّه، والمجاز على المشترك ـ والعكس معكوس ـ، والخاصّ على العام، وغير المخصّص عليه دون العكس، خلافاً لبعض، والاقتضاء على الإشارة والإيماء والمفهوم، ومتضمّن التعليل على عديمه، والمنقول بلفظه على المنقول بمعناه، والعام المخصّص على الخاصّ المأوّل، وهو على العام المأوّل، والمطلق على العام، والمقيّد على المطلق والمقيّد من وجه دون آخر، والعام المتّفق على عمومه عليه مختلفاً فيه، وما فيه الخلاف أضعف على ما فيه الخلاف أقوى، وما مدلوله نهي على ما مدلوله أمر، وصيغة الشرط الصريح على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي، والمقترن بالتهديد على عديمه، والدالّ بالوضع الشرعي أو العرفي على الدالّ بالوضع اللغوي، والدالّ من وجهين على الدالّ من وجه واحد، والدالّ على علوّ شأن الرسول عليه السلام على ما ليس كذلك، والمدلول بالإثبات على النفي، دون التساوي على الأصح، والتحريم على الإباحة دون العكس، ولا التساوي، خلافاً لبعضهم، وما تضمّن درء الحدّ على الموجب، والعتق على عدمه، والناقل على المقرِّر على

الأقـوى ، والخـارج بـالتقوّي بـغيره عـلى عـديمه ، ومـا عـاضده أظـهر أو أكـثر [عـلى غيره] (٧٢) ، ومـا عـمل بـه الأعـلمون عـلى مـا عـلم بـه العـالمون ، ومـذكور سـبب الورود فيه [على] (٧٣) عـديمه ، ومـا دليـل تـأويله أرجح [عـلى غيره] (٧٤) ، ومـا خـالف عـليه من خالفنا على ما وافقه .

وقـد تـتركّب الـترجيحات مـثنى وثـلاث فـصاعداً ، فـعليك مـنها بـالأقوى والاحـتياط في الفتوى .

تكملة فيها تكرمة

الخـبر : إمّـا مـتواتـر ، وهـو خـبر جـماعةٍ يـفيد بـنفسه القـطع بـصدقه ، وشـرط حـصوله بـلوغ رواتـه فـي كـلّ طـبقة حـدّاً يـؤمن مـعه تـواطـؤهم عـلى الكـذب ، وحـصر أقلّهم في عدّة غير مقبولٍ .

وإمّا آحاد ، وهو ما لا يفيد بنفسه إلّا ظنّاً وقد يفيد العلم بانضمام القرائن إليه .

ويـنقسم إلى : مسـند ، ومـنقطع ، ومـتّصل ، ومسـتفيض ، ومشـهور ، ومـعنعن ، ومـقبول ، ومـعلّل ، ومسـلسل ، ومـضمر ، وغـريب ، وشـاذّ ، ومـدرّج ، ومـصحّف ، وعـالٍ ، ومـزيد ، ومـختلف ، ونـاسخ ومـنسوخ ، ومـقلوب ، ومـضطرب ، ومـدلّس ، ومـوضوع ، ومـتّفق ، ومـفترق (٧٥) ، ومـختلف ومـؤتلف (٧٦) ، ومـتشابه ، وروايـة الأقـران ، وروايـة الأكـابر ، إلى غـير ذلك مـن أقسـامه المـذكورة فـي مـحالّها ، وقـد اسـتوفينا هـذا البـاب ومـا يـتعلّق بـه فـي رسـالتينا « التحفة العزيزة » في الأُصول ، و« المقنعة » في الدراية ، فمن شاء الاستيفاء فليرجع إلى هناك .

ثـمّ سـلسلة السـند ، إمّـا إماميّون مـمدوحون بـالتوثيق فـي كـلّ طـبقة ، فـصحيح ، وإن اعتراه شذوذاً .

وإمّا إماميّون ممدوحون بدونه ـ كلّاً أو بعضاً ـ مع توثيق الباقي ، فحسن .

أو مسكوت عن مدحهم وذمّهم كذلك ، فقويّ .

أو غير إماميّين ـ كلّاً أو بعضاً ـ مع توثيق الجميع ، فموثّق وقويّ أيضاً .

وما سواها فضعيف ، فإن اشتهر العمل بمضمونه فمقبول ، وإلّا فغيره .

وقد يطلق الضعيف على القويّ بمعنييه .

وقـد يـنتظم المـرسل فـي الصـحيح كـمراسـيل ابـن أبـي عـمير وإن روى عـن غـير ثـقة بشروط أربعة :

[أوّلها] : أن يكون الراوي أرسله مرّة وأسنده أُخرى .

ثانيها : أن يكون أرسله واحد وأسنده آخر .

ثالثها : أن يعتضد بأحد الأدلّة ، أو بعمل الطائفة أو أكثرهم ، أو اشتهاره بينهم .

رابـعها : أن يكـون الراوي المـرسِل عُـلِمَ مـن حـاله أنّـه لا يُـرسل إلّا عـن الثـقات العدول .

فـالمتواتـرات قـطعيّة الصـدق والقـبول فـي العـلم والعـمل ، والآحـاد ظـنّيتهما فـيهما ، وقـد عـمل بـها المـتأخّرون رضـوان الله عـليهم ، وردّهـا السـيّد المـرتضى رضـي الله عـنه وأكثر المتقدّمين ، والعمل أولى ، ومع القرينة المفيدة للعلم فكالمتواترات .

والصـحاح لا شـبهة فـي قـبولها ووجـوب العـمل بـها ، والحسـان كـالصحاح عـند بـعض وعند آخرين بشرط الإخبار باشتهار عمل الأصحاب بها كالموثّقات وغيرها .

وأمّـا الصـفات ، فـقد عـمل الأصـحاب بـها فـي السـنن والمسـتحبّات ، وهـو جـيّد جـدّاً ؛ لأنّ العـمل عـندنا ليس بـها فـي الحـقيقة ، بـل بـالحسنة المشـهورة المـقبولة المـروية عـن الإمـام أبـي عـبدالله جـعفر بـن مـحمّد الصـادق عـليهما السـلام والتـحيّة

والإكرام ، وهي : « من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه ، كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه »(٧٧) .

واعتضدت بعدّة أخبار وجملة آثار ، ولا يثبت بها شيء من الأحكام الخمسة سوى الاستحباب ؛ لما عرفت .

فنقول : إذا توجّه المستدلّ إلى السنّة المستقيمة والسكّة القويمة نظر في المتواتر منها ثمّ الصحيح ، فإن وجد حكم الحادثة في شيء منهما أخذه وعمل به إن لم يعارض بمثله ، وإلّا رجع إلى أحكام التراجيح كما مرّ .

وإن لم يجده ، رجع إلى الحسن ، فإن وجده فيه ولا معارض مثله أخذه وعمل به ، وإلّا رجع إلى أحكام التراجيح كذلك .

فإن لم يجده فيه رجع إلى الموثّق ، فإن وجده فيه ولا معارض مثله أخذه وعمل به ، وإلّا رجع إلى أحكام الترجيحات كذلك ، فيأخذ ما ترجّح بشيء منها ويعمل به .

وعليك بالمراعاة إلى الغاية ، وبالتأمّل إلى النهاية ، واتّق الخطأ في الفتوى ، فإنّه عين البلوى ، واعلم أنّ الاجتهاد والاستدلال إنّما يقع في حكم المسألة التي اختلف فيها آراء العلماء المجتهدين ، والفضلاء رؤساء الدين ، فتعدّدت آراؤهم بها وتكثّرت مذاهبهم لأجلها ، أو الواقعة الحادثة المتولّدة في العصر لم يكن لأحد منهم فيها خوض ، وأمّا ما عدا ذلك من الأحكام الشرعية والمسائل الفرعيّة فليس محلّاً للاجتهاد ، ولا مناطاً للاستدلال ، كما لو دلّ عليه الكتاب الأكرم والنور الأعظم ، والسنّة اللامعة والحجّة القاطعة نبويّة كانت أو إماميّة ، بالنصّ أو الظاهر أو المنطوق أو الفحوى أو غير ذلك من الدلالات والأمارات ، فيتلقّى ذلك الحكم من غير بحث واجتهاد ، فيأخذه من تلك الآية الكريمة أو الرواية العظيمة بالمطالعة في

تفسيرها وما ذكر لها من الأقوال والمعاني والوجوه والتأويلات بنظر عميق ودرك دقيق ، فيرجّح منها ما رجّحه رأيه بالمرجّح ، فيقدّم ما هو أقرب إلى الحقيقة الشرعية ، فإن تعذّرت فالحقيقة العرفية بالعرف العام ، ثمّ بالعرف الخاصّ ، ثمّ الحقيقة اللغوية ، ثمّ المجاز ويعتمد أقربه ، فإن تعذّر فالبعيد ، ثمّ المشترك . . . إلى غير ذلك من العوارض كما تقرّر .

ويتصفّح ما فيها من النصّ والظاهر والتأويل والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والناسخ والمنسوخ إلى غير ذلك تصفّحاً حقيقيّاً ، ويتأمّل فيها تأمّلاً دقيقاً ، ولو ظهر له فيها معنى مغاير لمعانيهم أو تفسير مغاير لتفاسيرهم أو احتمل بنظره احتمال هو أقرب إليها ممّا ذكروه من احتمالاتهم ، فإن كانا يستلزمان لرفع ما هم عليه فيها أو بعضه وجب عليه الرجوع إلى ما هم عليه ، ولا يجوز له العمل بما أدّاه نظرُهُ إليه ، وإلّا فالجواز ، فإنّ القرآن بحر لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ، وكذلك السنّة الشريفة .

وكما لو أثبته الإجماع العظيم والطريق المستقيم ـ سواء كان من مجموع الأُمّة أو من الفرقة المحقّة خاصّة ـ فإنّه يجب عليه الرجوع إليه وأخذه منه من غير تفحّص ونظر في دليل إجماعهم ، لكن لا بدّ له من تحقيقه وتصحيح حصوله على حكم تلك المسألة بالبحث والتفتيش في مصنّفاتهم والإطّلاع على أقوالهم وفتاويهم ، أو بالتواتر والاشتهار ونحو ذلك حتى يحصل له به ظنّ متاخم للعلم فيجزم ، وللعامي أن يرجع إليه إذا حقّقه ، ولا يحتاج في المجمع عليه إلى المفتي المجتهد ولو بالرجوع إلى المتداول المعروف من الكتب الفقهية التي هي لأصحابنا رضوان الله عليهم لا غير .

ثمّ نقول : إنّ الحادثة التي تعرض للمجتهد ويريد البحث عن حكمها ، فإمّا أن تكون من الحوادث التي في أُصول الشريعة وبحث عنها الفقهاء الكرام والمجتهدين

الأعـلام ، أو مـن بـعض الفـروع التـي فـرّعها بـعضهم عـلى تـلك الأُصـول المـضبوطة ، أو لم تكن من ذلك ، بل حادثة مختصة الوقوع بزمانه والتولّد في عصره وأوانه .

فـإن كـانت الأُولى : وجب عـليه النـظر بـالفكرة التـامّة المسـتجمعة للشـرائـط المـعروفة فـي آرائـهم ومـذاهـبهم فـي حكـمها ، وأدلّتهم المعارضة وحججهم المتناقضة وأمـاراتـهم الموجِبة لكـلّ واحـد منهم ـ رضوان الله عـليهم ـ الرجـوع إلى مـا اقـتضاه رأيـه واجـتهاده فـيه ، والتـأمّل الكـامل فـي مـا أورد بـعضهم عـلى بـعض مـن الإيـرادات والاعتراضات والأجوبة والأسئلة ، إلى غير ذلك من الأُمور .

فـإن أدّاه نـظره إلى قـوّة أحـد تـلك الدلائـل والأمـارات ورجّحه بـالدليل الصحيح ، وأثـبته بـالمرجّـح الصـريح ، عـمل بـما أدّاهُ نـظره إليـه ، وكـان اجـتهاده اجـتهاداً مـوافـقاً لاجـتهاد ذلك القـائل السـالف ، وإلّا بـل أدّاه نـظره ورأيـه إلى حكـمها غـير مـا ذكـروه وأنّ دلائـلهم مـخدوشة بـدليل قـاطع وبـرهان لامـع ، رجـع إلى مـا أدّاه رأيـه إليـه وعـمل بـه، وترك أقوالهم فيه .

وإن لم يتمكّن من اسـتنباطه بـوجه مـن الوجـوه بـل تـعذّر عـليه أو تـعسّر جـدّاً لديـه ؛ لعـدم حـصول المـرجّـح أو بـعض أسـباب ، وجب عـليه الوقـف فـيه، والمـراجـعة والمـمارسة والتـأمّل الصـائب بـالفكر الثـاقب حـتى يـتمكّن مـن ذلك بـحصول أسـبابه ، وذلك حدّ ما كلّف به جزاه الله عن الإسلام وأهله خيراً .

وإن كـانت الثـانية : وجب عـليه البـحث والتـفحّص عـن كـيفيّة اسـتنباط حكـمها ، وعـن دليـله عـلى[٧٨] كـونه راجـعاً إلى ذلك الأصـل رجـوعاً كـاملاً ، فـإن عـرفه نـظر فـيه بـالنظر الصحيح وتـأمّل فـيه بـالتأمّل الصـريح ، فـإن وافـق نـظره اجـتهاد المـجتهد السـالف فيه رجع إليـه وأخـذه مـنه وعـمل بـه ، وإلّا بـل ظـهر له أنّ فـي اجـتهاده خـلل أو خـدش ؛ إمّـا فـي كـيفيّة الاسـتنباط ، أو التـرجـيح ، أو ردّ الفـرع إلى أصـله أو دليـله ، أو غـير ذلك مـن الشـروط والأسـباب والمـآخذ ، رجـع إلى رأيـه فـيه واسـتنبطه بـطريق آخـر مـن ذلك

الأصل أو غيره من الأُصول بدليل أرجح وبرهان أوضح .

وإن قصرت معرفته عن معرفته أصلاً ، وجهل كلّاً من قوّته وضعفه ، وجب عليه الوقف في الحكم حتى يظهر له دليل بالغ وبرهان دامغ فيعمل سواء[٧٩] بمقتضاه ، سواء وافق السالف رحمه الله أم خالفه .

وإن كانت الثالثة : نظر في حكمها ، فإن وجده مماثلاً لبعض مسائل أُصول الشريعة أو لبعض فروع أهل الاجتهاد رحمهم الله ، أو كان جزئيّاً مندرجاً تحت أحكامهم العليّة وضوابطهم الكليّة ، رجع فيه إلى ما قرّروه وقرّرناه آنفاً وذكرنا سالفاً ، وإلّا فالنظر[٨٠] الصائب في استخراجه والفكر الثاقب في استنباطه فيراعي فيه الأُصول الشريفة ويردّه إلى بعضها بإحدى الدلالات الصحيحة والأمارات الصريحة ، وهذا محلّ اجتهاده الخاصّ ، وهو أشقّ مراتبه وأصعب مراكبه .

ومع التعارض فالرجوع به إلى أحكام التراجيح المقرّرة ، فإن ظهر له مرجّح فذاك وإلّا وقف إلى ظهوره .

وكذا يجب الوقوف فيما لو تعذّر عليه معرفة الأصل الذي يردّه إليه ، أو تعسّر عليه جدّاً إلى زوال المانع فيعمل .

كمال فيه جمال

لا يجب على المجتهد تكرّر[٨١] النظر بتكرّر القضيّة الواحدة ، سواء كان مستحضراً للنظر الأوّل أم لا ، بل يستصحب الحكم ، اللّهمّ إلّا إذا مضى له زمان زادت فيه قوّة الاستنباط بكثرة الممارسة والاطّلاع ، فإنّ وجوبه عليه ليس ببعيد .

والمتجزّي ـ وهو من له ملكة الاستنباط والترجيح في بعض المسائل دون بعض ـ يقلّد فيما لم يتجزّ فيه إذا ضاق وقته أو عجز عن الاجتهاد فيه ، لا فيما ظهر له دليله ؛ فإنّه لا يجوز له التقليد فيه .

والمجتهد في الكلّ نادر ، بل المراد به في كل الأكثر[٨٢] ، وهو المطلق والمتبوع على الإطلاق والمقتدى بالاتّفاق ، بل إذا نظرت بعين البصيرة والفكرة المنيرة رأيت أكثر المجتهدين متجزّين ، وإن قلت : كلّهم أيضاً ، فليس ببعيد ؛ لأنّ إحاطة الملكة بجميع الأحكام ولو تهيّؤاً قريباً متعذّر .

وهذا كيفيّة الاجتهاد والاستدلال وتصرّف المجتهد في أحكام الملك المتعال .

[الفصّ الرابع: في المجتهد والمقلّد وأحكامها]

وأمّا الفصّ الرابع: ففي المجتهد والمقلّد وما يتعلّق بهما من الأحكام والشروط.

قد عرفت فيما تقدّم أنّ المجتهد هو كلّ من أتقن هذه العلوم الشريفة ، وعرف كيفيّة سلوك هذه المسالك اللطيفة ، وكان له تلك القوّة القدسية التي يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية فعلاً أو قوّة قريبة منه ، فاعرف ـ أيضاً ـ أنّ الواقعة إن اختصّت به لم يشترط فيه إلّا علمه بكيفيّة مأخذها كما مرّ ، فيأخذ حكمها بالاستدلال ويعمل به ، وليس له الرجوع فيه إلى قول غيره وإن كان أعلم منه ـ حيّاً كان أو ميّتاً ـ ؛ لقدرته على تحصيله بطريق العلم ، والتقليد لا يفيده إجماعاً ؛ لأنّه ليس بعلم .

وإن لم تختصّ به ، أو كانت لغيره فقط ليعمل بحكمها سمّي مفتياً ـ زيادة على الاجتهاد ـ ، واشترط فيه ـ زيادة على ما مرّ من العلم بمأخذ الحكم والقدرة على استنباطه ـ شرط ثانٍ ، وهو العدالة ، وهي ملكة راسخة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والإصرار على الصغائر ومنافيات المروّة ، فلو عرف من نفسه أنّه غير عادل لم يكن له أن يفتي غيره ؛ لأنّ اجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره ، وليس لأحد أن يستفتيه مع علمه بحاله ، ولا يصحّ له العمل بفتواه ، ويشتركان في الإثم .

ومع جهله بحاله صحّ له استفتاؤه والعمل بفتواه واختصّ الإثم بالمفتي دونه ، فلا بدّ له من الاتّصاف بها ليسقط بوجوده الوجوب الكفائي عنه وعن غيره ممّن يمكنه الاستفتاء منه من أهل بلده وما قاربها .

ثمّ إن كان رافعاً بالحادثة ما بين المتخاصمين من التخاصم ، سمّي قاضياً أيضاً ـ زيادة على الاجتهاد والإفتاء ـ ، واشترط فيه ـ فوق الشرطين السابقين للاجتهاد والإفتاء ـ شرط ثالث ، وهو كونه منصوباً عن الإمام إذا كان ظاهراً ، وإلّا فحكمه نافذ وقضاؤه جارٍ مع اتّصافه بالشرطين السابقين فقط ؛ لما دلّ عليه مضمون حديثي أبي خديجة ـ سالم بن مكرم الجمّال ـ المتلقّى بالقبول بين الفرقة المحقّة عن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام ، قال : « إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم[٨٣] شيئاً من قضايانا فاجعلوه حكماً بينكم فإنّي جعلته عليكم قاضياً فتحاكموا إليه »[٨٤] .

وقال : بعثني أبو عبدالله عليه السلام إلى أصحابنا ، فقال لي : « قل لهم : إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومة ، أو تداري[٨٥] بينكم في شيء من الأخذ والعطاء ، أن تحاكموا[٨٦] إلى أحد من هؤلاء الفسّاق ، ولكن اجعلوا بينكم رجلاً ممّن عرف حلالنا وحرامنا فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً ، وإيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر »[٨٧] .

فكلّ مجتهد عادل فهو مفتٍ ، وكلّ مفتٍ صحّ أن يكون قاضياً في زمن الغيبة .

فالمفتي : هو المستنبط للأحكام الشرعية الفرعية المثبت لها بالأدلّة الأُصولية من غير تشخيص لها بالصور الجزئية والأعيان الشخصية .

والقاضي : هو المثبت لها بالأدلّة في صور جزئية على أشخاص معيّنة .

والفتوى : تعمّ جميع الأحكام الشرعية والمسائل الفرعية .

والقضاء : يختصّ بالمعاملات والإيقاعات والأحكام ، دون العبادات .

فاتّضح الفرق ، وظهر أنّ الاحتياج إلى المفتي أهمّ ، ونفعه أعمّ ؛ للاحتياج إليه في جميع تعريف الأحكام ومعرفة الحلال والحرام ، فوجوده من ضروريات الدين المنيف ؛ لأنّه به يتمّ شرائط التكليف ، فلا يجوز خلوّ الزمان عنه لإقامة الإسلام والإيمان ، ولو خلا بلد منه وجب على أهلها أن يجدّوا بالسعي إلى بلد يمكنهم فيها تحصيل الشرائط على الكفاية ؛ لقوله تعالى وتبارك في الكتاب العزيز المبارك : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ الآية[٨٨] فوجوب النفور على طائفة غير معيّنة ، فوجب على الجميع حتى يحصل منهم من يقوم بذلك الأمر العظيم والخطر الجسيم ، فيسقط به الوجوب عن الباقي ، وليس لهم الاشتغال عن ذلك بأمرٍ من الأُمور مطلقاً ، ومع الإهمال أثِمَ الجميع ؛ إذ لا يحلّ لهم صرف شيء من الزمان في غير ذلك ؛ للآيات الكريمة والأحاديث المستقيمة .

وخلوّ جميع البلاد عنه غير جائز عندنا عقلاً ونقلاً ؛ لاستلزامه رفع التكاليف الشرعية ومناط السعادات الأبدية وفسق جميع الأُمّة ووقوعهم في الغمّة وخروجهم عن العدالة والاعتدال ، نعوذ بالله من الغواية والضلال .

وأمّا المقلّد والمستفتي : فهو كلّ من ليس له قوّة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة لا فعلاً ولا قوّة قريبة منه ، فإن كان عامّياً صرفاً لزمه الرجوع في الأحكام الشرعية والمسائل الفرعيّة إلى المجتهد المفتي وأخذها منه .

وتحصيل معرفته وكونه موصوفاً بشرائط الإفتاء : إمّا برؤيته منصوباً للإفتاء بمشهدٍ من الخلق وتعظيمهم له وإقبال العلماء على سؤاله والإنقياد إلى فتواه وأقواله

ونحو ذلك من الأمارات الدالّة عليه .

وليس له أن يستفتي من يعلم أنّه غير عالم ولا عادل .

أو يظنّ ذلك منه .

وإن كـان مـحصّلاً لشـيء مـن العـلوم والشـروط المـحتاج إليـها فـي الاسـتدلال أو لجميعها مطلقاً لكن ليس له قوّة على استنباط الفرع من الأصل ولا ردّه إليه ، لزم كلّاً منهما الرجوع في الأحكام إليه ؛ لعدم الفرق بينهما وبين العامي في عدم الاقتدار على تحصيل الحكم بطريق الاستنباط .

فالثلاثة سواء في وجوب الاستفتاء منه والاحتياج إليه .

وإن كـان مـحصّلاً لجـميعها ، ضـابطاً لهـا ، قـادراً عـلى الاسـتنباط ، مـتمكّناً مـن الاجتهاد بالقوّة القدسيّة والملكة العليّة ، لكن لم يجتهد ، ففي أمره وجوه :

أحدها : أنّه يجوز له الرجوع إلى المفتي في الأحكام مطلقاً .

ثانيها : له ذلك فيما يخصّه دون ما يفتي به .

ثالثها : له ذلك إذا ضاق وقته عن الاجتهاد في الحكم .

رابعها : ليس له ذلك مطلقاً . وهو الأولى ومذهب أكثرهم الفضلاء .

وليس لمـن يـتّصف بـالاجتهاد والإفـتاء الإفـتاء إجـماعاً ، فـلا تـصحّ فـتوى المـقلِّد وإن قـلّد حـيّاً ، لكـن مـن سـمع حكـماً مـن المـفتي وكـان عـدلاً مُـتْقِناً لمـا سـمع عـارفاً بـمعناه جاز له أن يـرويه لغـيره ، وصحّ لذلك أن يـعمل بـما حكـي له مـن الحكـم عـن المـفتي مـع مـعرفته بـعدالة كـلّ مـن الراوي والمـروي عـنه واتّصافه بشـرائـط الإفـتاء ، ويسـمّى ذلك راوياً لقول المفتي لا مفتياً .

وذلك مشـروط أيضاً بحياة المفتي ؛ إذ لو مات فلا رواية لفتواه ولا عمل بها ؛ إذ قول الميّت هنا كالميّت إجماعاً ، لكن تصحّ الرواية لأقوالِهِ وحكاية فتاويه وكيفيّة حاله في الوفاق والخلاف ونحو ذلك ؛ ليفيد من يأتي بعده من أهل الاجتهاد وغيرهم .

ثمّ إن اتّحد المفتي تعيّن رجوع المقلّد إليه وأخذ أحكام دينه منه ، وإن تعدّد اجتهد في طلب الأفضل ، فيأخذ منه ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع رجّح الأعلم عليه ، وإن تساويا في العلم وتفاوتا في الورع رجّح الأورع ، وإن تساويا تخيّر في الأخذ من أيّهما شاء .

تبصرة فيها تذكرة

إعلم أنّ التقليد والاستفتاء إنّما يصحّ في المسألة الشرعية الفرعية الخلافيّة الحادثة الاستدلالية الاجتهادية ، وأمّا ما سوى ذلك كأحكام أُصول الدين المبين فإنّه يجب النظر فيها على كلّ مكلّف وجوباً عينياً تحصيلاً للعلم بها ، والتقليد فيها غير كافٍ ؛ لأنّه لا يكون علماً اتّفاقاً ، بل هو قبول قول الغير من غير دليل ، فأعلى مراتبه الاعتقاد لا العلم ، وكالمسائل الفرعيّة التي ليست محلّ الاستدلال ولا موضع الاجتهاد ، ممّا ثبت حكمها بنصّ الكتاب المجيد أو السنّة الغرّاء أو الإجماع المستقيم ؛ فإنّها ليس محلّاً للتقليد والاستفتاء ، بل يأخذه العامّي ونحوه بطريق الرواية إمّا بالنقل عن أهل الذكر أو بالتفتيش له من مظانّه والبحث عنه في محالّه .

وكذا القول فيما تواتر واشتهر من الأحكام الشرعية الفرعيّة بين الطائفة وعملوا بها ، فإنّه يستغني فيه عن التقليد والاستفتاء بما ثبت عنده من التواتر والاشتهار بالتوجّه والاستفسار .

[الخاتمة]

وأمّا الخاتمة: ففي تحريضك على المقصود والوصول إلى المقام المحمود، بالارتقاء عن حضيض التقليد وجهل الجهّال إلى ذروة مراتب الاجتهاد والاستدلال.

بعد أن عرفت أنّ ترك الاستدلال مذموم ، وأنّ شأن العامّي والمقلّد معلوم ، وأنّ ما تعتمده من نقل الأحكام الشرعية والمسائل الفرعيّة وتعمل بها على الوجه الذي يعهد منك وتعتقد صحّته وترتّب عليه الفتاوى والأحكام من الحلال والحرام وغيرهما من شرائع الإسلام ، وتتكل عليه في النفقة والتديّن ، وتتقاعد عن الاشتغال بتحصيل الفقه بالاستدلال ، أو على الوجه المأمور به المتلقّى من الشارع ، غير معروف ولا معهود في مذهبنا ولا مذهب غيرنا أيضاً ، بل هو غلط محض وسفه بحت ، وكلّ ما يترتّب عليه فاسد وإن طابق الواقع ونفس الأمر .

فشمّر العزم وجدّ في الطلب ، واقطع المراحل للوصول إلى المطلب الذي تنال به أعلى المراتب وأسنى المواهب ، وقد علمت سهولة الطريق وحسن الرفيق على التحقيق ، وكثرة الزاد ووقوع الإمداد من ربّ العباد ، وارتفاع المانع وجمّ المنافع ، فاقطع عن نفسك علائق البطلان ، وتجرّد عن شهوات الهوى والشيطان ، وجوّد السعي في تحصيل هذه المهمّات ، وانظر إلى السلف الذين اتّصفوا بهذه الصفات ، وارتقوا أعلى[89] درجات الباقيات ، وطالع في أقوالهم ، وتأمّل في أفعالهم ، واتّبع آثارهم ، واقتد بأنوارهم ، وانظر في تصرّفاتهم في الأحكام الشرعية والمسائل الفرعية ؛ لعلّك تهتدي بهداهم بسلوكك ما سلكوه ، وإدراكك ما أدركوه ، فتكون معهم من الذين جاهدوا في سبيل الله وبذلوا أنفسهم لمرضاة الله ، وحقّ فيهم قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[90] فهم

المـهتدون حـقّاً والمـخلصون صـدقاً ، فـإذا سـلكتَ هـذه المسـالك الشـريفة ، وتـمكّنت مـن تـلك القـوّة اللـطيفة فُـزتَ بـالدولة الأبـديّة والسـعادة السـرمديّة ، وإيّـاك وأهـل البـطالة والتكـاسل والجـهالة والمـقلّدين للأمـواتِ ، المـتكلّمين عـلى الأصـوات ؛ فـإنّهم أعـوان الشـيطان الرجـيم وأعـداء الرحـمن الرحـيم ، وإيّـاك والتـقصير فـي الاجـتهاد فـي تـحصيل المطلب والمراد .

وهـذه وصـيّتي إليك ونـصيحتي لديك ، أفـاض الله سـوابغ نـعمه عـلينا وعـليك ، وذلك كافٍ في ذلك ، والحمد لله على ذلك .

اتّفق الفراغ من مشـقّة مشـقها يـوم الرابـع مـن الشـهر الخـامس مـن السـنة المـزبورة فـي البلدة المذكورة ، الرخيّة المحبورة ، والحمد لله وحده .

الهوامش

(١) هكذا عرّفه جمع ممّن ترجم له ، انظر : الفوائد الرضوية : ١٧ . أعيان الشيعة ٢ : ٦٢٤ . مستدركات أعيان الشيعة ٥ : ٨٩ .

(٢) كذا لقّب في « نامه دانشوران » وقال العلّامة الطهراني في الذريعة (٣ : ٣٦٣) : ولم أر التقييد بالبصري في غيره ، وفي مستدركات أعيان الشيعة (٥ : ٨٩) : ونسبته « البصري » ربّما كان لأنّه ذهب إلى البصرة .

(٣) مستدركات أعيان الشيعة ٥ : ٨٨ .

(٤) أعيان الشيعة ٢ : ٦٢٤ .

(٥) طبقات أعلام الشيعة ٥ : ٦٠٠ .

(٦) في طبقات أعلام الشيعة (٥ : ٦٠٠) ما نصّه : « كأنّه بقي في أدكان سنين ، من السنة ١٠٦٨هـ ـ التي كتب فيها جملة من تصانيفه ـ إلى حدود ١٠٧٧هـ التي ألّف فيها الدرّة النجفية » .

(٧) الذريعة ١ : ٣٠ .

(٨) طبقات أعلام الشيعة ٥ : ٦٠٠ .

(٩) انظر في مؤلّفاته : « آداب المناظرة » .

(١٠) انظر : خاتمة كتابه « كلّيات الطب » . وسيذكر بالرقم (٢٤) من مؤلّفاته .

(١١) الذريعة ١ : ٣٨٠ . طبقات أعلام الشيعة ٥ : ٦٠١ .

(١٢) أعيان الشيعة ٢ : ٦٢٤ . مستدركات أعيان الشيعة ٥ : ٨٨ .

(١٣) الذريعة ١٦ : ٩١ .

(١٤) المصدر السابق ٣ : ٣٦٣ .

(١٥) فقد ألّف الشيخ الحرّ كتابه « أمل الآمل » سنة ١٠٩٧هـ ، وذكر فيه أنّ له منذ بدء مجاورة المشهد الرضوي إلى هذا التاريخ نحواً من أربع وعشرين سنة ، فيظهر أن تقريظه

لكتاب الدرّة النجفية كان في السنة الثالثة من وروده ﷺ .

(١٦) الذريعة ٨ : ١١٣ .

(١٧) انظر : مستدركات أعيان الشيعة ٥ : ٨٩ .

(١٨) بحار الأنوار ٧١ : ٣٦٢ ، ح٦ عن نهج البلاغة (شرح ابن أبي الحديد) ١٨ : ٤٠٦ .

(١٩) وسيأتي بيان نماذج منها ، وللتفصيل راجع الهامش رقم ٢٠ .

(٢٠) ذكر أكثرها العلّامة الطهراني في الذريعة في مجلّدات متفرّقة ، هي :

١ : ٣٠ و ٣٨٠ . ٢ : ٢٢٧ . ٣ : ٣٦٢ و ٤٣٣ . ٥ : ٢٢٤ . ٧ : ٥ و ١١ و ١٣ و ٢٢٨ و ٢٤٦ . ٨ : ١١٣ . ١١ : ٢٣١ . ١٢ : ١٥ . ١٥ : ٣٣٤ . ١٦ : ٧٢ و ٩١ و ٣١٤ . ١٧ : ٢٢٢ . ١٨ : ١٣٠ . ٢٣ : ١٩٧ . فالمطالب التي لم نذكر مصدراً في ذيلها هي مأخوذة من الذريعة . وأمّا المأخوذة من مصادر أُخرى فقد أشرنا إليها في الهامش .

(٢١) البيت اصطلاح لمقدار الكتابة ، يضاهي ما معناه الفورمة والصفحة في الاصطلاح المعمول به اليوم .

(٢٢) وبيان باقي الرموز ما يلي : في السنة (ح) = ٨ ، من العشر (ز) = ٧ ، بعد مضي (غ) = ١٠٠٠ ، أي سنة ١٠٧٨هـ .

(٢٣) الذريعة ٣ : ٣٦٢ .

(٢٤) المصدر السابق : ٤٣٣ .

(٢٥) طبقات أعلام الشيعة ٥ : ٦٠٠ .

(٢٦) أعيان الشيعة ٢ : ٦٢٤ .

(٢٧) طبقات أعلام الشيعة ٥ : ٦٠١ .

(٢٨) أعيان الشيعة ٢ : ٦٠١ .

(٢٩) مستدركات أعيان الشيعة ٥ : ٩٨ .

(٣٠) أعيان الشيعة ٢ : ٦٢٤ .

(٣١) المصدر السابق .

(٣٢) الذريعة ١٦ : ٩١ .

(٣٣) قال العلّامة الطهراني في الذريعة (١٦ : ٣١٥) : « إنّ ثلثي البروج الاثني عشر : ثمانية ، والكواكب اليوسفية : إحدى عشر ، والسموات : سبعة ، والثوابت في الثامنة ، ورأس الغم : ألفين ، [وقطعه] أي الألف » .

(٣٤) أعيان الشيعة ٢ : ٦٢٤ .

(٣٥) المصدر السابق .

(٣٦) مستدركات أعيان الشيعة ٥ : ٩٨ .

(٣٧) المصدر السابق .

(٣٨) ترجم له جماعة من العلماء منهم : الشيخ عباس القمّي في الفوائد الرضوية : ١٧ . والسيّد محسن الأمين في أعيان الشيعة ٢ : ٦٢٤ . وفي المستدركات ٥ : ٨٩ و ٩٠ . والعلّامة الطهراني في طبقات أعلام الشيعة ٥ : ٦٠٠ و ٦٠١ ، ومواضع متفرّقة من الذريعة ، أشرنا إليها في التعريف بمؤلّفاته .

(٣٩) الذريعة ١٥ : ٣٣٥ .

(٤٠) في نسخة : « أقمار » .

(٤١) في نسخة : « المقام » .

(٤٢) في نسخة : « وشرائط أجمع » .

(٤٣) في نسخة : « ولانكاره » .

(٤٤) كذا في النسخة ، والأنسب « لأمر الخبير » .

(٤٥) في نسخة : « المطلوبات » .

(٤٦) الزخرف : ٢٣ .

(٤٧) هود : ٨٧ .

(٤٨) الأحزاب : ٦٧ .

(٤٩) البقرة : ١١١ .

(٥٠) لم نقف عليه في مصادرنا ، ولا نقول بعدم الإثم في العقليّات ولا في الشرعيات التي عليها أدلّة قطعيّة ، وأمّا الشرعيات التي تفتقر إلى النظر والاجتهاد ، فالواجب على المجتهد بذل الوسع فيها ولا إثم عليه ، وهو مراد المصنّف هنا .

(٥١) متّفق عليه عند العامّة ، ولم نقف عليه في مصادرنا ، انظر صحيح مسلم ٢ : ٦٢ ، (ط ـ دار الكتب) كتاب الأقضية ، باب بيان أجر الحاكم . سنن النسائي ٨ : ٢٢٤ ، كتاب القضاء ، الإصابة في الحكم .

(٥٢) عوالي اللآلي ١ : ٤١٤ ، الحديث ٨٣ .

(٥٣) الوسائل ٢٧ : ٦١ و ٦٢ ، ب٦ من صفات القاضي ، ح٥١ ، ٥٢ ، والرواية عن هشام بن سالم وكتاب أحمد بن أبي نصر .

(٥٤) كذا في النسخة ، ولعلّ الصحيح : « شوارده » .

(٥٥) كذا في النسخة ، والأنسب : « أو » .

(٥٦) إشارة إلى ما ورد في سورة الإسراء : ٨٨ .

(٥٧) كذا في النسخة ، والأنسب : « عن » .

(٥٨) الإسراء : ٢٣ .

(٥٩) في النسخة : « عليه » .

(٦٠) لم نقف عليه .

(٦١) كذا في النسخة ، والأنسب : « بالرجعية » أي بالعدّة الرجعيّة .

(٦٢) نقله العلّامة المجلسي في البحار ٢ : ٢٤٥ عن العوالي ، وفي الوسائل ٢٧ : ٦١ ـ ٦٢ ، ب٦ من صفات القاضي ، ح٥١ ، ٥٢ ، عن أبي عبدالله والرضا عليهما السلام .

(٦٣) في نهاية الوصول: ٤٥٤ (مخطوط) : لأنّ الظنّ الحاصل به أكثر من الآخر ، لأنّ احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أقلّ من احتمال وقوعه في العدد [الأقلّ ، و] أنّ خبر كلّ واحد يفيد الظنّ ، والظنون المجتمعة أقوى من الواحد . ولهذا لمّا كان الحدّ الواجب بالزنا من أكبر الحدود وآكدها جعلت الشهادة عليه أكثر عدداً من غيره . ولم يعمل أبوبكر بخبر المغيرة : « أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أطعم الجدّة السدس » حتى اعتضد بخبر محمّد بن مسلمة .

(٦٤) في نهاية الوصول (٤٥٤ ـ ٤٥٥) : فإنّه كلّ ما كانت الرواة أقلّ كان احتمال الغلط والكذب أقلّ ، ومهما كان ذلك أقلّ كان احتمال الصحّة أظهر ، وحينئذٍ يجب العمل به ، فعلوّ الإسناد راجح من هذا الوجه . إلّا أنّه مرجوح باعتبار ندوره ، وفيه نظر؛ فإنّ

احتمال الغلط والخطأ في العدد الأقلّ إنّما يكون أقلّ لو اتّحدت أشخاص الرواة في الخبر أو تساووا في الصفات ، أمّا إذا تعدّدت أو كانت صفات الأكثر أكثر فلا يكون .

(٦٥) في نهاية الوصول (٤٥٥) : رواية الفقيه راجحة على رواية غيره مطلقاً عند قوم ، وهو الحقّ ؛ لأنّه يميّز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز ، فإذا حضر المجلس وسمع كلاماً لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه ، وسأل عن مقدّمته وسبب نزوله ، فيطّلع على سبيل يزيل الإشكال ، أمّا مَن لم يكن عالماً ؛ فإنّه لا يعرف الجائز من غيره ، فينقل ما سمعه ، وربّما كان ذلك القدر وحده سبباً للضلال .

قال العلّامة ﷺ وفي ترجيح رواية العالم بالعربية : لتمكّنه من التحفّظ عن مواقع الزلل ، وقدرته على ما يقدر غيره عليه ، وقيل : بل غيره أرجح ؛ لأنّ العارف بالعربية يعتمد على معرفته ، فلا يبالغ في الحفظ اعتماداً على خاطره ، والجاهل يكون خائفاً فيبالغ في الحفظ . وفيه نظر ؛ فإنّ معرفته يقتضي اختلاف دلالات الألفاظ باختلاف أحوالها ، وتغيير المعاني بتغيير أدنى سبب في إعرابها ، فتشوّقه إلى تحقيق ما سمعه أكثر من الجاهل بالفرق بين المعاني المختلفة بسبب تغيّر الإعراب . (نهاية الوصول : ٤٥٤ ، مخطوط)

(٦٦) في نهاية الوصول (٤٥٥) : لأنّه أعرف بما روي، كرواية أبي رافع : « أنّ النبيّ نكح ميمونة وهو حلال » فإنّه راجح على رواية ابن عباس: [« إنّ رسول الله ﷺ نكحها وهو محرم »]؛ لأنّ أبا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها عن رسول الله ﷺ ، فكان أعرف بالقصة ، ولهذا رجّحنا حديث عائشة وأوجبنا الغسل من التقاء الختانين ، على رواية غيرها [وهو أبو هريرة] عن النبيّ ﷺ : « إنّما الماء من الماء » ؛ لأنّ عائشة مباشرة وكانت أشدّ علماً بذلك .

(٦٧) في نهاية الوصول (٤٥٥) : كرواية القاسم بن محمّد بن أبي بكر عن عائشة : « أنّ بريدة عتقت وكان زوجها عبداً » ؛ فإنّها راجحة على رواية الأسود ، فإنّه روى عنها : « أنّه كان حرّاً » ؛ لأنّها عمّة القاسم ، بخلاف الأسود ؛ فإنّه سمع من وراء الحجاب .

(٦٨) في نهاية الوصول (٤٥٥) : كرواية ابن عمر عن النبيّ ﷺ : « أنّه أفرد » وكان تحت ناقة النبي ﷺ .

أقـول : يريد به التعارض بين روايتي ابن عمر وأنس بن مالك في حكاية تـلبية النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في حجّة الوداع ، فروى ابن عمر أنّه صلى الله عليه وآله وسلم نوى مفرداً ـ أي بالحج فقط ـ ، وروى أنس أنّه صلى الله عليه وآله وسلم نوى قارناً ـ أي بالحجّ والعمرة معاً ـ ، فيرجّح رواية ابن عمر لقوله في آخرها : وأنا آخذٌ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، يسيل عليَّ لعابها .

(٦٩) الصحيح : « ابن ابان »، كما في كتب الأُصـول ، وهـو عـيسى بـن ابـان بـن صـدقة (ت = ٢٢١ هـ)؛ فإنّه ذهب إلى ترجيح المرسل على المسند بشروط . انظر : التعارض والترجيح ٢ : ٢٧٧ . نهاية الوصول؛ للعلّامة : ٤٥٦ (مخطوط) .

(٧٠) نقله العلّامة في نهاية الوصول : ٤٥٧ مخطوط عن بعضهم ، ثمّ قال : « وليس بمعتمد؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتكلّم بهما معاً ، وكذا وجد في القرآن العزيز » .

(٧١) فـي كـتابه الإحكـام فـي أُصـول الأحكـام ٢ : ٢٦٣ ، انـظر : نـهاية الوصـول : ٤٥٨ (مخطوط) .

(٧٢) الإضافة منّا اقتضاها السياق .

(٧٣) الإضافة منّا اقتضاها السياق .

(٧٤) الإضافة منّا اقتضاها السياق .

(٧٥) وهو المتّفق في الاسم والمفترق في الشخص .

(٧٦) وهو اختلاف الأسماء نطقاً ، واتّفاقها خطاً .

(٧٧) الوسائل ١ : ٨٢ ، ب١٨ من مقدّمة العبادات ، ح٦ .

(٧٨) كذا في النسخة .

(٧٩) كذا في النسخة ، ويحتمل زيادة « سواء » هنا .

(٨٠) كذا في النسخة ، والصحيح : « أعمل النظر » .

(٨١) كذا في النسخة ، والأنسب: « تكرير » .

(٨٢) كذا في النسخة .

(٨٣) في النسخة : « من يعلم » ، ولم ترد « من » في التهذيب .

(٨٤) التهذيب ٦ : ٢١٩ ، ح٥١٦ .

(٨٥) التداري : التدافع في الخصومة (انظر : القاموس المحيط ١ : ١٤ « درأ ») .

(٨٦) في التهذيب : « تتحاكموا » .

(٨٧) التهذيب ٦ : ٣٠٣ ، ح٨٤٦ . الوسائل ٢٧ : ١٣٩ ، ب١١ من صفات القاضي ، ح٦ .

(٨٨) التوبة : ١٢٢ .

(٨٩) في نسخة : « على أعلى » .

(٩٠) العنكبوت : ٦٩ .

٧

الفضل بن شاذان قدس سره

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

القسم الثاني

البُعد الفقهي:

لا شكّ أنّ الفضل بن شاذان رحمه الله يُعدّ أحد أبرز فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام . وقد صنّف الفضل في علم الفقه ـ بحسب ما أورده الشيخ النجاشي[1] ـ عشرة مصنّفات ، إلّا أنّ الذي نحدسه أنّ عدد مؤلّفاته الفقهية يربو على ذلك؛ إذ أنّ ما أورداه في مجموع تعداد كتبه يقلّ عن نصف عددها البالغ مئة وثمانين كتاباً .

والظاهر وصول بعض كتبه الفقهية بأيدي فقهاء عصر الغيبة الصغرى كالشيخ الكليني والشيخ الصدوق رحمهما الله . حيث نقلا آراءه في باب الإرث في الكافي ومن لا يحضره الفقيه والمقنع ، كما أنّه قد نقل عنه في الفترة ما بعد الغيبة الصغرى كلّ من السيّد المرتضى في رسائله والشيخ الطوسي في الخلاف . وقد كانت آراؤه في كتب هؤلاء الأعلام محلّاً للتأييد تارة والتفنيد أُخرى ، سيّما

من قِبل الشيخ الصدوق الذي خطّأ الفضل في بعض مسائل الإرث ، كمسألة توريث ابن الأخ للأب والأمّ مع وجود الأخ من الأمّ ، حيث ذهب الفضل إلى توريثه[٢] ، ومسألة من ترك ابن أخ لأمّ وابن ابن ابن أخ لأب وأمّ ، حيث اختار الفضل أنّ لابن الأخ من الأمّ السدس وما بقي فلابن ابن ابن الأخ للأب والأمّ[٣] ، وكذا في مسألة اعتبار الجدّ بمنزلة الأخ أبداً يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط[٤] ، وغير ذلك من مسائل الإرث التي عارض فيها الشيخ الصدوق الفضل بن شاذان .

وقد تعرّض كلّ من تلا هذه الطبقة لآراء الفضل التي طرحها في باب الإرث .

وكنّا قد ألمحنا فيما مضى إلى أنّ العطاء الفقهي للفضل بن شاذان قد تركّز بشكل واضح على بعض أبواب الفقه التي كثر الخلاف في العديد من فروعها ومسائلها بين الفريقين كمسائل باب الإرث والطلاق والوضوء ، حتى إنّ الأوّل منها قد استأثر باهتمام ملحوظ من بين سائر مؤلّفاته؛ حيث أفرد له ثلاثة كتب تتفاوت في مستوى البحث وسعته ، وذكرنا أنّ ذلك كان استجابة مناسبة لطبيعة بيئته ومناخها العلمي في نيسابور .

وفيما يلي نشير إلى بعض المرتكزات والنقاط فيما يخصّ فقهه وآراءه ، بالرغم من فقدان كتبه التي يمكن أن تمدّنا فيما لو ظفرنا بها بالكثير في هذا المجال .

أوّلاً:

اعتبار الكتاب والسنّة مصدرين أساسيّين في اجتهاداته واستنباطاته الفقهية ، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في رجوعه إلى هذين المصدرين في جملة من آرائه المنقولة ، سيّما ما نقله عنه الشيخ الكليني ﷺ .

وقد يلوح من بعض العبارات اعتماده على الإجماع أيضاً كواحد من الأدلّة

المعتبرة ، فقد نسب الشيخ المفيد ﷺ ـ على ما نقله عنه السيّد المرتضى ﷺ ـ للفضل عندما سئل عن إمامة أمير المؤمنين عليه السلام فقال: الدليل على ذلك من كتاب الله عزّ وجلّ ، ومن سنّة نبيّه ، ومن إجماع المسلمين(٥) .

إلّا أنّه يحتمل أن يكون احتجاجه بالإجماع على سبيل الإلزام للخصم بما يرضخ له من الأدلّة .

وأمّا السنّة في رأيه فهي تشمل ـ بلا شكّ ـ سنّة الأئمّة الهادين عليهم السلام قولاً وفعلاً وتقريراً ، وهذا ما ندركه منه بوضوح عندما يقوم بمقارنة بيننا وبين الجمهور فيقول: «فعن هؤلاء (علمائهم) أخذوا أديانهم وأحكامهم ، وبهم اقتدوا ، وآثارهم اتّبعوا ، فهم الأئمّة الراشدون عندهم . وأمّا نحن فإنّا نأتمّ بأئمّتنا من أهل بيت نبيّنا ، ونقتدي بهم»(٦) .

ثانيـاً:

من المرتكزات الأساسية في منهجية الفضل الفقهية رفضه للرأي والقياس ، معتبراً العمل على ضوئهما ركوناً لغير ما أنزل الله ، وهذا ما نفهمه من مناقشاته وتعريضاته المتكرّرة في كتاب الإيضاح على القائلين بالرأي . بل يمكن أن يقال: إنّ المحور الأساس في كتاب الإيضاح هو الردّ على مسلك الاجتهاد والرأي ، حتى أنّ البعض قد عنون كتابه هذا بذلك فقال: كتاب الإيضاح في إبطال القول بالرأي والاجتهاد(٧) . وفيما يلي بعض النصوص المنتقاة من كتاب الإيضاح والتي تعكس رأي الفضل في هذه المسألة:

أ ـ ذكر في بعض فصول هذا الكتاب: أنّ القرآن هو من عند الله ، والرأي في الحلال والحرام صعب؛ لأنّ الحلال والحرام هو من عند الله عزّ وجلّ لا من قول مَن يخطأ ويصيب(٨) .

ب ـ وقال في بعض احتجاجاته: فإن أقررتم أنّ الله بعث نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم إلى

خلقه بجميع ما يحتاجون إليه من أمر دينهم وحلالهم وحرامهم وسائر أحكامهم ، وأنّ رسول الله ﷺ كان يعلمه فلا اختلاف بيننا وبينكم ، وذلك أنّه لا بدّ لكم إذا قلتم ذلك أن تلزموا الصواب أهله والخطأ أهله ، فيرجع الحكم إلى الله وإلى رسوله ﷺ وإلى أهل بيته وإلى أنّ دين الله تعالى قد كمل ، فبطل الرأي وأهله[٩] .

ج - قوله في تقرير بعض معتقدات الإمامية : إقرارنا من تنزيل الله وإثبات الحجّة لله والتبليغ لرسوله وحاجة الناس إلى الكتاب والسنّة وأنّه لا هداية لأحد إلى شيء من الحقّ بغيرهما ، وأنّ الناس بهما يهتدون وبتركهما يضلّون ، وأنّه لا حلال إلّا حلال الله ولا حرام إلّا حرام الله ، وأنّه ليس لأحد أن يحرّم أو يحلّل دون الله ورسوله ؛ وذلك قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[١٠] . فأيّ تقدّم أشدّ من تقدّم من أحلّ ما لم يحلّه الله ورسوله أو حرّم ما لم يحرّمه الله ورسوله ؟! أليس الله تعالى يقول : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَا أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ ﴾[١١] ، وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[١٢] ؟! فأيّ شيء تكون به الفرية على الله عزّ وجلّ أكثر من تحليل الدماء والفروج والأموال أو تحريمها بما زعمتم من أنّه ليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله ؟! واعلموا أنّا لم نورد الاحتجاج عليكم إلّا بما أنتم مقرّون به أو بما القرآن به شاهد عليكم [وبالله عزّ وجلّ التوفيق وإيّاه نسأل العصمة من كلّ هوى ورأي وفتنة مضلّة][١٣] .

وقد كرّرنا البحث عن هذه المسألة هنا ، وقدّمنا شطراً من الحديث عنها فيما سبق ؛ وذلك لخطورتها سيّما فيما يتّصل بفقه القدماء ، حيث قد سمعت عن مثل السيّد المرتضى والشيخ الصدوق القول بأنّ الفضل من العاملين بالقياس .

ثالثـاً:

استخدم الفضل في مقام تحرير المسائل وطريقة عرضها أُسلوبين:

الأُسلوب الأوّل:

تحرير المسائل والفروع الفقهية بالطريقة المتداولة، تارة مع ذكر الدليل من الكتاب والسنّة، وتارة مجرّدة عنه، وهو الغالب، وهذا ما يدركه الباحث بوضوح من خلال ما نقله عنه الشيخ الكليني والشيخ الصدوق من آراء ونصوص من كتبه الفقهية.

الأُسلوب الثاني:

أُسلوب الإلزام، وقد استخدمه في المسائل الخلافية مع المذاهب الفقهية الأُخرى، وهو أُسلوب علمي دقيق طبّقه الفضل في مجالي الفقه والكلام. ويعتمد هذا الأُسلوب على الانطلاق مع الندّ من المسلّمات التي يعترف بها ويرضخ إليها، ثمّ النقض عليه بجملة من التهافتات واللوازم غير الصحيحة التي تترتّب على قوله مع التزامه بتلك المسلّمات.

وقد نقل الشيخ الطوسي ﷺ جملة من تلك الإلزامات التي أوردها الفضل على فقهاء الجمهور في باب الإرث، قال الشيخ: أوردناها على وجهها؛ لأنّها واقعة موقعها(١٤).

وسوف نورد ما نقله الشيخ من هذه المسائل ونضمّه إلى جملة ما جمعناه من فقه الفضل في نهاية هذا البحث، ولكن نشير هنا إلى نموذج من نماذج تطبيق هذا الأُسلوب في مسألة إرث ولد الولد واعتراض الفضل على الجمهور القائلين بعدم توريثه مع التزامهم في مسائل أُخرى بترتيب آثار بنوّته.

قال الفضل: من الدليل على خطأ القوم في ميراث ولد البنات أنّهم جعلوا ولد البنات ولد الرجل من صلبه في جميع الأحكام إلّا في الميراث، وأجمعوا

على ذلك فقالوا: ﴿ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ ﴾[١٥] ، فإذا كان ابن الابنة ابن الرجل لصلبه في هذا الموضع لِم لا يكون في الميراث ابنه؟! وكذلك قالوا: لو أنّ رجلاً طلّق امرأة له قبل أن يدخل بها لم تحلّ تلك المرأة لابن ابنة[١٦]؛ لقول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِنَ النِّسَاءِ ﴾[١٧] ، فكيف صار الرجل هاهنا أبا ابن ابنته ولا يصير أباه في الميراث؟! وكذلك قالوا: يحرم على الرجل أن يتزوّج بامرأة كان تزوّجها ابن ابنته ، وكذلك قالوا: لو شهد لأبي أُمّه بشهادة أو شهد لابن ابنته ، بشهادة لم تجز شهادته . وأشباه هذه في أحكامهم كثيرة ، فإذا جاؤوا إلى باب الميراث قالوا: ليس ولد الابنة ولد الرجل ولا هو له بأب؛ اقتداءً منهم بالأسلاف ، والذين أرادوا إبطال الحسن والحسين عليهما السلام بسبب أُمّهما ، والله المستعان ، هذا مع ما قد نصّ الله في كتابه بقوله عزّ وجلّ: ﴿ كُلّاً هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ ﴾[١٨] إلى قوله: ﴿ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾[١٩] ، فجعل عيسى من ذرّيّة آدم ومن ذرّية نوح وهو ابن بنت؛ لأنّه لا أب لعيسى ، فكيف لا يكون ولد الابنة ولد الرجل؟![٢٠]

رابعاً:

من خصائص فقه الفضل اطّلاعه الواسع على فقه المذاهب الأُخرى وفتاوى فقهاء الجمهور ، كما يشير إلى هذا الأمر عناوين مؤلّفاته في مسائل الخلاف ككتابه الذي جمع فيه مسائل للشافعي وأبي ثور والإصفهاني ، وإلزاماته التي ذكرها الشيخ في التهذيب[٢١] .

خامساً:

وثمّة ملاحظات يمكن تسجيلها على بعض آرائه التي قد يبدو عدم الانسجام فيها من حيث التخريج والتعليل ، ونشير في هذا الصدد إلى ما ذكره السيّد المرتضى رحمه الله في مسألة ميراث ولد الولد حيث سجّل على الفضل تهافتاً في

بعض فروع المسألة .

قال المرتضى ﷺ : « وقد ناقض الفضل بن شاذان في مذهبه ، وقال في كتابه في الفرائض ـ في رجل خلّف بنت ابن وابن بنت ـ : إنّ لبنت الابن الثلثين نصيب أبيها ولابن البنت الثلث نصيب أُمّه .

ثمّ قال في هذا الكتاب ـ في بنت ابن وابن ابن ـ : إنّ المال بينهما للذكر مثل حظّ الأُنثيين . وهذه مناقضة لما قرّره ؛ لأنّ بنت الابن تتقرّب بأبيها وابن الابن يتقرّب أيضاً بأبيه ، فيجب أن يتساويا في النصيب ، فكيف جعل هاهنا للذكر مثل حظّ الأُنثيين مع أنّ كلّ واحد يتقرّب بغيره ؟! فله على مذهبه نصيب من يتقرّب به ، وإلّا فعل مثل ذلك في بنت ابن وابن بنت وجعل للذكر مثل حظّ الأُنثيين .

ومن العجب أنّه قال في كتابه ما هذه حكاية لفظه : فإن ترك ابن بنت وابنة ابن وأبوين فللأبوين السدسان ، وما بقي فلابنة الابن حقّ أبيها الثلثان ، ولابن البنت حقّ أُمّه الثلث ؛ لأنّ ولد الابنة ولد كما أنّ ولد الابن ولد .

وهذا التعليل ينقض الفتوى ؛ لأنّه إذا كان ولد البنت ولداً ، كما أنّ ولد الابن كذلك ، فيجب أن يكون المال بينهما للذكر مثل حظّ الأُنثيين ؛ لظاهر (يُوصِيكُمُ اللهُ) ، وكيف أعطى الأُنثى ضعف ما أعطى الذكر »[٢٢] .

سادساً :

للفضل آراء يختصّ بها ، وهي تخالف المشهور عند الطائفة ، نذكر من هذه الآراء ما يلي :

أ ـ إذا خلّف أخاً لأُمّ وابن أخ لأب وأُمّ فإنّ للأخ من الأُمّ السدس سهمه المسمّى له ، وما بقي فلابن الأخ للأب والأُمّ .

وحجّة الفضل في ذلك : أنّ ابن الأخ للأب والأُمّ يقوم مقام الأخ الذي يستحقّ

المال كلّه بالكتاب ، فهو بمنزلة الأخ للأب والأُمّ ، وله فضل قرابة بسبب الأُمّ .

وذهب مشهور الفقهاء إلى أنّ المال كلّه للأخ من الأُمّ ، وسقط ابن الأخ للأب والأُمّ ؛ لأنّ الأخ أقرب بدرجة ، وتكثّر الأسباب إنّما يراعى مع قرب الدرج وتساويها ، أمّا مع اختلافها فلا[٢٣] .

ب ـ لو انفردت البنت والبنتين بالتركة كان الأمر كالابن في انتفاء الفرض ، فالمال كلّه لها أو لهما بالقرابة لا بالفرض .

وذهب إلى هذا الرأي الحسن بن أبي عقيل أيضاً .

وادّعي الإجماع على أنّ نصف المال للبنت أو البنتين بالفرض والباقي يردّ عليها[٢٤] .

ج ـ لو ترك جدّة لأُمّ وخالاً ، فالمال بينهما نصفان بمنزلة ابن الأخ والجدّ . والمشهور أنّ المال لجدّة الأُمّ وسقط الخال ؛ لأنّ الجدّ وإن علا أوْلى من العمّ والخال[٢٥] .

هذا ، وللفضل موافقات مع المشهور يلتقي فيها وآراء سائر الفقهاء ، كما في مسألة من ترك عمّاً وابن أخ فالمال لابن الأخ[٢٦] .

سابعاً :

تتميّز آراء الفضل بالاستقلالية وعدم التأثّر بفقه الآخرين ونظرياتهم . من هنا نجد الفضل ينفرد بآراء تخصّه في قبال كبار الرواة والفقهاء كيونس بن عبدالرحمن ، بل إنّه يخطّئ يونس في جملة من المسائل ويناقش آراءه فيها .

ومن تلك المسائل ما ذهب إليه في باب الإرث من أنّه لو ترك عمّاً وابن أخ فقد قال يونس : المال بينهما نصفان ، وذكر الفضل : أنّ يونس غلط في هذا ، وأنّ المال لابن الأخ[٢٧] .

ومن جملة تلك المسائل أيضاً: ما لو ترك عمّة وخالة وجدّة لأبيه ، فذهب الفضل إلى أنّ المال للجدّة ، قال: وجعل يونس المال بينهنّ .

قال الفضل: غلط (يونس) هاهنا في موضعين:

أحدهما: أنّه جعل للخالة والعمّة مع الجدّة أُمّ الأب نصيباً .

والثاني: أنّه سوّى بين الجدّة والعمّة ، والعمّة إنّما تتقرّب بالجدّة[٢٨] .

البُعد الكلامي :

وهو من الأبعاد البارزة في النشاط العلمي للفضل ، بل إنّ لهذا البعد ظهوراً مبكّراً لديه ، وهو بعد في أوائل أمره ، ممّا لفت نظر شيخه الحسن بن عليّ بن فضال ـ وقد تقدّم ذلك في قضيّة تعرّفه عليه ـ حيث كان ـ كما يقول الفضل ـ يغري بينه وبين أبي محمّد الحجّال الذي كان من أجدل الناس وأكثرهم تمكّناً من الكلام والجدل ، وذلك في أكثر البحوث حساسيّة وهو موضوع (المعرفة) ، فهنا ثلاثة أُمور تستدعي الإمعان والتأمّل : صغر سنّ الفضل في حواره ومناقشاته مع الحجّال ، وشخصيّة مجادله أبي محمّد الحجّال ، وخطورة الموضوع الذي وقع محلّاً للبحث .

كما أنّه يكفي لإثبات اقتداره وغوره في هذا المجال ملاحظة مصنّفاته وكتبه ، حيث اتّسمت بالطابع الكلامي في أكثر من مفردة من مفرداتها ، وربّما يبدو هذا تعبيراً طبيعياً عن المناخ العلمي الساخن الذي كانت تعيشه نيسابور حيث اختلاف المذاهب فيها والفرق ، ممّا يدعو إلى تركيز الجهد باتّجاه تثبيت الخطّ الفكري والعقائدي والفقهي للمذهب من جهة ، ونقد ودراسة العقائد الأُخرى من جهة ثانية . ولذا فإنّ مؤلّفاته الفقهية هي الأُخرى لم تكن بعيدة عن التأثّر بهذا الأمر ؛ أي إنّها جاءت ناظرة لجملة من المسائل الخلافية الحسّاسة ، كمسائل باب الإرث والطلاق والوضوء وغيرها ، وهذا ما نستجليه بوضوح من خلال قراءة لعناوين ما كتب ، حيث إنّه كتب في الفرائض والإرث ثلاثة مستويات من البحث :

الفرائض الكبير ، والفرائض المتوسّط ، والفرائض الصغير .

وصنّف ـ مضافاً إلى كتاب الطلاق ـ كتاب النقض على أبي عبيد في الطلاق ، وكتاب مسائل متفرّقة للشافعي وأبي ثور والإصفهاني ، ممّا يعكس اهتمامه وتركيزه على الهدف المذكور .

وأمّا كتاباته في البحوث الكلاميّة فقد بحث مسائل التوحيد والإمامة (وله فيها ثلاثة كتب) والرجعة والوعد والوعيد والايمان والاستطاعة وغيرها من مباحث العقيدة والكلام[٢٩].

كما أنّ له عدّة مصنّفات نقدية لآراء ومعتقدات المذاهب الإسلامية الأُخرى على طريقة النقض والردّ، منها: الردّ على الفلاسفة، الردّ على الثنوية، الردّ على أهل التعطيل، الردّ على الغالية المحمّدية، النقض على الإسكافي في الجسم، الردّ على أحمد بن الحسين، الردّ على المرجئة، الردّ على البائسة، الردّ على الحشوية، الردّ على الحسن البصري في التفضيل، وغيرها كثير[٣٠].

ومن تراثه الكلامي الواصل إلينا هو كتاب الإيضاح، ألّفه في الردّ على القول بالاجتهاد والرأي والاستنباطات الظنّية، وقد ناقش فيه عدّة مسائل مختلف فيها في التفسير والفقه والحديث والتاريخ، وسلك فيه طريق الاحتجاج والإلزام والتحاكم إلى نفس ما رواه الجمهور في تلك المسائل لتكون الحجّة ألزم وأقوى، وهذا ما أشار إليه بقوله في بعض مواضع كتابه: «إنّ جميع ما رويناه في كتابنا هذا من رواياتهم، وليس لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا لأحد من علماء الشيعة هاهنا ذكر أو خبر يؤثر»[٣١].

إنّ المنهج الذي اتّبعه الفضل في كتابه هذا هو من أمتن المناهج وأكثرها فائدة ونفعاً، وقلّما يوجد في كتب الكلام من سلك هذا المنهج. وكلّ من وقف على كتابه هذا وأمعن النظر فيه يجد القدرة التامّة والكفاءة العالية التي يتمتّع بها مؤلّفه في مقام المحاججة وإلزام الخصم واستدراجه، واطّلاعه الوافر على ما رواه وقاله علماؤهم في كلّ مسألة يردّ فيها عليهم، فيلزمهم بذلك كلّه.

ومن الأُمور الأُخرى التي نلحظها في البعد الكلامي لدى الفضل هو تصدّيه لمواجهة خط الغلو، وذلك من خلال تضعيفه لبعض رواته وشخصيّاته، مثل

تضعيفه لابن بابا القمّي وأبي الخطّاب ويونس بن ظبيان وأبي العباس الطبرناني وأبي سمينة ، حتى أنّه قال فيه: كدت أقنت على أبي سمينة ، فقال له القتيبي: ولِمَ استوجب القنوت من بين أمثاله (أي من الغلاة)؟ قال: لأنّي أعرف منه ما لا تعرفه[٣٢] .

وقال الفضل بن شاذان في بعض كتبه: الكذّابون المشهورون: أبو الخطّاب ، ويونس بن ظبيان ، ويزيد بن الصايغ ، ومحمّد بن سنان ، وأبو سمينة أشهرهم[٣٣] .

وجميع هؤلاء ـ سوى يزيد الصائغ ـ قد نُصّ على غلوّهم[٣٤] .

وقد كان أبو سمينة ـ وهو محمّد بن علي بن إبراهيم بن موسى القرشي ـ ضعيفاً جدّاً ، فاسد الاعتقاد ، قد ورد قم ، واشتهر بالكذب ، ونزل على أحمد ابن محمّد بن عيسى مدّة ، ثمّ اشتهر بالغلوّ فجُفي ، وأخرجه أحمد بن محمّد ابن عيسى منها ، وكان كذّاباً ، شهيراً في الارتفاع ، لا يُلتفت إليه[٣٥] .

والذي يظهر من النصوص الذامّة للفضل ـ والتي تقدّمت في توثيقه ـ أنّه كان في نيسابور جماعة ممّن يذهب مذهب الغلو والارتفاع ، حتى أنّ وكيل الإمام عليه السلام عندما قَدِم إليها نزل في منازلهم ، فكان سبباً لمعارضة الفضل وتكذيبه له . وقد ورد في النصّ الأوّل من نصوص ذمّه شطر من أفكار هؤلاء الغلاة ، ممّا سبّب اختلاف أهل نيسابور فيها ، وأنّ الفضل كان يخالفهم فيها وينكر عليهم أكثرها ، حسب ما ورد في هذا النصّ .

ولا ينبغي الاشكال بأنّه قد تقدّم تضعيف هذه الأخبار ، فكيف يستشهد بها هاهنا؟! إذ لا تنافي بين الأمرين؛ لإمكان صحّة بعض ما ورد فيهما ممّا لا يرتبط بالتوقيع الصادر منه عليه السلام في أمر الفضل وذمّه .

وأخيراً ، فإنّ الفضل قد تعرّض لبعض المضايقات نتيجة لتشيّعه وعقائده

المذهبية ، فقد ذكروا أنّه قد نفاه والي نيسابور عبدالله بن طاهر بعد أن دعاه واستعلم كتبه وأمره أن يكتبها ، فكتب الفضل تحته: الإسلام الشهادتان وما يتلوهما ، فذكر ابن طاهر أنّه يجب أن يقف على قوله في السلف ، فقال ابن شاذان: أتولّى أبا بكر وأتبرّأ من عمر ، فقال له: ولِمَ تتبرّأ من عمر؟ فقال: لإخراجه العباس من الشورى ، فتخلّص منه بهذا الجواب[٣٦] .

البُعد الروائي :

وقد شكّل هذا البعد -أيضاً- معلماً بارزاً من شخصية الفضل العلمية ، فكان كثير الرواية ، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الحديث من الرواية عنه سيّما الكتب الأربعة . وقد بلغ مجموع رواياته سبعمئة وخمسة وسبعين مورداً على ما قيل[٣٧] ، ولربّما يزيد على ذلك .

وقد روى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في علل الشرائع ، ولم ينصّ على روايته عنه عليه السلام سوى الشيخ الصدوق ، حيث ذكر -في الباب (١٨٢) من هذا الكتاب- العلل التي رواها الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام .

وجاء في آخر هذا الباب : سأل عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري الفضل ابن شاذان وقال : أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج ، وهي من نتائج العقل أو هي ممّا سمعته ورويته ؟ فقال لي : ما كنت لأعلم مراد الله تعالى بما فرضه ، ولا مراد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما شرع وسنّ ، ولا أُعلّل ذلك من ذات نفسي ، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام المرّة بعد المرّة والشيء بعد الشيء فجمعتها . فقلت له : فأُحدّث بها عنك عن الرضا عليه السلام ؟ فقال : نعم .

وفيه أيضاً : ذكر أبو عبدالله محمّد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنّه قال : سمعت هذه العلل من مولاي أبي الحسن بن موسى الرضا عليه السلام فجمعتها متفرّقة وألّفتها .

وقد روى في الفقيه موارد عديدة لروايته عن الرضا عليه السلام[٣٨] .

وقال السيّد الخوئي رحمه الله بعد تعرّضه لكلام الشيخ الصدوق رحمه الله : هذا ، وظاهر النجاشي -حيث خصّ والد الفضل بروايته عن الجواد عليه السلام ، وعلى قول عن الرضا عليه السلام - عدم رواية الفضل عن الرضا عليه السلام ، وهو أيضاً ظاهر الشيخ ؛ حيث

إنّه لم يعدّ الفضل من أصحاب الرضا ولا من أصحاب الجواد عليهما السلام ، ولكنّ الظاهر أنّ ما ذكره الصدوق هو الصحيح ؛ وذلك لقرب عهده وطريقه إلى الفضل . ويؤكّد ذلك أنّ والد الفضل روى عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام فلا بُعد في رواية الفضل نفسه عن الرضا عليه السلام ، فقد روى محمّد بن يعقوب ، عن الحسن ابن محمّد الأشعري ، عن معلّى بن محمّد ، عن محمّد بن جمهور ، عن شاذان عن أبي الحسن موسى عليه السلام[٣٩] .

وأمّا طرق المشايخ العظام إليه في الكتب الأربعة فهي :

١ ـ طريق الشيخ الكليني : محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان . وهو مشترك بين جماعة ، إلّا أنّ الراجح فيهم هو النيسابوري وكنيته أبو الحسن[٤٠] .

٢ ـ طريق الشيخ الصدوق في العلل التي ذكرها الفضل عن الرضا عليه السلام : عبدالواحد بن عبدوس النيسابوري العطّار رحمه الله ، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة ، عن الفضل بن شاذان[٤١] .

٣ ـ طريق الشيخ الطوسي في كتابيه : أسانيده المعروفة والمعتبرة إلى محمّد بن يعقوب ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الفضل بن شاذان[٤٢] .

وتعتبر طرق الفضل في رواياته من أوثق الطرق وأكثرها اعتباراً ؛ لروايته عن المشايخ الثقات ، كيونس وصفوان وابن أبي عمير والحسن بن فضّال وغيرهم .

وكان الفضل يتوقّف في الرواية عن محمّد بن سنان ويقول : لا أستحلّ أن أروي أحاديث محمّد بن سنان . وذكر في بعض كتبه ـ على ما يُروى عنه ـ أنّ من الكذّابين ابن سنان ، وليس بعبد الله . وفي نقل آخر عنه قال : ردّوا أحاديث محمّد بن سنان ، وقال : لا أُحلّ لكم أن تروووا أحاديث محمّد بن سنان عنّي ما دمت حيّاً ، وأذن في الرواية بعد موته[٤٣] .

البُعد الرجالي :

ويعتبر الفضل من أئمّة علم الرجال وفرسان هذا المضمار ، ولا يكاد يخلو مصنّف من مصنّفات علماء الرجال من نقل آرائه واعتماد توثيقاته وتضعيفاته ، وقد شهد له بذلك كبار أساتذة هذا الفنّ ، يقول المحقّق الخبير المتتبّع الشيخ آقا بزرك الطهراني في حقّه : كونه من أئمّة علم الرجال لا شبهة فيه لكثرة الاعتماد على أقواله ونقلها في الكتب الرجاليّة معتمداً عليها ، حتى أنّ الشيخ أبا عليّ في رجاله جعل للتسهيل رمزاً لاسمه(٤٤) .

وللفضل آراء وتوثيقات وتضعيفات لجملة من الصحابة والتابعين والرواة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ذكرها علماء الرجال كأبي عمرو الكشي والنجاشي والشيخ والسروي وابن داود وابن طاووس والعلّامة ومن تأخّر عنهم إلى يومنا .

وقد اعتمدوا آراءه في عدد غير قليل من الموارد ، وربّما قدّموا رأيه على رأي غيره من علماء هذا الفنّ ، ولنأخذ مثالين لذلك :

١ ـ ذكر النجاشي ـ في ترجمة محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين ـ رأي ابن الوليد شيخ القمّيّين فيه وأنّه قال ـ كما نقل عنه تلميذه أبو جعفر الصدوق ـ : ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه . ثمّ أورد النجاشي بعد هذا الكلام رأي الفضل فيه فقال : قال أبو عمر : قال القتيبي : كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحبّ العبيدي ويثني عليه ويمدحه ويميل إليه ويقول : ليس في أقرانه مثله . قال النجاشي معلّقاً على ذلك : وبحسبك هذا الثناء من الفضل رحمه الله(٤٥) .

٢ ـ وفي محمّد بن سنان أخذ النجاشي بتضعيف الفضل له حيث قال : لا أُحلّ لكم أن تروووا أحاديث محمّد بن سنان ، مع أنّ الشيخ المفيد قد وثّقه ، وكذا توقّف العلّامة فيه لتضعيف الفضل له أيضاً(٤٦) .

وأمّا طرق المشايخ العظام الكشي والنجاشي والطوسي ﷺ في كتبهم الرجالية وفهارسهم إلى الفضل بن شاذان فهي كالتالي :

أوّلاً :

طريق الشيخ الكشي :

١ ـ عليّ بن محمّد بن قتيبة أو القتيبي ، عن الفضل[٤٧] .

٢ ـ محمّد بن مسعود ، عن عبدالله بن حمدويه البيهقي ، عنه[٤٨] .

٣ ـ محمّد بن إسماعيل البندقي النيسابوري ، عنه[٤٩] .

٤ ـ جعفر بن معروف ، عن سهل بن بحر الفارسي ، عنه[٥٠] .

٥ ـ أبوالقاسم نصر بن الصباح ، عنه[٥١] .

٦ ـ محمّد بن مسعود ، عن ابن ازداد ، عنه[٥٢] .

٧ ـ محمّد بن مسعود ، عن ابن المغيرة ، عنه[٥٣] .

٨ ـ محمّد بن مسعود ، عن الفضل ، مكاتبةً[٥٤] .

٩ ـ محمّد بن أحمد بن شاذان ، عنه[٥٥] .

١٠ ـ أبو الحسن بن أبي طاهر ، عن محمّد بن يحيى الفارسي ، عن مكرم ابن بشر ، عنه[٥٦] .

١١ ـ ويروي عنه وجادة من كتبه[٥٧] .

ثانياً :

طريق الشيخ النجاشي : أبو العباس بن نوح ، عن أحمد بن جعفر ، عن أحمد بن إدريس بن أحمد ، عن عليّ بن أحمد بن قتيبة النيسابوري ، عنه[٥٨] .

وعلي بن أحمد تصحيف أو تحريف ، والصحيح هو عليّ بن محمّد بن قتيبة كما في فهرست الشيخ ، لتصديق العيون ومشيخة الفقيه له[٥٩] .

ثالثاً : طريق الشيخ الطوسي : الشيخ المفيد ، عن محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن محمّد بن الحسن ، عن أحمد بن إدريس ، عن عليّ ابن محمّد بن قتيبة ، عنه[٦٠] .

خاتمة المطاف:

لقد وقفنا من خلال ما تقدّم من حديث ـعن حياة الفضل بن شاذان وأبعادها المختلفة ـ على الدور المرموق الذي نهض به هذا الفقيه الكبير ، والجهد المعطاء الذي قدّمه خدمة للدين الحنيف ، ولئن كانت ثمّة نقاط وضّاءة في حياته وشخصيّته ، فإنّ تشرّفه بصحبة ورفقة الأئمّة الأطهار عليهم السلام تبقى هي الأكثر إشراقاً وتلألؤاً في حياة هذا الفقيه العالم الذي نال بجميل خصاله وسيرته رضاهم عليهم السلام في حياته ، حتى أنّهم ليغبطون أهل بلاده في خراسان على وجوده بينهم ، ثمّ كان ذلك أيضاً وقت رحيله حيث ترحّم عليه الإمام العسكري عليه السلام وهو بسامراء .

قال بورق البوشنجاني ـالذي لقي الإمام العسكري عليه السلام وحدّثه في أمر الفضل ـ : فقلت له : الفضل بن شاذان شديد العلّة ويقولون إنّها من دعوتك بموجدتك عليه ؛ لما ذكروه عنه أنّه قال إن وصيّ إبراهيم خير من وصيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يقل ، جعلت فداك هكذا ، كذبوا عليه ؟ فقال : « نعم ، رحم الله الفضل » .

قال بورق : فرجعت فوجدت الفضل قد توفّي في الأيام التي قال أبو محمّد عليه السلام : رحم الله الفضل[٦١] .

وقد كانت وفاته سنة (٢٦٠هـ) حيث كان في رستاق بيهق ، فورد عليه

خبر الخوارج فهرب منهم ، وأصابه التعب من خشونة السفر فاعتلّ ومات ، وقد صلّى عليه أحمد بن يعقوب أبو عليّ البيهقي[٦٢] .

وقبره على فرسخ من نيسابور خارج البلد[٦٣] ، حيث بقعته اليوم تعلوها قبّة ، ويحوطها صحن يقصدها المؤمنون بالزيارة والدعاء .

الهوامش

(١) الفهرست: ١٢٥ . رجال النجاشي: ٣٠٧ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٥ .

(٣) المصدر السابق: ٢٧٧ .

(٤) المصدر السابق: ٢٨٦ .

(٥) انظر: سفينة البحار ٢: ٣٦٨ .

(٦) الإيضاح (لابن شاذان): ٩٣ .

(٧) مقدّمة الإيضاح (للمحدّث الأُرموي رحمه الله): ٣٤، نقلاً عن رجال الميرزا محمّد الأخباري قدس سره، وعن سفينة النجاة (للفيض الكاشاني قدس سره): ١٠٢ .

(٨) الإيضاح: ١٠٨ .

(٩) المصدر السابق: ١٢٨ .

(١٠) الحجرات: ١ .

(١١) يونس: ٥٩ .

(١٢) النحل: ١١٦، ١١٧ .

(١٣) الايضاح: ١٢٧ .

(١٤) تهذيب الأحكام ٩: ٢٥١ .

(١٥) النساء: ٢٣ .

(١٦) كذا في الكافي والصحيح: ابنته .

(١٧) النساء: ٢٢ .

(١٨) الأنعام: ٨٤ .

(١٩) المصدر السابق: ٨٥ .

(٢٠) فروع الكافي ٧: ٩٠ .

(٢١) تهذيب الأحكام ٩: ٢٥٢ .

(٢٢) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٦٤ .

(٢٣) المختلف ٩: ٦٧ ، ط ـ مكتب الإعلام الإسلامي .

(٢٤) جواهر الكلام ٣٩: ١١٢ .

(٢٥) المختلف ٩: ٧٠ .

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) انظر: المقنع: ١٧٥ .

(٢٨) فروع الكافي ٧: ١١٩ ـ ١٢٠ .

(٢٩) انظر: رجال النجاشي: ٣٠٦ .

(٣٠) المصدر السابق .

(٣١) الإيضاح: ٩٢ .

(٣٢) انظر: خلاصة الأقوال: ١٤١ ، ٢٥٣ ، ٢٦٨ ، ٢١٢ .

(٣٣) المصدر السابق: ٢٥٣ .

(٣٤) انظر: المصدر السابق: ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٦٦ ، ٢١٢ .

(٣٥) المصدر السابق .

(٣٦) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١٨ .

(٣٧) معجم رجال الحديث ١٣ : ٢٩٩ .

(٣٨) من لا يحضره الفقيه ١ : باب الأذان والإقامة ، ح٩١٥ ، وباب وصف الصلاة ، ح٩٢٠ و ٩٢٧ ، وباب علّة التقصير في السفر ، ح١٣٢٠ ، وباب صلاة العيدين ، ح١٤٨٨ ، وباب صلاة الكسوف والزلازل ، ح١٥١٣ .

(٣٩) معجم رجال الحديث ١٣ : ٢٩٨ .

(٤٠) المصدر السابق ١٥ : ٩٠ . مستدركات علم الرجال ٦ : ٤٥٦ .

(٤١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٥٧ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(٤٢) الاستبصار ٤ : ٣١٥ . التهذيب ١٠ : ٤٧ .

(٤٣) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٩٦ .

(٤٤) مصفّى المقال : ٣٦٢ ، والرمز الذي استخدمه كلمة (فش) .

(٤٥) رجال النجاشي : ٣٣٤ .

(٤٦) المصدر السابق : ٣٢٨ . خلاصة الأقوال : ٢٥١ .

(٤٧) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨١ ، ٧٨٣ ، ٧٩٦ .

(٤٨) المصدر السابق : ٧٤٨ .

(٤٩) المصدر السابق : ٨١٨ .

(٥٠) المصدر السابق : ٧٨٠ ، ٨١٨ .

(٥١) المصدر السابق ٩ : ٤٧٠ .

(٥٢) المصدر السابق : ٤٧٧ .

(٥٣) المصدر السابق : ٤٩٤ .

(٥٤) المصدر السابق : ٦٦٨ .

(٥٥) المصدر السابق : ٤٩٤ .

(٥٦) المصدر السابق : ٧١٠ .

(٥٧) المصدر السابق ١ : ٣٢٩ .

(٥٨) رجال النجاشي : ٣٠٧ .

(٥٩) انظر : قاموس الرجال ٨ : ٤١٧ .

(٦٠) فهرست الطوسي : ١٢٥ .

(٦١) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٨١٨ .

(٦٢) المصدر السابق : ٨٢٠ .

(٦٣) سفينة البحار ٢ : ٣٦٩ .

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

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 : 7739999

Fax : 7744962

FIQH AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence periodical

VOL. 4 - NO. 14 - 1999 / 1420