

فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية تخصّصية

الطبعة الثالثة

- كفاية تكرار اليمين و عدمها في القسامة على القتل
- زراعة الأعضاء
- عقود التوريد والمناقصات /١/
- حقوق الزوجة الجنسية
- الإثبات القضائي - الإقرار حجة قاصرة
- الاتفاق التشريعية في القرآن الكريم /١/
- في رحاب المكتبة الفقهية - الفقه المنظوم /١/
- من فقهاءنا: يونس بن عبد الرحمان



فَقْرَاهَا الْبَيْتِ

مَجْلَّةُ فِقْرَةٍ تَخَصُّصِيَّةٍ فَضْلِيَّةٍ

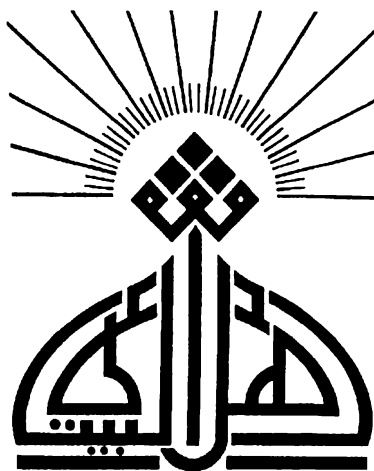
تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبعا لأهل البيت عليه السلام

العدد الحادي والعشرون - السنة السادسة

١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م



هَجَلُهُ وَفَطْلُهُ وَفَقْرُهُ بِخُصْلَتِهِ

المحرران العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

مدير التحرير :

الأستاذ عبدالكريم رؤوف

هيئة التحرير :

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

العناوين :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ - قم - صفائية

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

- كلمة التحرير ٥ - ٨
رئيس التحرير
-
- كفاية تكرار اليمين وعدمها في القسامة على القتل ٩ - ٢٤
آية الله السيّد محمود الهاشمي
-
- زراعة الأعضاء. ٢ / ٢٥ - ٦٨
آية الله السيّد محسن الخرازي
-
- حقوق التوريث والمناقصات / ١ ٦٩ - ٩٠
الاستاذ الشيخ حسن الجواهري
-
- حقوق الزوجة الجنسية ٩١ - ١٢٢
الشيخ حيدر حبّ الله
-
- الإنبات القضائي - الآثار حجة فاهرة ١٢٣ - ١٥٢
الشيخ قاسم الابراهيمى
-
- الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ١ ١٥٣ - ١٦٢
الشيخ خالد الغفوري
-
- في رهاب المكتبة الفقهية - الفقه المنظوم / ٢ ١٦٣ - ١٩٢
إعداد: السيّد محمّد جواد الجاللي
-
- درة نجفية ١٩٣ - ٢٠٦
تحقيق: الشيخ خالد الغفوري
-
- من فقهاؤنا: يونس بن عبد الرّهمان ٢٠٧ - ٢٥٠
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
-
- فهرست موضوعات السنوات الخمس الأولى ٢٥١ - ٢٦٣
التحرير

الحرية

في الخطاب المعاصر

القسم الأول

إذا أردنا جدولة ما تعنى به الثقافة المعاصرة وفهرسة ما تتداوله في خطابها من قضايا وشؤون فسيكون لمسألة الحرية محلّ الصدارة.. حيث عكف المفكرون والكتّاب - على اختلاف مدارسهم وانتماءاتهم الفكرية وتباين أذواقهم وتطلّعاتهم - كلّ من زاويته الخاصة على دراستها ومعالجتها كفكرة قيمة وكمارسة واقعية..

ربّما يكون في نظر البعض أنّ حلّ مشكلة الإنسان سيّما إنسان العالم الإسلامي والعالم الثالث كامن في زجاجة الحرية.. ففي فضائها تتفجّر الطاقات وتتراكم الخبرات وتلاحق البسمات.. فلا رغبة تكبت ولا فكرة تُؤاد.. ولا ننسى ما كانت ترفعه بعض التيارات من شعارات فقد كانت الحرية على رأس تلك الشعارات.. حتى صارت هي العلامة الفارقة بين ما هو تقدّمي وما هو متخلّف وأصبحت معياراً تقاس به الأفكار والاتجاهات ودرجة صلاحيتها..

وقد نسمع أحياناً من يقول بأنّ هذه المسألة ليست جديدة بل هي في غاية العراقة والقِدَم.. إذ أنّ الفلاسفة وكذلك علماء الكلام قد

خَصَّصُوا قسماً مهماً من بحوثهم في مسألة الجبر والاختيار.. فإنَّ ذلك البحث في روجه يرجع إلى تحديد حصة الإنسان من الحرية والاختيار في الوجود.. ولم يأت المحدثون بأي جديد سوى صب تلك المسألة القديمة في قوالب لفظية خُلاصة ليس إلّا.. لكن الصحيح أنَّ قضية الحرية المطروحة اليوم تختلف تماماً عما كان مطروحاً في السابق في الجدل الفلسفي والكلامي.. فإنَّ البحث التقليدي لا يعدو أن يكون صرف عملية تنظرية وتحليلية مجرّدة للإنسان كظاهرة كونية.. حيث وقع السؤال عن حجم فعالية جهاز الإرادة الذي رُكّب فيه وما هو مقدار عليّته ودخالته فيما يمارس من أفعال.. وأمّا الدراسات المعاصرة الباحثة حول الحرية فهي تتحرّك في آفاق الواقع المنظور من جانب.. ومن جانب آخر إنّها تنطلق في أبعاد قيمية وبعنوان أنَّ الحرية حقٌّ من الحقوق الإنسانية وأنَّ الحرّية ظاهرة اجتماعية.. ولها تين الميزتين نرى نموّ البحث لدى المعاصرين بشكل ملحوظ وفي المقابل ضموره عند الفلاسفة.. وأيضاً نرى سعة انعكاس صدى الخطاب المعاصر على الجماهير وانحصار البحوث التحليلية الفلسفية داخل أروقة ضيقة ومحدودة.. وبهذا يتّضح أنَّ البحث حول الحرية في أدبيّات الخطاب المعاصر قد لوحظ فيه حيثية الحقبة.. وحينئذٍ ينفّث البحث عن مدى مشروعية ممارسة مثل هذا الحق من قبل الإنسان نفسه وكذلك عدم مشروعية سلب هذا الحق منه من قبل غيره.. وهذا ما يمكن أن يطاله البحث الفقهي ويحدّد موقفاً حيويّاً تجاهه.. وسنقتصر في هذا العدد على عرض التصورات حول الحرية في سياقها الجديد.. وستكون لنا وقفة في العدد اللاحق إن شاء الله..

الحرية ضمن سياقاتها الحديثة

١ - تركّز بعض الاتجاهات في تناولها للحرية على صعيد محدود غافلة أو متغافلة الأصعدة الأخرى.. فالأكثر تجده يكافح للدفاع عن قضية الحرية الفكرية وحرية الرأي وكيفية التعبير عنه.. فبحسب اعتقاد هؤلاء أنّ العقدة المستعصية التي ابتلي بها الإنسان الحديث هي عقدة التعبير عمّا يحمل من آراء وأفكار فلو خنقت هذه الحرية ولم تحلّ تلك العقدة فستجفّ أفانين الحياة ويذبل عودها.. ولو تركت الأفكار وشأنها فسوف تتلاقح وتنضج وتتكامل صعوداً ممّا يساعد حتماً في دفع عجلة الحياة إلى أمام بسرعة هائلة..

وفي موازاة هذا الاتجاه كثيراً ما تردّدت الدعوات إلى إعطاء الحق في ممارسة الحرية السياسية وفسح المجال لأفراد المجتمع بكلّ قطاعاتهم لأن يقولوا كلمتهم صريحة في تحديد مسار سياسة بلدهم وتصديهم للمساهمة الفاعلة في إدارة أموره..

٢ - اندفعت بعض الاتجاهات بحماس وانفعالية للذود عن حرّية شريحة اجتماعية معينة.. فرفع بعض المفكرين يافطات تطالب بضرورة حرّية المرأة.. فإنّها المسكينة التي لا تزال تعاني من الكبت والاضطهاد من التقاليد والأعراف والضغوط المختلفة.. ولا ريب في أنّ توفير الحرية لها سوف يمكنها من أداء دورها في الحياة كأفضل ما يكون وتساهم في البناء شريكة للرجل لا في حدود البيت بل في كلّ آفاق الحياة الرجبية.. وقد يرفع آخرون شعارات المطالبة بالحرية لطبقة الشباب والجيل الناشئ فإنّ إزالة الموانع من أمامهم يعجلّ من حركة التنمية في بلداننا المتأخّرة..

٣ - ثم إنَّ أهم ما يدعم دعاة الحرية اليوم من الناحيتين العلمية والنفسية هو المقارنة التي يُجرونها بين حالة التخلف التي عاشتها وتعيشها بلداننا وبين الحالة التي تعيشها المجتمعات المتطورة حيث الأجواء الحرّة التي ينطلق فيها الفرد بكل قابلياته نحو الابداع.. لأنّها لا تجد ما يحول بينها وبين بروزها خارجاً.. واسترسالاً مع هذا المنهج في التحليل سننتهي وبكل بساطة إلى النتيجة المفروضة سلفاً وهي أنّ الأسباب التي أدّت إلى التخلف هنا والتقدّم هناك هي الايدلوجية الحاكمة في كلا المحيطين.. فإنّ مجتمعاتنا محكومة للايدلوجية الاسلامية والدينية الموروثة بخلاف المجتمعات المتطورة فإنّها قد أرخت الستر على الدين وحصرته في قمم وفتحت الآفاق أمام البشر لينطلق في إعمار دنياه.. والسؤال الذي نطرحه هو: هل يمكن للفقّه الإسلامي معالجة ذلك على ضوء ما يمتلك من آليات وكيف؟ نأمل أن نوفّق للاجابة لاحقاً..

﴿ رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾

ولا حول ولا قوة إلا بالله

رئيس التحرير

الأيمان خمسين يميناً، وقد برئت عهده» (٥).

وقال في الشرائع: «وهي في العمد خمسون يميناً، فإن كان له قوم حلف كل واحد يميناً إن كانوا عدد القسامة، وإن نقصوا عنه كررت عليهم الأيمان حتى يكملوا القسامة. وفي الخطأ المحض والشبيه بالعمد خمس وعشرون يميناً. ومن الأصحاب من سوى بينهما، وهو أوثق في الحكم، والتفصيل أظهر في المذهب. ولو كان المدعون جماعة قسّمت عليهم الخمسون بالسوية في العمد، والخمس والعشرون في الخطأ. ولو كان المدعى عليهم أكثر من واحد ففيه تردد أظهره أنّ على كل واحد خمسين يميناً كما لو انفرد؛ لأنّ كل واحد منهم يتوجّه عليه دعوى بانفراده، أمّا لو كان المدعى عليه واحداً فأحضر من قومه خمسين يشهدون ببراءته حلف كل واحد منهم يميناً، ولو كانوا أقل من الخمسين كُزّرت عليهم الأيمان حتى يكملوا العدد. ولو لم يكن للولي قسامة ولا حلف هو كان له إحلاف المنكر خمسين يميناً إن لم يكن له قسامة من قومه، وإن كان له قوم كان كأحدهم» (٦).

وقال الإمام الخميني رحمته الله في تحرير الوسيلة:

«مسألة ١ - إن كان له قوم بلغ مقدار القسامة حلف كل واحد يميناً، وإن نقصوا عنه كررت عليهم الأيمان حتى يكملوا القسامة، ولو كان القوم أكثر فهم مختارون في تعيين خمسين منهم في العمد وخمسة وعشرين في غيره.

مسألة ٢ - لو لم يكن للمدعي قسامة، أو كان ولكن امتنعوا كلّاً أو بعضاً، حلف المدعي ومن يوافقه إن كان، وكرر عليهم حتى تتم القسامة. ولو لم يوافقه أحد كرر عليه حتى يأتي بتمام العدد.

مسألة ٦ - لو لم يحلف المدعي أو هو وعشيرته، فله أن يردّ الحلف على المدعي عليه، فعليه أيضاً خمسون قسامة، فليحضر من قومه خمسين يشهدون ببراءته، وحلف كل واحد ببراءته. ولو كانوا أقل من الخمسين كررت

آية الله السيد محمود الهاشمي

عليهم الأيمان حتى يكملوا العدد، وحكم ببراءته قصاصاً وديةً. وإن لم يكن له قسامة من قومه يحلف هو خمسين يميناً، فإذا حلف حكم ببراءته قصاصاً وديةً» (٧).

واختار الأستاذ الخوئي رحمته في مباني تكملة المنهاج التفصيل بين قسامة المدعى وقسامة المدعى عليه، فوافق المشهور في الأولى وخالفهم في الثانية قائلاً: «فيه إشكال... فإن تم إجماع على اعتبار حلف خمسين رجلاً بالإضافة إلى المدعى عليه فهو، وإلا فالظاهر كفاية خمسين يميناً من المدعى عليه بلا حاجة إلى ضمّ شخص آخر إليه» (٨).

وفي قبال هذين القولين يوجد احتمالان آخران:

أحدهما - اشتراط تعدد الحالف خمسين رجلاً في المدعى والمدعى عليه معاً، وعدم الاكتفاء بتكرار اليمين عليهما.

الثاني - اشتراط تعدد الحالف خمسين رجلاً في طرف المدعى، والاكتفاء بتكرار اليمين خمسين مرة من المدعى عليه عند فقد من يحلف من قومه، أو مطلقاً.

فلاحتمالات من هذه الناحية أربعة، لابدّ من ملاحظة ما يوافق منها الأدلة، وهذا ما نورده ضمن جهات:

الجهة الأولى:

لا شك أنّ مقتضى الأصل الأولي عدم حجّة القسامة في مقام فصل الخصومة إذا لم يحصل منها علم - كالتواتر - للقاضي إلا إذا قام عليه الدليل؛ لأنّه مقتضى أصالة عدم حجّة ما يشك في حجّيته، بل هو مقتضى إطلاق أدلة البينة على المدعي واليمين على من أنكر. والقدر المتيقن ثبوته بالروايات المستفيضة وبالإجماع والتسالم من المذهب الاكتفاء بقسامة خمسين رجلاً.

وأما اعتبار الأقل من ذلك والاكتفاء به ولو عند فقد خمسين نفرًا فعلى القائل به إثبات ذلك من الأدلة، وإلا كان مقتضى القاعدة عدم الحجية القضائية، وهذا ظاهر.

الجهة الثانية:

إن الروايات العديدة والمتضاربة دلّت على أنّ القسامة من أدلة الإثبات القضائي في القصاص والدية في الجملة، وأنها حق مكتوب عند الأئمة عليهم السلام ^(٩)، وأنّ النبي ﷺ قد حكم بها في قضية مشهورة بين الأنصار واليهود ^(١٠). إلا أنّ العامة اختلفت كلماتهم في قبولها مطلقاً، أو في خصوص إثبات الدية، أو عدم قبولها مطلقاً لكونها على خلاف الأصل.

وقد انعكس هذا التردّد في رواياتنا الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فجاء فيها التأكيد على أنها حق مكتوب عندنا، وأنها من قبل رسول الله ﷺ، وقد حكم بها في قضية الأنصاري، وأنّ بها حقن دماء المسلمين ومنع الفاجر الفاسق من اغتيال عدوّه، وأنها صنع رسول الله ﷺ لابتدأ من التسليم له.

ويشهد على هذا الاستنكار على العامة ما في رواية حنان بن سدير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «سألني ابن شبرمة: ما تقول في القسامة في الدم؟ فأجبت به بما صنع النبي ﷺ. فقال: رأيت لو لم يصنع هكذا كيف كان القول فيه؟ قال: فقلت له: أمّا ما صنع النبي ﷺ فقد أخبرتك به، وأمّا ما لم يصنع فلا علم لي به» ^(١١).

ورواية سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «سألني عيسى وابن شبرمة معه عن القتل يوجد في أرض القوم، فقلت: وجد الأنصار رجلاً في ساقية من سواقي خيبر، فقالت الأنصار: اليهود قتلوا صاحبنا. فقال لهم رسول الله ﷺ: لكم بينة؟ فقالوا: لا. فقال: أفنقسمون؟ فقالت الأنصار: كيف نقسم على ما لم نره؟! فقال: فاليهود يقسمون. فقالت الأنصار:

يقسمون على صاحبنا؟! قال: فوداه رسول الله ﷺ من عنده. فقال ابن شبرمة: رأيت لو لم يوده النبي ﷺ؟ قال: قلت: لا نقول لما قد صنع رسول الله ﷺ: لو لم يصنعه؟ قال: فقلت: فعلى من القسامة؟ قال ﷺ: على أهل القتل» (١٢).

فالقسامة كدليل قضائي أصله مسلم في مذهبنا منصوص عليه في رواياتنا، وهذا كله خارج عن بحثنا، وإنما المقصود هنا البحث عن كفيّتها من ناحية لزوم تعدد الحالفين بعدد القسامة وعدمه. والروايات المتعرضة للقسامة من هذه الناحية يمكن تصنيفها إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: ما ليس فيه تعرّض إلّا لأصل القسامة وتشريعها من دون النظر إلى كيفية إقامتها وعددها؛ من قبيل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ قال: سألته عن القسامة كيف كانت؟ فقال: «هي حق، وهي مكتوبة عندنا، ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً ثم لم يكن شيء؛ وإنما القسامة نجاة للناس» (١٣).

ومثلها روايات أخرى فيها المعتبرة؛ كصحيح ابن سنان وروايته الأخرى، ومعتبرة سليمان بن خالد ووزارة وحنان بن سدير، وغيرها (١٤).

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ القسامة خمسون رجلاً أو نفرًا مما ظاهره اشتراط تعدد الحالف خمسين نفرًا؛ من قبيل صحيحة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سألته عن القسامة، فقال: «الحقوق كلها البيّنة على المدعي واليمين على المدعى عليه إلّا في الدم خاصة؛ فإنّ رسول الله ﷺ بينما هو بخيبر إذ فقدت الأنصار رجلاً منهم فوجدوه قتيلاً، فقالت الأنصار: إنّ فلاناً اليهودي قتل صاحبنا. فقال رسول الله ﷺ للمطالبين: أقيموا رجلين عدلين من غيركم أقرّه برمته، فإن لم تجدوا شاهدين فأقيموا قسامة خمسين رجلاً أقرّه برمته. فقالوا: يا رسول الله، ما عندنا شاهدان من غيرنا، وإنّا

لنكره أن نقسم على ما لم نره. فوداه رسول الله ﷺ من عنده وقال: إنما حقن دماء المسلمين بالقسامة؛ لكي إذا رأى الفاجر الفاسق فرصة من عدوه حجزه مخافة القسامة أن يقتل به فكفّ عن قتله. وإلا حلف المدعى عليه قسامة خمسين رجلاً: ما قتلناه ولا علمنا قاتلاً. وإلا أغرموا الدية إذا وجدوا قتيلاً بين أظهرهم إذا لم يقسم المدّعون» (١٥).

ومثلها صحيحة زرارة ورواية لأبي بصير (١٦).

وهذه الطائفة من الروايات ظاهرها شرطية تعدد الحالف خمسين رجلاً في طرفي الإثبات والنفي معاً.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على اعتبار خمسين يميناً، وهي رواية واحدة معتبرة لمسعدة بن زياد، عن جعفر عليه السلام قال: «كان أبي عليه السلام إذا لم يُقَمِّ القوم المدّعون البينة على قتل قتيْلهم ولم يقسموا بأنّ المتهَمين قتلوه حلف المتهَمين بالقتل خمسين يميناً بالله: ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، ثمّ يؤدّي الدية إلى أولياء القتيْل. ذلك إذا قُتل في حي واحد، فأما إذا قتل في عسكر أو سوق مدينة فديته تدفع إلى أوليائه من بيت المال» (١٧).

وهذا الصنف قد يقال: إنّ مقتضى إطلاقه كفاية خمسين يميناً ولو من مدّعٍ واحد، إلّا أنّ الرواية قد تعرضت لذلك في طرف المنكر ونفي التهمة لا في طرف المدعي وإثبات القتل، على ما سيأتي تفصيل الحديث فيه.

الطائفة الرابعة: ما ورد في الجروح والحكم بالقسامة فيها ستة نفر فيما تكون ديته ألف دينار، وما يكون أقل من ذلك فبالنسبة بحساب ذلك؛ وقد ورد هذا في كتاب ظريف المتعرض لأحكام وفتاوى أمير المؤمنين عليه السلام في الديات. والظاهر أنّه كتاب معروف بين الرواة، وقد قرأه ظريف بن ناصح على الإمام الصادق عليه السلام عن علي عليه السلام ويونس بن عبد الرحمن على الإمام الرضا عليه السلام عن علي عليه السلام. وكتاب ظريف وإن كان فيه رفع إلى المعصوم عليه السلام إلّا أنّه يمكن

دعوى اعتباره؛ لشهرته بين الرواة، ووجود أسناد عديدة - فيها المعتمدة - تدل على قراءته على الأئمة وإمضائهم له. وفيما يتعلق بمسألتنا بالخصوص يوجد طريق معتبر له، وهو معتبرة يونس بن عبد الرحمن عن الرضا عليه السلام «... فيما أفتى به أمير المؤمنين عليه السلام في الديات، فمما أفتى به في الجسد وجعله ست فرائض: النفس، والبصر، والسمع، والكلام، ونقص الصوت من الغنن والبعج، والشلل في اليدين والرجلين. ثم جعل مع كل شيء من هذه قسامة على نحو ما بلغت الدية. والقسامة جعل في النفس على العمد خمسين رجلاً، وجعل في النفس على الخطأ خمسة وعشرين رجلاً، وعلى ما بلغت ديته من الجروح ألف دينار ستة نفر، وما كان دون ذلك فبحسابه من ستة نفر، والقسامة في: النفس، والسمع، والبصر، والعقل، والصوت من الغنن والبعج، ونقص اليدين والرجلين، فهو ستة أجزاء الرجل.

تفسير ذلك: إذا أصيب الرجل من هذه الأجزاء الستة وقيس ذلك؛ فإن كان سدس بصره أو سمعه أو كلامه أو غير ذلك حلف هو وحده، وإن كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه رجل واحد، وإن كان نصف بصره حلف هو وحلف معه رجلان، وإن كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلاثة نفر، وإن كان أربعة أخماس بصره حلف هو وحلف معه أربعة نفر، وإن كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسة نفر. وكذلك القسامة في الجروح كلها، فإن لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان؛ فإن كان سدس بصره حلف مرة واحدة، وإن كان الثلث حلف مرتين، وإن كان النصف حلف ثلاث مرات، وإن كان الثلثين حلف أربع مرات، وإن كان خمسة أسداس حلف خمس مرات، وإن كان كله حلف ست مرات، ثم يعطى» (١٨).

ومثله ما رواه الكليني والصدوق والشيخ بأسانيدهم إلى كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام، وفي ذيل رواية الصدوق والشيخ عليه السلام: «وإن أبى أن يحلف

لم يعطَ إلّا ما حلف عليه ووثق منه بصدق، والوالي يستعين في ذلك بالسؤال والنظر والتثبت في القصاص والحدود والقود» (١٩).

وهذا الصنف من الروايات قد صرح فيه بمضاعفة الأيمان على المدّعي إذا لم يكن معه غيره، إلّا أنّه وارد في الجروح وإعطاء الدية.

الجهة الثالثة:

فيما يمكن أن يستدل به على قول المشهور من كفاية مضاعفة اليمين عند فقد خمسين نفراً، وهو عدة وجوه:

الوجه الأوّل: التمسك بإطلاق الطائفة الأولى من الروايات، حيث ورد في بعضها كبرى كلية هي أنّه في باب الدماء قد حكم الله سبحانه علينا بغير ما حكم به في الأموال؛ فقد حكم في الأموال أنّ البيّنة على المدعي واليمين على المدعى عليه، وحكم في الدماء أنّ البيّنة على المدعى عليه واليمين على من ادّعى؛ لئلا يبطل دم امرئ مسلم (٢٠).

فيكون مقتضى هذه الكلية أنّه في باب الدماء مطلقاً تكون اليمين على المدّعي حتى لمن ليس معه خمسون نفراً يحلفون معه، غاية الأمر حيث نعلم من الخارج أنّه لا يكفي أقل من خمسين يميناً نقيد إطلاقه به، فيثبت مدعى المشهور من أنّه في فرض عدم وجود خمسين نفراً تُضاعف الأيمان على المدّعين، وتثبت به الدعوى على المنكر ما لم يُقم البيّنة على النفي.

وفيه: ما تقدم من أنّ هذه الروايات ليست في مقام البيان من ناحية كيفية القسامة وموردها وشرائطها، وإنّما بصدد بيان أصل هذا التشريع، وانتقاض القاعدة الأولى في باب الدماء رغم ثبوت المال والدية فيه في الجملة، ودفع الارتكاز أو الإنكار المزعوم من قبل بعض العامة.

ومن هنا لم يتمسك الفقهاء بإطلاق هذه الروايات في موارد عدم اللوث

آية الله السيد محمود الهاشمي

والتهمة. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإطلاق معارض بما في الطائفة الثانية من الروايات الظاهرة في اشتراط تعدد القسامة خمسين نفرأً، حيث تكون تلك الروايات المفسرة لكيفية القسامة مقيدة بل مفسرة لهذه الروايات، ودالة على أنّ اليمين التي تثبت بها دعوى القتل من مدعيه في باب الدماء إنّما هي قسامة خمسين رجلاً لا مطلق اليمين.

ودعوى: أنّ تلك الطائفة من الروايات إنّما تدلّ على اعتبار قسامة خمسين رجلاً إذا كان للمدعي ذلك، وأمّا اشتراط ذلك وعدم كفاية خمسين يميناً مع عدم وجود خمسين نفرأً فلا يستفاد من الطائفة الثانية لكي تكون معارضة مع الطائفة الأولى؛ لأنّهما مثبتتان للحكم، فيمكن أن تكون إحدهما أوسع من الأخرى.

مدفوعة: بأنّ ظاهر الطائفتين النظر إلى حكم وتشريع واحد، غاية الأمر الطائفة الأولى تعرضت لأصل الحكم والطائفة الثانية تعرضت للتفاصيل والكيفية، فإذا اقتضت على ذكر اليمين من قبل خمسين نفرأً ولم تذكر الاكتفاء بخمسين يميناً ومضاعفتها على المدعي عند فقد خمسين نفرأً بل ينتقل الأمر إلى تحليف المدعى عليه بمجرد ذلك.. يفهم منها لا محالة أنّ اليمين التي حكم بها له في باب الدماء إنّما هي قسامة خمسين رجلاً.

فالحاصل: هذه الروايات كما تقيد تلك الكبرى الكلية في الطائفة الأولى بأنّ اليمين التي يحكم بها للمدعي لابدّ وأن تكون خمسين يميناً، كذلك تقيد به أنّه لابدّ وأن تكون قسامة خمسين رجلاً؛ أي مع تعدد الحالف.

الوجه الثاني: التمسك بإطلاق الطائفة الثالثة من الروايات - أي معتبرة مسعدة بن زياد^(٢١) - حيث ورد فيها عنوان «خمسين يميناً»، وهو مطلق يشمل تعدد اليمين من الحالف الواحد.

وفيه :

أولاً - أنها متعرضة ليمين المدعى عليه لا المدعي ، واحتمال الفرق بينهما متجه جداً ؛ لأنّ المدعى عليه مطلبه مطابق مع الأصل ، فيمكن أن يكتفى فيه بخمسين يميناً ولو من المدعى عليه وحده ، وهذا بخلاف المدعي الذي يريد إثبات القتل والحكم بالقصاص أو الدية فيه ؛ حيث يناسب أن يكون له دليل أقوى من ذلك ، ولا شك أنّ كاشفية مضاعفة اليمين على الحالف الواحد أقل كثيراً من يمين خمسين رجلاً ، بل تلك في حكم مخبرٍ واحد وهذه في حكم خمسين مخبراً ، وهذا واضح عرفاً ، فلا يمكن إلغاء الخصوصية والتعدي منه إلى المدعى .

وثانياً - إمكان المنع عن أصل انعقاد الإطلاق المذكور في رواية مسعدة ؛ لأنّها ظاهرة في التعرض لجهة انتقال الحلف من القوم المدّعين إلى القوم المتّهمين .

فتمام النظر في الرواية إلى حيثية انتقال القسامة وخمسين يميناً إلى المتّهمين المدّعى عليهم ، أمّا أنّه كيف تؤخذ منهم : من خمسين رجلاً أو يكتفى بمضاعفة اليمين على المتهم الواحد ؟ فليست الرواية بصدد البيان من هذه الناحية لا في طرف المدعي ولا المدعى عليهم ، فلا تتم مقدمات الحكمة والإطلاق فيها من هذه الجهة .

وثالثاً - لو فرض تمامية الإطلاق لزم تقييدها أو تفسيرها بما تقدم في الطائفة الثانية - كصحيحة بريد^(٢٢) - الظاهرة في اشتراط تعدد القسامة خمسين رجلاً حتى في طرف المدعى عليه . والإشكال فيه بعدم التنافي لكونهما مثبتتين قد عرفت جوابه . كما أنّ حمل صحيحة بريد على إرادة الحلف خمسين مرّة وأن حلفه لا بدّ وأن يكون بمثابة قسامة خمسين رجلاً - كما في مباني تكملة المنهاج^(٢٣) - خلاف الظاهر جداً ، خصوصاً مع التعبير بقوله :

« ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً » بصيغة الجمع . وأوضح من هذه الصحيحة رواية أبي بصير إلا أنّ في سندها علي بن أبي حمزة البطائني (٢٤) .

الوجه الثالث : التمسك بالطائفة الرابعة (٢٥) من الروايات ؛ حيث صرح فيها بمضاعفة اليمين من المدعي إذا لم يكن معه نفر . وهي وإن كانت واردة في الجروح والأعضاء ، إلا أنّه بإلغاء الخصوصية وعدم احتمال الفرق يتعدى إلى قتل النفس أيضاً .

ويلاحظ على هذا الوجه :

أولاً - احتمال الفرق بين مورد هذه الطائفة - وهو الجروح والأعضاء - وبين قتل النفس كبير جداً ؛ لأهمية النفس ، ومن هنا لم يقبل فيه إلا خمسون يميناً في العمد وخمس وعشرون في الخطأ ، بخلاف الأعضاء حيث قبل فيها ستة نفر فيما كانت ديته ألف دينار ، وبحسابه كلما كان أقل منه ، وقد تعرضت الرواية في صدرها لقسامة القتل ، وجعلتها خصوص الخمسين رجلاً في العمد والخمسة والعشرين في الخطأ بلا تعرض لمضاعفة اليمين .

وأيضاً في مورد الجروح يكون المدعي هو المجرّح والمصاب نفسه - كما صرح به في الرواية - وهو عادة يعلم عن حسّ بمن اعتدى عليه ، فيكون مستند يمينه إذا كان موثقاً صادقاً أقوى كاشفية من قسامة القتل في موارد القتل واللوث وعدم الشاهد .

وثانياً - هذه الطائفة غاية ما تثبته بقسامة ستة نفر هو الدية لا القصاص ، بل في ذيل بعضها أنّ على الوالي في الحدود والقصاص والقود ألا يكتفي بالقسامة ، وإنّما عليه أن يستعين بالنظر والتثبت والسؤال والفحص ، وهذا إن لم يدل على عدم الاكتفاء بالقسامة في القصاص وأنّه لا بدّ فيه من حصول اليقين أو الاطمئنان للقاضي حتى في قصاص الأطراف فضلاً عن النفس ، فلا إشكال في دلالة على عدم صحة التسوية بينهما . بل لعل فيما ورد في صدر

تلك الرواية في قسامة ستة نفر الميثب للدية - من التعبير بقوله: « وإن أبى أن يحلف لم يعطَ إلّا ما حلف عليه ووثق منه بصدق » - دلالة على اشتراط حصول الوثوق والاطمئنان بصدق الحالف في باب القسامة مطلقاً؛ فلو كان متهماً في قسمه لم يعطَ الدية أيضاً.

وبهذا يظهر أنّه في قصاص الأطراف والجروح لا يثبت القصاص بقسامة ستة نفر. وأمّا ثبوته بقسامة خمسين نفراً فمبني على استفادة الأولوية وعدم احتمال الفرق فقهيّاً بين قصاص النفس وقصاص الأطراف، وليس ببعيد.

الوجه الرابع: التمسك بالإجماع وعدم نقل الخلاف من أحد من أصحابنا في المسألة، مع عدم وجود نص صريح في كفاية مضاعفة اليمين في قسامة القتل، مما يكشف عن انعقاد إجماع أو تسالم تعبدية في المسألة على كفاية ذلك عند فقد خمسين نفراً.

ويلاحظ عليه:

أولاً - عدم وضوح إجماع أو تسالم في المسألة، كيف؟! وبعبارة المفيد رحمته - المتقدمة - في المقنعة ^(٢٦) ظاهرة في أنّ الذي يثبت مع قسم أولياء المقتول خمسين يميناً عند فقد خمسين نفراً إنّما هو الدية لا القصاص. كما أنّ عبارة الشيخ الطوسي رحمته في النهاية ^(٢٧) ظاهرة في أنّ مضاعفة الأيمان على النفر الواحد إنّما تكون في طرف المدعى عليه دون المدعي؛ حيث خصّص فرض عدم وجدان خمسين نفراً يحلفون وتكرار الحلف على النفر الواحد: في طرف المدعى عليه لا المدعي، فراجع عبارته وتأمل فيها؛ فإنّه لا وجه لهذا التخصيص. اللهم إلّا أن تحمل العبارة على الغفلة والإجمال، وأن مراده من قوله: « ولا قسامة لهم من أنفسهم » أنّه لم تكن لهم قسامة بنفس الترتيب. إلّا أنّ العبارة غير ظاهرة في ذلك.

ومثل عبارة الشيخ في النهاية عبارة المهدّب لابن البراج ^(٢٨)، فراجع.

وثانياً - لو سلمَ تمامية التسالم أو الإجماع صغرى ، مع ذلك لا يمكن الجزم بكونه إجماعاً تعديداً غير متأثر بما تقدم من الوجوه التي ذكرناها لتخريج فتوى المشهور .

الوجه الخامس: ما ذكره في مباني التكملة: « أن القسامة إنما جعلت احتياطاً للناس لئلا يغتال الفاسق رجلاً فيقتله حيث لا يراه أحد . فإذا كانت علّة جعل القسامة ذلك فكيف يمكن تعليق القود على حلف خمسين رجلاً؟! فإنه أمر لا يتحقق إلا نادراً ، فكيف يمكن أن يكون ذلك موجباً لخوف الفاسق من الاغتيال؟! » (٢٩) .

وهذا الوجه مجرد استبعاد واستحسان ؛ وإلا فتحصيل خمسين نفرأ في باب القسامة - مع فرض اللوث ووجود تهمة من خصومة ونحوها بين المتهم والمقتول ، وعدم اشتراط كون علم الحالف عن حسّ بل يكفي فيه وثوق الحالف ولو عن حدس - ليس فرضاً نادراً . على أنّ الوارد في لسان هذه الروايات ليس تعليلاً للحكم ، بل ردّ لما كان مركزاً لدى العامة ومستبعداً عندهم ، وبيان أنّ حجّة القسامة فيها مثل هذه الفائدة والثمرة ، وقد جعلت الروايات هذه الثمرة مترتبة على قسامة خمسين رجلاً بالخصوص ، فلو كان فيه استبعاد وندرة واستهجان لكان واقعاً على كلّ حال ، ولا يكون إلحاق خمسين يميناً ثبوتاً بذلك رافعاً لهذا الاستهجان ما لم يكن مذكوراً في الرواية إثباتاً .

وهكذا يتلخص من مجموع ما تقدم: أنّ الاكتفاء بتكرار اليمين في إثبات القتل بالقسامة سواء في العمد أو الخطأ مشكل بل ممنوع ، فلا بدّ من قسامة خمسين رجلاً أو خمسة وعشرين كذلك . هذا في طرف إثبات القتل ؛ أعني قسامة المدعي ، وأمّا في طرف المنكر - أي قسامة المدعى عليه - فلاكتفاء فيها بتكرار اليمين عليه خمسين مرة ابتداءً وبلا حاجة إلى ضم حلف الآخرين

مبني على استفادة ذلك من صحيح مسعدة بن زياد، كما استفاده في مباني تكملة المنهاج ولكنك قد عرفت الإشكال في تمامية الإطلاق فيها. ولو فرض تماميته في نفسه كان معارضاً بما في صحيح بريد بن معاوية من لزوم قسامة خمسين رجلاً في طرف المدعى عليه أيضاً، فلا بدّ من تقييده به.

وحينئذٍ إذا استظهر من صحيح بريد شرطية خمسين رجلاً مطلقاً كان الجمع بين الصحيحيتين بحمل صحيح مسعدة على إرادة خمسين يميناً من خمسين رجلاً، فيكون المدعى عليه كالمدعي لا يكتفى منه إلا بقسامة خمسين رجلاً. وهذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات الأربعة المتقدمة.

وإذا استظهر من صحيح بريد شرطية خمسين رجلاً عند التمكن منه فقط لا أكثر - حيث إنّها ساكتة عن فرض عدم تمكن المدعى عليه من خمسين نفرًا - فيكون مقتضى الجمع بينه وبين صحيح مسعدة - بناءً على استفادة الإطلاق منه - شرطية خمسين نفرًا في فرض التمكن منه، وأمّا في فرض عدم وجود خمسين فيكتفى بخمسين يميناً من الأقل، بل ومن المدعى عليه وحده أيضاً؛ فيثبت التفصيل بين قسامة المدعي وقسامة المدعى عليه بالنحو المذكور في صدر الاحتمال الرابع من الاحتمالات الأربعة المتقدمة في المسألة.

وإن فرضنا عدم التعارض بين مثل صحيح بريد وصحيح مسعدة أصلاً لكونهما مثبتتين، ثبت التفصيل بين المدعي والمدعى عليه بالنحو المذكور في ذيل الاحتمال الرابع - أي يشترط في طرف المدعي قسامة خمسين رجلاً - لدلالة مثل صحيح بريد عليه، وعدم وجود ما يدل على كفاية غيره فيه. وأمّا في طرف المدعى عليه فلا يشترط أكثر من خمسين يميناً من قبل المدعى عليه ولو مع التمكن من تحليف غيره معه؛ لدلالة صحيح مسعدة عليه.

الهوامش

- (١) الغنية : ٤٤٠ - ٤٤١ .
- (٢) الخلاف ٥ : ٣٠٣ . ط - جماعة المدرسين .
- (٣) الرياض ١٠ : ٣١٥ - ٣١٦ . ط - دار الهادي .
- (٤) المقنعة : ٧٣٦ .
- (٥) النهاية : ٧٤١ .
- (٦) شرائع الإسلام ٤ : ٢٢٥ . ط - النجف .
- (٧) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٧٧ - ٤٧٨ . ط - جماعة المدرسين .
- (٨) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١١١ . ط - دار الزهراء (ع) .
- (٩) الوسائل ١٩ : ١١٤ ، ب ٩ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٢ .
- (١٠) المصدر السابق : ح ٣ .
- (١١) المصدر السابق : ١١٨ ، ب ١٠ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٤ .
- (١٢) المصدر السابق : ١١٩ ، ح ٧ .
- (١٣) المصدر السابق : ١١٤ ، ب ٩ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٢ .
- (١٤) المصدر السابق : انظر : الباب ٩ و ١٠ .
- (١٥) تهذيب الأحكام ١٠ : ١٦٦ ، ح ١ . وفيه : «فلان اليهودي» والتصحيح من فروع الكافي .
- (١٦) الوسائل ١٩ : ١١٧ و ١١٨ ، ب ١٠ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٣ و ٥ .
- (١٧) المصدر السابق : ١١٥ ، ب ٩ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٦ .
- (١٨) المصدر السابق : ١٢٠ ، ب ١١ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٢ . وانظر : ص ٢١٩ ، ب ٣ ، أبواب ديات الأعضاء ، ح ١ .
- (١٩) الكافي ٧ : ٣٩٧ ، ب ٢٢٢ كتاب الديات ، ح ٩ . من لا يحضره الفقيه ٤ : ٧٨ . تهذيب الأحكام ١٠ : ٢٩٨ ، ح ٢٦ .

- (٢٠) انظر: الوسائل ١٩: ١١٥، ب ٩، أبواب دعوى القتل وما يثبت به، ح ٤.
- (٢١) المصدر السابق: ح ٦.
- (٢٢) المصدر السابق: ١١٤، ب ٩، أبواب دعوى القتل وما يثبت به، ح ٣.
- (٢٣) مباني تكملة المنهاج ٢: ١١١.
- (٢٤) الوسائل ١٩: ١١٨، ب ١٠، أبواب دعوى القتل وما يثبت به، ح ٥.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢١٩، ب ٣، أبواب ديات الأعضاء، ح ١.
- (٢٦) المقنعة: ٧٣٦.
- (٢٧) النهاية: ٧٤١.
- (٢٨) المذهب ٢: ٥٠١.
- (٢٩) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٠٩.

نعم، ربّما يقال: إنّ الأطباء يرون أنّ بيضة المرأة بالفعل حاملة لجميع ما دولّد منها في الآتي، وإنّما يصدر عنها ما يصدر بالتدريج مع عروض الكجبات الخاصّة، وعليه فيلزم اختلاط مياه صاحب هذه الأجزاء مع غيره ولا صارت أجزاء للثاني.

ولكن يمكن أن يقال أوّلًا: إنّّه مع معلوميّة صاحب البيضة لا يلزم اختلاط المياه. وثانيًا: مع الجهل بصاحبها لا يلزم ذلك المحذور بعد حكم العرف بكونها من أجزاء الثاني؛ إذ الأحكام تابعة للموضوعات العرفية لا العرف الخاصّ كعرف الأطباء. نعم، ما لم تصر جزءًا للثاني فهي محكومة بجزئيتها للأوّل، وحينئذٍ يلزم المحذور من اختلاط المياه.

لا يقال: إنّّه في صورة حكم الأطباء ببقاء بيضة المرأة على ما عليها لا يحكم العرف بكونها من الثاني، والعرف متّبع في صورة ما إذا جزم وخطأ العرف الخاصّ كالثوب المتنجّس بالدم فإنّ عرف الفلاسفة يحكم ببقاء الدم ما دام اللون باقياً، والعرف يجزم بعدمه ولا يقبل حكم الفلاسفة.

لأنّ نقول: وفيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ فإنّ بيضة المرأة بعد صيرورتها جزءاً للثاني يجزم العرف بكون الولد من الثاني ولا يقبل قول الأطباء بأنّه من الأوّل.

لا يقال: إنّ دعوى الجزئية منظور فيها؛ لأنّ الأعضاء المبانة من الحيّ محكومة بكونها كالميتة، وهذه الأعضاء مع اتّصالها ببدن الغير لا تنقلب عمّا هي عليه من كونها من أعضاء الشخص الفلاني، بل هي باقية على ما هي عليه من جزئيتها للبدن المنقول منه، وإلحاقها بالثاني مسامحي، كما أنّ البساط المنخرق إذا أصلح موضعه المنخرق بشيء من الريش والصوف لا تعدّ الأشياء المزيدة أجزاء للبساط إلّا بالعرض والمجاز، بل هي باقية على كونها من الأجزاء المزيدة.

لأننا نقول: إنَّ قياس الأجزاء المتّصلة بالبدن بوصلة البساط قياس مع الفارق، لعدم الفعل والانفعال والتبديل والتبدّل في مثل البساط، بل الأولى قياس المقام بترقيع الأشجار والأزهار بلحاء من غيرها، فإنّه بعد الترقيع والامتصاص يصير اللحاء المذكور جزءاً للشجر الذي رقع به. وهكذا إذا رقعت أجزاء الغير ببدن إنسان وتقبّلها البدن وتكيّفت فيه بحيث يسري فيها الدم وينبت اللحم ويشتدّ العظم ويدرك الألم بإدخال الإبرة ونحوها، فهي تعدّ من أجزاء بدن المنقول إليه عرفاً.

ومع حكم العرف بأنّ الأجزاء المزيّدة من أجزاء المنقول إليه لا مجال لاستصحاب بقائها على جزئيتها من بدن المنقول منه؛ لأنّ الأصل لا يجري مع حكم العرف بجزئيتها من المنقول إليه وجريان الأدلّة الدالّة على أحكام أجزاء بدن الثاني، وكونها أجزاء للأوّل في السابق لا ينافي جزئيتها للثاني بالفعل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ تقبّل البدن للأعضاء يحتاج إلى مرور مدّة حتى يجري فيها الدم من بدن المنقول إليه ويوجب نبات اللحم واشتداد العظم، فما لم يحصل ذلك لا تترتب عليها آثار بدن المنقول إليه، بل يلزم أن تترتب عليها أحكام الأجزاء المبانة من الحي من النجاسة إن انفصلت من الحيّ أو انفصلت من الميت قبل الغسل، وأمّا إذا انفصلت بعد الغسل فهي محكومة بالطهارة وإن لم تصر أجزاء للبدن الحيّ، ولكن لا يجوز الصلاة فيها إن كانت ممّا تحلّه الحياة كاللحم، دون ما لا تحلّه الحياة كالسنّ، كما هو مقتضى الجمع بين الأخبار؛ كصحيحة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام في الميتة أنّه قال: «لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع»^(١)، ورواية الحسين بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «... سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه: فيأخذ سنّ إنسان ميت فيضعه مكانه. قال: «لا بأس»^(٢) وبقيّة الكلام في محلّه.

ومما ذكر يظهر حكم الترقيع فيما إذا كان ذلك من جنس مخالف؛ فإنّه بعد

صيرورته عضواً لمن رقع به تترتب عليه أحكامه من جواز النظر وعدمه ، وما لم يصير عضواً له بقي على حكمه السابق .

وهكذا يظهر حكم الترقيع فيما إذا كان ذلك من مسلم لكافر أو بالعكس ، فلا تغفل .

السادس : إذا لم يوص الميّت بإعطاء عضوه ، فهل يجوز لأوليائه الإذن في ذلك أو لا يجوز ؟

وبما يقال : لا يجوز ذلك ؛ لعموم أدلة ثبوت حرمة الميّت كما إذا كان حياً ؛ لقولهم عليه السلام : « حرمة الميّت كحرمة الحي » ، فكما لا يجوز لأحد أن يتعرض لشيء من أعضاء الحي كذلك لا يجوز لأحد أن يتعرض لشيء من أعضائه في حال مماته ، من دون فرق بين أوليائه والأجانب .

وربما يستدل للجواز بإطلاق لفظ « الولي » في النصوص على متصدّي أمور الميّت من الأقرباء ، كقوله عليه السلام : « يغسل الميّت أولى الناس به ، أو من يأمره الولي بذلك » (٣) .

وكمرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « يصلي على الجنازة أولى الناس بها ، أو يأمر من يحب » (٤) .

وكمرسلة جميل عن أحدهما عليه السلام قال : « إذا مات ولي المقتول قام ولده من بعده مقامه » (٥) .

وكقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً ﴾ (٦) .

وعن علي عليه السلام أنه كان يقول : « ولي الدم يفعل ما يشاء ؛ إن شاء قتل وإن شاء صالح » (٧) .

بدعوى أن مقتضى مفاد كلمة « الولي » هو جواز التصدي لأمر الميّت بما

يراه مصلحة له ، فإذا رأى ولي الميت مصلحة في إعطاء أعضاء الميت للترقيع فيجوز له ذلك ؛ أخذاً بإطلاق لفظ «الولي» .

وفيه: أنّ هذه النصوص مختصة بموارد تجهيز الميت وباب القصاص والديات ، ولا إطلاق فيها حتى يشمل سائر الموارد بإطلاقه ؛ لأنها في مقام بيان وجوب الأمور المذكورة على الولي ، أو أحقيته من غيره فيها ، كقوله : «الزوج أحقّ بها من الأب والولد والأخ» ^(٨) ، أو في مقام بيان قائم مقام الولي بعد موته ، لا في مقام جعل الولاية للولي في مطلق الأمور . نعم لو سلّمنا الإطلاق فهو قائم مقام الميت فيما جاز له ، فإذا جاز للميت إعطاء عضوه للغير حفظاً لحياته كذلك يجوز للولي ذلك ، ولكنه محدود بما جاز للميت ، فلا يجوز التخطي عنه .

لا يقال: إنّ الإطلاق لو سلّم معارض بما يدلّ على أنّ حرمة الميت كحرمة الحي .

لأنّا نقول: فكما أنّ الميت في حال حياته جاز له ذلك ولا يتنافى مع حرمة فكذلك الولي ، فتأمل ، ولا أقلّ من الشكّ ، فلا يجوز التعديّ عن تلك الموارد ورفع اليد عن عموم لزوم مراعاة حرمة الميت .

السابع: يجوز أخذ الأعضاء من الحربي حيّاً كان أو ميتاً ، أذن أو لم يأذن ؛ إذ لا حرمة للحربي حيّاً وميتاً ، واختصاص أدلّة حرمة الميت بالمسلم .

وعليه ، فيجوز أخذ بعض أعضائهم عند معالجتهم في حال الحياة أو بعد موتهم ما لم تعرض الطوارئ والعناوين الموهنة للإسلام والمسلمين .

وأما أخذ الأعضاء من المعاهد والذمّي مع الإنّ فلا إشكال ، وأمّا بدونه فإن كان حيّاً فلا يجوز ؛ لرعاية حرمتهم بعقد الذمّة ، وإن مات جاز أخذ الأعضاء منه ؛ لانقضاء مدّة عقد الذمّة بالموت ، إلّا أن يكون المشروط في عقد الذمّة هو رعاية أبدانهم بعد الموت أيضاً فلا يجوز ؛ لأنّ ذلك نقض لعهد الذمّة

والمعاهدة، بل الأمر كذلك لو كان عقد الذمة مبتتياً على الشرط المذكور.

وربما استدّل لحرمة أخذ الأعضاء من جسد الذمي ولو لم يشترط ذلك بإطلاق قول الصادق عليه السلام في صحيحة جميل: «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي» (٩).

وأجيب عنه: بمنع الإطلاق والانصراف بعد كون الأصل في الكفار هو عدم الحرمة. وعروض حرمة الذمي ما دام عقد الذمة باقياً، فإذا ارتفع عقد الذمة بالموت عادوا إلى ما كانوا عليه من عدم الحرمة. هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا الإطلاق وعدم انصرافه عن الذمي فإنه يقيد بالإيمان والإسلام؛ بقريته سائر الأخبار المتقيدة بالإيمان والإسلام، كقوله عليه السلام: «حرمة المسلم ميتاً كحرمة وهو حي سواء» (١٠)؛ وقوله عليه السلام: «إن الله حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياء» (١١). وقوله عليه السلام: «أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلا خيراً، وكسرُك عظامه حياً وميتاً سواء» (١٢)، فإنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّ الاحترام من خصائص الإيمان والإسلام.

ويزيد على ذلك دلالة بعض الأخبار على مقدار دية قطع الرأس بما يظهر منه أنّ المراد من الميت هو المسلم؛ فإنّ المئة دينار التي عيّنت لقطع الرأس في صحيحة حسين بن خالد (١٣) هي دية جنين المسلم قبل ولوج الروح. ودية الكافر الذمي ليست بهذا المقدار؛ لأنّ ديته في حال الحياة ثمانمئة درهم، كما نصّ عليه في الأخبار، كصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «دية الذمي ثمانمئة درهم» (١٤). ولا يمكن أن تزيد ديته في حال الممات عن حال حياته، فذكر مئة دينار لدية قطع الرأس شاهد على أنّ المراد من الميت هو الميت المسلم الذي يكون في حكم الجنين المسلم قبل ولوج الروح في مقدار الدية.

فتحصّل: أنّه يجوز أخذ الأعضاء من جسد الذمي بعد موته لو لم يشترط عدمه في عقد الذمة، لا سيّما إذا أذن وليّه بذلك.

الثامن: لا يجوز العفو عن المجرم المسلم في قبال إعطاء بعض أعضائه للترقيع؛ قضاء لإطلاق أدلة حرمة الإضرار.

كما لا يجوز تغديره بأخذ بعض أعضائه؛ لعدم الدليل على مشروعية التغدير بذلك، فمقتضى إطلاق أدلة حرمة الإضرار عدم الجواز. وهكذا لا يجوز تخليصه من الحبس بأخذ عضو من أعضائه.

التاسع: لا إشكال في جواز ترقيع بدن الكافر بأعضاء الميت الكافر، كما لا إشكال في ترقيع بدن المسلم بأعضاء الميت الكافر.

وأما ترقيع بدن الكافر بأعضاء الميت المسلم فيما يجوز له البذل فربما يقال بجوازه؛ لعدم دليل على المنع ما لم يوجب إذلالاً للمسلمين، وإلا فلا يجوز.

ويشكل ذلك: بأنه ينافيه النبوي الشريف: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(١٥) الذي يستدل به لعدم جواز تعلية بناء الكفار على بناء المسلمين، كما في المبسوط حيث قال: «ليس له [= الذمي] أن يعلو على بناء المسلمين؛ لقوله ﷺ: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(١٦).

وكما في الجواهر حيث استدلل له بأنه موضع وفاق بين المسلمين على ما في المسالك والرياض، وأدعي عليه الإجماع كما في المنتهى والتذكرة، وهو الحجة بعد إمكان استفادته من قوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»، ومن قوله تعالى: ﴿الْعِزَّةُ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ وغير ذلك مما دلّ على رجحان رفعة المؤمن وضعة الكافر في جميع الأحوال^(١٧).

ولا يخفى عليك ما في الاستدلال بالنبوي المذكور لحرمة التعلية والرفعة للكافر؛ لأنّ الظاهر منه هو بيان علو الإسلام في الدليل والحجة بحيث لا يغلبه شيء من الأدلة والبراهين، ولا ربط له بعلو المسلمين على الكفار.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ لَزِمَ علو الإسلام في الدليل والمنطق هو علو المسلمين على غيرهم، ولكنّه على فرض كونه لازماً بيتناً بالمعنى الأخَصّ مخصوص بالاعتلاء الدليلي والبرهاني، ولا يرتبط بعلو الدار ونحوه.

نعم لا بأس بالاستدلال بإطلاق دليل حرمة الميت المسلم كحرمة الحي في المقام؛ إذ مقتضاه عدم جواز ترقيع أعضاء بدن المسلم ببدن الكافر؛ لأنّه خلاف احترامه؛ إذ ذلك يضاهاه إلقاءه في النجاسة والبالوعة، فتدبّر.

العاشر: إِنَّ المرتدّين في حكم الكفار؛ ولا حرمة لهم، بخلاف المحاربين من المسلمين أو المقتولين بالحدود الشرعية، فإنّهم من المسلمين ولهم ما لهم، فلا يجوز التعرّض لأجسادهم بعد موتهم كما لا يجوز التعرّض لهم في حياتهم، إلّا فيما رخص فيه؛ وذلك لإطلاق أدلة حرمة الميت المسلم.

ودعوى الملازمة بين مهدورية دمائهم وعدم حرمتهم، مردودة بأنّه لا دليل لها، ولا يمكن الالتزام بها بعد ما نراه من وجوب الصلاة عليهم ودفنهم وغير ذلك. ففي صحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: شارب الخمر والزاني والسارق يصلّي عليهم إذا ماتوا؟ فقال: «نعم» (١٨). وفي خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: صلّوا على المرجوم من أمّتي، وعلى القاتل نفسه من أمّتي، لا تدعوا أحداً من أمّتي بلا صلاة» (١٩).

الحادي عشر: لا بأس بتقطيع أعضاء الحيوانات بعد تذكيتها وترقيعها، وإنّما الإشكال من ناحية الصلاة فيها لو كانت ممّا لا يؤكل، ولعلّه يرتفع بالاضطرار وضرورة المعالجة.

وأما إذا أخذت الأعضاء من الحيوانات من دون تذكية أو أخذت من نجس العين أو أخذت من الحيوانات قبل موتها، فهذه الأعضاء محكومة بالنجاسة، ولا إشكال في الترقيع بها إلّا من ناحية نجاستها، ولكنّه يرتفع أيضاً

بالضرورة والاضطرار إلى خصوصها للمعالجة.

نعم، هنا إشكال لا يختص بالحيوانات بل يجري في الأعضاء المأخوذة من الإنسان أيضاً، وهو أنّ أعضاء الميتة أو الأجزاء المبانة المحكومة بحكم الميتة لا يجوز الانتفاع بها ولو بمثل الترقيع بها؛ للمنع من مطلق الانتفاع بها.

وأجيب عن ذلك: بأنّ مطلق الانتفاع ليس ممنوعاً، وإنّما الممنوع هو الاستعمالات المتعارفة الموقوفة على الطهارة والتذكية كالأكل. قال في جامع المدارك: «من جملة المحرّمات الميتات القابلة للذكاة من ذي النفس وغيره، ولا شبهة في حرمتها والانتفاع بها في الجملة. وأمّا حرمة جميع الانتفاعات؛ مثل تسميد الأرض أو تغذية الكلب، فتشكل استفادتها من الأدلّة. وبعبارة أخرى: مثل اللحم الانتفاع المتعارف منه أكله، كما أنّ المسكر الانتفاع المتعارف منه شربه؛ لا إشكال في شمول دليل الحرمة للانتفاع المتعارف، وأمّا الانتفاع الغير المتعارف فشمول الأدلّة له محل إشكال، وإن كان يتراءى من رواية تحف العقول المذكورة في المكاسب لكن الظاهر الانصراف، فلا يخطر بالبال حرمة تعجين التراب بالخمير لسدّ الثقب في الدار، أو دفن الميتة تحت الأشجار المثمرة.

بل يشكل شمولها للانتفاع المتعارف في الأعصار المتأخرة الغير المتعارف في الأعصار السابقة؛ كالانتفاع ببعض المسكرات في عمل الجراحين لتخدير العضو أو لمنع خروج الدم في التزريقات» (٢٠).

وتحقيق المسألة يتوقّف على المراجعة إلى مداركها.

وقد ورد المنع من الانتفاع بالميتة في عدّة روايات:

منها: موثقة علي بن أبي المغيرة المروية عن الكافي: عن محمد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عاصم بن حميد، عن علي بن أبي المغيرة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة

ينتفع منها بشيء؟ فقال: «لا». قلت: بلغنا أن رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها (بجلدها)؟! قال: «تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ﷺ وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها، فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله ﷺ: ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟! أي تذكى» (٢١).

ومنها: موثقة سماعة المروية عن التهذيب بإسناده عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألته عن جلود السباع أينفع بها؟ فقال: «إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا» (٢٢).

والمراد من الحسن هو الحسن بن سعيد، وهو أخو الحسين بن سعيد، وهو ثقة، كما أن زرعة ثقة، وكان ممن صحب سماعة، ثم إن إسناده الشيخ إلى الحسن بن سعيد صحيح كما في المشيخة.

وغير ذلك من الأخبار الدالة على المنع عن الانتفاع بالميتة (٢٣).

ومقتضى هذه الأخبار هو المنع عن الانتفاع بالميتة ويمكن دعوى دلالتها على التعميم لا سيما مع تعميم السؤال في موثقة علي بن أبي المغيرة، ولعلّ هذا منشأ معروفة حرمة مطلق الانتفاع عند الأصحاب.

نعم لا إطلاق في الرواية الثانية حيث إن السؤال عن الانتفاع بجلود السباع، والجواب ناظر إليه، وكيف كان فلا يعم الانتفاعات الغير المتعارفة وإن صارت متعارفة بعد صدور الرواية، ولو سلّم شمولها لمطلق الانتفاع ولا أقلّ من الشكّ فلا يعم. هو يعارضها ما رواه ابن إدريس نقلاً عن جامع البزنطي صاحب مولانا الرضا ؑ قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من لّيّاتها وهي أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: «نعم، يذبيها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها» (٢٤)، وغيره من الروايات الواردة في جواز الاستفادة من أجزاء الميتة بناءً على عدم إعراض الأصحاب عن هذه

الروايات الدالة على جواز الانتفاع. ومن المعلوم أنّ الذوب والاسراج لا خصوصية له، وإنّما المراد هو عدم الاستفادة منه في الأكل وأمّا غيره ممّا لا يشترط فيه الطهارة والتذكية فلا مانع فيه. وعليه فيدور الأمر بين التصرف في هيئة الأخبار المانعة وحملها على الكراهة وبين تقييد الأخبار المانعة بما يشترط فيه الطهارة والتذكية كالأكل ونحوه، وأمّا غيره وإن كان متعارفاً فلا يحرم.

ولا يمكن الالتزام بالأوّل لأنّه خلاف الظاهر مضافاً إلى أنّه لم يقل أحد بكراهة أكل الميتة أو لبسها فيما يشترط فيه الطهارة، وإن أمكن القول بكراهة الإسراج بها جمعاً بين ما رواه عن جامع البزنطي وصحيحة الوشاء، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك، إنّ أهل الجبل تثقل عندهم إلبات الغنم فيقطعونها قال: هي حرام، قلت: جعلت فداك، فنصطبج بها؟ فقال: أما علمت أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام (٢٥).

ومن المعلوم أنّ المراد من الحرام في الذيل هو المكروه لأنّه من الضروري عدم تحريم تنجيس اليد والثوب في الشريعة.

فلا محيص عن اختيار الثاني؛ لأنّه أنسب بالصناعة الفقهية لأنّ الجمع بين المطلق والمقيّد أمر عرفي لا يكون منافياً للأخذ بالظواهر فيحمل الأخبار المانعة بعد التقييد على إرادة الانتفاع بالميتة كما ينتفع من المذكي باستعمالها في الأكل وغيره ممّا يشترط فيه الطهارة دون ما لا يشترط فيه الطهارة والتذكية جمعاً بين الأخبار.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنّ الظاهر من قول السائل ينتفع بها أي هل ينتفع بها كالانتفاع بالمذكي.

ولذلك اختار السيد الخوئي رحمه الله هذا الجمع في التنقيح (٢٦)، ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّه لا يصح الاستدلال لجواز الترقيع بالأجزاء المبانة بأنّ الترقيع بها الذي

يوجب خروج العضو المبان عن كونه ميتة لصيرورته جزءاً وعضواً من موجود حيّ يشملته لا محالة الأدلة المبينة لحكم أعضائه وأجزائه فلا تعمّه أدلة المنع ويكون باقياً على أصل الجواز.

لأنّ ملاك الجواز هو عدم عموم الأدلة المانعة؛ لاختصاصها بالمتعارف من الانتفاعات ممّا يشترط فيه الطهارة.

ومع قطع النظر عن ذلك، يشكل ذلك بأنّه قبل صيرورتها عضواً أو جزءاً من الحيّ تكون الأجزاء المبانة باقية على كونها ميتة، فنفس الترقيع بها انتفاع، فلو كان مطلق الانتفاع محرّماً كان الترقيع أيضاً محرّماً، وصيرورتها عضواً وجزءاً بعد ذلك لا ينفع في رفع الحرمة عن الانتفاع بها قبل ذلك؛ لأنّها في طول الترقيع كما لا يخفى.

ولو أبيت عمّا ذكر من عدم حرمة الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة والتذكية، فيجوز الترقيع بها في المقام لضرورة المعالجة، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثاني عشر: لا إشكال في جواز الترقيع أو وجوبه على الطبيب عند توقّف حفظ الحياة على ذلك، ولو كان ذلك ملازماً لترك واجب كوجوب دفن العضو؛ لأهميّة حفظ الحياة.

وأما في غير هذا المورد ممّا لا يتوقّف حفظ الحياة عليه فهل يجوز له ذلك مع مخالفة خطاب التكفين والدفن أم لا؟ يمكن أن يقال: إنّ ذلك ممنوع لكونه موجباً لترك تكفين العضو ودفنه، وهما واجبان؛ فإنّ العضو ما دام يصدق عليه أنّه من الأجزاء المبانة من الحيّ أو من أجزاء الميت، يجب تكفينه ودفنه.

نعم، بعد صيرورته جزءاً للحيّ لا يبقى موضوع للدفن والتكفين كما لا يخفى. اللهمّ إلّا أن يقال: لو سلّم وجوب التكفين والدفن في مثل المقام فالاضطرار إلى المعالجة يرفعهما، كما يرفع حرمة النظر واللمس عند المعالجة

لو توقفت على النظر. ولذا استدل المحقق الحائري رحمته الله لرفع حرمة النظر واللمس عند الاضطرار إلى المعالجة ^(٢٧) بعموم رفع ما اضطرّوا إليه، وعموم الضرورات تبيح المحظورات، وصحيحة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جراح في مكان لا يصلح النظر إليه، ويكون الرجال أرفق بعلاجه من النساء، أ يصلح له أن ينظر إليها؟ قال: «إذا اضطرّت إليه فيعالجها إن شاءت» ^(٢٨)، فإنّها تدلّ على جواز رفع اليد عن الحرام باضطرار المريض إليه، وبذلك ترفع اليد عن إطلاق ما دلّ على عدم الجواز، كموثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة، قال: «إن كان يحسن يصف فلا» ^(٢٩)، من دون فرق بين كون الضرورة المسوّغة للنظر ممّا يلزم رفعها شرعاً، كما إذا كان مرض المرأة مؤدياً إلى الهلاك أو المضرة، وبين كونها ممّا لا يلزم رفعها شرعاً، كما إذا لم يكن كذلك بل كان تحمّله شاقاً عليها؛ لصدق الاضطرار وترك الاستفصال في الصحيحة، فكما أنّ الاضطرار إلى المعالجة يوجب رفع اليد عن الحرام كذلك يوجب رفع اليد عن الواجب وهو التغسيل والتكفين؛ لضرورة العلاج.

وكخبّر عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن المرأة تكون بها الجروح في فخذه أو بطنها أو عضدها، هل يصلح للرجل أن ينظر إليه يعالجه؟ قال: «لا» ^(٣٠). فأدّلت رفع الاضطرار وصحيحة الثمالي تدلّ على رفع الحرمة. وتوهّم أنّ الاضطرار إنّما يوجب رفع الحكم عن المضطرّ دون غيره، فكيف يجوز للطبيب رفع اليد عن الواجب مع أنّ المضطرّ هو المريض لا الطبيب؟!

مدفوع: بما أفاده المحقّق الحائري رحمته الله من أنّ الاضطرار إنّما يوجب رفع الحكم عن خصوص المضطرّ فيما إذا لم يكن رفعه عنه متوقفاً عقلاً على رفعه عن غيره كما في المقام، وإلاّ فيكون دليل رفعه عن المضطرّ دالّاً بدلالة

الاعتضاء على رفعه عن ذلك الغير أيضاً؛ صوناً عن اللغوية^(٣١).

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنّ الترقيع بالأعضاء لا ينافي وجوب التكفين والدفن في أكثر الموارد؛ لعدم احتياج الترقيع إلى مضي زمان ينافي الفورية العرفية.

على أنّ لقائل أن يقول: دليل التكفين والدفن لبي، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو ليس مثل المقام.

ولكن يرد عليه: أنّ الدليل الاجتهادي موجود في المقام وهو مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « لا يمَسّ من المَيّت شعر ولا ظفر وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه »^(٣٢). وخبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المَيّت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلم (ظفره)، قال: « لا يمَسّ منه شيء؛ اغسله وادفنه »^(٣٣). فيجب التكفين والدفن بناءً على أنّ مراسلات ابن أبي عمير في حكم المسانيد، كما هو الظاهر.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأنّ الروايات المذكورة تدلّ على لزوم تكفين الأعضاء ودفنها؛ حتّى لا تصير مننته ومندرسه بحيث تنافي احترام الميت، فتكون تلك الروايات منصرفة عمّا إذا كانت الأعضاء مورد الاستفادة كزماننا هذا. ويشهد لذلك ما رواه في التهذيب عن محمّد بن يعقوب، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ... سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه، فيأخذ سنّ إنسان ميّت فيضعه مكانه قال: « لا بأس »^(٣٤). وهو يدلّ على جواز أخذ السنّ الذي هو عضو من المَيّت لعلاج الأسنان، مع أنّ لازمه هو عدم الدفن.

فتحصل: أنّ الترقيع للترميم الذي اضطرّ إليه المريض جائز لضرورة المعالجة، إلّا أنّ ذلك فيما إذا كان أخذ الأعضاء جائزاً بمثل الوصية، فلا تغفل.

الثالث عشر: هل يجوز أخذ شيء في قبال إعطاء العضو أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى صحّة بيعه وتمليكه، مستدلاً بأنّ الإنسان وإن لم يكن مالكا لأعضائه ومتعلقات نفسه وبدنه ملكية اعتبارية عقلائية - ضرورة أنّ أمرها وإن كان بيده بحكم الضرورة عند العقلاء أيضاً كما مرّ الكلام فيه - إلّا أنّها لا تعتبر من أملاكه كما يعتبر لباسه ونقوده وداره وفرشه ملكاً له، لكنّه ليس قوام البيع الذي هو تمليك مال بعوض إلّا بأن يكون اختيار المبيع بيد البائع.

كما يظهر ذلك لمن تدبّر أمر الزكاة؛ فإنّ الظاهر أنّ الزكاة زكاة لا غير، فهي مال وليست ملكاً لأحد، والموارد الثمانية المذكورة في الكتاب العزيز إنّما هي مصارف معيّنة لها شرعاً لا أنّها أو بعضاً منها مالكة لها، ومع ذلك فلا ينبغي الشكّ في أنّه إذا باع ولي الأمر الزكاة التي أخذها - بما أنّه ولي أمر المسلمين - فالبيع بيع حقيقة، بل وصحيح عرفاً وشرعاً.

فهكذا الأمر في مسألة أعضاء الإنسان ومتعلقاته، فإنّها مال يُبذل مال آخر بإزائه، ويكون أمرها بيد صاحبه؛ فله أن ينقلها إلى الغير مجاناً، كما أنّ له نقلها إليه في مقابل عوض، وحقيقة مثل هذا النقل هو البيع، ومقتضى إطلاق مثل قوله: ﴿أحلّ الله البيع﴾ وسائر أدلّة صحّة البيع صحّته، فيصير العضو المذكور ملكاً للمشتري.

ثمّ قال:

إن قلت: إنّ أمر عدم ملكية الإنسان لأعضائه ملكية اعتبارية وإن كان كما ذكرت، إلّا أنّ هنا أدلّة خاصّة دلّت على اعتبار الملكية في المبيع، ومقتضاها بطلان بيع الإنسان لأعضاء نفسه، وكفى في ذلك النبوي المشهور: «لا بيع إلّا في ملك».

قلت: لم نقف على النبوي المعروف بهذه العبارة بعد فحص أكيد، ولا على

رواية أخرى عن النبي أو الأئمة المعصومين عليهم السلام تفيد هذا المعنى .

ثم نقل أخباراً متعددة من طرق العامة تدل على أن النبي صلى الله عليه وآله قال : « لا بيع إلا فيما تملك » أو أن النبي صلى الله عليه وآله قال : « ليس على رجل طلاق فيما لا يملك ، ولا عتاق فيما لا يملك ، ولا بيع فيما لا يملك » ، قائلًا بأن المراد بها أن يعتمد الإنسان إلى بيع الشيء قبل أن يصير ملكاً له ويدخل في ملكه . واستشهد عليه بأمرين :

أحدهما : قوله صلى الله عليه وآله : « ليس على الرجل ... » ، فإن التعبير به إنما يناسب لو كان وقوع البيع يوجب عليه تكليفاً يؤخذ به ، وهو لا يكون إلا إذا كان بيعه عن نفسه ، وإلا فبيع ما ليس ملكاً له إذا كان بيع مال الغير ومن قبيل الفضولي فوقوع البيع إنما يوجب وقوع التكليف على مالك المبيع ، والبائع الفضولي أجنبي عن البيع لا يوقعه في تكلف أصلاً ، بخلاف ما لو باع عن نفسه .

وقد وردت عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في باب بيع العينة بألفاظ أخر ما تدل على بطلان بيع العين قبل أن يملكها .

وثانيهما : ذكر البيع في عداد طلاق ما لا يملك ؛ فإن من الواضح أن الملكية المعتبرة في الطلاق ليست ملكية اعتبارية ، بل إنما هي بمعنى كون أمر المطلقة بيده ؛ بأن تكون زوجة له حين وقوع الطلاق ، ليتصور فيه مفهوم الطلاق .

فكما أن المراد بالملك فيه هو أن يكون مالكاً لأمرها بالفعل ، في قبال ما ليس أمرها بيده ؛ كطلاق الأجنبية التي هي زوجة الغير ، وكطلاق من يريد تزويجها قبل أن يتزوجها .

فهكذا الكلام في قوله : « لا بيع فيما يملك » أو « لا بيع إلا فيما تملك » ،

فيراد بالملك فيه: أن يكون أمر المبيع بالفعل بيده ليكون له الآن التصرف فيه بالبيع ونحوه.

وبعبارة أخرى: يراد بالملكية أن يكون تحت اختياره وفي يده وسلطته، وهذا معنى حاصل للإنسان بالنسبة إلى أعضائه - إلى أن قال: - فهذه الأخبار إنما هي بصدد النهي عن بيع الشيء قبل أن يدخل تحت يده واختياره، لا في مقام اشتراط الملكية الاعتبارية في المبيع (٣٥).

ويمكن أن يقال أولاً: إننا نمنع بناء العقلاء في عصر الشارع على بذل الحي لأعضائه من جهة كونه مختاراً في أمر أعضائه، وقد مرَّ أن الأخذ بمثل قاعدة السلطنة ونحوها غير تام؛ لأنها ليست مشرعة، بل لو سلّم إطلاق القواعد والأدلة - مثل قاعدة السلطنة أو قاعدة تفويض الأمور إلى المؤمن إلا الإذلال كما دلّت عليه موثقة سماعة (٣٦) - فهي محكومة بقاعدة لا ضرر.

وثانياً: إنَّ الأعضاء المبانة محكومة بالنجاسة الذاتية، وقد دلّ الدليل على عدم جواز بيع النجاسات الذاتية وإن كانت لها منافع شائعة، كقوله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت» (٣٧). فالعذرة وإن كانت لها منفعة شائعة كالتسميد لكن لا يجوز بيعها وشرائها، وحيث لا خصوصية للعذرة فكلّ نجاسة ذاتية تكون كذلك.

وثالثاً: إنَّ الأجزاء المبانة والميّتة ممّا يصرح بعدم جواز بيعها؛ لقوله عليه السلام في موثقة أبي نصر البزنطي عن مولانا الرضا عليه السلام في الأليات المقطوعة: «نعم، يذيبها ويسرج بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها» (٣٨)، ولقول الإمام الصادق عليه السلام في موثقة السكوني: «السحت ثمن الميتة» (٣٩)، وغير ذلك من الروايات. وفي قبالتها خبر محمد بن عيسى، عن أبي القاسم الصيقل وولده؛ كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله تعالى فداك، إننا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا (غلافها - ظ)

جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا ونحن نصليّ في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة، ياسيدنا، لضرورتنا. فكتب: «اجعل ثوباً للصلاة». وكتب إليه: جعلت فداك، وقوائم السيوف التي تسمّى السفن نتخذها من جلود السمك، فهل يجوز لي العمل بها ولسنا نأكل لحومها؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس» (٤٠).

ولكن الرواية ضعيفة من جهة جهالة أبي القاسم الصيقل، والقول بأنّ المخبر هو محمد بن عيسى لا أبو القاسم الصيقل، غير سديد بعد رواية محمد بن عيسى عن أبي القاسم الصيقل؛ فإنّ الظاهر منه أنّ الراوي للكتابة هو أبو القاسم، وعليه فأبو القاسم الصيقل روى كتابة أهل صنفة إلى الإمام لا كتابة نفسه وولده إليه، وإلّا لقال: «كتبنا»، هذا مضافاً إلى أنّ الراوي لو كان محمد بن عيسى للزم أن يقول: «كتبنا» لا «كتبوا». هذا من جهة سند الرواية.

وأما من حيث مدلولها فلا تدلّ على المقصود؛ لأنّ مورد السؤال - كما أفاد شيخنا الأعظم في المكاسب - عمل السيوف وبيعها وشراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيف على أن يكون جزءاً من الثمن في مقابل عين الجلد، فغاية ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيف، وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال^(٤١).

والحاصل: أنَّ مع احتمال أن يكون المبيع هو السيف والغلاف تابع له بنحو الشرط، لا تصلح تلك الرواية للخروج بها عن تلك النصوص، وبقية الكلام في محلة.

وعليه ، فالأعضاء المبانة ممنوعة البيع بخصوصه شرعاً فلا يجوز أخذ شيء بإزائها.

ورابعاً: إنّنا لا نسلّم عدم دخالة الملكية الاعتبارية في حقيقة البيع بعد كونه تملك عين بعوض لغةً وعرفاً، ولو سلّمنا ذلك فقد دلّت الروايات على اعتبارها:

فمنها: رواية سليمان بن داود المنقري، عن جعفر بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال له رجل: أ رأيت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل، أ يجوز لي أن أشهد أنّه له؟ فقال: «نعم».

قلت: فلعلّه لغيره؟

قال: «ومن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثمّ تقول بعد [ذلك] الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز لك أن تنسبه إلى من صار ملكه إليك من قبله؟! ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق» (٤٢).

والذي رواه في الفقيه عن سليمان بن داود المنقري فقد رواه عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن القاسم بن محمّد الأصبهاني، عن سليمان بن داود المنقري المعروف بـ «ابن الشاذكوني» على ما صرّح به في المشيخة. والرواية ضعيفة بسبب جهالة جعفر بن غياث، وإن قلنا باتّحاد القاسم بن محمّد الأصبهاني مع القاسم بن محمّد الجوهري كما في رجال الأردبيلي. وكيف كان، فقله عليه السلام: «ومن أين جاز لك أن تشتريه» يدلّ على توقّف جواز الشراء على كون ذي اليد مالكاً وكون الشيء ملكاً له، ولا يكفي مجرّد كونه تحت يده كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة محمّد بن الحسن الصفّار المروية في الكافي: عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسن أنّه كتب إلى أبي محمّد عليه السلام: رجل كان له قطاع أرضين، فحضره الخروج إلى مكّة، والقرية على مراحل من منزله، ولم يؤت بحدود أرضه (ولم يكن له من المقام ما يأتي بحدود أرضه - خ الفقيه)

وعرف حدود القرية الأربعة، فقال للشهود: أشهدوا أنني قد بعث من فلان (يعني المشتري خ - الفقيه) جميع القرية التي حدّ منها كذا والثاني والثالث والرابع، وإنما له في هذه القرية قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك وإنما له بعض هذه القرية (وإنما له نصف هذه القرية خ - الفقيه)، وقد أقرّ له بكلّها؟ فوقّع عليه: «لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء على البائع على ما يملك» (٤٣).

ورواها في الفقيه عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام، عن محمّد بن الحسن الصفّار أنّه كتب إليه في رجل... إلخ، إلّا أنّ فيه: «فوقّع عليه: لا يجوز بيع ما ليس يملك [بالباء]» (٤٤).

ورواها في التهذيب أيضاً بسند صحيح عن محمّد بن الحسن الصفّار قال: ... وكتبت إليه: رجل... إلخ، إلّا أنّ الجملة الأخيرة فيه جاءت مطابقة لما رواه في الفقيه في قوله: «فوقّع عليه: لا يجوز بيع ما ليس يملك [بالباء]» (٤٥).

والظاهر أنّ نسخة الفقيه والتهذيب أرجح من نسخة الكافي؛ إذ دخول الباء شائع في خبر «ليس» ولكن دخول «ليس» على الفعل ليس بشائع.

ولا يخفى عليك أنّ الرواية تدلّ على اشتراط صحّة البيع والشراء بالملك، فإنّ السائل بقوله: «وإنما له بعض هذه القرية» ذكر أنّ البائع مالك لبعض القرية وأنّه باع جميع القرية مع أنّه ليس له إلّا بعضها، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ البيع صحيح فيما ملكه، لا فيما ليس يملك أو لا يملكه، ومن الظاهر أنّ الاستفادة منه هو اشتراط صحّة البيع بمالكيّة البائع ومملوكية المبيع، لا صرف كون العين تحت اختياره. هذا مضافاً إلى أنّ النسخة لو كانت «لا يجوز بيع ما ليس يملك - بالباء» فالأمر أوضح؛ فإنّه يفيد اشتراط الجواز بالملك، كما في النبوي الشريف: «لا بيع إلّا في ملك».

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار المروية عن التهذيب، عن الحسن بن محمد ابن سماعة، عن علي بن رثاب وعبد الله بن جبلة، عن إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته عن رجل في يده دار ليست له، ولم تزل في يده ويد آبائه من قبله، قد أعلمه من مضى من آبائه أنها ليست لهم، ولا يدرون لمن هي، فيبيعها ويأخذ ثمنها؟ قال: «ما أحب أن يبيع ما ليس له».

قلت: فإنه ليس يعرف صاحبها، ولا يدري لمن هي، ولا أظنه يجيء لها ربّ أبداً. قال: «ما أحب أن يبيع ما ليس له». قلت: فيبيع سكنها أو مكانها في يده؟ فيقول لصاحبه: أبيعك سكناي وتكون في يدك كما هي في يدي؟ قال: «نعم، يبيعها على هذا» (٤٦).

إذ الظاهر هو اشتراط مملوكية المبيع للبائع في صحة البيع، لا كون المبيع تحت يده؛ وإلا فهي تحت أيديهم ويجوز لهم التصرف فيها، فتأمل.

هذا مضافاً إلى ظهور قوله عليه السلام: «ما أحب أن يبيع ما ليس له» في اشتراط الملكية وتعلق الشيء بالمالك، لا كونه تحت يده واختياره.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم المروية عن التهذيب، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، وصفوان عن العلاء، جميعاً عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلّي أشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله. قال: «ليس به بأس، إنّما يشتريه منه بعدما يملكه» (٤٧). والمراد بالعلاء هو العلاء بن رزين؛ بقرينة الراوي والمروي عنه.

والمستفاد من الرواية: هو اشتراط مملوكية المبيع ومالكية البائع في صحة البيع والشراء؛ لأنّ الظاهر من قوله: «بعدما يملكه» أنّ الاشتراء يتعلّق بالشيء بعد دخوله في أملاكه وأمواله وصيرورته مالكاً له. وحمله على أنّ المراد أنّه بعد دخوله تحت اختياره خلاف الظاهر جداً.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العينة ، فقلت : يأتيني الرجل فيقول : إشتري المتاع واربع فيه كذا وكذا ، أراوضه على الشيء من الربح فتراضى به ، ثم أنطلق فأشتري المتاع من أجله لولا مكانه لم أردّه . ثم آتية به فأبيعه .

قال « ما أرى بهذا بأساً ، لو هلك منه المتاع قبل أن تتبعه إياه كان من مالك . وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعدما تأتية وإن شاء ردّه ، فليست أرى به بأساً » (٤٨)

لظهوره في اشتراط صحة البيع بدخول الشيء في ملك البائع ، فما دام لم يدخل الشيء في حباله أمواله ولم يصر البائع مالكا إياه لا يجوز البيع ، فقبل البيع حيث كان من أموال البائع فلا مانع من البيع ؛ لتأخره عن كونه من أمواله .

ومنها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً ، فيشتريه منه . قال : « لا بأس بذلك ؛ إنما البيع بعدما يشتريه » (٤٩)

فإن الظاهر منه أنّ البيع متأخر عن الاشتراء ، وهو تملك المبيع بعوض . ومقتضى الحصر هو عدم جواز البيع فيما لم يملك شيئاً .

وغير ذلك من الأخبار الدالة على اشتراط صحة البيع بمملوكية المبيع ومالكية البائع .

وحمل الأخبار المذكورة على أنّ المراد هو اشتراط صحة البيع بكون المبيع تحت اختياره لا بكونه من أمواله وتحت حباله ملكيته ، كما ترى بعد ما عرفت من الشواهد الدالة على تعليق صحة الاشتراط بمملوكية المبيع ومالكية البائع .

والاستشهاد بروايات العامة - مع ضعفها ومنافاتها مع ما ورد في روايات الخاصة - على أنّ المراد هو كونه تحت الاختيار، بعيد جداً.

وخامساً: النبوي الشريف: «لا بيع إلا في ملك» مشهور ومعمول به كسائر النبويات المروية عن طرق العامة، فلا حاجة إلى السند، اللهم إلا أن يقال: استناد الأصحاب إليه غير محرز.

وسادساً: إنّ العمدية في المنع هو الأخبار الدالة على ممنوعة بيع الأعيان النجسة والأجزاء المبانة، ومع الغمض عنها فمع كون الأجزاء المبانة ممّا لها فائدة عقلائية يحكم العقلاء بكونها من الأموال لصاحبها، والمالية الاعتبارية تكفي في صحة البيع وإن لم يعتبروها قبل الإبانة بالفعل، فلا حاجة في تصحيح البيع إلى إثبات كفاية كونها تحت اليد، والأخبار الدالة على اعتبار مملوكيّة الشيء قبل البيع لا تدلّ على أزيد من كونه مالاً للبائع، وهو متحقّق في الأجزاء المبانة.

وسابعاً: إنّ القول باشتراط الملكية الاعتبارية في المبيع لا يلزم منه القول ببطلان بيع ولي الأمر لما أخذه زكاةً وخمساً، بعد إمكان القول بتملّك عنوان الفقراء للزكاة وعنوان السادة للخمس، وهكذا فإنّ الجهات العامة التي عبّر عنها بالمصرف في الزكاة أو الخمس تصلح للمالكيّة، ومع إمكان المالكية بالنسبة إلى الجهات العامة لا ملازمة بين اشتراط الملكية الاعتبارية والقول ببطلان بيع ولي الأمر؛ إذ للولي ولاية على الجهات العامة، فله بيعها بعد تحقّق شرط صحته من المملوكية والملكية الاعتبارية.

وبالجملة، فبعد دلالة النصوص على عدم جواز بيع الأعيان النجسة والأجزاء المبانة لا يصحّ بيع الأجزاء المبانة.

وأما قبل إبانة الأجزاء، فإنّها وإن كانت ظاهرة ولكن لا يصحّ بيعها؛ لأنّ

شرط صحة البيع هو الملكية الاعتبارية، وهي مفقودة؛ إذ لا اعتبار للملكية في أجزاء الحر.

فتحصل: أنه لا يجوز أخذ شيء في قبال الأجزاء المبانة مطلقاً، سواء كانت من الحي أو الميت، أوصى الميت به أو لم يوص؛ لأن الوصية في أمر غير مشروع غير نافذة. وأما بذل شيء لبازل العضو فيما جاز له ذلك بعنوان التكريم والهبة من دون قصد المعاوضة فلا مانع منه. كما لا إشكال فيما إذا أعطى أحد لغيره شيئاً بداعي أن يأذن له في الاستفادة من بعض أعضائه فيما إذا جاز له ذلك ولو بالوصية، ولا يجوز إعطاء شيء لأولياء الميت بداعي أن يأذنوا في ذلك، لعدم ولايتهم على ذلك. نعم لا بأس بإعطاء شيء يرفع يدهم عنه فيما إذا جاز التصرف في الميت بجهة من الجهات.

الرابع عشر: في صورة عدم اطمئنان الطبيب بنجاح عملية الترقيع في بدن المريض، أو عدم اطمئنانه بسلامة بدنه من المضاعفات الحاصلة بعد ذلك - كما في ترقيع الكبد ونحوه - ففي مثل هذه الصورة هل يجوز الترقيع أو لا؟ ولا كلام في جواز أخذ العضو من الميت فيما إذا أوصى الميت ببذل عضوه ولو لمثل هذه الموارد، بناءً على جواز الوصية ببذل العضو ونفوذها، وإنما الكلام في التصرف في أبدان المرضى عند عدم الاطمئنان بنجاح عملية الترقيع فيها وسلامة البدن، فإن كان ذلك - مع كونه اختباراً - معالجة بالفعل للمريض أمكن القول بالجواز فيما إذا كانت المعالجة راجحة عند العقلاء، كما عليه بناء العقلاء. فلا وجه لما في جامع المدارك من التمثيل لعدم رجحان المعالجة عند العقلاء بما لو كان المظنون الضرر أو الموت بسبب المعالجة؛ مستشهداً بأن الأطباء المحتاطين لا يقدمون عليها^(٥٠).

وذلك لأن بناء العقلاء على المعالجة ولو مع احتمال ضعيف كافٍ في الجواز، ولا يضّرّه اجتناب جمع من المحتاطين من الأطباء.

ويؤيد ما ذكر خبر إسماعيل بن الحسن المتطبب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رجل من العرب، ولي بالطب بصر، وطبّي طبّ عربي، ولست آخذ عليه صفداً [= عطاء].

قال: «لا بأس». قلت له: إنا نبط الجرح [= أي نشقه] ونكوي بالنار. قال: «لا بأس».

قلت: ونسقي هذه السموم الاسمحيقون والغاريقون.

قال: «لا بأس».

قلت: إنّه ربّما مات؟

قال: «وإن مات» (٥١).

نعم، إن كان ذلك لمجرّد الاختبار والارتقاء العلمي؛ فإنّ أوجب ضرراً على الغير فلا يجوز وإن لم يكن مهلكاً، وإلا فمع إذن المريض وعدم الضرر والهلاك لا وجه للمنع، كما لا يخفى.

الخامس عشر: ربّما يعرض عند الترقيع ما يؤدّي إلى فساد العضو، هل يكون الطبيب ضامناً لذلك أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّ الطبيب بالنسبة إلى العضو المذكور ليس بضامن لو لم يفرط ولم يتعدّ؛ لأنّه أمانة عنده، والأمين لا يضمن إلا بالتفريط والتعدّي والخيانة والتقصير، والعوارض والطوارئ لا دخل للطبيب فيها. نعم، لو فرط أو تعدّى فهو ضامن. هذا كلّّه بالنسبة إلى فساد العضو المرقّع به.

وأما بالنسبة إلى ضمان الطبيب حيال نفس المريض؛ فإنّ كان قد أخذ البراءة من المريض أو وليّه ولم يقصّر في عمله فلا ضمان، كما تدلّ عليه معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من تطبّب

أو تبطل فليأخذ البراءة من وليّه، وإلّا فهو له ضامن» (٥٢)؛ حيث تدلّ الرواية - بحسب ظاهرها - على أنّ البراءة موجبة لعدم الضمان، لا أنّ الضمان المحقّق من جهة الجنائية يرتفع بالبراءة كما قيل؛ إذ مع تحقّق الجنائية بدون البراءة يكون تعلّق الضمان واضحاً، ولا يحتاج إلى الحكم بالضمان، فلا يكون لقوله ﷺ: «وإلّا فهو له ضامن» - الظاهر في حدوث الضمان - وجه بل اللازم أن يقال: إنّ مع عدم أخذ البراءة لا رافع للضمان، فتدبّر جيّداً.

وأما إذا لم يأخذ البراءة وإن لم يقصّر، بل وإن أذن المريض أو وليّه، فهو ضامن؛ لإطلاق دليل الضمان، واختصاص رفعه بصورة البراءة في المعبرة المذكورة.

هذا مضافاً إلى ما جاء في معتبرة السكوني من أنّ أمير المؤمنين ﷺ ضمّن ختّاناً قطع حشفة غلام (٥٣)، بناءً على حملها على ما إذا لم يأخذ البراءة وإن كان مأذوناً فيه بحسب الغالب.

ثمّ إنّ المراد من الولي هو الذي له تصدّي أمور المريض؛ وهو في الإنسان ولي شرعي من الأب والولد وغيرهما من الطبقات إن كانوا، والحاكم الشرعي مع عدمهم، وعدول المؤمنين مع عدمه.

السادس عشر: إذا اختطف شخص إنساناً فشقّ بطنه وأخذ بعض أعضائه؛ فإنّ أوجب ذلك هلاك المختطف جرى فيه القصاص، وإن لم يوجب ذلك هلاكه فلا إشكال في حرمة الاختطاف، واستحقاق التعزير به إن لم يكن ذلك حرفته، وإلّا فربّما يقال: إنّّه مفسد فتترتب عليه أحكام المفسد. بل لعلّ الاختطاف المذكور سرقة للحرّ أو الحرّة، فيشمّله خبر الثوري قال: سألت جعفر بن محمد ﷺ عن رجل سرق حرّة فباعها. فقال: «فيها أربعة حدود، أمّا أولها: فسارق قطع يده...»، وموثقة السكوني أنّ أمير المؤمنين ﷺ أتى برجل قد باع حرّاً فقطع يده (٥٤). اللهم إلّا أن يقال: بيع الحرّة والحرّ له دخل في الحكم

بجريان أحكام السرقة، فتأمل.

وكيف كان، فشقّ البطن جنابة الجائفة، وهي موجبة لاستحقاق ثلث الدية إن لم نقل باختصاصها بالرأس والوجه وشمولها للبدن أيضاً كما هو المعروف، وأمّا إن قلنا باختصاصها بالرأس والوجه فيجري حكم القصاص، إلّا إذا رضي المجني عليه بالدية.

وأما أخذ العضو؛ فإن كان ممّا في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية، وإن كان ممّا في الجسد منه واحد فدية كاملة؛ لقول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان: «ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية؛ مثل اليدين والعينين...»^(٥٥) وغيره، بناءً على كونه غير مختصّ بالأجزاء الظاهرية وإنّما يعمّ ويشمل الأجزاء الباطنية، وكون ذكر اليدين والعينين ونحوهما من باب المثال، كما هو الظاهر.

وأما بناءً على اختصاص الرواية بالأجزاء الظاهرية وعدم تقدير الدية في العضو المأخوذ من الباطن ففيه الأرش والحكومة، وهو أن يقوّم صحيحاً إن كان مملوكاً، ويقوّم مع الجنابة وينسب إلى القيمة ويؤخذ من الدية بحسابه.

هذا مع قطع النظر عن مالية المأخوذ بعد الإبانة كالكلّي ونحوها، وإلّا أمكن القول بضمان قيمتها مضافاً إلى الدية؛ فإنّها بعد الأخذ مال، والواجب هو ردّه إلى صاحبه، فمع الإتلاف ولو بترقيعه في بدن آخر فهو له ضامن بالإتلاف، وضمان الدية من جهة القطع، ومن المعلوم أنّ تعدّد الأسباب يقتضي تعدّد الضمان.

وإن رقّعه الآخذ في بدنه، فهل يمكن القول بجواز أخذ عين العضو لبقائه، أو لا؛ لصدق الإتلاف بصيرورته جزءاً؟ وجهان. وبقية الكلام في محله.

السابع عشر: إذا قلنا بجواز الوصية بإعطاء الأعضاء فلا دية على

الآخذ؛ لإقدام الميت على ذلك، ومع الوصية والإذن لا يكون ذلك منافياً لحرمة الميت.

وأما إذا لم يوص أو لم نقل بجواز الوصية، فهل يجب أخذ عضو من الميت لغرض الترقيع دية العضو أم لا؟

ربما يقال: الظاهر هو وجوب الدية؛ وذلك لتعليل ثبوت الدية بقطع رأس الميت بحرمة الميت في حال مماته بمثل حرمة في حال حياته؛ فكما أن الجناية عليه في حال حياته توجب الدية فكذلك في حال كونه ميتاً.

وتشهد له صحيحة عبدالله بن سنان في رجل قطع رأس الميت، قال عليه السلام: «عليه الدية؛ لأن حرمة ميتاً كحرمة وهو حي»^(٥٦)؛ لتعليل الدية بالضابطة المذكورة.

وهذه العلة المنصوصة كما تقتضي عموم حكم وجوب الدية في شتى أفراد الجنائيات وأقسامها فهكذا تقتضي ثبوت حكم الدية، سواء كان ذلك بداعي التمثيل والتنكيل أو بداعي إرادة الانتفاع بعضوه في الترقيع؛ إذ كلتا الحالتين مشتركتان في أن الحرمة المجعولة للميت تمنع عن جواز إقدام الغير على قطع عضو منه، وفي أنها تقتضي ثبوت الدية على القاطع لما أقدم على هتك حرمة وقطع عضوه بلا إذن منه، ولا ما يقوم مقامه^(٥٧).

ومن المعلوم أن مجرد جواز ذلك عند تزامم الأهم لا يدفع العلة لتشريع الدية، بل أخذ العضو عند التزامم ينافي حرمة الميت المسلم وإن كان الأخذ جائزاً؛ كما إذا وضع الساقط من فوق رجله على رأس مؤمن؛ فإنه مع جوازه - لدفع الهلاك ونحوه - ينافي احترام المؤمن. هذا مضافاً إلى ما قيل من أن التعليل غير ثابت بل لعله حكمة الحكم، ومقتضى إطلاق جعل الدية كافٍ في إثبات الدية، فتأمل.

نعم، إذا توقّف حفظ حياة مؤمن على أخذ عضو من ميت مسلم أمكن التمسك بالأخبار الواردة في جواز تقطيع الولد وإخراجه من بطن أمّه حفظاً لحياة أمّه، أو شقّ بطن أمّه حفظاً لحياة ولدها؛ بدعوى أنّ مقتضى إطلاقها هو عدم وجوب الدية. اللهم إلا أن يقال باختصاصها بموردها من صيرورة الميت سبباً مقتضياً لموت الحيّ.

لا يقال: إنّ جواز أخذ العضو شرعاً يستلزم عدم الدية.

لأنّ نقول: لا ملازمة بين رفع الحكم التكليفي ورفع الحكم الوضعي، ألا ترى أنّه يجوز عند الاضطرار أكل مال الغير ومع ذلك لا يرفع ضمانه؟! فكلّ مورد يجوز فيه أخذ العضو من باب التزاحم وتقديم جانب الأهمّ، ولم يرد فيه نصّ خاص، لا وجه لرفع حكم الدية، وبقيّة الكلام في محلّه.

الثامن عشر: هل يجوز ترقيع موضع القصاص بنفس العضو الذي قطع منه أو بغيره، أم لا يجوز؟

ربّما يقال: إنّ المستفاد من الآيات والأخبار تساوي الجناية والقصاص، بل ما دلّ على التساوي لعلّه آي عن التخصيص^(٥٨)، وعليه فالقصاص بمثل الجناية الواردة يكفي في تحقّق التساوي، ومعه لا مانع من ترقيع موضع القصاص بنفس العضو الذي قطع منه أو بغير العضو المذكور.

وإليه مال سيّدنا الإمام المجاهد^(ع) حيث قال: «لو قطع أذنه فألصقها المجني عليه والتصقت فالظاهر عدم سقوط القصاص. ولو اقتص من الجاني فألصق الجاني أذنه والتصقت ففي رواية: قطعت ثانية لبقاء الشين، وقيل: يأمر الحاكم بالإبانة لحمله الميتة والنجس. وفي الرواية ضعف. ولو صارت بالإلصاق حيّة كسائر الأعضاء لم تكن ميتة وتصحّ الصلاة معها، وليس للحاكم ولا لغيره إبانتها، بل لو أبانه شخص فعليه القصاص لو كان عن عمد

وعلم، وإلا فالدية» (٥٩).

وأورد عليه أولاً: بأن المماثلة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ تقتضي أن يجعل الجاني بلا أذن - مثلاً - كما أن المجني عليه يكون كذلك.

وفيه: أن المماثلة في الاعتداء تعني أن الجناية الواردة على شخص تقتضي إيراد مثلها على الجاني، وهو الذي عبّر عنه بالقصاص، وهذه المماثلة هي التي دلّت عليها الآية الكريمة ولا تدلّ على أكثر من ذلك، ولا تأمر بالمماثلة بين الجاني والمجني عليه بعد القصاص.

ولعلّ هذا هو مراد السيّد المحقّق الخوانساري رحمته من قوله: إنّ المستفاد من الآيات والأخبار تساوي الجناية والقصاص.

وثانياً: بأنّ ذلك وإن كان كذلك بحسب القاعدة الأولى، ولكن اللازم هو رفع اليد عنه بما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصقّار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «إنّ رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه بدمه فالتحمت وبرأت، فعاد الآخر إلى عليّ عليه السلام فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية، وأمر بها فدفت، وقال عليه السلام: إنما يكون القصاص من أجل الشين» (٦٠).

بدعوى أنّ مقتضاها هو عدم جواز ترقيع موضع القصاص أو موضع الجناية ليبقى الشين، كما يشهد له عموم قوله عليه السلام: «إنّما يكون القصاص من أجل الشين»، وهذا البقاء لا يتحقّق إلّا إذا منع عن الترقيع به وعن إعادته بعد الاستئصال.

وفيه: أنّ الرواية ضعيفة، ولعلّه من جهة عدم التوثيق الخاصّ للحسن بن

موسى الخشاب. ولكن الضعف ممنوع بعدما صرح في رجال النجاشي وغيره بأنه من وجوه أصحابنا، مشهور، كثير العلم^(٦١).

هذا مضافاً إلى ما عن البهبهاني في التعليقة من أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى ولم يستثنه ابن الوليد.

على أن أحمد بن محمد بن عيسى روى عنه، مع أنه بعد البرقي عن قم لمكان نقله عن الضعفاء.

نعم، يرد على الرواية - كما أشار في جامع المدارك -: أن لازم التعليل المستفاد من الخبر هو جواز جرح المجني عليه للجاني ثانياً بل ثالثاً وأزيد مع الاندمال في بدن الجاني وعدم الاندمال في بدن المجني عليه لبقاء الشين، وهكذا عكس ذلك؛ فيجوز جرح الجاني لبدن المجني عليه ثانياً بل ثالثاً وأزيد مع الاندمال في بدن المجني عليه وعدم الاندمال في بدن الجاني لبقاء الشين. ولا أظن الالتزام به في غير موردها؛ فلا يؤخذ بعموم التعليل؛ وذلك لأن غايته هو الحكم به في مورد الرواية من منع المجني عليه من إعادة أذنه فيما إذا لم يتمكّن الجاني منها بناءً على ظهور قوله: «فأخذ الآخر ما قطع...» في المجني عليه، أو منع الجاني من ذلك بناءً على أن المراد من قوله: «فأخذ الآخر ما قطع...» هو الجاني. وكيف كان فلا يتعدى عن مورد الرواية إلى سائر الموارد.

هذا مضافاً إلى أن الرواية - بناءً على تسليم الأخذ بعموم التعليل - لا تشمل ما إذا تمكّن كلّ واحد من المجني عليه والجاني من الترقيع، فيجوز لكل واحد منهما ترقيع أذنه.

وربما يفصل في ذلك - كما في كلمات سديدة - فتارة: تكون الجناية علّة تامة لصيرورة المجني عليه بلا هذا العضو إلى الأبد؛ كأن قطع أذنه مثلاً

وألغاهما إلى كلب أو هرة فأكلها، أو أحرقها بالنار، أو دقها وسحقها، أو قطعها في برّ لا يمكن فيه عملية الترقيع . ولعلّه يلحق به ما إذا كانت عملية الترقيع أمراً مغفولاً عنه عند عامّة الناس الذين منهم المجني عليه .

وأخرى: لا تكون الجناية علّة تامّة ؛ كأن أقدم على قطع أذنه في مستشفى، وذكر له أنّ طبيب عملية الترقيع موجود وهو نفسه يتحمّل مؤنته .

ففي الصورة الأولى: للمجني عليه - بموجب أدلة القصاص - أن يفعل ذلك بالجاني حتى تتحقّق المماثلة . فتجوز أن يرقع الجاني بذاك العضو المقطوع عن بدن نفسه خلاف أدلّة القصاص، وبه يلحق مورد الغفلة العامّة .

وأما إذا كانت الصورة الثانية، فالحقيقة هي أنّ الجناية لم توجب إلّا مجرد قطع عضو المجني عليه، وإلّا فصيروته بلا ذاك العضو إلى الأبد كانت من آثار مسامحة نفسه لا من أعمال الجاني، فلا تقتضي أدلّة القصاص أن يمنع الجاني عن عملية الترقيع استناداً إلى حصول المماثلة في الاعتداء والقصاص؛ فإنّ الاعتداء لم يوجب إلّا حدوث القطع، وأما بقاءه فهو لا يستند إلى المعتدي بل إلى مسامحة المعتدي عليه، فلو أراد المجني عليه قطعه ثانية لكان هو اعتداء أزيد ممّا اعتدي عليه، وهكذا لو أراد أن يمنعه من الترقيع به - إلى أن قال -: فتحصل أنّ الحقّ هو التفصيل بين الموارد، وأنّ للمجني عليه المنع من الترقيع أولاً ومطالبة قطعه بعد الترقيع ثانياً، إلّا أن تكون أسباب الترقيع معدّة له بلا أي مانع ولم يقدم عليه مسامحة، وحينئذٍ فلا حقّ له على الجاني بعد الاختصاص الأوّل أصلاً^(٦٢) .

وأنت خبير بأنّ المماثلة في الاعتداء ليست إلّا بإيراد مثل الجناية، كما نصّ عليه في آية كيفة القصاص ﴿ أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ... ﴾^(٦٣) .

وأما سائر الأمور؛ فإن كانت راجعة إلى إيراد نقص في البدن - كإذهاب

استعداده لتقبل العضو - فللمجني عليه ذلك؛ لعموم جواز الاعتداء بالمثل، وإن لم تكن راجعة إلى ذلك - كأن ألقى المقطوع إلى حيوان فأكله، أو أحرقه بالنار، أو منع من إلصاق العضو، وغير ذلك من المحرمات - فإنه بعد وجوب دفن الأعضاء المبانة يكون الإلقاء والإحراق وكذلك منع الغير عن الإلصاق من المحرمات، فلا تشملها آية المماثلة في الاعتداء؛ إذ الجنايات والجراحات قابلة للقصاص وليس المحرمات، بل هي توجب العقوبة والمواخظة والتعزير والضمان على حسب مواردها.

ألا ترى أنه إذا قطع شخص يد غيره ولاط به اقتص منه بقطع يده، ويجري عليه حكم اللواط، ولا يفعل به اللواط؟! لتحقق المماثلة مع ما فعله.

هذا مضافاً إلى أنه في حالة غفلة المجني عليه عن عملية الترقيع لا سببية للجاني حتى يلحق بصورة ممانعته من الإلصاق.

وعليه، فلا وجه للتفصيل المذكور، مع أن الممانعة فعل محرم لا يرتبط بالجناية الواردة على المجني عليه.

فتحصل: أنه يجوز ترقيع العضو المقتص منه، كما يجوز للمجني عليه الترقيع، إلا أن يؤخذ بالرواية في خصوص مواردها، كما ادعى عليه الإجماع في الرياض. ومقتضى الأولوية هو جواز منع الجاني أيضاً من الترقيع مع عدم تمكن المجني عليه منه. نعم لو تمكنا من ذلك لجاز لكل واحد منهما الترقيع.

لا يقال: إن الترقيع للجاني ممكن في مورد الرواية.

لأننا نقول: الظاهر منه هو عدم تمكن الجاني منه، ولعل وجهه هو أن عضوه المقطوع بأمر مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) صار مدفوناً. وكيف كان فيقتصر في العمل بالرواية حينئذ على مورد قطع شيء من الأذن في المجني عليه أو الجاني، وأما التعدي منه إلى سائر الموارد فمحل إشكال ونظر، ولا

أقل من الشك، فمقتضى أصالة عدم جواز التعرض للغير هو عدم جواز الممانعة، فتأمل.

ثم إنه ربما يقال: إن العضو المقطوع ميتة، وعليه لا تصح الصلاة فيها، فعلى الحاكم الشرعي أن يمنعه من الإلصاق.

لكن فيه أولاً: منع صدق الميتة بعد الترقيع وحلول الحياة في العضو وصيرورته كسائر الأعضاء.

ثانياً: أن حمل الميتة في مقام المعالجة جائز؛ لأن الضرورات تبيح المحذورات.

التاسع عشر: هل يجوز للمحدود ترقيع عضوه المقطوع بالحد، أم لا؟

فيه وجهان:

وجه الجواز: أن مقتضى القاعدة هو الاختصار على المتيقن بعد عموم حرمة التعرض للغير، والمتيقن هو مجرد قطع العضو، والزائد عليه الذي هو المنع من الترقيع محرم؛ لعموم دليل حرمة التعرض للغير، ولا أقل من الشك؛ فمقتضى استحباب حرمة التعرض له الثابتة قبل السرقة هو عدم جواز المنع من الترقيع.

ووجه المنع: هو قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله﴾^(٦٤)، بدعوى أن المستفاد منه عرفاً بتناسب الحكم والموضوع أن المأمور به هو الحصول على أثر القطع أعني الانفصال، فكان القطع بمنزلة المقدمة للتوصل إلى هذا الأثر؛ حتى يكون الأثر الباقي جزاء ونكالاً.

كما لو أوقف عبده مثلاً على باب الدار ليمنع من دخول كلب في داره، فإذا هجم كلب ودخل داره لغفلة العبد أو عجزه عن منعه فلا يصفى إلى دعوى أن

المكلف به هو ألا يدخل الكلب، وقد دخل بالفرض، فليس على العبد الإقدام على إخراجه من الدار بعد أن دخل؛ وذلك لأنّ المفهوم من هذا التكليف في العرف وعند العقلاء أنّ المكلف به إنّما هو أن لا يكون كلب في داره، والمنع من الدخول إنّما هو بمنزلة مقدّمة له، فإذا دخلها فعلى العبد التوصل بأي وسيلة ممكنة إلى إخراجه منها.

ففيما نحن فيه أنّ الحد المأمور به هو أن يكون السارق مقطوع اليد وبلا يد، والقطع طريق إليه قد أمر الله تعالى به؛ وإلا فالغاية منه هو الواجب، وهو المناسب لأن يكون نكالا يتّعظ به غيره (٦٥).

وفيه: أنّ الغاية من القطع المدلول عليها في الآية المباركة هي الجزاء والنكال، وهما حاصلان بمجرد القطع، ولا دليل على أنّ المأمور به هو بقاء أثر القطع. ودعوى أنّ العرف يفهم ذلك لا شاهد لها، وقياس المقام بالمثل المذكور مع الفارق؛ فإنّ المعلوم في المثال هو عدم وجود الكلب في الدار، بخلاف المقام فإنّ بقاء الأثر غير معلوم المطلوبة.

وربما يستدلّ لذلك بروايات:

منها: صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في السارق إذا سرق: قُطعت يمينه، وإذا سرق مرّة أخرى: قُطعت رجله اليسرى، ثمّ إذا سرق مرّة أخرى سجنه، وتُركت رجله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط، ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها، فقال: إني لأستحيي من الله أن أتركه لا ينتفع بشيء، ولكنّي أسجنه حتى يموت في السجن...» (٦٦).

بدعوى أنّها ظاهرة الدلالة في أنّ إجراء حدّ السرقة يؤدّي إلى ألا يكون للسارق يد يعني في المرّة الأولى، وألا يكون له رجل يسرى في المرّة الثانية،

وأَنَّهُ يترك له يده اليسرى لأن تكون هي التي يأكل بها، ورجله اليمنى لأن تكون هي التي يمشي عليها، ولذلك كان هو ﷺ يستحي من الله بعد ذلك أن يقطع له يداً أو رجلاً فيؤدّي إلى ألا ينتفع بشيء.

وبعبارة أخرى: قوله ﷺ: «تركت رجله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط، ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها» واضحة الدلالة على أن قطع الرجل يوجب أن يفوت عليه المشي عليها، وقطع اليد يوجب فوت الأكل بها والاستنجاء بها، وعلى أن إجراء حدّ القطع يوجب فيه هيئة أنه لا يكون له يد أو رجل (٦٧).

وفيه: أن الرواية ناظرة إلى حدّ السرقة بالحكم الأولي، ولا نظر لها إلى صورة ترميم بعض الأعضاء بالترقيع، خصوصاً مع عدم تعارفها، فلا إطلاق لها. وبالجمله: حدّ السرقة يوجب كيفية مذكورة بالطبع الأولي، ولا ينافي جواز تغيير وضع المحدود بالترقيع وإن كثرت الروايات الواردة في ترتيب حدّ السارق والسارقة من قطع اليد أولاً، ثم قطع الرجل ثانياً، ثم الحبس الأبدي ثالثاً (٦٨)، فتأمل.

ومنها: خبر محمد بن سنان المروي في العيون بأسانيده عن الرضا ﷺ - فيما كتب إليه من العلل -: «وعلة قطع اليمين من السارق: لأنه يباشر الأشياء غالباً بيمينه، وهي أفضل أعضائه وأنفعها له، فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلّها» (٦٩).

بدعوى أن قوله ﷺ: «وهي أفضل أعضائه وأنفعها له» ظاهر في أن الإقدام على قطعها إنما هو لحرمانه من النفع العائد له من هذا العضو الأفضل. كما أن قوله: «فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق» إنما يتأتى إذا بقي عليها أثر القطع؛ وإلا لما كان عبرة للخلق بل لخصوص من شهد مجلس القطع أو نقل له وحكي، لا لجميع الخلق المعاشرين له.

وفيه أولاً: أنَّ الرواية ضعيفة بمحمد بن سنان، فتأمل.

وثانياً: أنَّ المذكور فيها حكمة الحكم لا علته، ولا مانع من تخلف الحكمة في بعض الموارد بنحو الترقيع. هذا مضافاً إلى منع كثرة التخلف؛ فإن آثار القطع لا ترتفع كلية حتى تنتفي العبرة رأساً.

وثالثاً: أنَّ القطع ولو لم يبق أثره يكون أيضاً عبرة للخلق بعد رؤية جماعة من المؤمنين ذلك وإخبارهم به، ولا يلزم في العبرة والنكال بقاء الكيفية المذكورة، كما أنَّ الله سبحانه وتعالى جعل جماعة من بني إسرائيل ممن اعتدوا في السبت قردة عبرة للموجودين وغيرهم ممن سيأتي بعدهم من دون بقائهم على المسخ. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ﴿٧٠﴾، وأكثر القصص القرآنية بهذا الشكل؛ فإنها راجعة إلى الأقوام الماضية ومع ذلك يكون فيها عبرة للباقيين كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أنَّ الرواية انطبق فيها النكال والعبرة على حرمان السارق، في الآتي، من يده اليمنى التي يباشر بها الأشياء، إلّا أنَّ الحكمة كالعلة في التوسعة لا في التضييق، فلا تنفي القطع الذي لا تترتب عليه الحكمة.

ومنها: ما رواه في العلل عن محمد بن الحسن، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَرَجَالٌ قَدْ سَرَقُوا، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الَّذِي بَانَ مِنْ أَجْسَادِهِمْ قَدْ يَصِلُ إِلَى النَّارِ، فَإِنْ تَتُوبُوا تَجَرَّوْهَا، وَإِلَّا تَتُوبُوا تَجَرَّكُمْ» (٧١).

ولعل كلمة «قد» هنا للتوقع؛ كقولهم: «قد يقدم الغائب اليوم»، أو للتحقيق؛ كقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ... شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (٧٢).

بدعوى أَنَّ ظاهر قوله: «إِنَّ الذي بان...» هو مفروغية البيئونة للدفن، وتوقع دخول الأعضاء في النار قبل دخول صاحبها بحيث إذا تاب جزَّها وأخرجها من النار، وإذا لم يتب جزَّته هي إليها، وهذا لا يجتمع مع جواز ترقيعها؛ إذ في صورة الترقيع لا تتقدَّم على صاحبها في الدخول إلى النار حتى يلحق صاحبها بها أو تتبع الأعضاء صاحبها.

ولكن يحتمل أن يكون المقصود هو تقدَّم الأعضاء على صاحبها في يوم القيامة في الدخول إلى النار، فمع التوبة تعود إلى صاحبها، ومع عدمها يلحق صاحبها بها.

ويؤيد جواز الترقيع ما روي مرفوعاً عن عليٍّ عليه السلام من أنه رقع يد المقر بالسرقة بعد قطعها؛ وذلك بسبب إيمانه بالولاية (٧٣)، فتأمل.

ومثله مرسله سعدان بن مسلم عن عليٍّ عليه السلام أنه قال - بعد قطع أيدي جماعة من السراق -: «إن تتوبوا وتصلحوا فهو خير لكم يلحقكم الله بأيديكم في الجنة، وإلا تفعلوا يلحقكم الله بأيديكم في النار» (٧٤).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على أنه ليس للمحدود الترقيع، بل اللازم هو إبقاء موضع الحد على ما هو عليه.

لا يقال: إنه حكم أخلاقي، فلا يدلّ على الحكم الشرعي.

لأننا نقول: إنَّ التوبة من الأحكام الشرعية، مضافاً إلى أنَّ الكلام ليس في الحكم الأخلاقي، بل فيما أشير إليه من: مفروغية البيئونة بين الأعضاء وصاحبها، وتقدَّم الأعضاء على صاحبها في الدخول إلى النار، وإلحاق صاحبها بها أو بالعكس في الآخرة، فإنَّ هذه المعاني من التقدّم والإلحاق لا تتناسب مع جواز الترقيع الذي يوجب معيتهما في الدنيا والآخرة، فافهم.

هذا مضافاً إلى أنَّ تجويز الترقيع ربّما يوجب نقض الغرض فيما كان

غرض الشارع من قتلهم هو حسم مادة الفساد، كاللائط وسابّ النبي والأئمة عليهم السلام، ولعلّ الحكم بالحبس الأبدي، فيمن لم يُقتل بضربه ضربة بالسيف، من هذا الباب؛ كمرسلة محمد بن عبدالله بن مهران، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل وقع على أخته. قال: «يضرب ضربة بالسيف».

قلت: فإنّه يخلص.

قال: «يُحبس أبداً حتى يموت» (٧٥).

وكيف كان، فلا يترك الاحتياط بترك الترقيع في المحدودين.

العشرون: هل للسارق اختصاص بأعضائه المقطوعة، أو لا؟

فيه وجهان:

وجه العدم: هو أنّ إيجاب القطع يدلّ على عدم انتساب العضو المقطوع منه إليه بحيث لا تبقى رابطة بينه وبين المقطوع منه، بل يقطع في الله وفي سبيل إجراء أحكامه. ويشهد له عدم استئذان الحكّام الشرعيين من ذوي الأعضاء المقطوعة فيما يرتبط بأمور الدفن وغيره، مع أنّ الاستئذان لو كان لازماً لبان وشاع، وحيث لم يكن كذلك علم أنّ العضو لم يختصّ بصاحبه بعد إجراء الحدّ.

ووجه ثبوت الاختصاص - كما في كلمات سديدة -: أنّه لا يُفهم من إيجاب قطعه عدم الاختصاص، إلّا أنّ الشارع طلب حصول الفصل بينه وبين صاحبه حتى يحرم النفع العائد منه إليه، ويكون عبرة لغيره من خلق الله، وهو لا يلزم بوجه انتفاء ذلك الاختصاص.

وقد عرفت أنّ مقتضى القواعد ثبوته وبقاؤه، وعليه فأمُرُ عضوه المقطوع حدّاً إليه؛ يضعه تحت اختيار من أحبّ كيف أحبّ، وليس لأحد أن يتعرّض

للتصرّف فيه بلا حصول على إذنه ، كما هو مقتضى العمومات (٧٦) .

وفيه أولاً: أنّ سيرة الحكّام الشرعيين على عدم استئذان المحدودين في أمر أعضائهم تشهد على نفي حق الاختصاص ؛ وإلّا لنقل ذلك وبان وشاع .

لا يقال: إنّ عدم استئذانهم من جهة عدم فائدة الأعضاء المقطوعة بحيث يعلم برضاها في دفنها .

لأنّا نقول : الفائدة وإن كانت مفقودة في تلك الأعصار إلّا أنّ الدواعي الأخرى - كدفن الأعضاء في مقبرة العائلة وغير ذلك - تكفي في الاختصاص ، ومع ذلك لم يُنقل استئذان الحكّام منهم . وهذا شاهد على نفي الاختصاص مطلقاً بإجراء الحدود .

وثانياً: أنّ مقتضى موثقة سماعة هو مفروغية الفصل بين الأعضاء وذويها للدفن ، كما هو مدلول توقّع دخولها في النار ، وعليه صارت الأعضاء مسلوقة الفائدة والمالية ومحكومة بالدفن ، وهذا لا يجتمع مع حقّ الاختصاص ، فتأمّل .

وكيف كان ، فلا يترك الاحتياط بترك الاستفادة منها ، فضلاً عن المعاملة عليها .

ولله الحمد أولاً وآخراً .

الهوامش

- (١) الوسائل ٣: ٢٤٩، ب ١ من لباس المصلي، ح ٢.
- (٢) تهذيب الأحكام ٩: ٧٨، ح ٣٣٢.
- (٣) الوسائل ٢: ٧١٨، ب ٢٦ من غسل الميت، ح ٢.
- (٤) جامع الأحاديث ٣: ٢٨٣.
- (٥) المصدر السابق ٢٦: ٩١.
- (٦) الاسراء: ٣٣.
- (٧) جامع الأحاديث ٢٦: ٢٢٦.
- (٨) المصدر السابق ٣: ١٩٥.
- (٩) الوسائل ١٩: ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ١.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٥١، ح ٦.
- (١١) المصدر السابق: ٢٥٠، ح ٣.
- (١٢) المصدر السابق: ٢٥١، ح ٤.
- (١٣) المصدر السابق: ٢٤٧، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ٢.
- (١٤) المصدر السابق: ١٦١، ب ١٣ من ديات الأعضاء، ح ٣.
- (١٥) الجامع الصغير ١: ١٢٣. كنز العمال ١: ٦٦. الوسائل ١٧: ٣٧٦.
- (١٦) المبسوط ٢: ٤٦.
- (١٧) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٨٤.
- (١٨) الوسائل ٢: ٨١٤، ب ٣٧ من صلاة الجنازة، ح ١.
- (١٩) المصدر السابق، ح ٣.
- (٢٠) جامع المدارك ٥: ١٦٠.
- (٢١) الوسائل ٢: ١٠٨٠، ب ٦١ من النجاسات، ح ٢.

- (٢٢) المصدر السابق ، ب ٤٩ من النجاسات ، ح ٢ .
- (٢٣) راجع : الوسائل ١٦ : ٢٩٥ .
- (٢٤) الوسائل ١٢ : ٦٧ ، ب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٦ .
- (٢٥) الوسائل ١٦ : ٣٥٩ ، ب ٣٠ من الذبائح ، ح ٢ .
- (٢٦) التنقيح ١ : ٥٦١ .
- (٢٧) تقارير النكاح : ٧١ .
- (٢٨) جامع الأحاديث ٢٠ : ٢٨٥ .
- (٢٩) المصدر السابق : ٢٨٦ .
- (٣٠) المصدر السابق .
- (٣١) تقارير النكاح : ١٠ .
- (٣٢) تهذيب الأحكام ١ : ٣٢٣ ، ح ٩٤٠ .
- (٣٣) المصدر السابق : ح ٩٤٢ .
- (٣٤) تهذيب الأحكام ٩ : ٧٨ ، ح ٣٣٢ .
- (٣٥) كلمات سديدة : ١٧٧ - ١٨٢ .
- (٣٦) الوسائل ١١ : ٤٢٤ ، ب ١٢ من الأمر والنهي ، ح ٢ .
- (٣٧) المصدر السابق ١٢ : ١٢٦ ، ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ، ح ١ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٦٧ ، ب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٦ .
- (٣٩) الكافي ٥ : ١٢٦ .
- (٤٠) تهذيب الأحكام ٦ : ٣٧٦ ، ح ١١٠٠ .
- (٤١) المكاسب للشيخ الأنصاري ١ : ٣٢ .
- (٤٢) من لا يحضره الفقيه : ٣٢٨ ، ب ١٨ من كتاب الأحكام .
- (٤٣) الكافي ٧ : ٤٠٢ .
- (٤٤) الفقيه : ٣٧٥ ، ب ١٥ من كتاب البيع .
- (٤٥) تهذيب الأحكام ٦ : ٢٧٦ ، ح ٧٥٨ .
- (٤٦) جامع الأحاديث ١٧ : ٤٣١ .

- (٤٧) المصدر السابق : ٤٨٠ .
- (٤٨) المصدر السابق .
- (٤٩) المصدر السابق : ٤٨١ .
- (٥٠) انظر : جامع المدارك ٥ : ١٧٢ .
- (٥١) روضة الكافي : ١٩٣ .
- (٥٢) الوسائل ١٩ : ١٩٥ ، ب ٢٤ من موجبات الضمان ، ح ١ .
- (٥٣) المصدر السابق .
- (٥٤) جامع الأحاديث ٢٥ : ٥٦١ .
- (٥٥) الوسائل ١٩ : ٢١٣ ، ب ١ من ديات الأعضاء ، ح ١ .
- (٥٦) المصدر السابق : ٢٤٨ ، ب ٤ من ديات الأعضاء ، ح ٤ .
- (٥٧) كلمات سديدة : ١٨٣ .
- (٥٨) جامع المدارك ٧ : ٢٧٥ .
- (٥٩) تحرير الوسيلة : كتاب القصاص ، باب قصاص ما دون النفس ، مسألة ١٩ .
- (٦٠) الوسائل ١٩ : ١٤٠ ، ب ٢٣ من قصاص الطرف ، ح ١ .
- (٦١) رجال النجاشي : ٤٢ .
- (٦٢) أنظر : كلمات سديدة : ١٨٦ - ١٨٨ .
- (٦٣) المائدة : ٤٥ .
- (٦٤) المائدة : ٣٨ .
- (٦٥) كلمات سديدة : ١٩٠ - ١٩١ .
- (٦٦) الوسائل ١٨ : ٤٩٢ ، ب ٥ من حد السرقة ، ح ١ .
- (٦٧) كلمات سديدة : ١٩١ - ١٩٢ .
- (٦٨) راجع جامع الأحاديث ٢٥ : ٥٤٣ .
- (٦٩) الوسائل ١٨ : ٤٨١ ، ب ١ من حد السرقة ، ح ٢ .
- (٧٠) البقرة : ٦٥ - ٦٦ .
- (٧١) علل الشرائع : ٥٣٧ .

(٧٢) البقرة : ١٤٤ .

(٧٣) انظر : بحار الأنوار ٤٠ : ٢٨١ .

(٧٤) جامع الأحاديث ٢٥ : ٥٤٥ .

(٧٥) جامع الأحاديث ٢٥ : ٣٧٣ .

(٧٦) كلمات سديدة : ١٩٣ - ١٩٤ .

عقود التوريد والمناقصات

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

القسم الأول

أَوَّلًا - عقود التوريد

مُتَهَيِّدٌ

قبل بدء البحث لابدّ من بيان أنّ العقود المعاملية التي أشار إليها القرآن بقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ هل تختص بالعقود التي كانت موجودة في زمن الشارع المقدّس، وحينئذ يكون كل عقد - غيرها - محكوماً بالبطلان، أو أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كل عقد كان موجوداً في زمن النص أو سيوجد فيما بعد مما ينطبق عليه عنوان العقد فهو محكوم بالصحة ويجب الوفاء به؟

وبعبارة أخرى: أَنَّ الآيةَ القرآنيَّةَ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ هل المراد منها العقود الخارجية أو المراد منها العقود الحقيقية، وقد أخذ العقد على نحو القضية الحقيقية؟

والمعروف في الجواب على هذا التساؤل هو: أنَّ خطابات الشارع لو خُلِّيَ

حكمه على موضوع معين، فمتى وجد هذا الموضوع وجد حكم الشارع، فتكون خطابات الشارع - ومنها (أوفوا بالمعقود) - قد أخذت على نحو القضية الحقيقية.

وعلى هذا، فسوف يكون كل عقد عرفي - ولو كان جديداً لم يكن متعارفاً عند نزول النص - واجب الوفاء به إذا كان مشتقاً على الشروط التي اشترطها الشارع في الثمنين أو المتعاقدين أو العقد؛ ككون الثمنين معلومين، والبلوغ والعقل في المتعاقدين، وأمثالهما.

وقد نجد في ثنايا الفقه الإمامي وغيره نتيجة هذه الإجابة، فقد ذكر السيد اليزدي في العروة الوثقى فقال: «يمكن أن يقال بإمكان تحقيق الضمان منجزاً مع كون الوفاء معلقاً على عدم وفاء المضمون له؛ لأنّه يصدق أنّه ضمن الدين على نحو الضمان في الأعيان المضمونة»^(١).

وقد ذكر الإمام الخوئي رحمته الله في شرح مراد السيد اليزدي فقال: «ولعلّ مراده من كلامه هذا يرجع إلى إرادة معنى آخر غير المعنى المصطلح من الضمان؛ أعني نقل ما في ذمة إلى أخرى^(٢)، وقد يكون هذا المعنى هو التعهد بالمال وكون مسؤوليته عليه من دون انتقاله بالفعل إلى ذمته، كما هو الحال في موارد ضمان العارية مع الشرط، أو كون العين المستأجرة ذهباً أو فضة؛ فإنّ ضمانها ليس بالمعنى المصطلح جزماً؛ إذ لا ينتقل شيء بالعارية إلى ذمة المستعير؛ فإنّ العين لا تقبل الانتقال إلى الذمة وهو غير مشغول الذمة ببديلها قبل تلفها، فليس ضمانها إلّا بمعنى كون مسؤوليتها في عهده بحيث يكون هو المتعهد بردها ولو مثلاً أو قيمةً عند تلفها. وكيف كان فإذا صحّ مثل هذا الضمان في الأعيان الخارجية كموارد اليد والعارية فليكن ثابتاً في الأمور الثابتة في الذمة أيضاً؛ فإنّه لا يبعد دعوى كونه متعارفاً كثيراً في الخارج؛

فإنَّ أصحاب الجاه والشأن يضمنون المجاهيل من الناس من دون أن يقصد بذلك انتقال المال بالفعل إلى ذمهم، وإنَّما يراد به تعهدهم به عند تخلّف المضمون عنه عن الأداء.

- ثم قال الإمام الخوئي :-

والحاصل: أنَّ الضمان في المقام غير مستعمل في معناه المصطلح. وإنَّما هو مستعمل في التعهد والمسؤولية عن المال، وهو أمر متعارف عند العقلاء، فتشمله العمومات والإطلاقات؛ فإنَّه عقد يجب الوفاء به» (٣).

وقد ذكر الشهيد الصدر - رضوان الله تعالى عليه - النتيجة نفسها التي انتهينا إليها سابقاً فقال: إنَّ هناك معنى للضمان غير المعنى المصطلح عند الإمامية وعند السُنَّة، وهو معنى ثالث عبارة عن: «تعهد بالأداء لا تعهد بالمبلغ في عرض مسؤولية المدين، وأنَّ هذا التعهد ينتج ضمان قيمة المتعهد به إذا تلف بامتناع المدين عن الأداء، ولكن حيث إنَّ الأداء ليس له قيمة مالية إلّا بلحاظ مالية مبلغ الدين، فاستيفاء الدائن لقيمة الأداء من الضامن بنفسه استيفاء لقيمة الدين، فيسقط الدين بذلك.

وهذا المعنى للضمان صحيح شرعاً بحكم الارتكاز العقلائي أولاً، وللمسك بعموم (أوفوا بالعقود) ثانياً، إلّا أنَّ التمسك بعموم (أوفوا بالعقود) يتوقف على أن تثبت قبل ذلك بالارتكاز العقلائي - مثلاً - عقديّة هذا النحو من التعهد والضمان؛ أي كون إيجاده المعاملي متقوماً بالتزامين من الطرفين، ليحصل بذلك معنى العقد بناءً على تقوّم العقد بالربط بين التزامين بحيث يكون أحدهما معقوداً بالآخر» (٤).

وعلى هذا فسوف تكون عندنا قاعدة: وهي أنَّ كل عقد عرفي قد ثبتت عقديته عرفاً بالارتكاز العقلائي - إذا كان مشتملاً على شروط صحة العقد

عقديته عرفاً بالارتكاز العقلاني - إذا كان مشتملاً على شروط صحة العقد الشرعية وخالياً عن موانع العقد - يجب الوفاء به ؛ استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ .

تعريف عقود التوريد :

هو عقد بين طرفين على توريد سلعة أو مواد محدّدة الأوصاف في تواريخ معينة لقاء ثمن معين يدفع على أقساط .

فالتوريد عقد جديد ليس بسلم ولا نسيئة ؛ لأنّ السلم - كما قال مشهور الفقهاء - يتقدم فيه الثمن ويتأجل المثلن ، والنسيئة يتقدم فيها المثلن ويتأخر الثمن ، أمّا هنا فالثلن والمثلن يتأجلان^(٥) .

حكم عقد التوريد :

والمهم هنا بيان حكم عقد التوريد المتداول بين الدول والشركات ، بل أصبح ضرورةً من ضرورات المعاملات ، حيث إنّ الدولة المحتاجة إلى كمية من النفط لفصل الشتاء وتشتري هذه الكمية لا تكون مستعدة لقبولها مرة واحدة ؛ حيث لا توجد عندها المخازن الكافية لحفظها ، كما أنّ الدولة نفسها لا تملك تلك الكمية الهائلة من الثمن لتقدّمه إلى الدولة المصدّرة . وكذا الأمر في الدولة المحتاجة إلى تأمين غذاء جيشها في حالة الحرب لمدة ستة أشهر ، فهي ليست بحاجة إلى الخبز الكثير مرة واحدة ، بل تحتاج إلى قسم منه كل يوم ، وليس لديها المال الكافي لتقديمه مرة واحدة ، بل يقدم الثمن على أقساط تشابه أقساط استلام الخبز مثلاً . وهكذا صار عقد التوريد حاجة ماسّة في هذا العالم .

وقد يجاب على التساؤل المتقدم - اعتماداً على التمهيد المتقدم بعد إحراز عقدية التوريد ارتكازاً عند العقلاء - : بشمول قوله تعالى : ﴿ أوفوا بالعقود ﴾

لهذا العقد الجديد، كما أنّ هذا العقد يطلق عليه عند العرف بأنّه تجارة عن تراخٍ من الطرفين، فيشمّله قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ (٦).

ولكن قد يقال: إنّ المانع من صحة عقد التوريد هو صدق بيع الدين بالدين عليه، وقد ورد النهي عن بيع الدين بالدين كما روى ذلك طلحة بن زيد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله ﷺ: لا يباع الدين بالدين» (٧).

وقد ذكرت أدلة أخرى لمنع هذه المعاملة، هي:

أ - الإجماع على عدم جواز المعاملة إذا كانت نسيئة من الطرفين.

ب - ولأنّها من أبواب الربا.

ج - ولأنّها شغل لذمتين (زمة البائع وزمة المشتري) من غير فائدة (٨).

والجواب: أمّا الحديث الذي نقل عن رسول الله ﷺ في النهي عن بيع الدين بالدين فهو لم يصح سنداً من طريق الإمامية؛ لجهالة طلحة بن زيد في كتب الرجال (٩).

وأما من طرق غيرهم فأيضاً لم يصح السند، كما قال الإمام أحمد: «ليس في هذا حديث يصح» (١٠).

كما أنّ دلالة الحديث لا تشمل «لما صار ديناً في العقد، بل المراد منه ما كان ديناً قبله، والمسلّم فيه (أو المورّد) من الأوّل لا الثاني الذي هو كبيع ماله في زمة زيد بمال آخر في زمة عمرو ونحوه ممّا كان ديناً قبل العقد» (١١).

وأما الإجماع فهو مدركي؛ بمعنى أنّ إجماع العلماء على الحكم مدركه

بالرواية ، وبما أنَّ الرواية لم يذكر لها العلماء معنىً واحداً متفقاً عليه ، والقدر المتيقن منها ما كان ديناً قبل العقد ، أمّا ما صار ديناً بالعقد فلا تشمل الرواية . وقد ذهب بعض (السبكي) إلى أنَّ المُجمع على تحريمه هو البيع المؤجل البذل الواحد (السلم أو النسيئة) إذا زيد في أجله لقاء الزيادة في بدله (١٢) .

وأما الربا في بيع الدين بالدين فهو لا يدخل في الصورة التي نحن بصددنا ؛ لأننا نتكلم عن مبادلة سلعة بنقد ، فالبذلان مختلفان .

وأما شغل الذمتين من غير فائدة فهو مصادرة ؛ إذ الفائدة في هذه الصورة - كما قدمنا - كبرى للطرفين .

وقد يستدل على بطلان عقد التوريد : بصدق « الكالي بالكالي » عليه الذي ورد فيه النهي ؛ فقد روي عن النبي ﷺ أنَّه نهى عن بيع الكالي بالكالي ، وقد ذكر في تفسيره : ما يكون ديناً بالعقد ، بناء على أنَّ الكالي هو النسيئة ؛ فمنع من بيع النسيئة بالنسيئة ، وهو مورد كلامنا (عقد التوريد) ، وهذا النهي - كما يقول صاحب الجواهر رحمه الله - وإن لم يكن موجوداً من طرق الإمامية ووجد من طرق غيرهم إلاَّ أنَّه قد عمل به الأصحاب (١٣) ، فتكون الرواية منجبرة بعمل الأصحاب ، فيثبت عدم صحة عقد التوريد .

المناقشة :

وقد يناقش الاستدلال المتقدم - حتى لو قبلنا المسلك القائل بأنَّ عمل المشهور بالرواية الضعيفة يجبرها فتكون حجة :- بأنَّ معنى بيع الكالي بالكالي لا يشمل عقد التوريد ؛ إذ لعل المراد بالكالي هو الدين لا مطلق المبيع المتأخر بالثمن المتأخر عن مجلس العقد .

ثم لو كان معناه هو - كما ذكره صاحب مجمع البحرين - «بيع النسيئة بالنسيئة، وبيع مضمون مؤجل بمثل؛ وذلك كأن يُسلم الرجل الدرهم في طعام إلى أجل، فإذا حلّ الأجل يقول الذي حلّ عليه الطعام: ليس عندي طعام ولكن بعني إياه إلى أجل، فهذه نسيئة انقلبت إلى نسيئة، نعم لو قبض الطعام وباعه إياه لم يكن كالياً بكالي».. فيكون معنى الحديث هو المنع من بيع دين مسبق بدين حصل في العقد، وهذا لا يشمل التوريد (الذي هو شراء سلعة بثمن) الذي يكون الدينان قد حصلا بالعقد.

النتيجة: إذا بطلت كل الأدلة على عدم جواز هذه المعاملة يبقى عندنا عمومات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) و (تجارة عن تراض) و (أحلّ الله البيع)، فما دام يصدق على هذه المعاملة أنها عقد وتجارة وبيع، فتشمّلها العمومات المتقدمة، وهي دليل الصحة^(١٤).

حكم عقد التوريد عند غير الإمامية:

ثم إنّ عقد التوريد يشبه عقد الاستصناع عند الحنفية^(١٥) الذي أجازوا فيه عدم ضرورة تعجيل الثمن، بل أجازوا تأجيله إلى أجل معلوم، فإذا صحّ عقد الاستصناع مع تأجيل الثمن صحّ عقد التوريد كذلك.

وذكر بعض^(١٦) أنّ عقد التوريد هو من قبيل بيع الصفة، وبيع الصفة يشترط المالكية فيه ألاّ يقدّم الثمن كما أنّ البضاعة مؤجلة، فيجب أن يؤجل الثمن، فيكون عقد التوريد لا إشكال فيه على رأي المالكية أيضاً.

علاقة عقد التوريد بالعقد على المبيع الغائب (بيع ما ليس عندك):

أقول: ثبت بأدلة متعددة^(١٧) النهي عن «بيع ما ليس عند البائع»، ولكن عقد التوريد للسلع في الآجال المعلوم لا يدخل في بيع ما ليس عندك؛ لأنّ النهي عن بيع ما ليس عندك مخصص في صورة بيع المال الخارجي المملوك

للغير للبائع بدون إذن الغير بذلك ؛ وذلك :

١ - لما ثبت من جواز بيع السلم ، وهو في صورة عدم ملك المال خارجاً حين العقد ، بل يكفي أن يغلب الظن بكون السلعة عامة الوجود حين التسليم .

٢ - لما ثبت من صحة بيع الفضولي إذا أجاز المالك وكان البيع له .

وحينئذ تكون أدلة ثبوت هذين الموردين مخصصة لعموم النهي عن بيع ما ليس عندك بالمبيع الشخصي الذي يكون مملوكاً للغير ، فيبيعه البائع لنفسه قبل تملكه وبدون إذن مالكة .

وحينئذ لا يشمل هذا النهي عقد التوريد الذي هو عبارة عن بيع كلي موصوف في الذمة على أن يُسلم في مواعيد محددة لقاء ثمن مقسم على نجوم معينة . فتبين أن العلاقة بين عقد التوريد والعقد على المبيع الغائب هي علاقة التباين .

أركان عقد التوريد وشروطه :

أركان العقد :

إذا ثبت أن عقد التوريد عقد عرفي وشملته الأدلة العامة الدالة على وجوب الوفاء بالعقد ، فستكون أركانه هي أركان كل عقد : (الإيجاب والقبول) . فإذا كان عقد التوريد قد تم على سلعة معينة فالإيجاب يكون من البائع - وهو المورد - بتمليك سلعة موصوفة في الذمة إلى الآخر بثمن معين في الذمة ، والقبول يكون من المورد إليه بقبوله لإيجاب البائع .

وهذا العقد كبقية العقود لا يشترط فيه تقديم الإيجاب ، بل يجوز تقديم القبول من المشتري ، لكن بقوله : أشتري منك سلعة موصوفة في ذمتك بثمن

معين موصوف في الذمة، فيقول البائع: بعتك تلك السلعة الموصوفة بذلك الثمن الموصوف.

شروط العقد:

أما شروط عقد التوريد فهي تنقسم - كبقية العقود - إلى قسمين:

أ - شروط تتعلق بالمتعاقدين: وهي البلوغ والعقل والاختيار، ولا ندخل في تفصيل شروط المتعاقدين؛ لعدم وجود فرق بين هذا العقد وأي عقد آخر من هذه الجهة.

ب - شروط العوضين: يشترط هنا في خصوص عقد التوريد شروط السلم:

١ - أن يكون العوضان موصوفين بحيث يحصل الانضباط بذكر الجنس والوصف مثلاً؛ فلا يجوز عقد التوريد فيما لا ينضبط من الثمن والمثمن.

٢ - تقدير المبيع والثمن بما يرفع الجهالة.

٣ - تعيين الأجل في تسليم قسم من البضاعة وقسم من الثمن.

٤ - أن يكون المعقود عليه موجوداً غالباً وقت حلول الأجل، وكذا ثمنه.

وهذه الشروط المتقدمة هي شروط بيع السلم الذي يكون المثمن فيه مؤجلاً، وهي بنفسها تكون ثابتة للثمن إذا كان مؤجلاً؛ لأنها إنما اشترطت من قبل الشارع في المثمن لأجل ألا تدخل المعاملة جهالة غررية، أو يحصل نزاع من قبل المتعاقدين، فإذا كان الثمن أيضاً مؤجلاً وجد الملاك الذي لأجله اشترط الشارع هذه الشروط في المثمن، فتشترط أيضاً في الثمن.

ومن هنا يتبين أن عقد التوريد إنما يجري في المثلثات ونحوها من السلع والأثمان الموصوفة في الذمة، وليس معنى هذا أن عقد التوريد لا يمكن

جريانه على السلع الموجودة الخارجية؛ فإنّ هذا العقد جائز بلا كلام وإن اشترط فيه قبض كمية معينة من المثلث عند أوّل كل شهر في مقابل تسليم مقابلها من المثلث، وإنّما كان كلامنا في عقود التوريد التي تكون موصوفة في الذمة في مقابل وصف ثمنها الذي يكون في الذمة أيضاً، فهذه هي التي تجري في المثلثات التي توصف في الذمة .

هل عقد التوريد لازم أو ليس بـ لازم ؟

ذكر علماء الإمامية للزوم العقد أدلة يمكن جريانها في عقد التوريد الذي نحن بصدد، وهي كما يلي:

١ - الأصل العملي: ويعنى به قاعدة الاستصحاب التي تقتضي لزوم العقد، فإنّ «الأصل للزوم في كل عقد شك في لزومه شرعاً، وكذا لو شك في أنّ الواقع في الخارج عقد لازم أو جائز» (١٨).

وتوضيح ذلك: أنّ عقد التوريد بعد انعقاده وحصول الاتفاق بين الطرفين على مضمونه يقتضي ملكية كل طرف لما في ذمة الآخر شيئاً معيناً يستحق قبضه في مدة معينة، فإذا شككنا في زوال هذا العقد (التملك) بمجرد رجوع أحد الطرفين مع عدم رضا صاحبه، يجري حينئذٍ استصحاب بقاء العقد (الملك)، وهذا معناه لزوم العقد وعدم فسخ العقد إذا حصل من أحد الطرفين مع عدم رضا الآخر.

٢ - الأصل العقلاني: بناءً على أنّ العقلاء يبنون على أصالة اللزوم في العقود إذا رجع أحد الطرفين مع عدم رضا صاحبه .

وهذا الدليل لا يفيدنا في عقد التوريد الذي لم يكن موجوداً في الأزمنة السابقة؛ فلا سيرة فيه في زمن المعصوم ليكون إمضاء المعصوم حجة ودليلاً.

٣ - إنَّ الحديث النبوي القائل: «الناس مسلطون على أموالهم»^(١٩) يقتضي ألا يخرج المال عن ملك الإنسان إلا برضاه، وبعد أن تم عقد التوريد حصل تبادل في الأموال، ومقتضى هذا التبادل ألا يخرج ما حصل عليه الإنسان بهذا العقد إلا برضاه، ومعنى ذلك عدم تأثير الفسخ لهذا العقد إذا لم يرضَ الطرف الآخر، ولو كان الفسخ من جانب واحد مؤثراً - من دون رضا الطرف الآخر - كان هذا الفسخ منافياً للسلطنة المذكورة في الحديث النبوي.

وعيب هذا الدليل هو ضعف الرواية؛ لأنَّها ذكرت مرسلة في كتب المتأخرين.

٤ - الحديث المروي عن النبي ﷺ: «لا يحلَّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»^(٢٠) دلَّ على انحصار سبب الحل في مال الغير - كما في الإباحة - أو جزء السبب للحل - كما في العقد؛ لأنَّ جزءه الرضا والجزء الآخر العقد - في رضا المالك، فلا يحلَّ مال الغير بغير رضاه، وهو معنى اللزوم إذا فسخ أحد الطرفين من دون رضا صاحبه.

٥ - قال تعالى: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)؛ حيث إنَّ أكل المال ونقله من ماله بغير رضاه هو أكل للمال بالباطل عرفاً، فيكون باطلاً شرعاً، وهو معنى عدم تأثير فسخ أحد الطرفين من دون رضا صاحبه.

نعم، لو أذن المالك الحقيقي (وهو الشارع المقدس) وحكم بالتسلط على فسخ المعاملة من دون رضا المالك - كما في الخيارات الشرعية - خرج عن البطلان موضوعاً. ولكن ما دمنا نشك في عقد التوريد بحكم الشارع بجواز الفسخ فيه، فيكون أخذ المال بفسخ أحد الطرفين من دون رضا صاحبه مصداقاً للآية القرآنية الشريفة، فيكون أكلاً للمال بالباطل.

٦ - قال تعالى في ذيل الآية السابقة: (إلا أن تكون تجارة عن تراض)؛ فإنَّ

الرجوع بدون رضا الطرف الآخر ليس تجارة ولا عن تراضٍ ، فلا يكون الرجوع داخلاً في الاستثناء ، فلا يجوز أكل المال الذي أخذ بفسخ أحد الطرفين من دون رضا صاحبه .

٧ - قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ؛ فَإِنَّ عمومهُ يشمل ما بعد عقد التوريد حتى في صورة فسخ أحد الطرفين من دون رضا صاحبه ، ومعنى ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ هو عدم تأثير الفسخ من جانب واحد ، وهو معنى اللزوم .

٨ - يمكن الاستدلال على اللزوم بصحيفة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : « قال رسول الله ﷺ : البيعان بالخيار ما لم يفترقا » (٢١) ، فمع حصول عقد التوريد والافتراق يكون العقد مشمولاً للزوم .

٩ - صحيفة عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : « المسلمون عند شروطهم ، إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز » (٢٢) ؛ فَإِنَّ الشرط لغةً هو مطلق الالتزام ، فيشمل الالتزام بعقد التوريد ووجوبه ، وحينئذٍ يكون فسخ أحد الطرفين من دون رضا صاحبه منافياً لوجوب التزام المسلم عند التزامه (٢٣) .

هل يثبت خيار العيب وخيار فوات الوصف ونحوهما في عقد التوريد ؟

أقول : إذا بنينا على أَنَّ التوريد عقد يجب الوفاء به ، فيكون حاله كحال بقية العقود بالنسبة لأحكام الخيار فيها ، وتوضيح ذلك :

١ - خيار المجلس :

يثبت خيار المجلس للطرفين في عقد التوريد إذا كان عقد التوريد عقد بيع وكان فيه مكان للعقد ، وينقضي هذا الخيار بالافتراق ؛ لما دلَّ من النصوص المستفيضة على ثبوت خيار المجلس في عقد البيع :

فمنها: صحيحة الفضيل بن يسار عن الإمام الصادق عليه السلام ، قال : قلت له ... وما الشرط في غير الحيوان ؟ (أي وما الخيار في غير الحيوان ؟) قال : «البَيْعَان بالخيار ما لم يفترقا ، فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما» (٢٤).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام قال : «المتبايعان بالخيار ثلاثة أيام في الحيوان وفيما سوى ذلك من البيع بيع ، حتى يفترقا» (٢٥).

٢ - خيار الشرط :

يثبت خيار الشرط في عقد التوريد بسبب اشتراطه في العقد للطرفين أو لأحدهما ، فإذا اشترط الخيار في عقد التوريد لمدة معينة ، كان الشرط صحيحاً قد دلت عليه الأخبار العامة المجوزة لهذا الشرط .

فمن الأخبار العامة: صحيحة عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام : «المسلمون عند شروطهم ، إلا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز» (٢٦).

وفي صحيحة أخرى لابن سنان عن الصادق عليه السلام قال : «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه ، والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عز وجل» (٢٧). والمراد من موافقة الكتاب هو عدم مخالفته ؛ لقريضة المقابلة .

٣ - خيار الغبن :

إذا تصوّرنا وجود غبن في عقد التوريد - بأن يكون تملك البضاعة بما يزيد على قيمتها بما لا يتسامح به مع جهل الطرف الآخر - فالمعروف بين علماء الإمامية وجود خيار الغبن. وقد استدل له بأدلة أقواها: الارتكاز العقلاني الموجود بين المتعاملين بأنّ المشتري لا يشتري بأكثر من القيمة السوقية وأنّ البائع لا يبيع بأقلّ منها ، فإذا بان خلاف ذلك - كالصفات

المقصودة التي لا يوجب تبين فقدها إلا الخيار - كان للمغبون منهما خيار فسخ العقد أو قبوله .

٤ - خيار الرؤية :

وأما خيار الرؤية المسبب عن رؤية المبيع على خلاف ما اشترط فيه المتبايعان فلا يأتي في عقود التوريد؛ وذلك: لأنَّ مورد خيار الرؤية بيع العين الشخصية الغائبة فيما إذا وصفت ثمَّ تبين أنَّها خلاف تلك الأوصاف، فيثبت الخيار. نعم إذا تصوّرنا التوريد في سلعة شخصية معينة مرئية، ثمَّ وجدها المشتري على خلاف الوصف أو خلاف ما رآها، يثبت له خيار الرؤية (٢٨).

٥ - خيار العيب :

وأما خيار العيب فهو لا يأتي أيضاً في عقد التوريد ما دام العقد قد وقع على كلّ موصوف في الذمة، فإذا جاءت السلعة المطبّق عليها الكلي وهي معيبة فمن حقّ المشتري أن يردّ المبيع بحجة أنَّ الكلي لم يطبّق على مصداقه الحقيقي، ويطالب المشتري بالمصداق الحقيقي للكلي. وعلى هذا فلا يحق للمشتري أن يفسخ المعاملة بخيار العيب الموجود في السلعة الموردة، نعم له الحق في ردّها والمطالبة بمصداق الكلي الصحيح.

نعم، يأتي خيار العيب إذا كانت السلعة المشتراة شخصية خارجية، ثمَّ وجد بها المشتري عيباً كان موجوداً قبل الشراء أو قبل القبض ولم يعلم به.

الخلاصة :

إنَّ خيار الرؤية وخيار العيب لا يأتیان في عقود التوريد إذا كان عقد التوريد على كلّ موصوف في الذمة، وأما إذا كان عقد التوريد على عين شخصية خارجية فيثبتان.

الضمان في المبيع بالتوريد:

قد يطلب البائع بالتوريد الضمان على وصول ثمن البضاعة ، وقد يطلب المشتري الضمان على وصول وسلامة البضاعة ، وهذا الضمان الذي يطلبه المشتري قد يكون شرطاً جزائياً (غرامة) عند عدم القيام بما يجب على المورد من تسليم البضاعة المعقود عليها نهائياً ، أو مخالفة بعض الشروط المشترطة عليه في العقد ، وقد يكون شرطاً جزائياً عند عدم تسليم البضاعة في التاريخ المعين ، وتسليمها بعد ذلك التاريخ بشهر أو أكثر . كما يمكن أن يتصور الضمان الذي يطلبه المشتري بصورة ضمان الضرر الذي يحصل عند عدم القيام بما يجب على المورد من تسليم البضاعة نهائياً ، أو مخالفة بعض الشروط المشترطة عليه في العقد ، أو ضمان الضرر الذي يحصل من عدم تسليم البضاعة في موعدها المقرر . فحصل لدينا سبع صور للضمان نتكلم فيها تباعاً :

الصورة الأولى:

وهي طلب البائع الضمان على وصول ثمن البضاعة . وقد يتمكن البائع أن يطلب من المشتري أن يضمن البنك ثمن البضاعة عند وصولها إلى المشتري وقبضها ، وحينئذٍ يتقدم البنك بضمان الثمن بطلب من المشتري في صورة عدم وجود ثمن البضاعة في البنك ، وأما إذا كان ثمن البضاعة موجوداً في حساب المشتري في البنك ، فيتمكن البنك أن يخصم منه ثمن البضاعة ويسلمه إلى البائع عند وصول البضاعة إلى المشتري .

الصورة الثانية:

طلب المشتري الضمان بصورة الشرط الجزائي^(٢٩) (الغرامة) عند عدم قيام المورد (البائع) بما يجب عليه من تسليم البضائع نهائياً .

وهذه الصورة من الضمان صحيحة ؛ وذلك : لأنها عبارة عن غرامة يدفعها البائع للمشتري حتى يتمكن من فسخ المعاملة اللازمة حسب الفرض ، فقبل دفع هذه الغرامة لا يحق له فسخ المعاملة من دون رضا صاحبه ، ومع دفع الغرامة يحق له الفسخ من دون رضا صاحبه . وعلى هذا يجب العمل بالشرط الجزائي وتقديم الغرامة للمشتري عند فسخ المعاملة .

الصورة الثالثة :

طلب المشتري الضمان بصورة الشرط الجزائي (الغرامة) عند مخالفة بعض الشروط المشترطة عليه في العقد .

وهذه الصورة من الغرامة صحيحة أيضاً ؛ وذلك : لأنَّ المشترط إذا لم يسلم له الشرط فيكون له خيار تخلف الشرط ، وحينئذ يكون دفع الغرامة له في قبال عدم فسخه وإبقائه للمعاملة . فالشرط الجزائي (الغرامة) يكون إما في قبال إسقاط خياره أو عدم إعماله وإن كان الخيار موجوداً ، ودفع الغرامة (المال) في مقابل ذلك أمر جائز .

الصورة الرابعة :

طلب المشتري الضمان بصورة الشرط الجزائي (الغرامة) عند عدم تسليم البضاعة في التاريخ المعين ، وتسليمها بعد ذلك بشهر أو أكثر .

وفي هذه الصورة لا يكون الشرط الجزائي صحيحاً ؛ وذلك لمحذور الربا الجاهلي في هذا الشرط الجزائي . فنحن وإن قبلنا الشرط الجزائي في الإجارة على الأعمال وفي البيوع ، إلا أنه مختص بما لم يؤدَّ إلى محذور باطل شرعاً ، وهنا يكون الشرط الجزائي مؤدياً إلى محذور الربا ، فيكون باطلاً .

وتوضيح ذلك : أنَّ المثمن هنا ما دام كلياً في الذمة ومؤجلاً إلى أجل ،

فإن أُخِّرَ إلى أزيد من الأجل المتفق عليه في العقد في مقابل الشرط الجزائي الذي هو غرامة على التأخير صار رباً جاهلياً، وهو محرّم في الشريعة الإسلامية .

الصورة الخامسة :

وهي أن يطلب المشتري ضمان الضرر الذي يحصل عند عدم قيام البائع بما يجب عليه من تسليم البضاعة نهائياً .

وهذا الضمان للضرر شرط صحيح يجب الوفاء به ؛ لما قلناه من أنه يؤول إلى أن حق الفسخ في العقد اللازم لا يرضى به المشتري إلا بتعويض ضرره من قبل البائع، فإذا عوّض الضرر رضي المشتري بالفسخ من قبل البائع . ولكن هذا الضمان متوقف على إثبات الضرر وتقديره ؛ لأنه تعويض، والتعويض فرع التضرر الثابت وتقديره . وهذا بخلاف الشرط الجزائي الذي هو غرامة ؛ حيث يكون الضرر فيها مفترضاً ولا يلزم إثباته ، ولا يستطيع المتعاقد الاحتجاج بعدم وقوعه .

الصورة السادسة :

وهي أن يطلب المشتري ضمان الضرر الذي يحصل عند مخالفة البائع بعض الشروط المشتربة عليه في البضاعة .

وهذا أيضاً شرط صحيح لضمان الضرر ؛ لأنه يؤول إلى أن المشتري حينما يرى بضاعته غير وافية بالشروط التي اشترطها يكون من حقه فسخ المعاملة ؛ لتخلف الشرط، فيكون تعويض الضرر من قبل البائع في مقابل إسقاط خياره أو عدم إعماله مع وجوده، فيستحق التعويض .

الصورة السابعة :

وهي أن يطلب المشتري ضمان الضرر المتوجه إليه من جهة عدم تسليم البضاعة في موعدها المقرر .

وهذا الشرط لا يكون صحيحاً ؛ لمحذور وجود الربا الجاهلي منه - كما تقدم في الصورة الرابعة - حيث إنَّ المثلَّمن هنا ما دام كلياً في الذمة وموَجَّلاً إلى أجل فيكون تأخير البضاعة عن الأجل في مقابل تعويض مالي (ولو كان التعويض للضرر الذي حصل من تأخير البضاعة) رباً جاهلياً ، وهو محرَّم في الشريعة الإسلامية .

قد يقال هنا - وفي الصورة الرابعة السابقة أيضاً :- إنَّ البائع للكلي ملتزم بدفع البضاعة إلى المشتري في وقت معين ، فهنا التزام من قبل البائع ، وليس كل التزام ديناً وإن كان كل دين التزاماً ، وحينئذٍ يصح أن يجعل على البائع شرطاً جزائياً إذا تخلف عن التزامه ، وليس هذا مثل الربا الجاهلي (٣٠) .

أقول : إنَّ هذا الكلام صحيح فيما إذا كان المبيع عيناً خارجية ، فيكون البائع ملتزماً بدفعها ، فيصح أن يجعل عليه شرطاً جزائياً إذا تخلف عن التزامه ، أمَّا إذا كان المبيع كلياً في الذمة - كما هو الفرض - فلا يكون هذا الالتزام بدفع الكلي في وقت لاحق إلَّا ديناً في ذمة البائع ، وحينئذٍ يكون الشرط الجزائي مقابل تأخيره رباً جاهلياً محرَّماً .

والخلاصة :

تبيَّن أنَّ الشرط الجزائي (الغرامة) أو التعويض عند حصول الضرر في العقود جائز ما لم يصطدم بنهي شرعي عنه ، كما لاحظنا ذلك في الصورة الرابعة والسابعة .

تحفظ :

إنَّ الشرط الجزائي الجائز، وكذا التعويض الجائز، إنَّما يكون صحيحاً بشرط ألا يكون الشرط الجزائي والتعويض محيطاً بكل الأجرة أو بكل الثمن، وأمَّا إذا كان كذلك فيكون منافياً لمقتضى العقد أولاً، ومنافياً لمقتضى الرواية - التي هي دليل للشرط الجزائي في عقد الإجارة - القائلة : « شرطه هذا جائز ما لم يُحط بجميع كراه » .

الهوامش

- (١) العروة الوثقى ٢: ٥٨٨، من كتاب الضمان، ط - ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- (٢) إنَّ المشهور في فقه الإمامية أنَّ عقد الضمان هو نقل الدين من ذمة إلى أخرى، لا ضم ذمة إلى ذمة.
- (٣) مباني العروة الوثقى: ١١٤ - ١١٦، كتاب المساقاة.
- (٤) البنك اللاربوي في الإسلام، الشهيد الصدر: ٢٣١ - ٢٣٢.
- (٥) قد تجري المناقصة من أجل عقد التوريد، كما قد يكون التوريد بطريق الشراء العادي المباشر.
- (٦) النساء: ٢٩.
- (٧) وسائل الشيعة ١٣: ٩٩، ب ١٥ من الدين والقرض، ح ١.
- (٨) راجع: بحث مناقصات العقود الإدارية. د. رفيق المصري عن أحكام القرآن للجصاص ١: ٤٨٣، ونظرية العقد: ٢٣٥، وأعلام الموقعين ١: ٤٠٠، وحاشية الشرقاوي ٢: ٣٠، وغيرها.
- (٩) وقد ذكر كتاب المجروحين: ج ١ في ترجمة طلحة بن زيد أنَّه «منكر الحديث جداً، يروي عن الثقات المقلوبات، لا يحلُّ الاحتجاج بخبره».
- (١٠) راجع: نيل الأوطار ٥: ١٧٧.
- (١١) راجع: جواهر الكلام ٢٤: ٢٩٣.
- (١٢) راجع: مقالة الدكتور رفيق المصري، مناقصات العقود الإدارية: ص ٣١ عن تكملة المجموع للسبكي ١٠: ١٠٦، وأعلام الموقعين ٢: ٩ و ١١ وغيرها.
- (١٣) راجع: جواهر الكلام ٢٤: ٢٩٥ نقلاً عن الجامع الصغير ٢: ١٩٢، ط - عبد الحميد أحمد حنفي.

(١٤) أقول : هذا الرأي هو مخالف لرأي الإمامية ، حيث إنهم بين قائل ببطلان هذا البيع فتوى ، وبين قائل ببطلانه احتياطاً . ونحن إن تأملنا في صدق البيع عليها والتجارة لعدم قبض الثمن والمثمن أو أحدهما ، فإننا لا نتأمل في صدق التسالم الموجود بين الطرفين فتكون ضلحاً ، إلا أنه حيث لا يوجد تقابض في البين ولا قبض لأحد العوضين ، ففعل صدق التفاهم أولى من صدق العقد المعاملي ، إلا أن التفاهم إذا وصل إلى حد التعهد صار عقداً ملزماً ، وبما أن موضوعه المعاملة الآتية فيجب العمل بالعقد الذي موضوعه المعاملة القادمة .

(١٥) راجع المناقصات في العقود الإدارية : د . رفيق يونس المصري نقلاً عن المبسوط ١٣٩ : ٢ . وعقد الاستصناع : ١٧٢ .

(١٦) راجع مناقشة الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في مجلة مجمع الفقه الإسلامي : الدورة التاسعة ، العدد التاسع ، الجزء الثاني : ٣١٤ .

(١٧) راجع بحوث في الفقه المعاصر ، حسن الجواهري ١ : ٣٥٢ وما بعدها .

(١٨) انظر : المكاسب ، الشيخ الأنصاري : ٨٥ ط - حجري .

(١٩) هذه الرواية ذكرت مرسلّة ولم تذكر إلا في كتب المتأخرين ، وقيل : إنها مروية في البحار أيضاً .

(٢٠) نيل الأوطار ٥ : ٣٣٤ ، كتاب الغصب والضمانات ، ح ٢ . وقد ورد بهذا المعنى عن رسول الله ﷺ في كتاب مستدرك الوسائل قول رسول الله ﷺ : «المسلم أخو المسلم لا يحلّ ماله إلا عن طيب نفسه» ، وورد أيضاً عن علي عليه السلام : «لا يجوز أخذ مال المسلم بغير طيب نفس منه» . راجع مستدرك الوسائل ٣ : ١٤٥ ، ب ١ من كتاب الغصب ، ح ٥ و ٣ .

(٢١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٤٥ ، ب ١ من أبواب الخيار ، ح ١ ، وراجع ح ٢ - ٤ وغيرها .

(٢٢) المصدر السابق : ٣٥٣ ب ٦ ، ح ٢ .

(٢٣) راجع هذه الأدلة في مكاسب الشيخ الأنصاري : ٨٥ .

(٢٤) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٤٦ ، ب ١ من أبواب الخيار ، ح ٣ .

(٢٥) المصدر السابق : ٣٤٩ ، ب ٣ من أبواب الخيار ، ح ٣ .

(٢٦) المصدر السابق: ٣٥٣، ب ٦ من أبواب الخيار، ح ٢.

(٢٧) المصدر السابق: ح ١.

(٢٨) لم نذكر أدلة خيار الرؤية والعيب وفرضناهما ثابتين ؛ طلباً للاختصار .

(٢٩) ذهب أكثر علماء الشيعة إلى جواز الشرط الجزائي في عقد الإجارة ، واستدلوا له

بقاعدة «المسلمون عند شروطهم» ، وصحيح الحلبي قال : كنت قاعداً عند قاضٍ من

القضاة وعنده أبو جعفر (الإمام الباقر) عليه السلام جالس ، فأتاه رجلان فقال أحدهما : إنني

تكراريت إبل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً إلى بعض المعادن ، واشترطت عليه أن يدخلني

المعدن يوم كذا وكذا ؛ لأنها سوق أخاف أن يفوتني ، فإن احتبسْتُ عن ذلك حططت من

الكراء لكل يوم احتبسته كذا وكذا ، وإنه حبسني عن ذلك اليوم كذا وكذا يوماً . فقال

القاضي : هذا شرط فاسد ؛ وفه كراه . فلما قام أقبل إلي أبو جعفر عليه السلام فقال :

«شرطه هذا جائز ما لم يُحط بجميع كراه» . وسائل الشيعة : ١٣ : ٢٥٣ ، ب ١٣ من

الإجارة ، ح ٢ .

وبما أنه لا فرق بين الإجارة وبقية البيوع - خصوصاً إذا جعلنا الدليل قاعدة «المسلمون

عند شروطهم» - فيكون الشرط الجزائي صحيحاً لم يكن هناك نهي عنه .

(٣٠) ذكر هذا الإشكال الدكتور الصديق الضرير عند مداخلته في الدورة الثانية عشرة

المنعقدة في الرياض .

وحيث إنّ علم الفقه - إسلامياً - هو العلم المعنّي بتحديد موضوع الحقوق والواجبات ومفرداتها كان موضوع الحق الجنسي للزوجة موضوعاً فقهيّاً قانونياً بالدرجة الأولى، وإن كان ينبغي ويرتكز على خلفية فكرية ورؤية فلسفية للإنسان، ومن هنا تبرز الحاجة إلى محاولة تأصيل موقف قانوني إسلامي من هذا الموضوع، وهو ما سوف تحاول هذه الصفحات فعله.

التاريخ الفقهي للمسألة:

وقد أثارَت هذه المسألة في مسارها التاريخي مواقف على المستوى الإسلامي إسمت بشيء من التباين:

١ - أمّا على مستوى فقه السنّة فقد ذُكرت عدة آراء فقهية لعل أبرزها:

أ - وجهة نظر ترى أنّ حق المرأة يتمثّل في مقارنة واحدة فقط طوال فترة الزوجية وإن كان الأفضل للرجل أن يعقّها، وقد نقل هذا الرأي عن أبي حنيفة النعمان.

ب - إنّ لا حق لها أساساً وبصورة مطلقة، وهو الموقف الذي تبنته مدرسة الإمام الشافعي.

ج - إنّ حقّها يتمثّل في مقارنة واحدة كل أربع ليال، وهو رأي مستظهر من كلمات الغزالي، وقد ذهب إليه المالكية.

د - إنّ لها الحق مرّة واحدة في كل طهر، كما هو رأي ابن حزم الظاهري.

هـ - إنّ لها الحق مرة واحدة كل أربعة أشهر، كما هو رأي الحنابلة.

و - أنّه لا تقدير زمني لهذا الحق، وإنّما مناط المسألة هو تحقّق التحصين لها واكتفائها، وهو رأي ابن تيمية وله مؤيدون في وسط الباحثين المعاصرين في الفقه السنّي أمثال الدكتور عبد الكريم زيدان^(١).

٢ - وأمّا الفقه الشيعي فوفق ما هو مطروح قد اتخذ - وبصورة عامّة - موقفاً شبه موحد - تاريخياً - إزاء مسألة الحق الجنسي للزوجة حيث ذهب إلى أنّ لها حق الإتصال الجنسي على زوجها مرة واحدة كل أربعة أشهر هجرية قمريّة، وليس لها حق في المقاربة زائداً على ذلك .

وقد ذهب بعض الفقهاء (رض) إلى إلزام الرجل بمقاربة زوجته أزيد من هذا المقدار حسبما تقتضيه الظروف فيما لو كان اقتصراره على مجامعتها مرة واحدة في هذه المدة موجباً لوقوعها في الحرام كالزنا^(٢) حيث يكون مطالباً بتجنّبها من الوقوع في المعصية ، استناداً إلى كونه مأموراً بأن يقي أهله من النار كما دلّت عليه الآية الكريمة^(٣) ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾^(٤) .

غير أنّه قد ظهرت في الفترة الأخيرة وجهة نظرٍ رافضةٍ لهذه الرؤية فقهيّاً، وقد حاولت وجهة النظر هذه أن توسّع من هذا الحق الجنسي للزوجة إلى الدرجة التي تماثل فيها حق الرجل - كزوج - جنسياً، وذلك من دون إعطاء أي اعتبارٍ لفكرة وضع تحديد زمني ما للمقاربة الجنسية^(٥) .

والذي لا بدّ من التركيز عليه هنا كانطلاق للبحث هو أنّ الذي يبدو من الدراسات الفقهيّة أنّ المبدأ الأوّلي في موضوع الحق الجنسي للمرأة هو عدم ثبوت حق لها في ذلك ما لم تصل إلى درجة أن يصدق عليها أنّها معلقة، وإن فكرة الأشهر الأربعة جاءت في مقام الإلزام لتضع حداً لتلك الرخصة العامة الثابتة للرجل فيما يتعلق بحق زوجته الجنسي عليه، لا لتجمّد من إطلاق أو عموم دليلٍ ملزمٍ ثبت في المرحلة السابقة، والذي يشهد على هذا الأمر هو أنّ الفقهاء (رض) لم يتعرّضوا في سياق بحثهم إلى دليلٍ إلزاميّ فوقاني حتى يقوموا بعرض أدلّة التحديد الزمني عليه ويقايسوا نسبتهما إليه، كما أنّهم (رض) قد قاموا بعدة مناقشات لأدلة التحديد الزمني بأربعة أشهر تؤكّد هذه

المقولة؛ فقد ناقشوا شمولها للزوجة غير الشابة أو اختصاصها بالشابة أو شمولها للزوجة المنقطعة أو لمن سافر عنها زوجها أو... وهناك في مقام استعراضهم هذا الموضوع اقتصروا على دراسة المقدار الذي يثبتته الدليل المحدد للأربعة أشهر من دون أن يحاولوا إدخال أي دليل إلزامي عام أو غير عام مما يعزّز انهم لو كانوا يعتقدون بأصالة الإلزام هنا لرجعوا إليها ولم يتركوا الأمر للأصول العملية المؤمّنة.

وعلى أي حال فلا بدّ من استعراض النظرية المعروفة - أي نظرية التحديد الزمني - وما يمكن أن يثبتها من الأدلة ثمّ نطلّ على النظرية الأخرى لمحاكمتها أيضاً إن شاء الله تعالى.

نظرية التحديد الزمني

وهي التي تحرّم على الرجل ترك الإتصال الجنسي بزوجه - بالمعنى الكامل للكلمة - أكثر من أربعة أشهر هجرية قمرية^(٦)، وقد ذهب إليها جمع من الفقهاء كالشيخ الطوسي^(٧) والقاضي ابن البرّاج^(٨) وابن إدريس^(٩) والمحقق الحلّي^(١٠) والعلامة الحلّي^(١١) وقطب الدّين البيهقي الكيدري^(١٢) والشهيدين الأوّل^(١٣) والثاني^(١٤) والسيد العاملي صاحب المدارك^(١٥) والفيض الكاشاني^(١٦) والمحقق التّراقي^(١٧) والحرّ العاملي^(١٨) والسيد اليزدي^(١٩) والمحقّق العراقي^(٢٠) والسيد الحكيم^(٢١) والسيد الخوئي^(٢٢) والإمام الخميني^(٢٣).

وقد وصف هذا القول في كلمات الفقهاء بأنّه المشهور^(٢٤) والمعروف من مذهب الأصحاب^(٢٥)، وأنّه موضع وفاق^(٢٦)، وأنّ عليه الإجماع^(٢٧).

أدلة التحديد الزمني:

وعلى أيّة حال فأبرز ما تعرضوا له أو ما يمكن ذكره من أدلّة لتدعيم هذا

القول وجوه هي:

الوجه الأول: التمسك بالإجماع، وعدم الخلاف، ونحو ذلك من التعابير التي تقدّم ذكرها؛ فإنّه كاشف عن الحكم الشرعي (٢٨).

وقد يناقش أولاً - بأنّ هذا الإجماع غير واضح، ولا يوجد وفق ما بأيدينا ما يؤكد؛ وذلك أنّ المهمّ في تكوين كاشفيّة الإجماع هو الطبقة المتقدمة من الفقهاء، وهؤلاء لا يظهر منهم - حسب تتبعي - أيّ موقف أو تعرّض لفكرة من هذا القبيل، فالشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن حمزة وأبو الصّلاح الحلبي والشيخ الصدوق في كتبه الفقهيّة (٢٩) وابن زهرة الحلبي وسأّر الديلمي وابن الجنيد الاسكافي والحسن ابن أبي عقيل العماني والجعفي، وأيضاً من المتأخّرين المحقّق الأردبيلي والشيخ الهمداني والسيد العاملي - صاحب مفتاح الكرامة - وربما غيرهم، لم أعتزّ لهم على كلام في أصل المسألة، ومعه كيف نطمئنّ أو نجزم بانعقاد الإجماع على هذا القول؟

والذي يظهر أنّ أول من طرح هذه الفتوى في كتبه الفقهيّة هو الشيخ أبو جعفر الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ . ق) (٣٠)، ولا يظهر أيّ أثر لها قبله سوى الرواية التي رواها الشيخ الصدوق في كتابه الحديثي «من لا يحضره الفقيه» (٣١)، ولو سلّمنا أنّ ما يذكره الشيخ الصدوق في هذا الكتاب يمثّل موقفه الفقهي وفق ما توحى به مقدمة الكتاب فإنّ هذا لا يؤكد لنا أنّه اختار هذا القول هنا؛ لأنّ الرواية التي نقلها قابلة وبصورة ملفّحة لتفسير آخر كما سيأتي، ومعه كيف نتأكّد أنّه قد فهم من هذا النصّ تلك الرؤية المعروفة؟

وبناءً على ذلك لا يوجد ما يؤكد وجود مقولة بهذا المعنى بين متقدمي الفقهاء ما قبل الشيخ الطوسي فكيف نتأكّد من اتفاقهم عليها؟ كما أنّ الذين

ادّعوا الإجماع من الفقهاء لم يكن أقدم واحد فيهم سوى صاحب المسالك (٩١١ - ٩٦٥ هـ. ق) والذي تفصله مسافة كبيرة عن الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ. ق) وليس شخصاً قريباً جداً من العصر الفقهي الأوّل حتى يكون كلامه بحكم المؤثّر القوي على وجود هذه النظرية في تلك الحقبة، إذ قد يكون افتراضه الإجماع ناشئاً من عدم احتماله مخالفة الطبقات اللاحقة من الفقهاء لحكم كان موجوداً لدى الطبقة الأولى، سيما وأنهم لم يشيروا إلى رؤية أخرى هنا، مما يعزز من احتمال أن يكون الموقف الفقهي القديم متلائماً مع ما ذهب إليه الفقهاء اللاحقون، وافترض أنّ الشهيد الثاني قد اعتمد على معطيات لا تتسم كلها بالحسية ليس بالإفتراض البعيد لمن خبر نمط تعامل الفقهاء - سيما المتأخرين - مع التحقيق التاريخي للفتاوى والأفكار الفقهية^(٣٢) وهذا التحليل الحدسي - لو تم - فهو قد يوحي بوجود هذه الفكرة ما قبل الشيخ الطوسي لكن مسألة الإجماع أو الشهرة تبقى غير مؤكدة

وثانياً - إنّ الإجماع هنا على تقدير واقعيته محتمل المدركية، سيما وأنّ الرواية العمدية التي استند إليها الفقهاء في إثبات الحكم فيما بعد كانت مروية في كتب الحديث المتقدمة ككتب الصدوق والطوسي، مما يعني كونها مدعولة في الوسط الفقهي تبعاً لتداول التراث الحديثي ككل في هذا الوسط الأمر الذي يقوّي من احتمال اعتماد الفقهاء عليها فضلاً عن تصريح بعضهم بذلك بما يعنى مدركية (أو لا أقل الإحتمال) هذا الإجماع وبالتالي سقوطه عن الحجّة

الوجه الثاني اعتماد أدلة نفي العسر والخرج من جهة أو نفي الضرر من جهة أخرى. وذلك أنّ عدم مقارنة الرجل زوجته مطلقاً موجب لوقوعها في الضرر^(٣٣). ولا أقل من الحرج الشديد، وتبعاً لذلك يتحمّن على الرجل مقارنة

زوجته مرة كلّ أربعة أشهر رفعاً لهذين العنوانين .

وهذا الوجه ربما يناقش :

أولاً - بما أفاده السيد الخوئي رحمته الله من أنّ قاعدة الحرج أو الضرر إنّما تدور مدار الحرج أو الضرر الشخصي لا النوعي ، ومعه لا يكون هناك معنى لإبراز تحديد نوعي بالأربعة أشهر ، إذ قد تقع امرأة في الحرج أو الضرر من تأخير المقاربة شهراً واحداً وقد لا تقع أخرى فيهما ولو بستة أشهر ، ولازم ذلك إثبات الحكم بطريقة يدور معها مدار صدق هذين العنوانين في الخارج على الشخص نفسه كما هو المعهود والمتداول في التعامل مع هذا النوع من الأدلة ^(٣٤) .

والذي يُحتمل هنا أن صاحب هذا الوجه المستدل به هنا - وهو الشيخ النجفي صاحب الجواهر - ربما اعتمد أو استأنس بما هو مدوّن في مصادر أهل السنّة الحديثيّة من تحديد عمر بن الخطاب المدة بأربعة أشهر بعد سؤاله النساء عن أكثر ما تصبر المرأة ^(٣٥) ، كما لعلّه اعتمد على استقرار ما أجراه في عصره ولو بطريقة عفويّة أو لاحظته في مدوّنات عصره أو عصور سابقة أعطاه تصوراً نوعياً غالبياً يسمح بوضع ضابطة عامّة يرجع إليها .

ومن هنا يمكن أن يعزّز كلام السيد الخوئي بإعادة صياغته على مستوى الصغرى فيه وذلك أنّ وضع ضابطة عامّة في هذا المورد يعدّ أمراً صعباً حتى لو قبلنا من ناحية كبرويّة بمبنى دوران عناوين الحرج والضرر في أدلتها عليهما كوجود نوعي فضلاً عن الشّخصي ، ذلك أنّ افتراض ضابطة نوعيّة غالبية يتطلّب تجاهل العوامل والمؤثّرات الخارجيّة التي تلعب دوراً بارزاً في رفع التوتر الجنسي في المجتمع فضلاً عن آحاد الأفراد ، فربّ مجتمع في عصر واحد ونتيجة وجود وتوفّر مختلف وسائل الإثارة في الصّحف أو غيرها من وسائل الإتصال كالتلفزيون والكمبيوتر والإنترنت ... فضلاً عن السّفور

الفاحش والتدنّي الأخلاقي و... يكون التوتر الجنسي فيه عالياً، فقد يبلغ أطفاله الحلم باكراً نسبياً، وتلعب المؤثرات الخارجية في إثارة حالة تهيج وتحريك غرائزيّ عامّ في وسطه.. هذا المجتمع لا يمكن مقايسة الحالة النفسية والغريزية فيه للمرأة بمجتمع محافظ قد انعدمت فيه - أو تضاعلت - فعالية الكثير من هذه المؤثرات، (ومن الضروري هنا الإشارة إلى أنّ هذا المثال الذي ذكرناه ليس مطّرداً؛ لأنّ هناك في وسط بعض الباحثين النفسيين والإجتماعيين من يملك رؤيةً قد تكون عكسيّة) هذا فضلاً عن أنّ الإختلاف الزمني له دور أيضاً في هذا الأمر فما يحدّد اليوم قد لا تتحمّله ظروف وأوضاع الغد أو الأمس.. ومن هنا يصعب وضع ضابطة عامّة في كثير من الأحيان، وهذا ما تؤكّده الدراسات النفسية والاجتماعيّة...

وعليه فجعل المدار على عنوان الحرج أو الضرر فحسب لا يثبت هذه الرؤية الفقهية بشكلها المتداول، بيد أنّه ينفع في رفع اليد على نحو المبدأ أو القضية المهمة - على الأقل - عن أصالة البراءة والرّخصة.

ثانياً - ما ذكره السيد الخوئي أيضاً من أنّ قاعدتي نفي الحرج والضرر ترفعان الحكم الثابت ولا تثبتان حكماً على ما هو المقرّر فيهما، وفي مورد بحثنا فقد تمّت الاستفادة من القاعدتين لإثبات حقّ للزوجة والزّام على الزوج وهو ما لا تشمله القاعدتان (٣٦).

وهذا الجواب مبني على اختصاص قاعدة لا ضرر برفع الحكم لا اثباته، أمّا من يرى شمولها للموردين معاً فلا تجري بحقه هذه المناقشة، وعلى أيّة حال فالمسألة مبنائية تقرأ في علم الأصول.

ثالثاً - إنّ القاعدتين إذا أثبتتا حكماً فإنّما تثبتانه في مورد الشخص الذي كان معرضاً للحرج والضرر، وإلّا فلا يعقل أن يكون زيد في الحرج بسبب أمر ما موجباً لثبوت حكم إلزامي على عمرو بدليل نفي الحرج.

وقد استخدم السيد الخوئي رحمته الله هذه الصيغة في إطار معيّن حين اعتبر أنّ لازم تطبيق القاعدتين هو وجوب تزويج اللّاتي يقعن في الحرج أو الضرر وهذا مما لا قائل به (٣٧).

ويناقش بأنّ الحصيـلة المراد استفادتها من القاعدتين هي إثبات الحق للزوجة لأنّ الذي يقع في طرف المواجهة هو حرمانها من هذا الحق، فالذي تستلزمه القاعدتان هو اعطاؤها هذا الحق، واعطاؤها الحق بمقتضى القاعدتين هو إثبات لحكم في نفس المورد الذي عرض عليه الحرج، وهذا لا يمنع من كون ثبوت هذا الحق قد استدعى أحكاماً إلزامية على الطّرف الآخر ما دام لا يمكن للشريعة أن ترفع الحرج الذي وقعت فيه المرأة إلّا بذلك.

والذي يدفعنا إلى اعتبار المسألة مرتبطةً أولاً بموضوع الحق هو أنّ مقارنة الزوجة ليس حكماً تكليفاً بحتاً بحيث لو تخلف عنه الرجل يؤثم حتى لو رضيت الزوجة وإنّما يأتي هذا الإلزام للرجل بتبع الحق الثابت للمرأة فعلينا أولاً أن نجري القاعدة على هذا الحق وفق القواعد.

وقد يقال: إنّ المسألة ليست محصورة بذلك بل يمكن جعل الطلاق هنا ولو برفع أمرها إلى الحاكم الشرعي.

والجواب: أنّه لا موجب لرفع أمرها إلى الحاكم ما دام لا حقّ لها حسب الفرض حتى لو وقعت في الضرر والحرج والاستعانة بالطلاق يحتاج إلى دليل يشرعه فلا تُحل المشكلة به.

وبعبارة أخرى إنّ التأمّل في الشريعة وأحكامها المرتبطة بالزوجيّة فيما يخصّ المرأة يوجب أن ننظر إلى القاعدتين في مورد الزوجية بطريقة مغايرة لنظرتنا إليهما في الموارد الأخرى، وللتوضيح نأخذ المثال التالي: لو وقع فلان من الناس في حرج شديد بسبب فقره المادي فلا يتصور مثلاً لزوم مساعدته

على شخص آخر عملاً بقاعدة نفي الحرج، وذلك لأن الشريعة قد فتحت المجال لرفع حرج الأول منهما بغير الثاني فترجع مبررات الحرج إلى أسباب واقعية لا شرعية، وبالتالي لا تشملها قاعدة نفي الحرج لأنها تنفي الحكم الحرجي - بمعنى إضافة الشيء إلى معلوله - لا مطلق الحرج حتى الذي لا مسؤولية للشارع بما هو شارع عنه، أما في موردنا فإن رفع الحرج لدى المرأة لا يكون وفق المقررات الشرعية إلاً بزواجها، لأن المرأة قادرة على رفع حرجها خارجاً بغير زوجها لولا المنع الشرعي الذي يلزمها هي من جهة ويكون مسؤولاً عن إلزام المجتمع لها من جهة أخرى، وبهذا صَحَّ أن يقال إنَّ الشريعة التي حرمت المرأة من رفع حرجها بغير زوجها ينحصر طريق رفعها للحرج بإلزام الزوج بكفايتها ونحوه مع استبعاد أن ترفعه بطريق الرخصة بالزنا ونحوه حسبما يعرف من مذاق الشارع ودرجة تشدده في ذلك، ولا إشكال في ذلك من ناحية القاعدتين، والشاهد على ذلك أنه لو أُلقيت إلى العرف أحكام الزواج المتعلقة بالمرأة وأطلعت على حالة الحرج التي وقعت فيها ثم قلت له: إنَّ هذا الدين لا حكم حرجي فيه، لقال لك إنَّ هذا تناقض واضح، إذ كيف لا يوجد حكم حرجي على المرأة هنا والحال أننا لم نثبت لها حقاً جنسياً يذكر داخل العلة الزوجية كما حرمانها تشريعاً من أي حق لإشباع رغبتها الجنسية خارج إطار مؤسسة الزواج؟

ووفق ما تقدم ظهر أنَّ هناك مقداراً تثبته أدلة الحرج وهو الحكم بثبوت حق لها في مورد الحرج الشديد، وبالتالي يلزم الرجل بالإستجابة لها حيثما تدعيه ويحتمل في حقها ونحو هذه الموارد.

الوجه الثالث: التمسك بأدلة الإيلاء؛ وذلك بتقريب أنَّ منح الحرية للرجل المولي إلى أربعة أشهر شاهد على أنه ليس للمرأة الحق في المواقعة قبل ذلك، وإلاً لزم بطلان يمينه لكونه على أمر محرم أو على الأقل غير راجح أو ما

شابه. ويعزّز ذلك بصحيحة عمرو بن أذينة عن بكير بن أعين وبريد بن معاوية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالا: « إذا ألى الرجل أن لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حق في الأربعة أشهر، ولا إثم عليه من كفه عنها في الأربعة أشهر... » (٣٨).

ويناقش أولاً - إنّ الإيلاء وحق الزوجة الجنسي فكرتان متغايرتان؛ لأنّ الأوّل حكم تعبدّي ثبت في محلّه الخاص فلا يمكن التعدّي عنه إلى غيره، ويعزّزه أن الأربعة أشهر في الإيلاء إنّما تكون من حين المرافعة لا وقت الحلف، وهذا ما ذكره السيّد الخوئي (٣٩).

ووفق صيغة أخرى ذكرها بعض المعاصرين أنّ مسألة الإيلاء ترجع إلى أنّه كان يمثل في العرف الجاهلي شكلاً من أشكال الطلاق، فالشرعية أنظرت المولي إلى أربعة أشهر وربّبت عليه أحكاماً، وأين هذا مما نحن فيه مما لا علاقة له بذلك الموضوع الخاص في موردّه (٤٠)؟

ثانياً - إنّ مقتضى أدلّة الإيلاء على أقصى تقدير هو جريان أحكامه بعد الحلف على أقرب تقدير، وهو زمان قد يكون مفصّلاً عن آخر وقاع شهراً أو أكثر بقليل أو كثير أو أقل كذلك، ومعه فتكون مدّة المجامعة المرخّص بها أزيد من خمسة أشهر، وهو مقطوع البطلان عندهم، فهذا الدليل لا يفيد في إثبات النظرية المعروفة (٤١).

غير أنّه بعيداً عن مسألة القفز من فكرة الإيلاء إلى فكرة الحق الجنسي والتي يجاب عنها بما تقدم، إلّا أنّه قد يستوحى من مفهوم صحيحة عمر ابن أذينة أنّ الرجل إذا لم يوقع إيلاءً للمرأة حق عليه في الأربعة أشهر، وهو ما قد يعزز فكرة التحديد الزمني من خلال ادخال عنصر الأشهر الأربعة.

إلا أن هذا الاستيحاء من مفهوم الرواية غير واضح، لأن أقصاه ثبوت حق لها في الأربعة أشهر من دون تحديده أو فقل هي ليست في مقام بيان هذا الحق، فقد يكون مرة واحدة وقد يكون أكثر ومعه فلا تتم فكرة التحديد الزمني، وأما أخذ عنصر الأربعة أشهر فإنما هو لخصوصية الإيلاء الذي فيه مثل هذا العنصر ولا يفيد دخالة عنصر من هذا القبيل في الحق الجنسي.

الوجه الرابع: وهو مجموعة روايات قد تطلّ على الموقف هنا بصورة مباشرة وهي:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني عن الصادق عليه السلام قال: «من جمع من النساء ما لا ينكح فزنا منهنّ شيء فالإثم عليه» (٤٢).

وهذه الرواية قابلة للمناقشة:

أولاً - الضعف السندي بالإرسال فإنّ محمّد بن جعفر أو جعفر بن محمّد رواها عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام؛ فلا يبنى عليها حكم شرعي.

ثانياً - أنّها تثبت الإثم على الزوج في المورد الذي يفضي فيه عدم المقاربة إلى وقوع الزوجة في الحرام، وهو أخص من المدعى؛ لأن من الممكن أن لا تقع الزوجة في الزنا لتدينها أو غيره، وبالتالي ففي هذه الحالة لا يطالب الزوج بمقاربتها أصلاً سواء بلغت الأشهر الأربعة أو أكثر.

ثالثاً - ما أفاده السيد الخوئي من ظهورها في التزوّج من المرأة بحيث لا يقربها أبداً، لا أنّه يقربها لمدة محدودة وبالتالي فتكون الرواية أجنبية عن موردنا (٤٣).

الرواية الثانية: صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر استعدت عليه، فإمّا أن يفيء وإمّا أن يطلق فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول» (٤٤).

فهذه الرواية أعطت حكماً بالأربعة أشهر حتى لو لم يحلف الزوج بحيث أنّه ليس لها أمر قبل تمام الأربعة أشهر.

ويناقد أولاً - إنّ الرواية على أقصى تقدير خاصّة بمراد المغاضبة فليس لها تقنين عام لكافة الحالات، وخصوصيّة المغاضبة متعلّقة.

ثانياً - إنّ الرواية تهدف إلى الإشارة إلى أنّ قطع العلاقات الجنسية من قبل الزوج عن مغاضبة تترتب عليه أحكام تشمل إلزامه بالطلاق على تقدير عدم الفيء، وهذا أجنبي عن المورد هنا، وذلك لأنّه من الممكن ثبوت الحق الجنسي لها ولزوم المقاربة عليه عند مطالبتها لكن لا بحيث أنّه لو لم يفعل أجبر على أحد الأمرين؛ فتكون الرواية بصدّد الحديث عن حالات المغاضبة المترافقة مع عدم أدائه حقها لا عن مبدأ الحق الجنسي لها وعدم أداء الزوج الحق لمطلق سبب وفي كافة الظروف.

ثالثاً - إنّ المفهوم من الرواية - بلحاظ ذيلها - هو أنّ المغاضبة ولو بدون وقوع اليمين تعدّ محكمة بحكم الإيلاء لأنّه قال: «فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول» ولا معنى لهذا النفي إلّا أنّ تكون المغاضبة - وبقرينة جريان نفس أحكام الإيلاء عليها بنصّ الرواية - من الإيلاء ولو حكماً على أقلّ تقدير، ومن هنا يمكن تسجيل بعض الملاحظات السابقة على مسألة الإستدلال بالإيلاء هنا.

الرواية الثالثة: وهي عمدة الإستدلال هنا، وهي صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه «سأله عن الرجل يكون عنده المرأة

الشابة فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها ليس يريد الإضرار بها يكون لهم مصيبة يكون في ذلك آثماً؟ قال: إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك» (٤٥).

وهذه الرواية تدل على ترتب الإثم بعد تحقق ترك الزوجة أربعة أشهر، فلو لم يتركها أربعة بل تركها ثلاثة فلا إثم عليه بمقتضى مفهوم الرواية المستفاد من كون الإمام عليه السلام في مقام ذكر تحديد للمسألة.

لكن الرواية في إطار الاستدلال بها هنا واجهت أو تواجه بعض المناقشات وهي:

المناقشة الأولى: الضعف السندي فلا يعتمد عليها (٤٦).

ولكن هذه المناقشة التي ذكرها صاحب المسالك غير واضحة؛ فإن الرواية قد رواها الشيخ الطوسي بطريقين أحدهما اسناده إلى صفوان نفسه وهو مذكور في الفهرست وإن لم يتعرض له في مشيخة التهذيب والإستبصار (٤٧)، وثانيهما اسناده إلى أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أحمد بن أشيم عنه، كما رواها الصدوق في الفقيه بإسناده إلى صفوان بن يحيى (٤٨)، والسند الثالث على أقل تقدير تام - أي سند الصدوق (٤٩) - ويمكن تنعيم الاسنادين الآخرين أيضاً وفق جملة مباني رجالية أخرى.

والذي يبدو أنّ صاحب المسالك كان يقرأ الرواية في التهذيب لأنّه ذكر ذيل «إلا أن يكون بإذنهما»، وهذا الذيل غير موجود إلا في الرواية التي سندها هو السند الثاني هنا، وهذا السند ضعيف وفق المباني الرجالية المعمول بها آنذاك؛ لأن علي بن أحمد بن أشيم وصفه الشيخ الطوسي في رجاله بأنّه مجهول (٥٠)، ولا طريق لتوثيقه إلا بناء على ورود في أسانيد كامل الزيارات وفق المبني المعروف فيها، وهو مبني حديث الظهور نسبياً ويبدو أنّه لم يكن

له أثر زمن الشهيد الثاني بل كان على ما يظهر واحداً من نتائج الفكر الاخباري الحديث، ومعه يمكن تبرير حكم الشهيد الثاني بالضعف السندي للرواية من دون الأخذ بهذا القول، فالرواية صحيحة سنداً.

المناقشة الثانية: إنّها خاصّة بحالات وجود همّ ومصيبة عند الرجل «يكون لهمّ مصيبة» ومعنى ذلك أنّ الرجل لا يريد الإضرار بزوجه ولا التخلف عن مقتضيات حقّها، وإنّما قد طرأ عليه طارئ ألحق به الهمّ والحزن كوفاة والده وأشباه ذلك مما قد يكون تكليف الرجل أثناءه بممارسة الجنس مع زوجته غير منسجم مع ظروفه النفسية، وهذا الزوج قد رخص له الشرع في عدم مقاربة الزوجة فترة أربعة أشهر كمدة كافية لذلك دون ما هو أزيد، شريطة أن لا يكون لديه نية الأذية للزوجة، وعلى الزوجة الصبر تقديراً لظروفه، وأمّا ما عدا هذه الحالة فلا بدّ من تلمس دليل له غير هذه الرواية.

ويمكن تقريب خصوصيّة الحالة المفروضة في الرواية من خلال ضمّ عبارة «ليس يريد الإضرار بها» إلى عبارة «فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها»؛ وذلك أنّه لا يحتمل أنّ شخصاً لا يريد الإضرار بزوجه ولم يطرأ عليه طارئ من سفر أو مرض أو همّ أو ما شابه ذلك ومع ذلك لا يقرب زوجته الشابّة، إذ إنّ هذه فرضيّة نادرة جداً حيث لم يفرض سبب يبزرها في الرواية من سفر أو مرض أو نحو ذلك... وهذا يصلح شاهداً على خصوصيّة المسألة ويشكل مانعاً عن انعقاد دلالة شموليّة في النص.

ووفق ما تقدم - وحتى الآن - فقد تبين أنّه لا يوجد دليل واضح يمكن اعتماده كمرجع للحكم بالنظرية التي ذهبت لفكرة التحديد الزمني وأنّ غاية ما تؤكد الأدلة المتقدمة هو ضرورة عدم وقوع الزوجة في الحرج أو الحرام من عدم مواقعتها، كما أنّه على تقدير تمامية هذه الأدلة بما يؤكد فكرة التحديد

الزمني لابدّ من مقارنتها بالأدلة التي تقام على الفكرة المقابلة - وستأتي إن شاء الله تعالى - لنجد كيف ستكون المحصلة النهائية من مقارنة هاتين المجموعتين من الأدلة؟

نظرية المماثلة والمثابفة في الحق

أي بين الرجل والمرأة كزوجين، إذ كما هو معروف فقهاً فإنّ للرجل الحق في إشباع رغباته الغريزية من زوجته بصورة لا حدود لها إلّا الحيض أو النفاس أو المرض أو بعض العناوين الطارئة، وأنّ على الزوجة تلبية كافّة رغباته منها دون تلكؤ، وبمجرّد أن تمتنع ولو لمرة واحدة تكون عاصية، وعلى رأي البعض وربما الكثير من الفقهاء ناشزة أيضاً تترتب عليها أحكامها المعروفة مما يرتبط بالنفقة وغيرها.

وهذه الرؤية المخالفة هنا تؤكد الحق للزوجة على زوجها تماماً كذاك الحق الذي له عليها مما يعني التشابه والتماثل في الحق الجنسي بينهما.

وأمام القائلين بهذه الصورة لحقّ المرأة هنا تقديم أدلتهم وإلّا فإنّ أصالة البراءة عن إلزام الزوج بموافقة زوجته كأصل حكمي أو عدم حق لها بذلك يمثلان مرجعاً يعتمد عليه ولا يعدل عنه إلّا إلى النتيجة التي توصلنا إليها في البحث المتقدم حول مقولة التحديد الزمني بناءً على صحة ما تقدم.

كما تجدر الإشارة إلى أنّنا هنا سوف نفترض أنّ حق الزوج الجنسي هو ما ذكرناه آنفاً، ولن نبحث في هذا الحق ومدى صحته من ناحية التوسعة والتضييق، وبالتالي سوف نحاكم مقولة التماثل على أنّها تطابق هذا النوع وهذه الدرجة من الحق وإلّا لو عدّلنا من تصورنا عن حق الرجل هنا أو تبين أنّ المؤيدين لنظرية التماثل لا يقولون بثبوت حق للرجل بهذا المستوى فلربما تختلف نمطية البحث، وقد تسقط بعض المناقشات الآتية عن مستوى الصحة.

وعلى أيّة حال فحاصل ما يذكر هنا لتأكيد هذا الرأي وجوه هي:

الوجه الأول: إنّ العلاقة الزوجية إنّما شرّعت بهدف تحصين الرجل والمرأة من الانحراف الأخلاقي، وهذا بنفسه يستدعي ثبوت الحق لها تماماً كما هو ثابت له تحصيلاً لغرض الزواج - أو بعض الغرض منه - إذ كيف يتصور التّحصين للمرأة مع عدم إثبات حقّ لها في العلاقة الجنسية أو اثبات حق لها كأنّه بحكم العدم؟! فإنّ مقولة التحديد الزمني كما يطرحها الفقهاء لا تلزم الرجل إلّا بإدخال مقدار الحشفة من العضو الذّكري في فرج المرأة لا غير، بل اكتفى بعضهم بذلك في الدبر من دون أن يلزم الرجل بمنحها إحساساً باللذة، بل يكفي الإدخال ولو بمقدار الثّانية الواحدة أنزل هو أم لم ينزل، شعرت هي باللذة أم لم تشعر أصلاً فضلاً عن الوصول إلى مرحلة الكمال... (٥١).

المناقشة: وهذا الإستدلال جيّد من الناحية المبدئيّة ومستفاد من الروح العامّة للتشريع في مسألة العلاقة الزوجية ويحتوي على نزعة مقاصديّة متقنة إلى حدّ بعيد، غير أنّه لا يثبت النتيجة المطلوبة والمفترضة؛ وذلك أنّ التّحصين قد يحصل ولو بمرتبة أقل من مطلق الإستجابة للزوجة عند مطالبتها بالمقاربة، فإنّ امتناع الرجل أو المرأة أحياناً عن الإستجابة لرغبة الآخر منهما - لا بصورة دائمة أو غالبية أو كثيرة - لا يوجب رفع الحكمة من الزواج عند الشّارع إلّا في حالات نادرة جداً لعدم إفشاء هذه الحالة إلى وقوع الانحراف الأخلاقي بالزّنا أو غيره... فهذا الدليل أقصى ما يثبتته هو لزوم كون كل طرف بحق الآخر إيجابياً في الإطار العام، لا أنّ كل فرد فرد من المطالبة يجب الاستجابة له كما هو الحال في حق الرجل فقهيّاً وفق ما هو معروف.

الوجه الثاني: النصوص العديدة التي تؤكّد مقولة أنّ الغريزة الجنسيّة للمرأة تفوق غريزة الرجل وأنها إن لم تزوّج تقع في المفساد، وهذه النصوص هي:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: - أي رسول الله ﷺ - «أيها الناس، إن جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير فقال: إن الأبقار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تجتن أفسدته الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبقار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهن دواء إلا البعولة، وإلا لم يؤمن عليهن الفساد لأنهن بشر...» (٥٢).

الرواية الثانية: خبر عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله خلق حواء من آدم فهمة النساء الرجال...» (٥٣). ونحوها خبر آخر رواه الواسطي (٥٤)، وثالث رواه ابن جمهور عن أبيه رفعه (٥٥)، ورابع رواه وهب (٥٦)، وخامس رواه غياث بن إبراهيم (٥٧).

الرواية الثالثة: ما رواه الأصمغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام «خلق الله عز وجل الشهوة عشرة أجزاء فجعل تسعة أجزاء في النساء وجزءاً واحداً في الرجال، ولولا ما جعل الله عز وجل فيهن من الحياء على قدر أجزاء الشهوة لكان لكل رجل تسعة نسوة متعلقات به (٥٨)، ونحوها - مع اختلافات - خبر ضريس، وإسحاق بن عمار، وأبي بصير، ومسعدة بن صدقة (٥٩).

وهذه الروايات تشهد على الموضوع الذي نعالجه لتؤكد - ولو بطريقة غير تقنيّة - ضرورة إشباع غريزة الزوجة داخل مؤسسة الزواج.

غير أنه قد يناقش في هذه الروايات بمناقشتين هما:

المناقشة الأولى: وهي مناقشة سندیة حاصلها: إن هذه النصوص ضعيفة السند فلا يعتمد عليها، وهذه المناقشة قد تستوحى من صاحب هذا الوجه نفسه (٦٠).

غير أن هذه المناقشة غير وجيهة، لأن بعض هذه النصوص وإن كان ضعيف السند - كما ذكر - كالخبر الأول بأحد طرقه، وخبر ابن جمهور،

وخبر إسحاق بن عمّار، وخبر أبي بصير؛ فإنّ هذه الأخبار جميعها مرسلة، كما أنّ خبر الواسطي ضعيف به، وكذا خبر وهب، غير أنّ خبر غياث بن إبراهيم تام سنداً؛ لأنّه مروي في العلل عن أبيه عن سعد عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن يحيى عن غياث بعد تجاوز مشكلة أنّه ابن أبي إبراهيم أو ابن إبراهيم - كما هو الأرجح - وكذا الحال في خبر الأصبغ بن نباتة ومسعدة بن صدقة.

فإذاً هناك البعض من هذه الأخبار صحيح سنداً.

المناقشة الثانية: وهي مناقشة دلالية يفهم أيضاً من صاحب هذا الوجه ميله إليها؛ ولهذا جعل هذا الوجه في قوّة المؤيد من دون أن يمنحه رتبة الدليل، وحاصلها أنّه لا توجد دلالة واضحة في هذه النصوص؛ لأنّ مركز كلامها مختلف عن مركز مسألتنا وإن كان مضمونها قابلاً لأنّ يسلّط الضوء على ما نحن فيه (٦١).

وقد يقال: إنّ هذه المناقشة تامّة من حيث المبدأ بمعنى أنّها - أي الروايات - لا تستطيع أن تؤكّد صحّة هذه الرؤية الفقهيّة لكنها قادرة على أن تقدّمنا خطوة نحو الأمام بالنسبة للنظرية الأولى المتقدّمة؛ لأنّ الخبر الذي اشتمل على مسألة أنّ همّة المرأة في الرجل قد اشتمل عقيب هذه الفقرة على جملة الأمر بالحبس في البيت، وهذا المقطع وارد في خبر تامّ صحيح السند أيضاً وهو خبر غياث، ومعنى ذلك أنّ من الضّروري سدّ حاجات المرأة خوفاً من فسادهما نظراً إلى أنّ الأمر بالحبس يمثل نموذجاً تشريعياً للحيلولة بين المرأة والمعصية.

غير أنّ هذه المحاولة غير واضحة لأنّها تعتمد على مقدّمة خارجية لم يكتنفها النص، بل إنّ نفس الأمر بالحبس دون تعرّض لسدّ حاجات المرأة الغريزية من شأنه أن يضعف من أيّة محاولة للاستفادة من هذه النصوص لأنّ

أمر الزوج بقضاء حاجات زوجته الغريزية أو على الأقل بأخذها بعين الاعتبار والإهتمام من الصعب تجاوزه في مثل المقام والتعويض بدلاً عنه بالأمر بالحبس، هذا كله باستثناء الرواية الأولى التي تجعل الزواج حصاناً للمرأة بضميمة ما تقدم ذكره في الوجه الأول هنا.

المناقشة الثالثة: وهي مناقشة ربما تؤثر على قوة الوجه الأول نفسه هنا وحاصلها أنّ ههنا حلقة مفرغة ومفترضة لم يجر ملؤها، وهي أنّ المشرّع في هذه النصوص حيث اعترف بقوة الحاجة الجنسية للمرأة فلا بدّ له أن يفرض بصورة إلزامية على الرجل مقاربة زوجته عند مطالبتها ونحو ذلك حتى لا تأخذ هذه الحاجة طريقاً ومنفذاً آخر مفضياً إلى الفساد، في حين أنّ هذه النصوص تنسجم مع رفع الإلزام عن الرجل إلا إذا خاف وقوعها في الحرام، لأنّ المستدل كأنه يتصور أنّ رفع الإلزام التشريعي بالمواقعة يساوق رفع المواقعة بوجودها الخارجي مطلقاً، وكأنّ العلاقات الجنسية الزوجية لها دافع واحد وهو الشريعة نفسها، وهذا خطأ فمن الممكن أن تكون الشريعة - في الإطار النوعي - قد اكتفت بالدوافع الطبيعية الغالبة عند الرجل من حيث المبدأ، وبالتالي لا تكون هذه النصوص مؤشرة وبشكل تامّ على الإلزام الشامل للرجل بحيث تكون المسألة شرعياً بحجم هذا القول، وهذه الفكرة مبنية على مبنى كلامي أصولي في تدخّل الشريعة في كافّة مرافق الحياة حيث تفترض أنّ ما له دوافع طبيعيّة لا حاجة لتدخّل الشريعة في أمره وإن كانت الشريعة ذات موقف في الأمر من حيث ملاك الحكم وإرادته، وهذا بحث ليس هنا مجال تحقيقه.

الوجه الثالث: التمسك بقوله تعالى (فلا تميلوا كلّ الميل فتذروها كالمعلقة)^(٦٢) ذلك أنّ هذه الآية الكريمة تفيد النهي عن صيرورة المرأة كالمعلقة مما يفيد حرمة سلب المرأة حقوقها من النفقة وغيرها، وترك الرجل

مقاربة زوجته عند طلبها وحاجتها محقق لهذا العنوان (٦٣).

والجواب: إنّ ظاهر هذا العنوان - وإن كان شاملاً لغير مورد النفقة وسلمنا بحكومة الآية على كافّة الأدلة الأخرى - إلّا أنّ عنوان المعلّقة لا يعني مطلق حالات حرمان الزوجة حقّها بل يختصّ بصورة الحرمان الذي يأخذ شكلاً خاصاً يقرب من الهجران الكامل أو هو نفسه، وأمّا تخلف الزوج أحياناً أو كثيراً عن بعض الحقوق بطريقة أو بأخرى فلا يوجب صدق هذا العنوان هنا، والذي يشهد لما تقدّم السياق الوارد في الآية فإنّ الميل كلّ الميل قد وقع في سياق الحديث عن مسألة العدل بين النساء والذي قد يغلب فيه بين الناس الإعراض الكامل أو شبه الكامل عن إحدى الزوجتين أو الزوجات.

إنّ مقتضى ظهور الآية الكريمة هو حرمة جعل المرأة في حالة وسطى بسبب تقصير الزوج في حقوقها بحيث بلغت حالة أنّها لا تدري أيّ في زوجية أو أنّها مطلّقة؟ وهذا المقدار لا يفيد لإثبات هذا الرأي هنا.

والذي يحتمل هو أنّ صاحب هذا الوجه قد ذكر جملة وجوه هدف من خلالها للخروج من دائرة النظرية المعروفة ولعل ما ذكره يحقق له ذلك لكنّه لا يثبت البديل الذي طرحه عن تلك الرؤية الفقهية، فهذا الوجه المستفاد من هذه الآية إذا قايسنه بالصورة الفقهية - بقطع النظر عن سياق تعدّد الزوجات - يمكن أن يصدق معه أنّ الرجل جنسياً يميل كلّ الميل وأنّ زوجته بحكم المعلّقة من هذه الناحية، فاذا قبلنا أنّ الآية إنحلالية الدلالة إلى كلّ حقّ حقّ تمّ المطلوب هنا بهذا المقدار، وإلّا - كما هو الظاهر لأنّها بصدد الحديث عن الإطار العام الحاكم على الحياة الزوجية عموماً - فلا تكون الآية حينئذ مشتملة على كثير دلالة هامة على ما نحن فيه.

الوجه الرابع: التمسك بقوله تعالى: ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾^(٦٤) حيث إنَّ العشرة بالمعروف لا تكاد تصدق إلّا مع ثبوت الحق لها جنسياً تماماً كما هو له .

والجواب: إنَّ العشرة بالمعروف ليست أحادية الشكل والرتبة، ومن الطبيعي أنّه لا يراد من الأمر بالعشرة بالمعروف في الآية ضرورة التقيد بتمام مراتبها حيث يعلم استحباب كثير منها وعدم وجوبه، وهذا يعني أنّ الأمر هنا متوجّه على ما يعدّ في العرف العقلاني معروفاً بحيث يكون عدمه موجباً لصدق عنوان العشرة بلا معروف أو العشرة بالسوء، وهذا المعنى المستفاد من الآية الكريمة لا يفيد مماثلة الحق الجنسي بين الرجل والمرأة لأن عدم استجابة الرجل أحياناً - وربما كثيراً في بعض الصور - لا يوجب صدق عنوان عشرة السوء بخلاف صورة التمرد الكامل أو الكثير اللافت وأحياناً القليل، ومن هنا فهذه الآية تدفعنا خطوة كبيرة نحو الأمام بالقياس إلى نظرية التحديد الزماني المتقدم وقد تقترب من الرأي الآخر القائل بالمشابهة لكنها لا تثبت بالدقة وبتمام إمتداداته .

الوجه الخامس: التمسك بمفهوم كلّ من صحيحة عمرو بن أذينة وصفوان بن يحيى المتقدمين؛ لأنَّ الأولى يفيد مفهومها أنّه لو لم يحصل إيلاء من قبل الرجل فإنَّ للزوجة حق وقول في الأربعة أشهر، وبالتالي عليه إثم من كفّه عنها هذه المدة، وأما الثانية فإنَّ مفهومها يعطي أنّه لو تركها أقل من أربعة أشهر كان آثماً في صورة عدم وجود المصيبة والهّم وفق الشرح المذكور لهذه الرواية سابقاً .

والرواية الأولى مفهومها بهذا الشكل تامّ ظاهراً لأنّها بصدد ذكر حكم محدّد، غير أنّ الرواية الثانية قد يضعف من قوّة هذا المفهوم فيها، فإنَّ شرط المنطوق - وهو وجود الهّم والمصيبة - قد ورد في كلام السائل لا في جواب

الإمام عليه السلام وهذا يعني أنّ جواب الإمام عليه السلام قد توجه على الفرضيّة التي اشتملها السؤال، وهذا المقدار لا يعطي ظهوراً في أنّ الإمام عليه السلام قد لحظ في جوابه الصورة العكسيّة لمفروض السائل، فإنّ هذا الإحتمال بعيد عرفاً لأنّ المجيب يأخذ عادة مفروض السؤال بعين الاعتبار ولا يظهر من مفروض السؤال هنا صورة عدم الهمّ والمصيبة، فلا معنى أو لا ضرورة ملزمة لتوجه الجواب على ما لا دلالة في السؤال عليه.

لكن هنا تعليق وهو أنّ هذين المفهومين يفيدان على أقصى تقدير أنّ للمرأة الحق في الأربعة أشهر لكنهما لا يدلّان على أنّ هذا الحق هو بحيث يجب على الزوج الإستجابة لزوجته دائماً، وبالتالي فهما ينسجمان مع ما تقدم من مدلول آية العشرة بالمعروف ونحوها مما تقدّم، كما قد يحتملان نظرية التحديد الزماني من دون مرجح لأحد التصورين على الأقل.

الوجه السادس: التمسك بقوله تعالى ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (٦٥) وذلك بتقريب أنّ الآية الكريمة تفيد تشابه الحق الذي يثبت لهنّ مع الأمر المفروض عليهنّ، وحيث إنّ المرأة ملزمة بتمكين نفسها للزوج عند رغبته في ذلك فإنّه - وبمقتضى الآية - يكون لها الحق في استجابة الزوج لها عند رغبتها أيضاً، وإلاّ فإنّ مدلول الآية لا يكون محققاً.

غير أنّ هذا الوجه يستدعي تساؤلين هما:

أ - إنّ ما هي الدرجة الواحدة التي يفارق فيها الرجل المرأة كما ورد في الآية الكريمة عقيب هذا المقطع الذي نقلناه آنفاً مباشرة ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ ؟ فإنّه إذا كان المراد من التماثل فيما لهنّ وفيما عليهنّ هو التماثل في الجنس وفهما من الدرجة الواحدة الوحدة التامة أي خصوصيّة واحدة تميّز وتقدّم الرجل على المرأة، فإنّ هذا سوف يفضي بنا إلى ضرورة إبراز محاولات لتفسير الكثير من فوارق الحق بين الرجل والمرأة كموضوع الطلاق

والحضانة والتعدد الزوجي وغير ذلك بعد افتراض أن هذه الدرجة هي القيمومة لتصريح النصّ القرآني بها في موضع آخر ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ (٦٦) وهذا تساؤل نقضي على الطرف الآخر تفسيره وحله .

لكن هذا الإشكال النقضي المثار قد يكون قابلاً للحل ؛ وذلك بإرجاع أكثر أو كل العناوين إلى عنوان القيمومة ، فالطلاق ونحوه يفتر على هذا الأساس وإن كانت بعض العناوين غير واضحة في إنطباق هذا التفسير عليها ، وعلى أية حال فهذا بحث آخر متعلق بذيل الآية ليس هنا محله .

ب - إنّ الضمير ﴿لهنّ﴾ في الآية يفترض رجوعه - كما يفهم من سياق الآية - إلى المطلقات الرجعيّات ، فالآية وردت على الشكل التالي ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ إن كنّ يؤمن بالله واليوم الآخر ويعولتهنّ أحقّ بردهنّ في ذلك إن أرادوا إصلاحاً ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة..﴾ ومن الواضح أنّ الضمائر ترجع إلى ﴿المطلقات﴾ الواردة في صدر الآية .

ووفقاً لذلك فلماذا افترض في الآية الكريمة أنّ هذا المقطع يمثل قاعدة عامّة في العلاقة الزوجية مع أنّه حكم مرتبط بالعلاقة مع المطلقة الرجعية ؟ وبالتالي يكون معناه أنّ ما يفرض على المطلقة الرجعية من واجبات يكون بالمقابل لها حقّ بإزائها كالمبيت في منزل زوجها والذي صرّح القرآن الكريم بوجوبه عليها ووجوب أنّ لا يخرجها الرجل من بيتها فترة العدة إلّا في حالة إرتكابها الفاحشة المبيّنة (٦٧) .

والذي يظهر بمراجعة التفسير (٦٨) في الآية الكريمة أنّها اعتبرت هذا المقطع متعلقاً بالعلاقة بين الزوجين لا أنّه خاصّ بالمطلقة الرجعية كما هو واضح من كلمات الكثير من المفسرين ، والذي يفهم من بعض كلماتهم في ذلك - وإن لم يطرحوا القضية كاحتمالين بل أرسلوا ما ذكره إرسال المسلّمات - إنّ المقطع

الذي يسبق موضع الشّاهد قد ذكر حق الرجل بإرجاع زوجته المطلقة رجعيّاً في العدة ومعنى ذلك أنّ لكم إرجاعهنّ إذا أردتم الإصلاح في ذلك لا الإضرار بهنّ وعلى تقديره - أي الإرجاع وعودتها إلى علفة الزوجية فهي إذن زوجة - فيكون لهنّ ما عليهنّ نعم لكم عليهنّ درجة... وبهذا يعمّم مدلول المقطع محلّ الشّاهد.

ولم أعثّر من بين كلمات المفسّرين على من احتمل رجوع الضّمير إلى المطلقات سوى إشارة عابرة من العلامة الطباطبائيّ رحمته الله في تفسير الميزان حيث قال: «فالمراد بالجميع معنى واحد وهو: أنّ النساء أو المطلقات قد سوى الله بينهنّ وبين الرجال مع حفظ ما للرجال من الدرجة عليهنّ، فجعل لهنّ مثل ما عليهنّ» (٦٩).

والصيغة التي وردت في التفاسير لتبرير تعميم المقطع لا يوثق بها على مستوى الظهور العرفي، لأنّها مجرّد محاولة وإلاّ فالمفترض رجوع الضّمير إلى المطلقات ويكون معنى الدرجة هو أنّ قرار هذه المرأة في الإمساك أو الإرسال هو بيد الرجل.

ونحن وإن كنّا لا نجزم برجوعه إلى المطلقات بحيث لا ينفع في الإستدلال هنا، لكن على الأقل لا يظهر بصورة يمكن الإتكاء عليها رجوعه إلى الزوجات ليمثّل قاعدةً زوجيّةً عامّةً.

وعليه فالمتحصل من مجموع أدلّة الرأي الثاني أنّ للمرأة الحق في الأقل من الأشهر الأربعة بما يحول دون انحرافها الأخلاقي ويعد في العرف العقلائي معروفاً، أمّا الاستجابة التفصيليّة بما لا يفسح المجال ولو بمخالفة واحدة فهذا غير واضح، ولعل صاحب الرأي الثاني يذهب إلى ما توصّلنا إليه.

ولكن يبقى هنا أنّه على تقدير تماميّة أدلة القول الأوّل والثاني فما هو طريق

الجمع بينهما ؟ انّه ودون الدخول في مقايضة كلّ دليل وما يقابله ، فإنّ المرجّح هو أدلة القول الثاني لأنّها أدلة قرآنية عامّة ومتعددة ، وفيها ما يبعد عنه إمكان التخصيص وهي أقوى من أدلة القول الأوّل حسب الظاهر .

نتيجة البحث :

والنتيجة المستحصلة من مجموع ما تمت الموافقة عليه - كلاً أو مضموناً - مما تقدم هو أنّ للمرأة حق المقاربة بما يزيل مبررات الانحراف الأخلاقي عندها أولاً ، وبما يعد في العرف العقلاني معروفاً بحيث يكون تركه مصداقاً للعشرة السيئة ثانياً^(٧٠) ، وهذه النتيجة تترتب عليها مجموعة نتائج أبرزها :

أولاً - أنّ القضية متحركة ولا يوجد أي تحديد زمني فيها ، بل تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف وطبائع النساء ...

ثانياً - لا يعني الحق الجنسي للزوجة أي صيغة إطلاقية شاملة بحيث كلما أرادت وجب على الزوج الاستجابة بل تتحرك القضية ، فقد يكون امتناع ما محرماً وقد يكون أكثر من امتناع غير محرم تبعاً لمدى صدق العشرة السيئة والظلم العقلاني ضمن إطار مؤسسة الزواج .

ثالثاً - لا تختلف القضية سواء كانت الزوجة شابة أو غير شابة كان الزوج مسافراً أو حاضراً وما شابه هذه العناوين ، بل القضية تتبع ما تقدم من عناوين ، نعم بالنسبة للمنقطعة هناك مجال للتأمل ليس هنا بحثه فعلاً .

رابعاً - المقاربة والاتصال الجنسي هنا لا يعني محض الإدخال للحشفة ، بل يمتد لكل ما تقتضيه حيثيات العشرة الحسنة ورفع الانحراف الذي منه ما هو محرم غير الزنا أيضاً ، فقد يعبر عن اتصال جنسي مكتمل ، ومن هنا تتحدد أيضاً مسألة أنّ المقاربة لابد أن تكون من قبّل أو أنّه يكفي الدبر ،

فالقضية متحركة وتختلف باختلاف الطبائع والحالات النفسية ولا يمكن وضع صيغة محددة ملزمة على نحو إطلاقي، بل قد تكون الأمور مُجزئة حتى ولو بدون المقاربة - أي ما يستبطن الإدخال - أحياناً.

خامساً - إنّ الحكم هنا تجري عليه كافة العناوين الحاكمة كعناوين الحرج والضرر والاضطرار... وليس في المسألة قضاء أو أداء أيضاً لعدم وجود إطار زمني كما تقدم.

سادساً - إنّ نسق الأدلة المتقدمة هو كون المسألة مندرجة أولاً في الحقوق، وبالتالي فليس الأمر حكماً تكليفاً إلا بتبع مطالبة ذي الحق بحقه، فمع التنازل لكفايته وعدم الحاجة يسقط، هذا والله العالم بأحكامه.

الهوامش

- (١) يراجع «الفقه على المذاهب الأربعة» ومذهب أهل البيت ، عبد الرحمان الجزيري ٣٠٩ : ٤ - ٣١١ ، وكذلك «الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية» زكي الدين شعبان : ٣٥٦ - ٣٥٧ ، و «المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة» الدكتور عبد الكريم زيدان ٢٤١ : ٧ .
- (٢) ذكره السيد اليزدي في العروة الوثقى ٢ : ٨١ مخيراً بينه وبين الطلاق إحتياطاً وجوباً ، ولم يعلّق عليه الإمام الخميني والسادة الخوئي والكلبايكاني والشريعتمداري والقمي .
- (٣) مباني العروة الوثقى ، كتاب النكاح ١ : ١٤٩ ، محمّد تقي الخوئي ، تقارير السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله .
- (٤) التحريم : ٦ .
- (٥) كتاب النكاح ١ : ٣٣ - ٣٨ ، ١٦٤ - ١٧٤ جعفر الشّاخوري ، تقارير السيد محمّد حسين فضل الله ، ويراجع له أيضاً دنيا المرأة : ٩٣ - ٩٤ .
- (٦) والسبب في كونها هجرية قمريّة هو أنّ النصوص حينما تستخدم كلمة الشّهر والسّنة فلا بد من تفسيرها على أساس إرادتها التحديد الهجري القمري ؛ لأنّه هو المعروف آنذاك إذ لم يكن التّاريخ الشمسي متداولاً فكانت هذه التعابير دالّة على المعنى المتقدّم .
- (٧) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى : ٤٨٢ .
- (٨) المهذب ٢ : ٢٢٣ .
- (٩) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢ : ٦٠٦ .
- (١٠) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢ : ٤٩٦ ، والمختصر النافع : ١٧٢ .

- (١١) قواعد الأحكام ٣: ٥ .
- (١٢) إصباح الشيعة : ٤٣١ .
- (١٣) اللمعة الدمشقية : ١٦ .
- (١٤) الروضة البهية ٥ : ١٠٤ ، ومسالك الأفهام ٧ : ٦٦ - ٦٧ .
- (١٥) نهاية المرام ١ : ٦١ .
- (١٦) مفاتيح الشرائع ٢ : ٢٩ .
- (١٧) مستند الشيعة ١٦ : ٧٧ .
- (١٨) ظاهر عنوان وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٠ : ١٤ .
- (١٩) العروة الوثقى ٢ : ٨١٠ ، ولم يعلق السادة الخوئي والخميني والكلبايگاني والقمي والشريعتمداري .
- (٢٠) يظهر من المحقق العراقي في تعليقه على العروة : ٣٠٢ .
- (٢١) مستمسك العروة الوثقى ١٤ : ٧٣ .
- (٢٢) منهاج الصالحين ٢ : ٢٦٠ ، ومباني العروة الوثقى ، كتاب النكاح ١ : ١٤٢ - ١٤٩ .
- (٢٣) تحرير الوسيلة ٢ : ٢١٦ .
- (٢٤) مستند الشيعة ١٦ : ٧٧ .
- (٢٥) المصدر السابق ، ونهاية المرام ١ : ٦١ .
- (٢٦) مستند الشيعة ١٦ : ٧٧ ، ومسالك الافهام ٧ : ٦٦ .
- (٢٧) مفاتيح الشرائع ٢ : ٢٩٠ ، ومستند الشيعة ١٦ : ٧٨ ، والجواهر ٢٩ : ١١٥ .
- (٢٨) صرّح به في مفاتيح الشرائع ٢ : ٢٩٠ .
- (٢٩) ونقصد بها المقنع والهداية .
- (٣٠) جاء في كتابه النهاية : ٤٨٢ «ولا يجوز للرجل أن يترك المرأة ولا يقربها أكثر من أربعة أشهر ، فإن تركها أكثر من ذلك كان مأثوماً» .
- (٣١) وستأتي الرواية وهي صحيحة صفوان بن يحيى .
- (٣٢) لا نريد هنا نفي هذه النظرية في تلك الحقبة الزمنية ، وإنّما نريد القول بأنّه لا يوجد بأيدينا ما يؤكدها .

(٣٣) قد يناقش في أصل جريان قاعدة الضرر هنا باعتبار عدم تحقق موضوعها ، إذ الضرر هو النقص في النفس والمال والأطراف ونحوها ، والفقهاء كثيراً ما يتحفظون عن التوسعة أكثر .

(٣٤) مباني العروة الوثقى : ١٤٣ .

(٣٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩ : ١١٥ - ١١٦ الشيخ محمد حسن النجفي ، كما ذكر القصة أيضاً في تفسير «من وحي القرآن» طبعة دار الملاك ٤ : ٢٧٥ نقلاً عن موطأ مالك بن أنس ، وحاصلها أنه خرج عمر بن الخطاب في الليل فسمع امرأة تقول :

تطاول هذا الليل واسود جانبه وأزقني أن لا خليل لأعبه

فوالله لولا الله أنسي أراقبه يحرك من هذا السرير جوانبه

فسأل عمر إبنته حفصة كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت : ستة أشهر أو أربعة أشهر ، فقال عمر : لا أحبّ أحداً من الجيوش أكثر من ذلك .

(٣٦) مباني العروة الوثقى : ١٤٣ .

(٣٧) المصدر السابق .

(٣٨) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٤٢ ، ب ٢ من أبواب الإيلاء ، كتاب الإيلاء والكفارات ، ح ١ .

(٣٩) مباني العروة الوثقى : ١٤٢ .

(٤٠) كتاب النكاح للشاخوري ، المصدر السابق ١ : ١٦٦ ، وصرح بكون الإيلاء طلاقاً في الجاهلية جملة من الفقهاء كصاحب الجواهر في جواهره ٣٣ : ٢٩٧ ، والسيد الروحاني في «فقه الصادق» ٢٣ : ١٧٩ .

(٤١) مباني العروة : ١٤٣ .

(٤٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٤١ ، ب ٧١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ، ح ٢ .

(٤٣) مباني العروة الوثقى : ١٤٣ .

(٤٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٤١ ، ب ١ كتاب الإيلاء ، ح ٢ .

(٤٥) المصدر السابق : ح ١ . وقد اعتمدته المفاتيح والمستند والمستمسك ونهاية المرام ، راجع المصادر السابقة لهذه الكتب .

(٤٦) مسالك الافهام ٧ : ٦٦ .

(٤٧) راجع المشيخة في الوسائل ٣٠: ١٢٩ - ١٤٤ ، وأيضاً معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ٩: ١٢٥ رقم: ٥٩٢٢ .

(٤٨) والأسانيد الثلاثة مذكورة في الوسائل ، المصدر السابق .

(٤٩) والسند هو عن أبيه عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن صفوان كما ورد في الوسائل ، الخاتمة ٣٠: ٦١ رقم ١٥٦ مشيخة الصدوق .

(٥٠) معجم رجال الحديث ١١: ٢٤٨ رقم ٧٨٨ .

(٥١) كتاب النكاح للشّاخوري ، المصدر السابق .

(٥٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٦١ ، ب ٢٣ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ، ح ٢ .

(٥٣) المصدر السابق : ح ٤ .

(٥٤) المصدر السابق : ح ٥ .

(٥٥) المصدر السابق : ح ٦ .

(٥٦) المصدر السابق : ب ٢٤ ، ح ١ .

(٥٧) المصدر السابق : ب ٢٤ ، ح ٥ .

(٥٨) المصدر السابق : ب ٢٣ ، ح ٧ .

(٥٩) المصدر السابق : ح ٨ - ١١ .

(٦٠) كتاب النكاح للشّاخوري ، المصدر السابق : ٣٤ .

(٦١) المصدر السابق .

(٦٢) النساء : ١٢٩ .

(٦٣) كتاب النكاح للشّاخوري ، المصدر السابق : ١٦٨ ، هذا وذكر في بعض التفاسير أنّ

المراد بالميل كلّ الميل هو إظهار تفاوت الميل القلبي في الفعل والقول ، كما ذكره

الرّازي في تفسيره ١١: ٦٨ ، والنووي في تفسيره أيضاً ١: ١٧٧ .

(٦٤) النساء : ١٩ . واستدل بها في كتاب النكاح للشّاخوري ، المصدر السابق . هذا وفي

تفسير الكشاف ٢: ٤٥ ، والنووي ١: ١٤٤ أنّ معنى الآية الشريفة هو النّصف في المبيت

والنفقة والإجمال في القول ، وفي تفسير البغوي ١: ٤٠٩ أنّه «الإجمال في القول

والمبيت والنفقة ، وقيل : أن يصنع لها ما تصنع له» .

(٦٥) البقرة : ٢٢٨ ، واستدل بها في كتاب النكاح ، المصدر السابق .

(٦٦) النساء : ٣٤ .

(٦٧) الطلاق : ١ .

(٦٨) يراجع «زبدة البيان في براهين أحكام القرآن» للأردبيلي : ٧٤٧ ، ومجمع البيان للطبرسي ١ : ٥٧٥ ، وكنز العرفان للمقداد السيوري ٢ : ٢٥٨ والتفسير الكبير للفخر الرازي ٦ : ٩٤ ، وتفسير القرطبي ٣ : ٨٢ ، وتفسير البغوي ١ : ٢٠٥ ، وتفسير الماوردي «النكت والعيون» ١ : ٢٩٢ ط - دار الكتب العلمية ، وتفسير ابن الجوزي ١ : ٢٦١ ، والتفسير المنير للدكتور وهبة الزحيلي ٢ : ٣٢١ ، وتفسير ابن كثير ١ : ٢٧١ ، والدر المنثور للسيوطي ١ : ٦٦١ ، وتفسير النسفي ١ : ١١٤ ، ١١٥ ، والكشاف للزمخشري ١ : ٤٤٢ ط - العبيكان ، الرياض ١٩٩٨ م ، والتبيان للطوسي ٢ : ٢٤١ ، ومواهب الرحمن للسبزواري ٤ : ١٨ ، ١٩ ، والكاشف للشيخ محمد جواد مغنية ١ : ٣٤٣ ، والوجيز لابن أبي جامع العاملي ١ : ١٨٧ ، والأمثل للشيخ ناصر مكارم الشيرازي ٢ : ٩٨ ، وتفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ٢ : ٣٧٥ ، وكنز الدقائق للمشهدي ٢ : ٣٤٤ .

(٦٩) الميزان في تفسير القرآن ، العلامة الطباطبائي ٢ : ٢٣٢ .

(٧٠) كما أنَّ هناك نتائج اقتضتها بعض الأدلة المتقدمة يمكن استنباطها في هذين العنوانين أو أحدهما كأدلة نفي الضرر والحرَج .

الإثبات القضائي

الإقرار حجة قاصرة

□ الشيخ قاسم الابراهيمي

يتضمن بيان معنى القاصرة ومذهب الفقه والقانون فيها، والأدلة المقامة أو التي يمكن أن تقام عليها.

معنى قاصرة الإقرار:

قد يخبر المقر بواقعة تترتب عليها جملة حقوق بعضها على المقر تجاه المقر له وبعضها للمقر نفسه أو لشخص ثالث؛ فهل جعل الشارع الإقرار حجة بنحو يتناول الجميع فتثبت الحقوق التي للمقر أو لشخص ثالث على من أقر عليه كما تثبت على المقر الحقوق التي للغير عليه، أم يكون إقراره حجة بمقدار ما عليه للغير دون سائر الحقوق؟ الثاني هو معنى القاصرة.

فلو أقر بعض ورثة الميت بدين له أو لغيره على مورثه، لم يكن إقراره حجة على سائر الورثة، ولا يخصم شيء من نصيبهم من تركة الميت لو لم يكن مديناً، وإن نفذ ما أقر به من الدين في حقه بمقدار ما يقع في حصته من النقص لو فرض الميت مديناً واقعاً.

فالقاصرة إذاً هي اقتصار حجة الإقرار على المقر، وعدم تعديها عنه إلى

غيره في ترتب الآثار والحقوق اللازمة عليه المفترض ترتبها على مؤدّي الإقرار لو فرض حقيقة واقعة.

والظاهر أنّ القاصرة مذهب كل من القانونيين والفقهاء، وفيما يلي كلماتهم:

القاصرة في القانون وكلمات القانونيين:

قد صرّحت بالقاصرة المواد القانونية للدول المختلفة، حيث نصّت - في الغالب - على أنّ الإقرار حجة قاصرة على المقر، وقد أوردنا ذلك كلّ في مقالة «حجة الإقرار»^(١).

وتبع علماء القانون وأصحاب الدراسات والتخصّصات القانونية الأحكام القانونية فيما ذهب إليه. ففي النظرية العامة لعلم القانون قال المزوغي: «تقتصر حجة الإقرار على المقر، ولا يتعدّى إلى الغير كما تنصّ على ذلك المادة (٣٩٧) من التقنين المدني»^(٢).

وفي كتاب نظام القضاء في الشريعة الإسلامية جاء: «إنّ الإقرار حجة قاصرة على المقر لا يتعدّاه إلى غيره، فيؤخذ به المقر وحده دون سواء؛ لأنّ المقر لا ولاية له إلّا على نفسه»^(٣).

وفي الوجيز في مبادئ الإثبات والبيّنات: «إنّ الإقرار حجة قاصرة على المقر وحده، وهذا ما نصّت عليه المادة (٤٦٩ م. ع) والفقرة الأولى من المادة (٤٦٨ م. ع) بقولها: يلزم المرء بإقراره إلّا إذا كذب بحكم.

وهذا معناه أنّ الإقرار متى تمّ مستوفياً شروطه صار المقر وحده المؤخذ به...»^(٤).

وفي التعليق المقارن على مواد قانون الإثبات العراقي قال: «والإقرار حجة

قاصرة لا يتعدى أثره على غير المقر، وعلى خلفائه الذين تقيدهم تصرفاته» (٥).

وأوضح ما ذكر في هذا الباب وأوسع تناولاً للموضوع ما كتبه الدكتور السنهوري في الوسيط حيث قال :

«ولما كان الإقرار هو إعفاء من الإثبات، ونزول عن المطالبة بهذا الحق، فهو من هذه الناحية تصرف قانوني يقتصر أثره على المقر، ويتعدى أثر الإقرار إلى ورثة المقر بصفتهم خلفاً عاماً له، فيصح الاحتجاج عليهم بما حواه الإقرار.

ولا يتعدى أثر الإقرار إلى غير المقر وورثته، فلا يتعدى إلى الدائن أو الشريك أو الورثة فيما بينهم؛ فلو أقر أحد الشركاء في الشيوع بتصرف الشركاء في الملك الشائع، كان إقراره بهذا التصرف حجة عليه وحده، ولا يكون حجة على الشركاء الآخرين الذين لم يصدر منهم إقرار.

ولو أقر أحد الورثة بحق على التركة، فإن إقراره يكون حجة عليه دون سائر الورثة.

ولو أقر أحد المدينين المتضامنين في الدين، فلا يسري هذا الإقرار في حق الباقيين (م ٢٩٥) الفقرة الأولى المدني^(٦)، ويكون الإقرار حجة قاصرة على المدين الذي صدر منه الإقرار.

والدائن والخلف الخاص بخلاف الورثة؛ لا يتعدى إليهما أثر الإقرار كما قدمنا، فإذا أقر المدعى عليه في دعوى استحقاق دار بملكية الدار للمدعى، لم يكن هذا الإقرار حجة على دائنه، ويجوز للدائن أن يتدخل في الدعوى، ويثبت بجميع الطرق أن الإقرار غير صحيح، حتى تبقى الدار لمدينه، فيستطيع أن ينفذ عليها بالدين كذلك إذا كان المدعى عليه في المثل المتقدم قد باع الدار

لآخر، ثم رفعت عليه دعوى الاستحقاق، وأقر بملكية الدار للمدعي؛ فإنّ هذا الإقرار يكون حجة قاصرة عليه دون المشتري، ويستطيع هذا أن يتدخل في الدعوى ليثبت أنّ الإقرار لا صحة له حتى تخلص له ملكية الدار.

وفي الحالتين المتقدمتين إذا حكم في الدعوى بمقتضى إقرار المدعي عليه قبل أن يتدخل الدائن أو المشتري، فلهذين الاعتراض على الحكم اعتراض الخارج عن الخصومة وفقاً لأحكام المواد (٤٥٠ إلى ٤٥٦) من تقنين المرافعات [المصري] لإثبات عدم صحة الإقرار الصادر من المدعي عليه؛ إذ هو حجة قاصرة عليه لا تتعدى إليهما؛ ذلك أنّ الدائن أو المشتري كان وقت صدور الحكم ممّن يتعدى إليهم، ويعتبر حجة عليهم، ومن ثمّ يثبت له حق الاعتراض.

أما الورثة، فلو مات المدعي عليه بعد الإقرار وقبل الحكم في الدعوى، فإنّ الإقرار لا يكون حجة عليهم، ولهم أن يثبتوا عدم صحته بجميع الطرق؛ حتى تبقى الدار في التركة.

ولكن إذا صدر الحكم قبل موت المورث، وفي مواجهته، فإنّه يسري على الورثة، ولا يثبت لهم حق الاعتراض؛ ذلك أنّهم وقت صدور الحكم ضدّ مورثهم كان الحكم يسري في حقهم باعتبارهم خلفاً عاماً، فيبقى الحكم سارياً في حقهم حتى بعد موت المورث وقيام حقهم في الإرث» (٧).

وقال في الفقرة الثانية: «ويبقى الإقرار حجة قاصرة على المقر حتى بالنسبة إلى المقر لصالحه؛ ذلك أنّ الإقرار إذا كان حجة فللمقر لصالحه، فإنّه لا يكون حجة عليه، فلو أنّ المدين أقرّ لدائنه بالدين وقال: أنّه وفاه، أو أنّ الدين سقط بعد ذلك بالمقاصة فلا يكون قوله: أنّه وفاه، أو إنّ الدين سقط بالمقاصة، حجة على الدائن. وهذا ما يعرف بالتجزئة في الإقرار» (٨).

القاصرة عند الفقهاء:

لم يتعرّض الفقهاء - سنّة وشيعة - للقاصرة بالبحث كموضوع مستقل ، لا لعدم ثبوتها ، بل لجزئية موضوعها والتسالم عليها عندهم ، ولذا كانت الإشارة إليها - كأمر مسلّم - تبدر منهم في ثنايا البحث وكلّما دعت الحاجة إلى ذلك . فممن أشار إليها من علماء الشيعة كذلك : الشيخ الطوسي في المبسوط حيث قال : « إنّ الإقرار إخبار عن حق واجب عليه ، وإخبار الرجل عن حق واجب على غيره لا يثبت إلّا بشهادة ، وهذا ليس بشهادة ، فلا يثبت بها الحق » (٩) . ونحوه العلامة في التذكرة (١٠) وفخر المحققين في الإيضاح (١١) والكركي في جامع المقاصد (١٢) ، وبهذا المضمون ذكر ابن فهد الحلي في المهذب البار (١٣) والأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان (١٤) .

وقال ابن حمزة في الوسيلة في بيان شروط الإقرار : « وآلا يؤدّي الإقرار إلى أن يكون إقراراً على الغير إلّا بإذنه » (١٥) .

بل نفى الشهيد الأوّل في الدروس النزاع عنه (١٦) ، والنراقي في العوائد الاشكال فيه حيث قال : « ويختص نفوذه بما كان على النفس ، فلا ينفذ ما كان للنفس أو على الغير ، ولا خفاء من ذلك ولا إشكال » (١٧) .

ومن علماء السنّة : الرافعي قال : « الإقرار في ملك الغير مردود ، ظاهر » (١٨) .

والنوي حيث قال : « والإقرار الذي فيه حمل نسب الغير على غيره لا على نفسه فكان دعوى أو شهادة ، وكل ذلك لا يقبل إلّا بحجّة » (١٩) .

والدسوقي قال : « والإقرار على الغير في المعنى دعوى » (٢٠) .

والسرخسي قال : « أبو حنيفة يقول : هذا إقرار على الغير ، والإقرار على الغير لا يكون حجّة ؛ لأنّه شهادة ، وشهادة الفرد لا تثبت الحكم » (٢١) .

وأبو بكر الكاشاني قال: «إنَّ الإقرار تصرّف على نفس المقر، فاذا تضمن إبطال حق الغير كان دعوى أو شهادة على غيره من ذلك الوجه، فيصدق على نفسه لا على غيره» (٢٢).

وغيرها ممّا ورد في كلماتهم.

بيان موضع البحث:

إنَّ المتحصّل من مجموع كلمات الفقهاء - سواء منهم الشيعي والسني وخلافاً لما عليه القانونيون - أنَّ البحث عن القاصرة لا طائل ولا جدوى من ورائه؛ لوضوح أنَّ الحجّة إنّما جعلت للإقرار المأخوذ في تعريفه كونه «على النفس»، فالبحث عن ثبوتها لما للنفس أو للغير على الغير خروج عن موضوع البحث وموضوع أدلة الحجّة إلى الدعوى والشهادة.

لكن ما ذكرناه إنّما يتمّ في الإخبار بوقائع يترتب عليها من الحقوق ما هو للنفس أو للغير محضاً، دون الإخبار بما يترتب للغير على النفس مضافاً إلى القسمين الآخرين عليه، كالإقرار بالنسب والزوجيّة وأمثالهما؛ فإنّه يصدق عليه بلحاظ الحقوق التي على المقر للغير أنّه إقرار وإن تضمن الحقوق الأخرى التي يصدق عنوانا الدعوى والشهادة بلحاظها.

وكيفما كان، فالظاهر أنَّ البناء على حجّة الإقرار في تمام ما يترتب عليه من حقوق أو الاقتصار فيها على خصوص الحقوق اللازمة للمقر، يرجع إلى أنَّ الإقرار هل جعلت له الحجّة بما هو أمارة قد أخذ في عنوانها كون المخبر عنه واقعة تثبت بموجبها على المخبر عنها حقوق ملزمة مما يوجب الظنّ بصدق المخبر في إخباره عنها، دون لحاظ شيء آخر من قبل الشارع في جعل الحجّة له غير هذا المقدار من الكاشفة عن الواقع، أم بما هو أصل عملي لاحظ فيه الشارع - مضافاً إلى ذلك - نوع الآثار المترتبة على فرض

كون مؤدّي الإقرار حقيقة واقعة، فجعل له الحجّية في خصوص الآثار التي تكون للغير على النفس دون التي لها أو للغير على الغير؟

الأدلة على قاصرة الإقرار:

لا ريب أنّ معرفة نحو جعل الشارع الحجّية للإقرار يتوقّف على النظر في الأدلة الواردة في الإقرار، وتفحص ما يصلح أن يكون دليلاً منها على نفي حجّية الإقرار فيما يكون للنفس أو للغير.

والأدلة التي استدلّ أو يُستدلّ بها على قاصرة الإقرار هي:

الأول: ما استدلّ به القانونيون لقاصرة الإقرار من أنّ الإقرار سنخ تصرّف ناشئ من ولاية الإنسان الثابتة على ماله ونفسه، وهي غير ثابتة بحق الغير إلّا ما دلّ الدليل عليه.

ففي الوجيز قال: «والعلّة في كون الإقرار حجة على المقرّ وحده أنّ للمقر ولاية على نفسه دون غيره، فيقتصر إقراره عليه، ولا يؤخذ به غيره، بخلاف البيّنة؛ فإنّها حجة متعدّية» (٢٣).

وفي حجّية الإقرار في الأحكام القضائية قال السماكية: «للمقر بشروطه المتقدّمة الولاية الكاملة على نفسه؛ له ما يشاء من التصرف مما يعود أثره عليه، ولا ولاية له على غيره، ولذا كان إقراره حجة عليه فقط؛ لما بيّنا من أنّ الإقرار فرع الولاية على النفس» (٢٤).

والظاهر أنّ الدليل - لولا ما أشكلنا به لدى البحث عن حجّية الإقرار (٢٥) تامّ عندهم، فلا يرد ما قد يشكل به عليه من احتياجه إلى التتميم بضّم بعض الأصول، أمّا بجهة التعذير عن مخالفة الواقع لو كان على الخلاف، أو بجهة الحاسمية لمادة النزاع الذي لا بدّ من حسمه، أو غير ذلك؛ لإمكان الجواب منهم:

أولاً: بإجرائهم أصالة عدم الحجية عملاً عند الشك فيها كأصوليين وإن لم يصرحوا بذلك؛ إذ هو مقتضى حكمهم بقاصرة الحجية لمجرد عدم الدليل عليها، بل يكفي إبقاؤهم المتنازع عليه في يد المدعى عليه من دون ترتيب أثر على دعوى المدعى، فأنه المراد من عدم الحجية حتى عند الأصوليين.

وثانياً: باحتمال ضمّ القانونيين أصالة البراءة عن التهمة الموجهة إلى المدعى عليه؛ لقولهم بها وإن لم يصرحوا بذلك أيضاً.

وثالثاً: بعدم انقسام الأحكام عندهم - كما هو عندنا - إلى واقعي وظاهري ليحتاجوا إلى المعدّر عن مخالفة الواقع؛ إذ التشريعات عندهم تأسيسية وواقعية جمعاء، ومشترعها قائم بين ظهرائهم، يسألونه أنى عسر عليهم الفهم أو اختلف التفسير أو احتاج إلى التتميم، بخلافه عندنا؛ حيث الخطابات كاشفة عن مراد المشرّع المغيب عنّا، فلا مجال لفهم مراده مع إجماله، ولا لتعيينه مع تردّده بين أكثر من محتمل، ولا إلى تتميمه وإكماله بتشريع جديد على فرض النقص. ومن هنا كان بعض الأحكام مقطوع الإرادة للمشرّع؛ هو الحكم الواقعي، وبعضها مشكوكها بالمعنى الأعم للشكّ الشامل للظن والوهم والشك بالمعنى الأخصّ الذي لا يمكن الأخذ بها ولا تركها وإهمالها ما لم يدلّ دليل على ذلك من قبل الشارع؛ لإمكان مخالفتها حكمه الواقعي الموجب لتفويت غرضه عليه؛ ومن هنا احتجنا إلى حكم من نوع آخر لا يختصّ بالموارد المشكوك نفسه، بل يعم نوع الحالة المشكوك، يكون محدّداً للمكلف وظيفته العملية من جهة، ومعدّراً له عن مخالفة الحكم الواقعي - لو ثبتت - من جهة أخرى وفي نفس الوقت، هو المسمّى بالحكم الظاهري.

نعم، هو يرد علينا لو قلنا بمقاتلهم وتمسّكنا بدليلهم كما أوضحناه. كما يرد عليهم في خصوص إثبات الموضوعات؛ كإثبات عائدة الشيء لزيد مع أنّه ليس له واقعاً، أو إثبات عدم العيب السابق في مبيع مع أنّه كان معيباً واقعاً

حين المعاملة ، وما شابه ذلك .

الثاني : قصور أدلة الحجية : فإن أدلة حجية الإقرار قاصرة بأجمعها عن شمول ما كان للغير على الغير أو للنفس عليه .

أما الأدلة التي أرجعت الإقرار إلى أنه نوع تصرف ناشئ من ولاية الإنسان على نفسه وماله وحقه فقد مرّ ما فيه .

وأما الأدلة النافية معقولية توجيه العاقل الضرر إلى نفسه المستدعي لحصول القطع أو الظن الأقوى من البيّنة ، فلأنّ ذلك إنّما يتحقّق في موارد الإقرار بحق النفس وكونه ضرراً عليها ، لا ما كان بحق الغير أو لصالحها ؛ فإنّ ذلك معقول جدّاً .

وأما الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة فهي :

١ - إمّا مقيدة عنواناً بكون الإقرار على النفس ؛ كقوله تعالى : ﴿ وأشهدهم على أنفسهم ﴾ (٢٦) ، و ﴿ شهدوا على أنفسهم ﴾ (٢٧) ، وقول الصادق عليه السلام : « المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه » (٢٨) ، وقوله في رواية جراح المدائني : « لا أقبل شهادة الفاسق إلّا على نفسه » (٢٩) ، وقول النبي ﷺ : « إقرار العقلاء على أنفسهم جائز » (٣٠) ، وغيرها .

٢ - أو مقيدة مورداً بذلك ، كما في جميع روايات الحقوق والحدود (٣١) .

٣ - أو واردة بلفظ الإقرار الذي لا يصدق لغة وعرفاً إلّا بما كان بحق النفس ، كما مرّ في تعريف الإقرار (٣٢) .

ومع التقييد وعدم الصدق تختص أدلة الحجية بما كان على النفس ؛ لقاعدة احترازية القيود . ويبقى شمولها لما كان على الغير موقوفاً على الدليل أو على إلغاء خصوصية المورد التي لا ريب في احتمالها .

وأما الإجماع والسيرة فهما دليلان لبيان لا ينعقد لهما إطلاق ليمسك به ، فيقتصر مع الشك على القدر المتيقن خاصة ، وهو معنى القاصرة .

لكنه قابل للمناقشة : بأن القاصرة تنطوي على جانبين : إيجابي هو ثبوت الحجّة للمقصود عليه ، وسلبى هو نفي الحجّة عمّا عداه .

وأدلة الحجّة وإن كانت في نفسها قاصرة عن الشمول لغير الإقرار على النفس فتقوم بالجانب الإيجابي من القاصرة ، لكنها لا تفي بإثبات الجانب السلبى منها ؛ إذ عدم دليليتها على حجّة الإقرار للنفس أو الغير على الغير لا يشكل بنفسه دليلاً على عدم حجّيته .

نعم ، يمكن تتميم ذلك بضمّ أصل عدم الحجّة في فرض الشك فيها ، أو أصل البراءة من التكاليف المترتبة على فرض صحة كلام المقر فيما أقرّ به بحق الغير واقعاً ، لكنه يكون - مع ذلك - دليلاً على نفي العقوبة إزاء عدم العمل بالالتزامات القانونية أو الشرعية المترتبة على فرض صحة الإقرار ، لا دليلاً على عدم حجّيته .

ومع ذلك فيسوغ للقاضي العمل بموجبه من دون أن يكون فصلاً وقضاءً موجباً لانحسام الدعوى بحيث لا يجوز للمدعى تجديدها متى شاء .

الثالث : ما ورد من الروايات في عدم نفوذ الإقرارات الخاصة للنفس أو للغير ، وهي كثيرة ، ويمكن تقسيمها طوائف :

الطائفة الأولى : ما ورد منها في المال المشترك بين المقر وغيره :

وهي عدّة :

منها : صحيحة منصور بن حازم الأولى ، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل مات فترك عبداً ، فشهد بعض ولده أنّ أباه أعتقه ، فقال : « تجوز عليه شهادته ولا يفرم ، ويستسعى الغلام فيما كان لغيره من الورثة » (٣٣) .

وصحيحته الثانية قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل هلك وترك غلاماً، فشهد بعض ورثته أنه حرٌّ، قال: «إن كان الشاهد مرضياً جازت شهادته، ويستسعى فيما كان لغيره من الورثة» (٣٤).

ومثلهما مرسلته (٣٥) وصحيحة محمد بن مسلم (٣٦).

ومنها: صحيحة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل مات، فأقرَّ بعض ورثته لرجل بدين، فقال: «يلزم ذلك في حصّته» (٣٧).

ورواية أبي البخري وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «قضى عليّ في رجل مات وترك ورثة، فأقرَّ أحد الورثة بدين على أبيه أنه يلزم (يلزمه خ. ل) ذلك في حصّته بقدر ما ورث، ولا يكون ذلك في ماله كلّهُ. وإن أقرَّ اثنان من الورثة وكانا عدلين أُجيز ذلك على الورثة، وإن لم يكونا عدلين ألزما في حصتهما بقدر ما ورثا. وكذلك إن أقرَّ بعض الورثة بأخٍ أو أختٍ إنّما يلزمه في حصّته» (٣٨).

وبمضمونها روايته الثانية ومرسلة الصدوق (٣٩).

ومنها: رواية عبد الله بن المغيرة، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين كان معهما درهمان، فقال أحدهما: الدرهمان لي، وقال الآخر: هما بيني وبينك، فقال: «أما الذي قال: هما بيني وبينك فقد أقرَّ بأنَّ أحد الدرهمين ليس له وأنه لصاحبه، ويقسم الآخر بينهما» (٤٠).

وبطريق آخر عنه عليه السلام قوله: «ويقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين» (٤١) بدل «ويقسم الآخر بينهما».

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات واحد، وهو: أنَّ الإقرار في حق الغير لو كان حجةً لأنفذه الإمام عليه السلام فيه أيضاً، لا في حصة المقرّ خاصة، لكنه لم يفعل، فعدم إنفاذه كاشف عن عدم حجّيته فيه.

وليست الرواية الأخيرة خارجة مخرج الصلح الاختياري؛ لإبائه لسانها عن فرض الاختيار والتراضي. والقهري لا معنى له، وإن أوردتها صاحب الوسائل في باب الصلح.

والأظهر أنها حكومة جرت على ما تقتضيه القواعد، وتدلّ عليه النصوص من تحكيم القرعة أو التنصيف في المتنازع عليه إذا لم يكن لأحد من الخصمين دليل إثبات أصلاً، أو كان وكان للآخر دليل مثله.

نعم، قد يقال: بأنّ قول الرجل: «هما بيني وبينك» بمنزلة إخراج لأحد الدرهمين عن محل النزاع، لا إقرار بعدم ملكيته ليكون إمضاء الإمام عليه السلام له موجباً لحجية الإقرار، كما احتمله آية الله السيد الحائري في كتابه^(٤٢)، لكنه - مع ما فيه من المنافاة لظاهر تفريع الإمام عليه السلام إخراج الدرهم عن محل النزاع على إقراره المقتضي لاعتباره وحجيته عنده - لا ينافي صحة الاستدلال بالرواية في الجانب الآخر من قوله وقول المدّعي لهما معاً؛ لادّعاءه ملكية الدرهم الآخر وادّعاء الآخر ملكيتهما معاً، فلو كان قولهما حجة لأنفذه الإمام عليه السلام ولم ينفذه، بل حكم لأحدهما بنصف درهم وللآخر بالدرهم والنصف الباقي.

الطائفة الثانية: ما ورد في إقرار الميّت ببعض ماله للغير:

وهي جملة روايات:

منها: صحيحة السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنّه كان يردّ النحلة في الوصيّة، وما أقرّ به عند موته بلا ثبت ولا بيّنة رده»^(٤٣).

وتقريب الاستدلال بها: أنّ إقرار الإنسان ببعض ماله للغير هو إقرار على النفس عند العقلاء حال استقرار حياته، وعلى الغير عند موته.

وهذا الارتكاز العقلاني سببه احتمال قصد المقر حرمان الورثة من بعض

أو كل حقوقهم في الإرث وعدمه؛ إذ هم يرون بمقتضى ذوقهم العقلائي أنّ قصد ذلك من قبل المقر حال استقرار الحياة غير محتمل أو بعيد؛ لعدم بلوغ حقّهم في الإرث مرحلة الفعلية بنظره، بخلافه عند الموت.

وقد أخذ الشارع المقدّس هذه الارتكازات بنظر الاعتبار وجعلها مناطاً لحكمه بحجية الإقرار، بل ومنجزات المريض وعدها، فجعل الحجية للإقرار الصادر من المقر حال استقرار الحياة كما دلّت عليه الأدلّة المتقدّم ذكرها في مقالة حجية الإقرار^(٤٤)، وسلبها عنه مع صدوره حال الموت أو المرض المستشعر معه الموت كما دلّت عليه الصحيحة مورد الاستدلال.

ونحوها في الاستدلال رواية القاسم بن سليمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اعترف لوارث بدين في مرضه، فقال: «لا تجوز وصيته لوارث، ولا اعتراف له بدين»^(٤٥)، ورواية مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: قال عليّ عليه السلام: «لا وصية لوارث، ولا إقرار له بدين؛ يعني إذا أقر المريض لأحد من الورثة بدين فليس له ذلك»^(٤٦).

لكن رواية القاسم مختلف في متنها؛ فالموجود في النسخ التي في أيدينا من التهذيب^(٤٧) والاستبصار^(٤٨) خالٍ من عبارة «له بدين» الواردة في آخرها، وفي الوسائل كما أوردناها، فتحتمل إمّا الزيادة من صاحب الوسائل سهواً أو توضيحاً من قلمه الشريف خارج الرواية أو من النسخ، أو في النسخة الواصلة إلى صاحب الوسائل من الكتابين، أو السقط في غيرها من النسخ، والثالث أبعد من الثاني، وهو أبعد من الأوّل، وحينئذٍ فلا يجري تقديم أصل عدم الزيادة على أصل عدم النقيصة على فرض اعتبارهما وحجّيتهما عند الشارع، كما هو الصحيح.

كما أنّ كلمة «وصيته» أبدلت بكلمة «وصية» في الكتابين، وهو الظاهر؛

بقريئة المعطوف عليه حيث ورد نكرة منونة غير مضافة إلى الضمير العائد إلى المعترف .

ويترتب على الأخذ بنسخة الوسائل جملة أمور :

الأول : تقييد الحكم بالرجل الخاص .

الثاني : تقييد الحكم بعدم جواز الوصية ، والاعتراف بخصوص ما إذا كان للوارث .

الثالث : تقييد الحكم بعدم جواز الاعتراف بما إذا كان المعترف به هو الدين .

لكن الأول يمكن التعدي عنه ؛ لأن الأحكام كَلِيَّة ، ولا خصوصية للرجل مفترضة في سؤال السائل ليقف الجواب عندها ، خصوصاً وأنَّ مورد السؤال الاعتراف لا الوصية ، التي ورد فيها التقييد .

والثاني محتمل للتقييد ولو مع عدم الزيادة ، لمقتضى العطف على الوصية .

نعم ، يبقى الثالث فرقاً قائماً بين العبارتين .

ورأوها مجهول^(٤٩) ، مع احتمالها الإرسال ؛ لأنَّ الحسين بن سعيد لم يرو كتاب القاسم بن سليمان مباشرة ، بل رواه بواسطة النضر بن سويد على ما صرح بذلك النجاشي والشيخ في فهرستيها^(٥٠) ، مع أنَّ الحسين بن سعيد من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام^(٥١) فكيف يروي عمَّن هو من أصحاب الصادق عليه السلام^(٥٢) ؟ !

لكن كلا الإشكاليين غير واردين ؛ لإمكان رواية الحسين عن القاسم بعض رواياته من غير واسطة ، وروايته عمَّن عاصر الإمام الصادق عليه السلام ، خصوصاً وقد روى عن غير واحد من أصحابه ، كما صرح بذلك السيّد الخوئي في ترجمته من المعجم^(٥٣) .

والثانية ضعيفة بمجهولية مسعدة بن صدقة؛ حيث لم يوثق في الحديث وكتب الرجال، وبالتصحيح (انظر: الملحق رقم ١).

هذا مع احتمال ورود الروایتين مورد التقيّة؛ إذ المنع من الوصية والإقرار للوارث مذهب المخالفين؛ إذ قال الشيخ في ذيل حديث القاسم المتقدم: «الوجه في هذا أن نحمله على ضرب من التقيّة؛ لأنّه مذهب جميع من خالف الشيعة»^(٥٤)، بل يمكن القول بإفتاء الإمام عليه السلام بعض سائله بخلاف المذهب الحق لا على ضرب من التقيّة؛ إنّما لسؤال السائل عن حكمه وفقاً لمذهبه، خصوصاً وأنّ راوي الرواية الثانية إمّا عامّي^(٥٥) أو بترّي^(٥٦). وبه تناقض صحيحة السكوني، لا وحدها بل كل رواية رواها المخالفون.

لكن في جواز ذلك للإمام عليه السلام في غير موضع التقيّة إشكالاً، وإن ورد تجويزه منه عليه السلام لبعض الأصحاب في بعض الروايات المحتمل فيها إرادة مواضع التقيّة.

ومع الغضّ عن هذا الإشكال يكون الاستدلال برواية السكوني تاماً، لكن لا بدّ من تقييدها:

أولاً: بما إذا لم تُعلَم حقّانية المقرّ به، كما صرّحت به بعض الروايات الصحيحة؛ كمكاتبة محمد بن عبد الجبار إلى العسكري عليه السلام في المرأة التي أقرّت للوصيّ بما عندها من المال على أنّه دين له، حيث كتب عليه السلام في جوابها: «إن كان الدين صحيحاً معروفاً مفهوماً فيخرج الدين من رأس المال إن شاء الله، وإن لم يكن الدين حقّاً أنفذ لها ما أوصت به من ثلثها، كفى أو لم يكف»^(٥٧). فإنّ الحكم بالقاصرة حكم ظاهري لا يقوى على مقاومة الحكم الواقعي.

وثانياً: بعدم إحراز مرضاة المقرّ ومأمونيّته من قصد حرمان الورثة من

حقهم كلاً أو بعضاً في الإرث؛ فإنَّ ذلك أمانة على صحة إقراره قد جعل الشارع لها الحجية، كما صرَّحت بذلك الروايات الصريحة؛ كصحيفة منصور ابن حازم ورواية أبي أيوب الواردين فيمن أوصى لبعض ورثته أنَّ له عليه ديناً، حيث قال الإمام الصادق عليه السلام فيهما: «إن كان الميت مرضياً فأعطه الذي أوصى له» (٥٨)، وصحيفة العلاء ببيع السابري الواردة في المرأة التي أقرت لمن أودعته مالها بأنَّه لامرأة أخرى، حيث قال عليه السلام فيها: «إن كانت مأمونة عنده فليحلف لهم، وإن كانت متَّهمة فلا يحلف، ويضع الأمر على ما كان؛ فإنَّما لها من مالها ثلثه» (٥٩).

وثالثاً: بكون خروج المال المقر به من أصل مال الميت؛ ليكون الضرر على غير المقر؛ أعني سائر الورثة.

ومنها: صحيفة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقر لوارث وهو مريض بدين له عليه، قال: «يجوز عليه إذا أقر به دون الثلث» (٦٠).

وتقريب الاستدلال بها: أنَّ الإمام عليه السلام - مضافاً إلى ما في التعبير بـ «عليه» من الإشعار بعدم نفوذ إقراره بحق غيره - أقر بالمنطوق إقرار الميت فيما دون الثلث، وردَّ بمفهوم الشرط ما زاد عليه، ومقتضى الارتكاز المتشرعي أنَّ سبب الإمضاء كونه إقراراً على النفس وفي حصة المقر، وأنَّ سبب الردَّ كونه إقراراً على الغير بسبب تعلُّق حق الورثة؛ إذ المراد بالثلث ثلث الميت من تركته.

وإلى هذا الارتكاز أشار في الجواهر بقوله: «ولولا تعلُّق حق الوارث في الجملة بحيث لا يمضي الإقرار عليه لم يكن وجه للنفوذ من الثلث» (٦١). وبهذا النحو من الاستدلال يستدلُّ بذيل صحيفة العلاء المتقدمة وكل الروايات الدالة على عدم نفوذ إقرار الميت فيما زاد على الثلث من ماله، بل الاستدلال

بصححة العلاء أتم وأقوى، لأنَّ في قوله ﷺ: «فإنَّما لها من مالها ثلثه» إشارة إلى نكتة ارتكازية معروفة مفادها أنَّ الإقرار إنَّما ينفذ فيما لها، وليس لها من مالها إلَّا الثلث، فتدلَّ الرواية بمفهوم الارتكاز الممضى من قبل الإمام ﷺ على عدم نفوذ الإقرار فيما ليس لها.

واحتمال كون ذلك من باب الوصية في غير محلّه؛ لنفوذ الإقرار من حينه، وعدم نفوذ الوصية إلَّا بعد الموت، مع أنَّ ظاهر تعبيره بـ «يجوز» إرادة النفوذ الفعلي أوَّلًا، ولظاهر الروايات من التعبير بـ «يجوز» المتعلّق بالإقرار المفروض في السؤال، و بـ «عليه» المحترز به عمّا هو على غيره ممّا لا وجود له في الوصية لكونها عليه دائماً، فيكفيه التعبير بجواز ذلك إن كان دون الثلث ثانياً.

لكن قد يناقش في هذه الطائفة وما قبلها: بأنّها أخصّ من المدعى؛ لأنَّ غاية ما تدلّ عليه الروايات المذكورة هو عدم حجّية الإقرار على الغير في المال، فلا تشمل الإقرار للنفس ولو لم يكن على غير إن تصوّر أوَّلًا، ولا الإقرار عليه في غير المال ثانياً، بل إنَّ أغلب روايات الطائفة الأولى وبعضاً من روايات الطائفة الثانية وارد في موارد خاصة وليس بصدد تحديد ضابط كلي.

نعم، عبارة «وما أقرّ به عند موته بلا ثبت ولا بيّنة ردّه» الواردة في صحيحة السكوني - لولا السياق والقرائن اللبّية الارتكازية الموجبة لتقييد مورد الرواية بالمال - مطلقة تشمل المال والحق والحدّ.

الطائفة الثالثة: الروايات الواردة في الملاعن المكذّب لنفسه:

وهي كثيرة:

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله ﷺ في الملاعن: «إن أكذب نفسه

قبل اللعان ردت إليه امرأته وضرب الحدّ، وإن لاعن لم تحلّ له أبداً، وإن قذف رجل امرأته كان عليه الحدّ، وإن مات ولده ورثه أخواله، فإن ادّعاه أبوه لحق به، وإن مات ورثه الابن ولم يرثه الأب» (٦٢).

وبمضمونها صحاح الحلبي الآخر وروايات أبي بصير - وأكثرهم صحاح كذلك - ورواية محمد بن مسلم وغيرها (٦٣).

وتقريب الاستدلال بها: أنّ إقرار الأب بينة الابن بعد نفيه عنه أنفذه الإمام عليه السلام في بعض الأحكام دون البعض الآخر، والمركز في أذهان المتشرعة أو العقلاء رجوع ذلك إلى كون الحكم لمنفعة الابن أو عليه، فما كان له - كإرث الابن الأب والإلحاق به في النسب - أنفذه، وما كان عليه للأب كإرث الأب الابن رده.

وجواب معارضة بعض الروايات لها أوردناه في مقالة حجية الإقرار (٦٤).

لكن قد يناقش الاستدلال بروايات هذه الطائفة وصحيفة إسماعيل بن جابر المتقدمة في روايات الطائفة الثانية مما استعين بالارتكاز فيه: أنّ ارتكازية كون الإقرار على الغير هو السبب في عدم نفوذه غير مقطوع بها للمتشرعة أو العقلاء لتكون حجة عليهم بحجية القطع، والظنّ بها وإن كان حاصلاً لكنه بحاجة إلى إمضاء المعصوم عليه السلام، وإثباته في غير صحيفة العلاء يتّاع السابري مشكل.

الطائفة الرابعة: روايات الإقرار بفعل يوجب الحد للمقر وغيره:

منها: رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا سألت الفاجرة من فجر بك؟ فقالت: فلان، فإنّ عليها حدّين: حدّاً من فجورها، وحدّاً بفزيتها على الرجل المسلم» (٦٥).

فإنّ الإقرار على الغير لو كان نافذاً لنفذ إقرارها في زنا من سمّته، فيجلد

أو يرجم، فعدم نفوذه كاشف عن عدم حجّيته في حق الغير رغم نفوذه وحجّيته في حق نفسها، وهو معنى القاصرة.

وبمضمونها روايات^(٦٦)، لكنها جميعاً ضعيفة السند بالنوفلي الذي لم يرد فيه توثيق كما تقدم.

وربما كانت هناك روايات أخرى غير ما ذكرنا يمكن الاستدلال بها للقاصرة، لكن الاستقصاء متعذّر.

الرابع: الظهور المجموعي:

ويمكن بيانه بأحد ثلاثة تقريبات:

التقريب الأول: ويتركّب من مقدمتين:

الأولى: أن يستفاد من مجموع الآيات والروايات الكثيرة الدالة على حجّية الإقرار والمقيّدة له عنواناً أو مورداً بكونه على النفس تقيّده كذلك في ملاك حكم الحجّية؛ إذ كلّ آية ورواية مقيّدة كذلك تشكّل قرينة احتمالية على كون الحكم الكلّي لحجية الإقرار مقيّداً في مرحلة الملاك بكونه على النفس.

وبانضمام هذه القرائن الاحتمالية إلى بعضها ترتفع قيمة احتمال التقييد المذكور، وتتضائل قيمة احتمال كون التقييد ناشئاً من خصوصيات متفرّقة لا يجمع بينها جامع، بل كل دليل ورواية له خصوصيّته الخاصة التي أوجبت له التقييد المذكور، حتى يصل احتمال التقيّد في الملاك درجة من القوّة تقرب من اليقين ويصل احتمال عدم التقيّد درجة من الضعف بحيث لا يعتدّ بها العقلاء، فيحصل إمّا العلم العلمي أو الاطمئنان للذان لا ريب في ثبوت الحجّية لهما، أو الظهور المجموعي المقرب بثبوت الحجّية له بالسيرة العقلانية الممضاة من قبل المعصوم عليه السلام وفقاً للتقريب المذكور في مقالة قاطعية الإقرار^(٦٧).

الثانية: وكلّما كان القيد قيداً للحكم الكلّي في مرحلة الملاك - سواء كان بنحو قيد الشرط أو الوصف - ثبت له مفهوم؛ ذلك أنّ المقيد ينتفي بانتفاء قيده وفقاً لقاعدة احترازية القيود، وليس هو الشخصي ليكون انتفاؤه غير مانع من ثبوت غيره غير مقيد، بل الكلّي الموجب انتفاؤه انتفاء غيره، فيثبت عدم حجّية الإقرار فيما هو على الغير، وهو معنى القاصرة.

التقريب الثاني: أن يقال: إنّه لا ريب في انتفاء الحكم الشخصي بنفوذ الإقرار المقيد عنواناً أو مورداً بكونه على النفس بانتفاء قيده وفقاً لقاعدة احترازية القيود. وكل واحد من هذه الانتفاءات يشكّل قرينة احتمالية على حكم الشارع بعدم حجّية الإقرار على غير النفس، وبانضمام هذه القرائن إلى بعضها يتقوى الاحتمال المذكور، ويتضاءل احتمال رجوع ذلك لخصوصيات أخرى ترتبط بأشخاص ذلك الحكم لا بالحكم الكلّي، حتى تبلغ درجة التصديق بالاحتمال المذكور حدّاً يحصل معه إمّا العلم العلمي، أو الاطمئنان الحجة، أو الظهور المجموعي الذي قرّبنا حجّيته سابقاً.

التقريب الثالث: أن يقال: إنّ الظاهر من مجموع الروايات الدالة على عدم إنفاذ الإقرارات المتعلقة بحق الغير - مما سقناه في الدليل الثالث من الروايات - رجوع ذلك إلى حكم شرعي كلّّي بعدم نفوذ الإقرار على غير النفس. وحجّية هذا الظهور قابلة للإثبات بما ذكرناه في التقريبين الأوّل والثاني.

والنتيجة في جميع هذه التقريبات واحدة، وإن كان الطريق في الوصول إليها مختلفاً.

الخامس: الإجماع:

فإنّ الفقهاء مجمعون على عدم الأخذ بالإقرار فيما يكون للنفس أو على الغير، وقد تقدّم ممّا ذكر جملة من كلماتهم، بل في بعضها نفي الإشكال عن

ذلك الدالّ على التسالم المدخل للمسألة في القطعيات .

لكن - مع ذلك - التزم جملة من الفقهاء في موارد من بحوثهم الفقهية بترتب بعض آثار الإقرار على الغير، نذكر منها:

الأول - الإقرار بالدين:

حيث ذهب جملة من الفقهاء إلى أنّ إقرار المريض بدين عليه ينفذ من أصل ماله من دون مراعاة شرط عدم التهمة، قال في الحقائق: «اختلف الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - في إقرار المريض إذا مات في مرضه على أقوال: أحدها: أنّه ينفذ من الأصل مطلقاً؛ من غير فرق بين إقراره في حال مرضه أو صحته، وهو مذهب سلار حيث قال: من كان عاقلاً يملك أمره فيما يأتي ويذر، فأقراره في مرضه كإقراره في صحته. ولم يفرّق بين الدين ولا العين، ولا بين الوارث ولا الأجنبي، ولا بين أن يكون المقر متهماً في إقراره أو غير متهم، وهو اختيار ابن إدريس.

وثانيها: أنّه من الأصل أيضاً، لكن بشرط عدالة المقر وانتفاء التهمة...

حجة القول الأول - كما ذكره -: عموم إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، ولأثّه بإقراره يريد إبراء ذمته من حق عليه في حال الصحة، ولا يمكن التوصل إليه إلّا بالإقرار، فلو لم يقبل إقراره بقيت ذمته مشغولة، وبقي المقر له ممنوعاً من حقه، وكلاهما مفسدة، واقتضت الحكمة قبول قوله.

وأنت خبير بما فيه من إمكان المناقشة وتطرق البحث إليه، أمّا الحديث المذكور فإنّه يخصّ عمومه بالأخبار الآتية الدالة على أنّه مع التهمة وعدم العدالة لا ينفذ إقراره.

وأما التعليل الآخر ففيه: الإقرار كما يحتمل أن يكون لما ذكره من إرادة

إبراء ذمته وأنّ ذمته مشغولة واقعاً، كذلك يحتمل أن يكون قصده من الإقرار مجزّد حرمان الوارث ومنعه، وأنّ ذمته غير مشغولة، كما تشير إلى ذلك الأخبار الآتية المصرّحة باشتراط نفي التهمة وكونه مرضياً.

والاستدلال المذكور مبني على الاحتمال الأوّل، وهو غير متعيّن» (٦٨).

الثاني - إقرار المفلس بدين لأجنبي:

فقد ذهب الفقهاء إلى قبول إقراره؛ باعتباره غير مسلوب العبارة، وهذا لا بأس به، لكن جماعة منهم ذهبوا إلى مشاركة المقر له مع الغرماء ونفوذ الإقرار عليهم، قال في مفتاح الكرامة: «اختير النفوذ على الغرماء والمشاركة لهم في المبسوط والخلاف والسرائر والشرائع والتذكرة والتحرير، وحكاه في غاية المراد عن أبي منصور الطبرسي، وهو الذي قرّبه الشهيد في حواشيه بشرط أن يكون عدلاً. حجة الشيخ ومن وافقه عموم جواز إقرار العقلاء، وعموم الإذن في قسمة أمواله بين غرمائه، والفرق بين الإقرار والإنشاء كما عرفت آنفاً، وأنّه كالبيّنة، ومع قيامها لا إشكال في المشاركة، وأنّ التهمة على الغرماء منتفية؛ لأنّ ضرر الإقرار في حقّه أكثر منه في حق الغرماء، وأنّ الظاهر من حال الإنسان أنّه لا يقر بدين عليه مع عدمه.

وأجيب: بأنّ الخبر قد قبلناه على نفسه، ومن ثمّ ألزّمناه بالمال بعد زوال الحجر.

والدليل الثاني ظاهر ضعفه. والجواب عن الثالث: أنّ الإقرار في أثناء الحجر كالنصّرف الحادث بحسب المعنى؛ لمكان المشاركة، وإن كان بينهما فرق عند عدمها؛ أي المشاركة. وكونه كالبيّنة مطلقاً ممنوع، واستوضح ذلك فيمن لا يقبل إقراره إذا أقيمت عليه البيّنة، فالقاعدة ليست كلية، فلا تصح كبرى الشكل ولا تنتج. والتهمة على الغرماء موجودة؛ لأنّه يريد إسقاط حقهم من

المال الموجود وتأخيرته بمواطأة بينه وبين المقر له ، فلا يتحقق الضرر إلا عليهم» (٦٩) .

الثالث - الإقرار بتسليم المشتري ثمن السلعة المشتركة بين اثنين أحدهما البائع :

فقد ذهب صاحب المسالك - تبعاً لصاحب الشرائع - إلى أن أحد الشريكين في سلعة بينهما لو باعها وهو وكيل ، وادّعى المشتري تسليم الثمن إلى البائع ، وصدّقه الشريك ، برئ المشتري من حقه ، وقبلت شهادته على القابض في النصف الآخر ؛ وهو حصة البائع ؛ لارتفاع التهمة عنه في ذلك القدر (٧٠) .

الرابع - إقرار العبد بالسرقة :

حيث ذهب جملة من فقهاء السنّة إلى وجوب ردّ المال مضافاً إلى القطع ، ففي فتح العزيز : « فلو أقرّ بما يوجب عليه قصاصاً أو حداً قبل وأجري عليه حكمه ، فإن كان المقر به سرقة توجب القطع قبل في القطع ، وفي ردّ المسروق القولان السابقان ، والقبول هاهنا أولى ؛ لبعد الإقرار عن التهمة » (٧١) .

ومثله في روضة الطالبين (٧٢) .

خلاصة البحث :

اتضح مما ذكرنا أنّ الأدلّة الشرعية والعقلية دالّة على أنّ الإقرار أصل عملي ، وليس أمانة شرعية كما ذهب إليه بعض الفقهاء (٧٣) ؛ ولذا فإنّ آثار مؤداه التي تكون في ضرر المقر يجري ترتيبها عليه دون سائر الآثار .

(ملحق رقم ١)

الرواية رواها الشيخ في التهذيب ٩: ٦٦٥/١٦٢، والاستبصار ٤: ٣٤/١١٣
 عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن هارون بن مسلم، عن ابن سعدان، عن
 مسعدة بن صدقة، مع أنَّ رواية ابن سعدان عن مسعدة بن صدقة ورواية
 هارون بن مسلم عنه لم تعهد في كتب الرجال أو الروايات غير هذه الرواية،
 ورواية هارون بن مسلم عن مسعدة هذا كثيرة جداً، بل هو راوي كتابه على
 ما صرح بذلك الشيخان الطوسي والنجاشي في فهرستيها (رجال النجاشي:
 ٤١٥، الترجمة رقم ١١٠٨)، الفهرست، الطوسي: ٢٤٩ الترجمة رقم ٧٤٧)،
 والظاهر أنَّه تصحيف زيدت فيه كلمتا «عن ابن» قبل كلمة «سعدان»؛ فإنَّ
 هارون بن مسلم لقبه سعدان كما صرح بذلك الشيخان الطوسي والنجاشي في
 كتبهما. انظر: رجال النجاشي: ٤٣٨ الترجمة رقم ١١٨. ورجال الطوسي: ٤٠٣
 الترجمة رقم ٥٩١٢.

الهوامش

- (١) راجع : مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام العدد ١٧ : ١٥٧ .
- (٢) النظرية العامة لعلم القانون - الكتاب الأوّل ، الجزء الثاني ، نظرية الحق ، د . عبد السلام المزوغي : ٣١٩ .
- (٣) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ، د . عبد الكريم زيدان : ١٥٨ .
- (٤) الوجيز في مبادئ الإثبات والبيّنات ، د . صلاح الدين الناهي : ٦٥ - ٦٦ .
- (٥) التعليق المقارن على موادّ قانون الإثبات ، محمّد علي الصوري ٢ : ٦٠٧ .
- (٦) أي من القانون المدني المصري الجديد .
- (٧) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ، د . السنهوري ٢ : ٥٠١ - ٥٠٣ .
- (٨) المصدر السابق .
- (٩) المبسوط ٢ : ٣٦٩ .
- (١٠) تذكرة الفقهاء ٢ : ١١٩ (حجري) .
- (١١) إيضاح الفوائد ٢ : ٣٤٠ .
- (١٢) جامع المقاصد ٨ : ٢١٩ .
- (١٣) المذهب البارع ٣ : ٤٤ .
- (١٤) مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٥١٩ .
- (١٥) الوسيلة : ٢٨٣ .
- (١٦) الدروس الشرعية ، محمّد بن مكي العاملي ٢ : ٣٨٦ .
- (١٧) عوائد الأيّام ، النراقي : ٤٨٩ .
- (١٨) فتح العزيز ، الرافعي ١١ : ٩٣ .

- (١٩) المجموع ٢٠: ٣٣٨.
- (٢٠) حاشية الدسوقي ٣: ٤١٥.
- (٢١) المبسوط ٣: ٢٢٥.
- (٢٢) بدائع الصنائع ٦: ١٩٨.
- (٢٣) الوجيز في مبادئ الإثبات والبيّنات: ٦٥-٦٦.
- (٢٤) حجّة الإقرار في الأحكام القضائية، مجيد حميد السماكية: ٤٤٨.
- (٢٥) خلاصة الإشكال: أنّ الإقرار ليس من سنخ التصرفات القانونية الناشئة من ولاية الإنسان على نفسه وماله؛ لاشتراط صحّتها بالقصد إليها، وعدم تحقّق القصد إلى التصرفات في الإقرار بما هو إقرار لا بما هو إخبار عن الواقع مستلزمٌ للقصد الجدّي إلى مدلوله.
- وقد يناقش: بالتزام القانونيين بانتفاء الحجّة عمّا كان فاقداً له كذلك، كما صرّح به الدكتور أحمد نشأت وغيره في تعريفه.
- لكنه يندفع بخلوّ الموائد القانونية وتعاريف سائر القانونيين عن تقييده بالقصد، بل تصريح بعضهم بعدم اشتراطه في تحقّقه. انظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ١٦: ١٣٢.
- (٢٦) التوبة: ١٠٢.
- (٢٧) الأنعام: ١٣٠، والأعراف: ٣٦.
- (٢٨) الوسائل ٢٣: ١٨٤، أبواب كتاب الإقرار، ب ٣، ح ١، نقلاً عن كتاب صفات الشيعة للصدوق: عن ابن الوليد، عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن الحسن العطار، كذا في الوسائل، وفي المصدر: محمد بن يحيى العطار [انظر: صفات الشيعة: ٣٧] وهو الصحيح بقرينة سائر الروايات، عن بعض أصحابه، والرواية فيها ثقات، لكن الرواية مرسلة.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٨٦، أبواب كتاب الإقرار، ب ٦، ح ١. وهي مبتلاة بالتصحيف والإرسال والجهالة [انظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ١٧: ١٦٩].
- (٣٠) المصدر السابق: ١٨٤، أبواب كتاب الإقرار، ب ٣، ح ٢. وهي مرسلة.
- (٣١) انظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ١٨: ١٠٧-١٤٦.

(٣٢) انظر: الوسائل ١٩: ٣٢٣ وما بعدها، أبواب الوصايا، ب ١٦ و ٢٦ جميع أحاديث البابين. والوسائل ١٨: ٤٥٠، أبواب الصلح، ب ٩، ح ١. والوسائل ٢٣: ٥٥ وما بعدها، أبواب العتق، ب ٢٩، ح ٥. والوسائل ٢٦: ٢٦٣، أبواب ميراث ولد الملاعة وما أشبهه، ب ٢، ح ٤، وغيرها.

(٣٣) المصدر السابق: ٣٢٣، أبواب الوصايا، ب ٢٦، ح ١. وقد بيّنا ما يرتبط ببحثها السندي في مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ١٨: ١٣٢، تحت الملحق رقم ١.

(٣٤) المصدر السابق ٢٣: ٨٨، أبواب العتق، ب ٥٢، ح ٢. وسند الرواية: الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب - وهو صحيح في الفهرست - عن بَنان، عن موسى بن القاسم، عن علي بن الحكم، عن منصور. والكل ثقات، فالسند صحيح.

(٣٥) المصدر السابق ١٩: ٣٢٥، أبواب الوصايا، ب ٢٦، ح ٤. وسندها: الكليني، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن بعض أصحابه، عن أبان، عن منصور بن حازم. وهي ضعيفة بإرسال ابن سماعة.

(٣٦) المصدر السابق ٢٣: ٨٨، أبواب العتق، ب ٥٢، ح ١. وللرواية ثلاثة طرق: الصدوق في من لا يحضره الفقيه بإسناده عن حريز، عن محمد بن مسلم. وإسناده إلى حريز: أبوه، عن الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلي بن إسماعيل بن عيسى كلّهم، عن حماد، عن حريز. والطريق صحيح. والشيخ الطوسي في التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب - وسنده إليه صحيح في الفهرست كما تقدم - عن علي بن السندي، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم. وهو ضعيف بعلي بن السندي. وهو أيضاً في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد - وإسناده إليه صحيح ببعض طرقه - عن صفوان، عن العلاء وحماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم. والطريق صحيح.

(٣٧) المصدر السابق ١٩: ٣٢٤، أبواب الوصايا، ب ٢٦، ح ٣. وهي مروية بأربعة طرق: الأول: الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير - وسنده إليه صحيح في المشيخة - عن محمد بن أبي حمزة وحسين بن عثمان، عن إسحاق بن عمار. والرواة ثقات. والثاني:

الكليني في الكافي ، عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير مثله . وهو صحيح أيضاً . الثالث : الشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى - وله إليه في المشيخة عدّة طرق كلها صحيحة أو مصححة كما في الفهرست ، عن محمد بن أبي عمير مثله . والرابع : الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن علي بن ابراهيم مثله . وسنده إليه يمزّ بطريقين في المشيخة صحيحين ، فالرواية صحيحة .

(٣٨) المصدر السابق : ح ٥ . وهي مروية بثلاثة طرق : الأول : الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى - وبعض طرقه إليه صحيحة - عن أبي عبد الله ، عن السندي بن محمد ، عن أبي البخترى وهب بن وهب . والثاني : الصدوق في من لا يحضره الفقيه بإسناده عن أبي البخترى وهب بن وهب . وسنده إليه : أبوه وابن الوليد ، عن سعد ، عن البرقي ، عن أبيه ، عن أبي البخترى . الثالث : الحميري في قرب الإسناد ، عن السندي بن محمد مثله . والرواية بجميع طرقها ضعيفة براويها .

(٣٩) المصدر السابق : ح ٦ . رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار بسنده السابق ، والحميري كذلك ، والصدوق مرسلأ .

(٤٠) الوسائل ١٨ : ٤٥٠ ، أبواب الصلح ، ب ٩ ، ح ١ . وبحثها السندي أوردناه في مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) ١٨ : ١٣٤ - ١٣٦ ، تحت عنوان الملحق رقم ٣ .

(٤١) المصدر السابق .

(٤٢) القضاء في الفقه الإسلامي : ٧٣٤ - ٧٣٥ .

(٤٣) الوسائل ١٩ : ٢٩٥ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ١٢ . وسند الرواية : الطوسي في التهذيب والاستبصار بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى - وله إليه أربعة طرق بعضها صحيح - عن بنان بن محمد ، عن أبيه ، عن عبد الله بن المغيرة ، عن السكوني . وهو صحيح ، والصدوق بإسناده عن السكوني ، وإسناده : أبوه وابن الوليد ، عن سعد ، عن إبراهيم بن هاشم ، عن النوفلي ، عن السكوني (المشيخة ٥٥ - ٥٦) وهو مجهول بالنوفلي .

(٤٤) انظر : مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العددان ١٧ : ١٥٧ - ١٧٢ ، و ١٨ : ١٠٧ - ١٤٦ .

- (٤٥) الوسائل ١٩ : ٢٩٧ ، أبواب الوصايا ، ب ١٥ ، ح ١٢ .
- (٤٦) المصدر السابق : ٢٩٥ - ٢٩٦ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ١٣ .
- (٤٧) التهذيب ٩ : ٧٩٩/٢٠٠ .
- (٤٨) الاستبصار ٤ : ٤٧٩/١٢٧ .
- (٤٩) انظر : فهرست النجاشي : ٣١٤ ، الترجمة رقم ٨٥٨ . وفهرست الطوسي : ٢٠٣ ، الترجمة رقم ٥٧٨ .
- (٥٠) انظر : المصدرين السابقين .
- (٥١) انظر : رجال الطوسي ، أصحاب الإمام الهادي عليه السلام ، الترجمة رقم ٦ .
- (٥٢) انظر : رجال الطوسي ، أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، الترجمة رقم ٤٦ .
- (٥٣) معجم رجال الحديث ، الخوئي ٥ : ٢٤٥ ، الترجمة رقم ٣٤١٥ .
- (٥٤) انظر : التهذيب ٩ : ١٦٢ ، والاستبصار ٤ : ١١٣ .
- (٥٥) انظر : رجال الطوسي : ١٤٦ ، أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ، الترجمة رقم ٤٠ .
- (٥٦) اختيار معرفة الرجال ، الطوسي ٢ : ٦٨٧ ترجمة محمد بن إسحاق وجماعة .
- (٥٧) الوسائل ١٩ : ٢٩٤ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ١٠ . وسند الحديث : الطوسي في التهذيب والاستبصار بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن محمد بن عبد الجبار . وكلهم ثقات .
- (٥٨) الوسائل ١٩ : ٢٩١ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ١ . وسند الرواية : الكليني في الكافي ، عن أبي علي الأشعري ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان ، عن منصور بن حازم . والصدوق بإسناده عن صفوان بن يحيى مثله . وسنده إلى صفوان : أبوه ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن صفوان . والطريقان صحيحان على الظاهر ، لاستفادة وثاقة إبراهيم بن هاشم مما ورد فيه .
- (٥٩) المصدر السابق : ٢٩٤ ، ح ٨ . وسند الرواية : الطوسي بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن العباس بن عامر ، عن داود بن الحصين ، عن أبي أيوب ، عن أبي عبد الله عليه السلام . وإسناد الطوسي إلى علي بن الحسن بن فضال ضعيف ؛ لمجهولية علي بن محمد بن الزبير الذي لم يوثق في كتب الرجال والروايات .

(٦٠) المصدر السابق : ٢٩٢ ، ح ٣ . وسندها : الكليني في الكافي ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن إسماعيل بن جابر . والكل ثقات .

(٦١) جواهر الكلام ، النجفي ٢٦ : ٧٨ .

(٦٢) الوسائل ٢٦ : ٢٦٢ ، أبواب ميراث ولد الملائنة وما أشبهه ، ب ٢ ، ح ١ . والرواية رواها الكليني في الكافي ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي . وهو صحيح . والشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم . وطرقه إليه صحيحة في المشيخة والفهرست .

(٦٣) انظر : المصدر السابق ، الأحاديث ٢ و ٣ و ٤ ، والباب ٤ ، الحديثين ٢ و ٧ .

(٦٤) انظر : مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ١٨ : ١٢٠ - ١٢١ .

(٦٥) الوسائل ٢٨ : ١٧٦ ، أبواب حد القذف ، ب ٢ ، ح ٣ . وسنده في الكافي ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلي ، عن السكوني ، والشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم المتقدم الاشارة إلى صحته ، والطريقان ضعيفان بالنوفلي .

(٦٦) المصدر السابق : ١٤٦ ، أبواب حد الزنا ، ب ٤١ ، أحاديث الباب .

(٦٧) انظر : مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ١٩ : ١٦٩ - ١٧٠ .

(٦٨) الحقائق الناضرة ، البحراني ٢٢ : ٦١٣ - ٦١٤ .

(٦٩) مفتاح الكرامة ٥ : ٣٢١ - ٣٢٢ .

(٧٠) مسالك الأنعام ، الشهيد الثاني ٤ : ٣٢٩ .

(٧١) القواعد الفقهية ، البجنوردي ٣ : ٥٢ وما بعدها .

(٧٢) روضة الطالبين ٣ : ٣٦٩ .

(٧٣) القواعد الفقهية ، البجنوردي ٣ : ٥٢ وما بعدها .

أراد استنباط الأحكام الشرعية، معرفة آيات الأحكام، إمّا بحفظها أو فهم مقتضاها؛ ليرجع إليها متى شاء^(٤). وقد تعرّضوا لذلك في بحث الاجتهاد كذلك في بحث القضاء.

ولا ينحصر أثر آيات الأحكام في ذلك، بل إنّ الكتاب العزيز هو الميزان الذي به توزن السنّة فيقبل منها ما وافقه ويطرح ما خالفه، وأيضاً القرآن هو الدّيزان لشرعية ما يشترط في العقد من الشروط.

وأما دعوى عدم حجّية ظواهر الكتاب فهي باطلة قطعاً كما بيّن ذلك المحقّقون من علمائنا في علم الأصول، فراجع.

ويحسن التنبيه على أنّ حجّية ظواهر آيات الكتاب لا تعني حجّية ظهور كل آية بمعزل عن سائر الأدلّة، فقد نعثر على مقيد أو مخصّص في آيات أخرى، وقد يرد التقييد أو التخصيص في السنّة الشريفة.

نعم، لا تعارض مستقرّ بين آيات الكتاب ذاتها، وأمّا التعارض المستقرّ بين الكتاب والروايات الحاكية للسنّة فهو ممكن الوقوع، ويتمّ علاجه عادة بطرح تلك الروايات والرجوع إلى الكتاب.

ثمّ إنّ المشهور أنّ عدد آيات الأحكام خمسمئة آية من أصل سنّة آلاف ومئتين وستّ وثلاثين آية، قال الفاضل التوني في الوافية: «والمشهور أنّ الآيات المتعلّقة بالأحكام نحو من خمسمئة آية، ولم أطلع على خلاف في ذلك»^(٥).

وقد ذكر ذلك أغلب من تعرّض لآيات الأحكام من العامّة والخاصّة^(٦)، حتى أنّ هذا الرقم دخل في عناوين بعض كتب آيات الأحكام وأسميها، كما في كتاب فخر الدين ابن المتوّج البحراني (ت = أواخر القرن الثامن الهجري)، فقد سمّى كتابه «النهاية في تفسير خمسمئة آية»^(٧)، وكتاب جمال الدين ابن

المتوّج (ت = ٨٢٠ هـ . ق) ، فقد سمّى كتابه « منهاج الهداية في تفسير خمسمئة آية » (٨) .

ولعلّ مرادهم من هذا العدد التقريب - كما في الفصول (٩) - لا التحقيق ، فقد صرّح بعضهم كالفاضل المقداد بأنّها بعد حذف المكرّر منها في الأحكام الشرعية لا تبلغ هذا العدد (١٠) .

وقال آخرون: إنّها في حدود الثلاثمئة آية أو تزيد عليها بقليل (١١) .

وذكر بعض أنّها باعتبار العنوان ثلاثمئة وثمانية وأربعون آية ، وباعتبار المعنون أربعمئة وسبعة وستون آية (١٢) .

ونقل السيوطي عن بعض أنّها مئة وخمسون (١٣) .

ولكنّ هذه الاحصائيات - مع حساب المكرّر أو بدونه - مبنية على عدّ ما هو المتعارف من آيات الأحكام ، وأمّا إذا أخذنا بنظر الاعتبار كلّ آية تصلح أن يستنبط منها حكم شرعي ، أو إذا أدخلنا كلّ آية تتعرّض إلى بيان الأحكام فسيزداد العدد إلى أكثر من ذلك .

ومن هنا يتّضح الكلام فيما ورد من الروايات في تحديد نسبة آيات الأحكام إلى مجموع القرآن ، حيث اختلفت الأنظار في تحديد نسبة الآيات المشتملة على الأحكام الفقهية في القرآن الكريم .

ففي روايات أهل البيت (عليهم السلام) أنّها ربع القرآن أو ثلثه أو أكثر ، فقد روى الكليني في باب النوادر من فضل القرآن في الصحيح عن أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « نزل القرآن أربعة أرباع : ربع فينا ، وربع في عدونا ، وربع سنن وأمثال ، وربع فرائض وأحكام » (١٤) .

وعن الأصمعي بن نباتة ، قال : سمعت أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول : « نزل القرآن أثلاثاً : ثلث فينا وفي عدونا ، وثلث سنن وأمثال ، وثلث فرائض وأحكام » (١٥) .

وأيضاً روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف: أمر، وزجر، وترغيب، وترهيب، وجدل، ومثل، وقصص»^(١٦). فقد يقال: إنَّ الاستفادة من الأمر والزجر والترغيب والترهيب الحكم الشرعي، فيصير أكثر آيات القرآن من أدلة الأحكام.

وفي رواية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ القرآن نزل أربعة أرباع: ربع حلال، وربع حرام، وربع سنن وأحكام، وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم»^(١٧). ومن الواضح كون الحلال والحرام من الأحكام الفقهية، فطبقاً لهذه الرواية تكون آيات الأحكام نصف القرآن تقريباً، وإن زدنا عليه السنن والأحكام الواردة في الربع الثالث وبعض ما ورد في الربع الأخير - وهو فصل ما بينكم - فتصير آيات الأحكام أكثر من ثلاثة أرباع القرآن.

ولكن يمكن فهم هذه الروايات في الجملة على أساس أنها ليست ناظرة إلى التقسيم من جهة الكم ولا من جهة عدد الآيات، بل ناظرة إلى التنوع، أو على أساس أنَّ المراد بالحكم هنا الأعمّ من الفقهي^(١٨)، بل يمكن إضافة وجه ثالث، وهو كون هذه الروايات ناظرة إلى الآيات التي يستفاد منها حكم شرعي في نفسها وإن خفي علينا ذلك أحياناً لقصور علمنا، لكنّه مبين بالنسبة للمعصوم عليه السلام.

ويدعمه ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «... فجاءهم بنسخة ما في الصحف الأولى وتصديق الذي بين يديه وتفصيل الحلال من ريب الحرام، ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق لكم، أخبركم عنه، إنَّ فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتُموني عنه لعلمتكم»^(١٩).

ثمَّ إنَّنا لم نعثر على تعريف لآيات الأحكام في كلمات علمائنا السابقين

حسب تتبعنا؛ ولعلهم لم يعتنوا بتعريفها لوضوحها، وعلى كل حال فقد وجدنا لها عدة تعاريف في كتب بعض من قارب عصرنا.

فقد عرّفت بأنها الآيات التي تضمنت تشريعات كَلِيّة (٢٠).

أو بأنها الآيات التي تتعلّق بغرض الفقيه لاستنباطه منها حكماً شرعياً (٢١).

أو بأنها الآيات التي تتضمّن الأحكام الفقهيّة التي تتعلّق بمصالح العباد في دنياهم وأخراهم (٢٢).

ولا يخفى كون الغرض من هذه التعاريف هو الإشارة إلى المعرّف في الجملة، وليست بصدّد ذكر تعريف حقيقي بحسب اصطلاح المناطقة، بل هي من باب شرح الاسم، لذا فانطلاقاً من المدلول اللغوي لعنوان آيات الأحكام يمكننا تعريفها بأنها الآيات التي يمكن أن يستفاد منها حكم شرعي.

وسوف نبين مدى سعة دائرة آيات الأحكام بحيث يمكن أن يستفاد منها أحكاماً شرعية متنوّعة ومن حيثيات عديدة، وسنعمد الاختصار في بيان الاستدلال بهذه الآيات متخذين منهاجاً موضوعياً سيلمس المتابع فيه شيئاً من الجدّة والحدّاث.

النوع الأوّل

الآيات الدالّة على القواعد الأصولية

وسوف نكتفي بالإشارة إلى وجه الاستدلال من أجل إيجاد صورة إجمالية عن هذه الآيات، ولم نهدف إلى استيعاب البحث من كلّ جوانبه، فلم نورد المناقشات جميعها لكي لا يتحوّل البحث إلى بحث أصولي صرف.

القطع والظن:

تعرّض الأصوليون في بحوثهم إلى الاستدلال بجملة من الآيات، منها:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (٢٣).

إنَّ الآية الكريمة تنهى عن اتِّباع الأمور التي لا يُعلم بها، وهذا النهي مطلق يشمل الاتِّباع اعتقاداً وعملاً وقولاً، وتكون الآية في قوَّة القول: لا تعتقد بما لا علم لك به، ولا تفعل ما لا علم لك به، ولا تقل ما لا علم لك به، فإنَّ في هذه الحالات جميعها يصدق الاتِّباع لغير العلم.

وقد وقع البحث حول أنَّ النهي عن اتِّباع ما ليس بعلم هل يراد به النهي التكليفي أم الارشادي؟

الرأي الأول: أنَّ النهي الوارد في الآية هو نهي تكليفي، فيكون مفاد الآية هو حرمة العمل بما لا يكون علماً. وأمَّا في موارد قيام الدليل على جواز العمل ببعض الظنون المعتبرة فهنا تتقدَّم أدلَّة الأمارات إمَّا على أساس الحكومة أو لكونها أخصَّ من الآية.

الرأي الثاني: كون النهي إرشادياً إلى حكم عقلي وهو عدم جواز الاستناد في العذر وأداء المسؤولية إلى غير العلم، بمعنى أنَّه يجب أن يكون السند للانسان ورأس الخيط لما يعتمد عليه هو العلم.

فالآية تبين عدم صحة الاستناد إلى غير العلم بحيث يكون هو الداعي والمحرك للانسان، فعلى الانسان أن يستند إلى العلم مباشرة أو يعتمد على دليل ظني ينتهي إلى العلم أي قام الدليل العلمي عليه. من هنا يعتبر الاعتماد على الأمارات استناداً إلى العلم بحجيتها استناد إلى العلم، وعليه فلا يكون منهياً عنه. وبعبارة أخرى إنَّ أدلَّة الأمارات تكون واردة على الآية.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٢٤).

الآية الكريمة وردت بصدد الردِّ على المشركين الذين كانوا يقولون بأنوثية

الملائكة ، فإنّ هؤلاء لا دليل عندهم على ادّعائهم ، بل إنّهم يتّبعون الظنّ ، ومن المعلوم إنّ الظنّ لا يحرز الحقّ والواقع الذي عليه الشيء .

والظن في الآية يحتمل فيه ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول - أن يراد به الظن المصطلح لدى المناطقة ، وهو خصوص الاعتقاد والتصديق الراجع مع احتمال الخلاف .

الاحتمال الثاني - أن يراد به ما يقابل اليقين سواء كان ظناً أو شكاً أو توهماً .

الاحتمال الثالث - أن يراد به خصوص الوهم والاحتمال الضعيف ؛ باعتبار أنّ قول المشركين بأنوثية الملائكة لم يكن مظهرناً ؛ إذ لا سبيل إلى ترجيحه على القول بذكوريتهم .

وبناء على الاحتمالين الأول والثاني يمكن الاستدلال بالآية على عدم صحة التعويل على الظنّ فضلاً عمّا دونه كالشك والتوهم .

وبناء على الاحتمال الثالث فإنّ الآية تنفي صحة العمل بالوهم ، لا الظن الراجع .

وقد استدلّ الأصوليون بهذه الآية على عدم حجّية الظنّ ، ومن الواضح أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ على الاحتمالين الأول والثاني .

ونوقش هذا الاستدلال بعدة مناقشات ، منها :

● إنّ الآية واردة في سياق التنديد بالكفّار الذين يعولون على الظنون والتخمينات فاستنكرته الآية ، وهذا السياق - أي سياق تعليل استنكار طريقة الكفّار - بنفسه قرينة على أنّ المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعدة كلية عقلية أو عقلانية مفروغ عن صحتها لا قاعدة شرعية تأسيسية ، وإلاّ لم يكن مناسباً مع مقام الاختصاص والاحتجاج على المشركين المنكرين لأصل الشريعة ،

والاحتجاج عليهم يجب أن يكون بأمر عقلي يفهمهم، ولا معنى للاحتجاج مع منكر الشريعة بأمر شرعي من قبيل نفي الحجية الشرعية، وما يمكن أن يكون سنخ قاعدة مفروغ عن صحتها إنما هو عدم امكان التعويل على الظن بما هو ظن، لا عدم جعل الحجية للظن شرعاً أو عقلاً، وعليه فيكون دليل الحجية وارداً على الآية، ورافعاً لموضوعها، فإنّ دليل الحجية ليس ظنياً بل قطعي.

● انّ الآية لم تدلّ إلّا على عتاب أولئك الذين اتّبعوا الظن في العقائد، معلّة ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

ومن الواضح أنّ عدم إغناء الظن من الحق لا يصلح علّة للعتاب على اتّباع الظن إلّا حينما يكون المطلوب هو الوصول إلى الحق والواقع، كما هو الحال في أصول الدين، وهذا هو المركز في الأذهان وثابت في الأديان، وليست الآية بصدد بيان أنّه متى يكون المطلوب الوصول إلى الواقع ومتى لا يكون.

٣ - قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ ۗ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (٢٥).

الآية الكريمة خاطبت النبي ﷺ بأن يسأل المشركين عما أنزل الله لهم ولأجلهم من الرزق الحلال فقسّموه قسمين وجعلوا بعضه حراماً وبعضه حلالاً، ما هو السبب في ذلك؟ هل أنّ الله أذن لهم بذلك؟ وحيث إنّ لم يأذن بذلك؛ لعدم اتصالهم بربهم بوحى أو رسول كان من المتعيّن أنّه افتراء، فالاستفهام في سياق التريديد كناية عن إثبات الافتراء منهم وتوبيخ وذمّ لهم. فكل ما لم يأذن به الله ولا يعلم صدوره منه فهو افتراء وكذب، إذن فهي تدلّ على حرمة إسناد ما لم يُعلم إلى الله سبحانه.

واستدلّ الأصوليون بهذه الآية على عدم حجّة ما ليس بعلم بدعوى الملازمة بين حرمة الإسناد وعدم الحجّة؛ إذ لو كان حجة لجاز الإسناد.

الهوامش

- (١) الأنعام : ٣٨ .
- (٢) النحل : ٨٩ .
- (٣) الكافي ١ : ٥٩ ، ح ١ .
- (٤) انظر : الدروس ٢ : ٦٥ . الروضة البهية ٣ : ٦٣ و ٦٤ . الفصول : ٤٠٤ وغيرها .
- (٥) كنز العرفان ١ : ٣٠ .
- (٦) راجع على سبيل المثال : الوافية للفاضل التونسي : ٢٥٦ . مبادئ الوصول للعلامة : ٢٤٢ . المستصفى للغزالي ٢ : ٣٥ .
- (٧) طبقات مفسري الشيعة ٢ : ٢٩٤ .
- (٨) المصدر السابق .
- (٩) الفصول : ٤٠٤ .
- (١٠) كنز العرفان ١ : ٥ .
- (١١) طبقات مفسري الشيعة ٢ : ٢٩٣ .
- (١٢) الجمان الحسان في أحكام القرآن : ٢ .
- (١٣) الاتقان ٤ : ٤٠ .
- (١٤) الكافي ٢ : ٦٢٧ ، باب فضل القرآن ، ح ٤ .
- (١٥) المصدر السابق : ح ٢ .
- (١٦) البحار ٩٣ : ٩٧ .
- (١٧) المصدر السابق : ح ٣ .
- (١٨) انظر : كنز العرفان ١ : ٥ .
- (١٩) الكافي ١ : ٦٠ - ٦١ ، ح ٧ .

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم

- (٢٠) مقدّمة فقه القرآن ١ : ٨ . الميسّر في أصول الفقه : ٣٧٧ .
- (٢١) دائرة المعارف الشيعية (فارسي) ١ : ٢٣٧ . دائرة المعارف الاسلامية الكبرى ٢ : ٧٢٢ .
- التفسير والمفسّرون : ٨٨ . القواعد الكلية للفقه الاسلامي .
- (٢٢) التفسير والمفسّرون ٢ : ٤٣٢ .
- (٢٣) الاسراء : ٣٦ .
- (٢٤) النجم : ٢٨ .
- (٢٥) يونس : ٥٩ .

في رباب المكتبة الفقهية:

الفقه المنظوم

□ إعداد : السيد محمد جواد الجاللي

القسم الثاني

(١)

فيما كتب في الأبواب الفقهية الخاصة

مهيّد:

في عدد سابق قدّمنا بين يدي المتابع الكريم محاولة متواضعة لتسليط الأضواء على جانب من التراث الفقهي التليد، مستعرضين الجهود التي بذلها علمائنا الأبرار في تدوين الفقه المنظوم، وقد عرضنا مجموعة كبيرة من الفقه المنظوم التي أتحف بها علمائنا المكتبة الفقهية، وذكرنا أيضاً بيان المراد من الشعر والأرجوزة والمثنيات والمنظومة وقيمة كل منها، وعمدنا إلى ترتيب ماكتب في الفقه المنظوم من الكتب والرسائل في قسمين:

القسم الأول في المؤلفات التي تكفّلت جميع أبواب الفقه أو معظم أبوابه وقد رتبناها حسب تواريخ وفيات أصحابها.

والقسم الثاني فيما كتب في الأبواب الفقهية الخاصة ، كالطهارة والصلاة .. إلى الديات ، وربّناها أيضاً حسب تواريخ وفيات أصحابها في كلّ باب .

وأما بالنسبة إلى الكتب التي حوت أكثر من باب من أبواب الفقه ، فذكرناها في القسمين حتى لا يشذّ عن المتتبّع والمحقّق ما كتب في الموضوع المعني .

وقد قدّمنا القسم الأوّل من المؤلّفات التي تكفّلت جميع أبواب الفقه أو معظم أبوابه في مقال سبق في العدد (١٩) من هذه المجلّة ، أوردنا فيه أسماء مئة كتاب ورسالة .

ونتقدم في هذا العدد وما يليه بعرض القسم الثاني ، وهو فيما كتب في الأبواب الفقهية الخاصة ، كالطهارة والصلاة .. إلى الديات .

ونعيد الإشارة هنا إلى أنّ ما أثبتناه من المنظومات ليس هو حصيلة استقصاء تامّ ، بل هو بمقدار ما وسعنا من الوقت ومراجعة المصادر المتوفرة بين أيدينا ، في محاولة فتح الباب وتمهيد الطريق لمن يجد في نفسه القدرة والكفاءة على استقصاء كلّ ما ورد في طيات الكتب ، ممّا يتعلّق بأحد العناوين التي عنوانها في هذه المقالة والمقالات السابقة ، واستدراك ما يقف عليه من الكتب المعنيّة ، للعمل على إحيائها وعرضها ؛ خدمة للعلم والعلماء ، وتقديراً للجهود التي بذلت في هذه السبل .

الاجتهاد والتقليد

١٠١ - منظومة في الاجتهاد والأخبار:

للشيخ حسين بن محمد بن علي بن عيثن الأخبارى البحراني، المتوفى قبل سنة ١٢٤٠ هـ. أولها:

باسم إله الحق ذي الجلال والطول والإفضال والنوال
ومنها:

وبعد فالجاني حسين القاري نجل عيثن فتى الأخبارى
ومنها:

إن كانت العصمة للخلافة شرطاً فظن المجتهد خرافة
قد قال خير الدين لكهنو الأصل محمد الهندي مولانا الأجل
ومن هنا يظهر أن الناظم كان من تلاميذ الميرزا محمد الأخبارى.

الذريعة ٢٣ : ٦٣ - ٦٤

١٠٢ - منظومة في التقليد والطهارة (بالفارسية):

للميرزا علي بن حسين بن علي أكبر ابن الشيخ ملك الحائري النجفي المعروف
بخاموش اليزدي، عضو القنصلية الإيرانية في النجف (١٢٩٥ - ١٣٦٠ هـ)، وقد
طلب إليه العلامة الطهراني أن يكتب منظومته بخطه في كشكوله المخطوط الذي
توجد عندنا صورة منه، فكتب من نظمه في التقليد والطهارة زهاء (٥٠) بيتاً.
أولها:

زمين سيراب بارانست حكم آن حكم آب جريانست
بمجرد نجاستش ديدن گردد نجس بر اين ديدن

الذريعة ٤ : ٣٨٩ - ٣٩٠ و ٩ : ٢٨٥ و ٢٤ : ٢٠٢ والكشكول ٣١ - ٣٣

١٠٣ - منظومة في الاجتهاد والتقليد :

للسيد حسن قشاقش ابن السيد محمود الأمين العاملي (١٢٩٩ - ١٣٦٨ هـ) ،
وله منظومات غيرها . أولها :

يجري اليراع باسمه تعالى بذكره مفتتح المقالا

الذريعة ٢٣ : ٦٤ و ١١١ . شعراء الغري ٣ : ١٠٨

الطهارة

١٠٤ - منظومة في أصول الدين وفروعه من الطهارة والصلاة :

لبعض الأصحاب من علماء القرن الثالث عشر ظاهراً ، وهي في ١٦٧ بيتاً مع
ديباجة ثرية في سبعة أوراق ^(١) . أولها :

« أمّا بعد ، چون طبيعت طفلان ومبتديان بالذات بمنظومات فارسی مایل
وراغب است ... » . أولها :

بدان ای بالغ عاقل که ایزد بأمر خویش کرده بر تو واجب

الذريعة ٢٣ : ٨٢

١٠٥ - منظومة في مقدار ما ينزح لما يقع في البئر :

منسوبة إلى الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥ هـ) في الرياض ، ذكرت في تعليقة أمل
الآمل : ٧٨ .

١٠٦ - منظومة في منزوحات البئر :

للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي ، صاحب الوسائل ، المتوفى سنة ١١٠٤

هـ نقل عنها الشيخ شبيب آل الشيخ راضي الجزائري في مجموعته المؤرخة ١٢١٣ هـ، وأورد فيها جملة من الأبيات، منها:

الهرّ والبول من الرجال فأربعون فاستمع مقال
رأى العلامة الطهراني قريباً من عشرين بيتاً منها، واحتمل أن تكون جزءاً من منظومته في الفقه التي تقدّمت الإشارة إليها بالرقم ٨.

الذريعة ٢٣ : ١٣٨

١٠٧ - منظومة في الطهارة والصلاة (باللغة التركيّة) :

مجهولة المؤلف، تاريخ كتابتها ١١١٧ هـ، وهي في ١٣ ورقة، في مكتبة آية الله الكلپايگاني برقم ١٢٥/١٥، كما في فهرس المكتبة.

١٠٨ - منظومة كلامية فقهية = منظومة في أصول الدين، ومن فروعها: الطهارة والصلاة - بالفارسية.

لحافظي الشاعر . أولها:

اي دل اول بگو تو باسم الله كن ادا شكر نعمت الله
بعد حمد خدا ونعت رسول بگشالب بمدح زوج بتول
ومنها:

حافظی نظم کرد این ابیات در بهشتش خدا دهد درجات
والمنظومة ضمن مجموعة، تأريخ كتابتها سنة ١٢٦٤ هـ.

الذريعة ٢٣ : ٨٢ و ١٣٢

١٠٩ - منظومة في الطهارة:

ذكر فيها الأدلة والأقوال، وهي أكبر من الدرّة النجفية البحر العلومية، للسيد

هاشم بن أحمد بن الحسين بن سليمان الموسوي الأحساني المبرزي، المتوفى سنة ١٣٠٩ هـ. توجد عند ولده الفاضل السيّد ناصر.

الذريعة ١: ٤٨٥ و ٢٣: ١٢١

١١٠ - أرجوزة في الطهارة:

للعلامة السيّد كلب باقر بن كلب حسين الجايسي الحائري، المتوفى سنة ١٣٢٩ هـ، وهي تشطير^(٢) للطهارة من الدرّة [النجفية] لآية الله بحر العلوم (ت/١٢١٢ هـ).
الذريعة ١: ٤٨٥

١١١ - درّة الصدف في نظم الطهارة والصلاة من اللعة الدمشقية:

للشيخ فرج بن الحسن آل عمران القطيفي، نظمها سنة ١٣٥٨ هـ. أولها:

أحمد ربّي منشئ العوالم مصلياً على الرسول الخاتم

الذريعة ٢٦: ٢٩٥

١١٢ - الدرر والغرر:

لنفس المؤلّف؛ وهي ضمن مجموعة تحتوي على درّة الصدف وغيرها.

الذريعة ٢٦: ٢٩٨

١١٣ - الوجيزة:

أرجوزة في المياہ والطهارة والدماء الثلاثة والمطهّرات والنجاسات في ألف وستمئة وخمسين بيتاً تقريباً، للشيخ مهدي ابن الشيخ علي بن عبد علي الساعدي، المعروف بصحّين النجفي، (١٢٩٦ - ١٣٨٢ هـ)، شرع في قسم الطهارة منها سنة ١٣٣١ هـ، وفرغ منها في الحرب العالمية الأولى. أولها:

قال الحقيّر الساعدي مهدي أحمد ربّي مستحقّ الحمد

ومنها:

الماء طاهر بقول واحد وآية الطهور خير شاهد

الذريعة ١ : ٤٨٥ و ٢٥ : ٥٢. شعراء الغري ١٢ : ٢٧٥

١١٤ - اللآلى المنظومة :

لنفس المؤلف ، ويحتوي على ثلاث أراجيز ، أولها في فضل العلم وأهله
والأخلاق المستحسنة ، والثانية في أصول الدين وبعض قواعد الفقه ، والثالثة في
الطهارة . أولها :

أبدأ باسم الله ذي الجلال ثم النبي المصطفى والآل

ومنها :

فهاكها وسائل ثلاثة حديثه النظم بلا غثائه

ومنها :

سميتها لآلى منظومة كم في الحديث حقاً مكتومة

الذريعة ١٨ : ٢٦٥

١١٥ - المنظومة الفريدة :

وهي في آداب الخلوة والنية والطهارات الثلاث والنجاسات والمطهرات ، وهو
الباب الثاني من مخلاة الزاد ؛ للسيد هاشم ابن السيد أحمد [حمد] بن محمد
حسن بن عيسى آل السيد كمال الدين الحسيني الحلبي ، المتوفى سنة ١٣٤١ هـ ،
فرغ منها في جمادى الأولى سنة ١٣٢٦ هـ . آخرها :

والله أولى وهو العليم بكل حكم وبه التعليم

الذريعة ١ : ٤٨٥ و ٢٠ : ٢٣٣ و ٢٣ : ١٢١ - ١٢٢

١١٦ - مخلاة الزاد وذخر المعاد :

أرجوزة في الدماء الثلاثة - وهو الباب الأول من مخلاة الزاد - :

للسيد هاشم ابن السيد أحمد [حمد] بن محمد حسن بن عيسى آل السيد
كمال الدين الحسيني الحلبي، المتوفى سنة ١٣٤١ هـ. أول النظم فيها :

الحمد لله الذي تفرّدا بأنّه ليس له من مبتدا
وآخرها :

وغيرها من سائر الأحكام ونحمد الله على الإتمام

الذريعة ١ : ٤٧٢ و ٤٨٥ و ٢٠ : ٢٣٣ و ٢٣ : ١٢١ - ١٢٢

١١٧ - أرجوزة في أحكام الأموات :

للسيد هاشم ابن السيد أحمد [حمد] بن محمد حسن بن عيسى آل السيد
كمال الدين الحسيني الحلبي، المتوفى سنة ١٣٤١ هـ. أولها :

حمداً لمحيي كلّ ذي حياة وقاهر العباد بالممات
وآخرها :

فانتظروا الحكم من الإله ويختتم النظم بحمد الله

رآها العلامة الطهراني بخطه في كتب أخيه السيد عيسى (المولود ١٢٨٧ هـ).
الذريعة ١ : ٤٥١

١١٨ - منظومة :

مجهولة المؤلف، وهي في حدود ٩٢٠ بيتاً، ذكرها السيد صادق محسني في
باب الطهارة من مقالة في مجلة آئينه پژوهش العدد ٢٨ الصفحة ٩٠، وقال : إنها
مخطوطة في مكتبة آية الله الكليبايگاني. ولم نقف عليها في فهرس المكتبة.

١١٩ - الأرجوزة الحمّامية :

مجهولة المؤلف ، في مئة بيت ، نظم فيها آداب الحمام على ضوء أحاديث أهل البيت عليه السلام . أولها :

أحسن قول زَيْن المجالسا وأطربت فوحته المعاطسا
حمد يفوق سائر المحامد لحضرة الله دوام الحامد

نسختها بخط الناظم ظاهراً ، بتاريخ ١١ شعبان ١٢٨٥ هـ ، في مكتبة السيد المرعشى ضمن المجموعة رقم ١٧٨٥ ، كما في التراث العربى ١ : ١٦٨ .

١٢٠ - الفقه المنظوم في الطهارة :

مجهولة الناظم ، في مجموعة تحتوي على أمور متفرقة ، في ٩٧ ورقة ، أولها سبع صفحات في الفقه المنظوم من المياه إلى أحكام التخلي . أولها تحت عنوان المضاف والأسار وغيرهما :

ما ليس بالمطلق بالمضاف يدعى كماء الورد والخلاف
فمنه ممزوج ومنه معتصر ومنه ما باسم المصعد اشتهر
وينجس القليل والكثير منه ولا يشترط التغيير
وأخرها في أحكام التخلي :

الستر للعويرة فرض ملتزم فوارها عن كل راء محترم
ومل عن القبلة في التخلي معظماً لوجهة المصلى
فلا تقابلها ولا تستدبر والنهي للحظر هنا في الأظهر
ويستوي البناء والصحراء فلا توارى القبلة البناء
وفي اضطرار جوزا وخيرا وقيل بل عليه أن يستدبرا

والنسخة في مكتبة الوزيري في يزد برقم ٢٨٥٩ ، كما في فهرس المكتبة

الوضوء

١٢١ - أرجوزة في الوضوء :

وهي مبسوبة ، للعلامة الميرزا أبي المعالي ابن الحاج محمد إبراهيم الكلباسي ، المتوفى سنة ١٣١٥ هـ ، قال العلامة الطهراني عن البدر التمام : هو نظم لمبحث الوضوء من شرح الكفاية (كفاية الأحكام) .

الذريعة ١ : ٥٠٥ ، ٢٣ : ١٤٦ - ١٤٧

الأذان والإقامة

١٢٢ - أرجوزة في الأذان والإقامة :

للعلامة الشيخ عبد الرحيم بن محمد علي التستري ، المتوفى سنة ١٣١٣ هـ ، نقل العلامة الطهراني عن تلميذ المؤلف العلامة السيد آقا التستري أنه رآها عنده وكان يقول : إني رأيت في حديث أن النبي ﷺ كان يقول في أذانه : « أشهد أنني رسول الله » .

الذريعة ١ : ٤٥٢

الصلاة

١٢٣ - اللمعة في فقه الصلاة :

للشيخ تقي الدين حسن بن علي بن داود الحلبي (٦٤٧ - ٧٤٠ هـ) ، ذكره المؤلف في كتابه الرجال ص ٧٥ ، والحرر العاملي في أمل الآمل ٢ : ٧٢ .

١٢٤ - مثنوي في آداب الصلاة :

المنسوب إلى فريد الدين عطار النيسابوري (ت / ٨٠٦ هـ) ، نسخة منه بتاريخ ٩٣٣ هـ في مكتبة هاروارد كما في الذريعة ، وهو في حدود ١٢٠ بيتاً في ثمانية أبواب : ١ - الوضوء . ٢ - المبطلات . ٣ - الغسل . ٤ - الأغسال الواجبة . ٥ - التيمم . ٦ - الصلاة . ٧ - الصلاة اليومية . ٨ - المستحبات . وكل باب في عدة فصول ، ثم الخاتمة . أوله :

ابتدا ميکنم بنام خدا که دو حرف آفريد أرض و سما
نام حق بر زبان همی رانم که بجان دلش همی خوانم
وآخرها :

نود و سه برفت و ششصد سال از وفات رسول تا امسال
نمیمه جـمادی الاول بود کین نظم کشت مستکمل
رحمت حق نثار خواننده باز گوینده و رساننده

الذريعة ١٩ : ١٠٥ و ٢٣٦

١٢٥ - منظومة في النجاسات المعفوة في الصلاة :

لابن العماد ، وهي في ٢٧٤ بيتاً ، ذكر فيها ستاً وستين نجساً مما يعفى عنه في الصلاة . وفي المنظومة ردود على الحنفية ونقول لآراء بعض الفقهاء ومناقشتها ، وهي في مكتبة المرعشي ضمن المجموعة ٨٣٥٨ . أولها :

الحمد لله مع حسن الثناء على إسدائه نعماً نشرأ بمنته
ثم الصلاة على المختار من مضر وآله ثم صـحب وشيعته

ذكرها الحاجي خليفة في كشف الظنون ١ : ٦٣ ، باسم « أرجوزة في النجاسات المعفوة عنها » ، للشيخ شهاب الدين أحمد بن عماد الأفقي (ت / ٨٠٨ هـ) ، وشرحها له أيضاً . التراث العربي في مكتبة المرعشي ٥ : ٢٧٤

١٢٦ - الجمانة البهية في نظم الألفية الشهدية :

وهي نظم لألفية الشهد (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ) ، في ٦٥٣ بيتاً ، للحسن بن محمد بن راشد الحلبي ، تلميذ الفاضل المقداد (ت ٨٢٦ هـ) ، وقد فرغ من نظمها في ٢٥ / ربيع الأول / ٨٢٥ هـ . أولها :

قال الفقير الحسن بن راشد مبتدئاً باسم الإله الماجد
الحمد لله كما قد وجبا مباركاً فيه كثيراً طيباً
وأخرها :

فإنه من شيمة الإنسان ويسأل الله بفضله منهم
والنسخة بخط محمد بن علي الصفي ، كتبها في ١١ ذي القعدة سنة ٩١٠ هـ .
نسخة منها في مكتبة السيد المرعشي برقم : ٦٧ ، كما في فهرس المكتبة ١ : ٨٠ .
الذريعة ١ : ٤٨٢ ، ٢ : ٢٩٦ ، ٥ : ١٣١ - ١٣٢ ، ٢٤ : ١٩٨ ، م / ١٤٢ .

١٢٧ - الدرر الصفية في نظم الألفية :

وهي أرجوزة في نظم ألفية الشهد (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ) في الصلاة ، للشيخ نور الدين علي بن عبد الصمد الحارثي ، عم الشيخ البهائي ، الذي كان حياً سنة ٩٣٥ أو ٩٥٤ هـ .
الذريعة ١ : ٤٨٢ ، ٨ : ١٠٠ - ١٠١ ، ١٢٧ ، م / ١٤٢ .

١٢٨ - منظومة في الصلاة :

لمحمد محسن ابن حاج مؤمن المشهدي ، المتوفى سنة ١١٢١ هـ ، نسخة منه
ضمن المجموعة رقم ١٥٥٧ في مكتبة المسجد الأعظم بقم ، كما في فهرس
المكتبة : ١١٣ .

١٢٩ - منظومة في نظم الاثنا عشرية الصلاتية للبهائي (٩٥٣ - ١٠٣٠ هـ) :

للشيخ عبد الله ابن الحاج صالح بن جمعة بن شعبان بن علي السماهيجي

البحرانى (١٠٨٦ - ١١٣٥ هـ).

الذريعة ٢٣ : ١٢٩ و ١٤٤ ، ١٩٧ : ٢٤ ، كشف الحجب : ٥٦٣ .

١٣٠ - مثنوى خلاصة الأحكام :

لصبا الكاشانى ، وهى منظومة فى ٣٢٠ بيتاً فى الصلاة ، على فتاوى المحقق القمى (ت / ١٢٣١ هـ) . رآه العلامة الطهرانى فى مكتبة ملك بطهران . تاريخ كتابته ١٢٨٨ هـ . أوله :

اى نگارنده سپید وسياه اى طرازنده نگین وکلاه

الذريعة ١٩ : ١٧٠

١٣١ - نظم ألفية الشهيد :

للشيخ على بن أحمد بن الحسين آل عبد الجبار القطيفى ، المتوفى ١٢٨٧ هـ ، وهو أخو الشيخ سلمان القطيفى ، المتوفى ١٢٦٦ هـ . أوله :

أحمد من صلى وقال صلوا على الذى صلى وقال صلوا

الذريعة ٢ : ٢٩٦ ، ٢٤ : ١٩٨ - ١٩٩

١٣٢ - فريدة اللآلى :

أرجوزة فى صلاة الجماعة وصلاة المسافر ، نظمها فى غاية الجودة والسلاسة للميرزا عبد الغنى القزاجه داغى - من قرأ أهر - وهى زهاء ١٥٠٠ بيت .

طبعت فى حياة المؤلف سنة ١٣٠٠ هـ ، فى طهران ، فى ١٣٣ صفحة من القطع الصغير . أولها :

سبحان من أتقن صنع القلم وعلم الانسان ما لم يعلم
أرسل بالآيات خير مرسل وبالعوم والكتاب المنزل
وهذه من غرر اللآلى فريدة الأيام والليالى

وآخرها :

وإذ بلغت منتهى الكلام فأحمد الله على الإتمام
مصلياً بعد على النبي وآله لا سيما الوصي
منظومة أرختها مختومة هدى بدا جواهرها منظومة
سبيكة من جوهر مجرد صيغت فأرخ (صيغ لب المسجد)

هذا، وقد ذكرها العلامة الطهراني في مواضع متعددة، فذكرها باسم « منظومة في الفقه » في الذريعة ٢٣ : ١٢٩، كما ذكرها باسم « درر اللآلي » في ١ : ٤٦٨، وقال : « إنها أرجوزة في تكملة الدرة المذكورة [البحر العلومية] » وفي ٨ : ١٣٣ أنها : « أرجوزة في الصلاة تكملة الدرة المنظومة البحر العلومية »، وذكرها في ١٦ : ٢٢٣ باسم « فريدة اللآلي ».

وقال أيضاً : إنها « تكملة لمنظومة بحر العلوم الموسومة بالدرة ».

وأقول : لكن الأمر ليس كما رقم، بل هي منظومة مستقلة لا ربط لها بالدرة البحر العلومية، كما يظهر لمن تصفحها وتأملها.

الذريعة ١ : ٤٦٨، ٨ : ١٣٣، ٢٣ : ١٢٩

١٣٣ - نظم ألفية الشهيد :

للميرزا محمد بن سليمان التنكابني، المتوفى قبل سنة ١٣٢٠ هـ.

الذريعة ١ : ٤٨٣، ٢٤ : ١٩٩

١٣٤ - زبدة المقال في أفعال الصلاة :

لحبيب الله بن مدد علي الكاشاني (١٢٦٢ - ١٣٤٠ هـ)، ذكرها في ترجمة نفسه في مقدمة منتقد المنافع ١ : ٢٥.

١٣٥ - وحي الأمين :

منظومة في الصلاة تقرب من خمسمئة بيت ، لمحمد أمين آل عبد العزيز بن علي بن جاسم بن محمد الموسوي الصافي النجفي . نظمها في سنة ١٣٧٠ هـ ، وأنشد بعض أبياتها للعلامة الطهراني .
الذريعة ٢٥ : ٥٨

١٣٦ - منظومة في أحكام السلام :

للشيخ محمد رضا آل ياسين (١٢٩٧ - ١٣٧٠ هـ) . شعراء الغري ٨ : ٣٩٠

١٣٧ - غرر الأحكام وجامعة الإيمان بعد الإسلام :

وهي أرجوزة في الصلاة ، للعلامة الشيخ محمد جواد ابن الشيخ حسن مطر النجفي (١٢٩٩ - ١٣٧٥ هـ) ، وله شرحها الموسوم بنظام الإيمان ؛ فرغ من نظمها سنة ١٣٥٢ هـ . أولها :

محمد الجواد يرجو العفو له ويحمد الله عقيب البسمة

الذريعة ١ : ٤٨٢

١٣٨ - أرجوزة في نظم ألفية الشهيد :

لتاج الدين الحسن بن الدري .

كشف الحجب والأستار : ٣٧

١٣٩ - نظم ألفية الشهيد :

وهي بالفارسية ، مع شرح إجمالي نثراً ، لمحمد بن الحسن الطباطبائي المتخلص بـ «رمزي» . أول الموجود منه :

ای دل ار خواهی که باشی رستگار پیرو دین نبی باش از ره عز و وقار

الذريعة ٢ : ٢٩٦ ، و ٢٤ : ١٩٩

۱۴۰ - منظومة في أحكام الصلاة:

مجهولة المؤلف ، وهي ضمن مجموعة في مكتبة السيد المرعشي برقم ۴۹۴۲ (الصفحات: ۵۲ - ۵۶) تحتوي على مئة وخمسة عشر بيتاً في مختصر أحكام الصلاة. أولها:

أيا مؤمن پس از حمد خداوند ز دين شرع بشنو نکته‌ای چند
هر آنچه واجب است درياب آنرا بگوش و جان ودل بشنو تو آنرا
وآخرها:

ميان چار و پنج از شك فراهم بگفتم فهم كن واللّه أعلم

فهرس مخطوطات مكتبة المرعشي ۱۳ : ۱۴۰

۱۴۱ - نظم ألفية الشهيد - بالفارسية -:

للحكيم عناية الله طبعي الأصفهاني . أوله:

كن بباسم الله آغاز سخن أی نکته دان
واز ثنای حمد ربّ العالمين بكشا زبان

شكر كو حيّ قديمی را كه از لطف وكرم
در وجود آورد اين ذرها ز دريای عدم

وآخره:

باعث اين نظم طبعي بود الطاف امام
دور نبود گر شود مقبول طبع خاص وعام

فهرس مخطوطات مركز إحياء ميراث إسلامي ۱ : ۲۶۶

صلاة المسافر

١٤٢ - أرجوزة في صلاة المسافر:

للعلامة المولى علي الخوئي الخوئيني القزويني الحائري، المتوفى سنة ١٣١٨ هـ، جعلها تكملة للدرّة البحر العلومية، وله أيضاً شرحها جميعاً.

الذريعة ١: ٤٨٣

١٤٣ - منظومة في صلاة المسافر:

وهي تزيد على مئتي بيت للشيخ عبد الهادي ابن الحاج جواد ابن الشيخ كاظم المعروف بالهمداني البغدادي النجفي، المتوفى سنة ١٣٣٣ هـ.

جعلها تتمّة للدرّة النجفية البحر العلومية. أولها:

فرض لمن سافر أن يقصّراً إن كان مختاراً له ويفطرا
والنسخة كانت عند الشيخ عبد الحسين الحلّي النجفي.

الذريعة ١: ٤٨٣، ٢٣: ١١٩

١٤٤ - أرجوزة في صلاة المسافر:

للعلامة الشيخ مشكور ابن الشيخ محمد جواد ابن الشيخ مشكور الحولوي النجفي، المتوفى سنة ١٣٥٣ هـ، طبعت بصيدا سنة ١٣٤٨ هـ. أولها:

نحمدك اللهم يا ذا الرحمة دلّ على وجوب شكر النعمة

الذريعة ١: ٤٨٣

١٤٥ - منظومة في صلاة المسافر:

للشيخ محمد رضا آل ياسين (١٢٩٧ - ١٣٧٠ هـ).

شعراء الغري ٨: ٣٩٠

صلاة الجمعة

١٤٦ - منظومة في صلاة الجمعة :

للشيخ محمد الخالصي ، المتوفى سنة ١٣٨٣ هـ ، طبعت ب طهران - شركة أفست
سهامي عام ١٣٦١ ش ، في ٣١ صفحة ، مع تعريف بكتاب الجمعة للمؤلف .

معجم المطبوعات : ٤٧٧ و ٥٤٩

١٤٧ - منظومة في صلاة الجمعة وغيرها :

نسخة منها بدون تأريخ في مكتبة استان قدس برقم ٨٢٦٣ ، كما في الفهرس
الألفبائي للمكتبة : ٥٦٢ .

١٤٨ - منظومة خالية من حرف « الألف » في ردّ القائلين بوجوب الجمعة عيناً :

للسيد محمود بن عبد العظيم الموسوي ، طبعت في مقدمة مناهج المعارف
بتقديم السيد أحمد الروضاتي في الصفحة ١٤٢ .

مقدمة مناهج المعارف : ١٠٥ و ١٤٢ وأئينة پژوهش : العدد (٣٨) ص ٩٦

صلاة الجماعة

١٤٩ - أرجوزة في صلاة الجماعة :

للعامة المولى علي الخوئي القزويني ، المتوفى سنة ١٣١٨ هـ .

الذريعة ١ : ٤٨٣

١٥٠ - أرجوزة في صلاة الجماعة :

للشيخ عبد الهادي ابن الحاج جواد ابن الشيخ كاظم المعروف بالهمداني
البغدادي النجفي، المتوفى ١٣٣٣ هـ، جعلها تمييزاً للدرّة البحر العلومية. أولها:

الاجتماع بالصلاة وردا في فضله ما ليس يحصى عددا

رآها العلامة الطهراني مع تقرّظ العلامة الشيخ جواد ابن الشيخ محمد آل الشيخ
شبيب بثلاثة عشر بيتاً على تلك النسخة عند العلامة السيد عبد الكريم آل السيد
حيدر في بغداد. الذريعة ١: ٤٨٣، ٢٣: ١١٩.

١٥١ - منظومة في صلاة الجماعة:

للشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ). شعراء الغري ٨: ١٨٥.

الصلوات المندوبة

١٥٢ - منظومة في الصلوات المندوبة:

للمولى محمد كاظم بن محمد صادق الكاشاني الأصفهاني، المتوفى سنة ١٢٧٣ هـ،
والنسخة عند أحفاده في أصفهان. الذريعة ١: ٤٨٣، ٢٣: ١١٩.

١٥٣ - شب بيداران:

في آداب إحياء الليل بالدعاء والصلاة، مجهول المؤلف، نسختها في مكتبة آية
الله المرعشي ضمن المجموعة رقم ٦٤١٩، الصفحات ٧٩ - ٩٢. أوله: « الحمد لله
الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا ». وآخره:

چون شمس و قمر باشد جان و دلت ای دلبر

روشن بقوام آئی بیننده شوی باما

فهرس مكتبة آية الله المرعشي ١٧: ٢٨ - ٢٩

الخلل في الصلاة

١٥٤ - أرجوزة في الشكّ والسهو والخلل والجبر في الصلاة:

للحاج مولى محمّد إسماعيل، صاحب «العقيدة الوحيدة» التي نظمها سنة ١٢٤٥ هـ، وكتب تصانيفه في آخرها، ومنها هذه الأرجوزة. انظر: الذريعة ٣٠٦: ١٥. الذريعة ١: ٤٨١ و ٢٣: ١١٦.

١٥٥ - شمس الهدى فيمن شكّ أو سها = أرجوزة في الشكّ والسهو في الصلاة.

للعلامة الشيخ عبد الرحيم ابن الشيخ محمّد علي التستري (١٢٢٦ - ١٣١٣ هـ)، نظمها سنة ١٢٨٨ هـ، وهي في (٢٥٦) بيتاً، وعليها حواشي منه، نسخة منها بخط الناظم في مكتبة المرعشي ضمن المجموعة رقم ٤٠٦٣، استنسخها العلامة السيّد محمّد صادق بحر العلوم عن نسخة خطّ الناظم، وأدرجها في «السلاسل الذهبية» له. أوّلها:

يحمد ربّه القديم الأزلي عبد الرحيم بن محمّد علي
مصلياً على الرسول الكامل وآله وصحبه الأمثال
وآخرها:

في المستئين إثر ألف كامنة مع الثمانين وضّم الثامنة

الذريعة ١: ٤٨١، ١٤: ٢٢٨، ٢٣: ١١٦. التراث العربي في مكتبة المرعشي ٣: ٤٤٥

١٥٦ - أرجوزة في الشكوك = منظومة في الشكوك والسهو في الصلاة:

للعلامة الشيخ أحمد بن صالح آل طعان الستري البحراني، (١٢٥١ - ١٣١٥ هـ)، ذكرها تلميذه وابن أخته الشيخ علي بن الحسن في أنوار البدرين. ولولد

الناظم الشيخ محمد صالح (المتوفى سنة ١٣٣٣ هـ) شرح لهذه الأرجوزة ، كما في الذريعة ١٣ : ٧٢ .

شعراء الغري ١ : ٢٦٤ . الذريعة ١ : ٤٨١ ، ٢٣ : ١١٦ . الرسائل الأحمدية ١ : ٤٦

١٥٧ - أرجوزة في مسائل الشكوك :

مع صلاة المسافر والجماعة ، للعلامة المولى علي الخوئي القزويني الحائري ، المتوفى سنة ١٣١٨ هـ .
الذريعة ١ : ٤٨٣

١٥٨ - أرجوزة في الشكوك :

للعلامة الشيخ محمد جواد ابن الشيخ علي ابن العلامة الشيخ قاسم آل محيي الدين الجامعي العاملي النجفي ، المتوفى بها سنة ١٣٣٢ هـ ، نظمها بتكليف من العلامة الشيخ محمد حسن المامقاني ، قال فيها :

يقول راجي ربّه المعين	عبد الجواد آل محيي الدين
الحمد لله منير الفهم	منور القلب بنور العلم
مزيل ريب الشك باليقين	وموضح الدين لأهل الدين
وبعد فالخل الوفي المؤتمن	اللودعي الحبر ذوالنهج (الحسن)
كلّفني نظم شكوك الفرض	ولست بالطول ولا بالعرض

الذريعة ١ : ٤٨١ . شعراء الغري ٢ : ١٦٤ - ١٦٥

١٥٩ - أرجوزة في الخلل :

للعلامة الشيخ مرتضى ابن الشيخ عباس ابن الشيخ حسن كاشف الغطاء (١٢٨١ - ١٣٤٩ هـ) .

شعراء الغري ١١ : ٢٥١ . الذريعة ١ : ٤٧٢ ، ٢٣ : ١٠٦

١٦٠ - أرجوزة في الشكوك :

للشيخ موسى ابن الشيخ مرتضى ابن الشيخ عباس ابن الشيخ حسن ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء ، المولود سنة ١٣١٧ هـ . منها قوله :

الشك فيها لازم للإنسان لما به من باعث النسيان

شعراء الفري ١١ : ٥٢٠

١٦١ - منظومة في شكايات الصلاة - بالفارسية - :

للشاعر صبا . أولها :

ای نگارنده سفید و سیاه ای طرازنده نگین و کلاه

منها نسختان في مكتبة المسجد الأعظم بقم برقم ٢٥٦ و ٧٣٢ ، كما في فهرس المكتبة : ٤٣٥ و ٤٧١ .

١٦٢ - شكايات منظوم :

مجهولة المؤلف ، نسختها في ٢٢ بيتاً ، في مكتبة مسجد گوهر شاد بمشهد ضمن المجموعة رقم ٤٩٨ .

الصوم

١٦٣ - أرجوزة في الأيام الشريفة المندوب فيها الصوم :

للشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمد بن صالح الكفعمي ، المتوفى سنة ٩٠٥ هـ ، وهي في مئة ونيف وثلاثين بيتاً مدرجة في مصباحه . أولها :

الحمد لله الذي هداني إلى طريق الرشد والإيمان

ثم صلاة الله ذي الجلال على النبي المصطفى والآل

الذريعة ١ : ٤٦٣

١٦٤ - منظومة في الصوم :

وهى إلى آخر الاعتكاف ، مكتوب عليها أنها للميرزا محمد تقي . ويظهر من تاريخه المنظوم أنه نظم في سنة ١٢٨٠ هـ . أولها :

باسم الإله شارع الأحكام مكلف الأنام بالصيام
وأخرها :

وإن أردت العام للختام فاذكر بالختام للصيام
والنسخة في مكتبة ملك ب طهران ، بخط الناظم ظاهراً ؛ لكثرة التغيرات فيها .

الذريعة ٢٣ : ١١٩ - ١٢٠

١٦٥ - أرجوزة في الصوم :

للشيخ عباس ابن الشيخ حسن بن جعفر كاشف الغطاء (١٢٦٣ - ١٣٢٢ هـ) ،
ذكرها في الحصون المنيعه .

الذريعة ١ : ٤٨٤

١٦٦ - منظومة في الصوم :

للشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ) . أولها :

الصوم في شريعة المختار ترك المفطرات في النهار

الذريعة ١ : ٤٨٣ - ٤٨٤ ، وذكرها الاردوبادي في مقدمة الأنوار القدسية ، للمؤلف : ١١ ،
طبعة مؤسسة الوفاء ١٤٠٢ هـ ، والسيد المرعشي في الإجازة الكبيرة ٢ : ٣٦٤ . شعراء الغري

١٨٥ : ٨

أحكام الاعتكاف

١٦٧ - أرجوزة في الصوم والاعتكاف:

للشيخ عباس بن الحسن الكاظمي . أولها:

قال الفتى العباس نجل الحسن خذ يا رعاك الله غالي الثمن

توجد عند العلامة السيّد محمد تقي ابن العلامة السيّد محمد شفيع البوشهري .

الذريعة ١ : ٤٨٤ ، ٢٣ : ١٢٠

١٦٨ - منظومة في الاعتكاف:

للشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ) ؛ ذكرها السيد المرعشي

في الإجازة الكبيرة ٢ : ٣٦٤ . شعراء الغري ٨ : ١٨٥

الخمس

١٦٩ - منظومة في الخمس:

للسيّد محمد جواد بن محمد بن محمد الحسيني العاملي الشقراوي النجفي

(١١٦٠-١٢٢٨ هـ) ، صاحب مفتاح الكرامة . ورد ذكر هذه المنظومة مع منظومة له

في الزكاة في آخر كتاب المتاجر من مفتاح الكرامة ، وفيه : إنّ هذه المنظومة تقرب

من (٨٠) بيتاً . وله منظومة في الرضاع تأتي . الذريعة ١ : ٤٧٢ ، ٢٣ : ١٠٦ و ١١١

١٧٠ - أرجوزة في الخمس:

للشيخ عباس ابن الشيخ حسن بن جعفر كاشف الغطاء (١٢٦٣-١٣٢٢ هـ) ،

ذكرها في الحصون المنيعية . الذريعة ١ : ٤٨٤

الزكاة

١٧١ - أرجوزة في الزكاة :

للمحدث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملى ، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ ، وهي أكثر من مئة بيت . أولها :

الحمد لله على إفضاله ثم على محمد وآله
أسنى الصلاة والسلام الزاكي ما سيح الأملاك في الأفلاك
وهذه أرجوزة الزكاة قد حوت مهمات أمانى ذي الرشد
وآخرها :

نظمتها في ليلة ويوم إجابة لالتماس القوم

الذريعة ١ : ٤٧٦ - ٤٧٧ ، ٢٣ : ١١٣ م / ٢٦٠ ، وانظر : مقدمة بداية الهداية

١٧٢ - أرجوزة في الزكاة :

للعلامة السيد محمد جواد العاملى (١١٦٠ - ١٢٢٨ هـ) ، صاحب مفتاح الكرامة ، ذكرت في ترجمته في آخر متاجر مفتاح الكرامة ، وأنها تقرب من (١١٠) بيتاً ، أولها :

أت زكاة المال للفقير تنج من الشجاع والسعير
قد جاءت الصلاة والزكاة هذي «أقيموا» وهذي «آتوا»

نسخة من هذه الأرجوزة في مكتبة السيد المرعشى في قم المقدسة برقم ٧٤٩٨ ، كما في التراث العربى في مكتبة المرعشى ١ : ١٧٣ .

الذريعة ١ : ٤٧٦

١٧٣ - أرجوزة في الزكاة :

للشيخ محسن بن محمد رفيع الرشتي الأصفهاني (ق ١٣) ، وهي في (١٣٩) بيتاً في أحكام الزكاة وزكاة الفطرة نظمها في يوم وليلة . أولها :

الحمد لله العزيز الباري والشكر للمهيمن المختار

ثم الصلاة والسلام الأسنى على النبي والولي مثنى

نسختها في مكتبة السيد المرعشي ضمن المجموعة رقم ١٣٧٩ ، كما في التراث العربي في مكتبة المرعشي ١ : ١٧٣ .

١٧٤ - أرجوزة في الزكاة :

للشيخ عباس ابن الشيخ حسن بن جعفر كاشف الغطاء ، المتوفى سنة ١٣٢١ هـ .
الذريعة ١ : ٤٨٤

١٧٥ - أرجوزة في الزكاة :

للسيد محمد باقر ابن السيد أبي القاسم الحجة الطباطبائي الحائري ، المتوفى سنة ١٣٣١ هـ .

الذريعة ١ : ٥٠٥

١٧٦ - الفرر الغروية في الأحكام الزكوية :

أرجوزة في الزكاة ، للعلامة الشيخ مرتضى ابن الشيخ عباس ابن الشيخ حسن كاشف الغطاء (١٢٨١ - ١٣٤٩ هـ) .

فرغ من نظمه آخر صفر سنة ١٣١٧ هـ ، طبع في آخر العروة الوثقى ببغداد .
أوله :

من أحدي الذات نستمد الآلاء لا تحصى ولا تعد

وآخره:

في الأقدس الغري تمّت الغرر أرختها: «آخر يوم من صفر»

نسخة منه ضمن المجموعة رقم ٦٩٧ في مكتبة استان قدس، كما في فهرس هزار وپانصد نسخه خطي: ٢٨٦.

الذريعة ١: ٤٧٧، ٦: ٤١

١٧٧ - أرجوزة في مقادير النصب الزكوية:

للشيخ مرتضى ابن الشيخ عباس ابن الشيخ حسن كاشف الغطاء (١٢٨١ - ١٣٤٩ هـ)، طبعت في آخر تبصرة المتعلّمين الموشحة بحواشي السيد كاظم اليزدي (ت/١٣٣٧ هـ).

شعراء الغري ١١: ٢٥١

١٧٨ - زكيات المسألات:

منظومة في الزكاة في ألفي بيت، للمولى محمد حسن بن محمد حسين النستانكي النائيني، المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ، كما في الذريعة ١٨: ٢٤٩.

الذريعة ١: ٤٧٦ و ١٢: ٤٥

الحجّ

١٧٩ - عدّة الناسك في المناسك:

للشيخ تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي (٦٤٧ - ٧٤٠ هـ)، ذكره المؤلف في كتابه الرجال ص ٧٥، والحرّ العاملي في أمل الآمل ٢: ٧٢.

١٨٠ - تحفة النساك :

أرجوزة مفصلة في مناسك حج التمتع خاصة، في ٢٧٠ بيتاً، للشيخ طاهر ابن الشيخ عبد علي ابن الشيخ عبد الرسول الحجامي المالكي (١٢٠٠ - ١٢٧٩ هـ)، نزيل سوق الشيوخ. أولها:

نحمد من عرفنا المناسك من رزقه لتارك وناسك
ومنها:

وبعد فالظاهر ذو الرجاء من الرحيم مالك السماء
نجل المسمى في الوري عبد علي يرجو نجاه من حساب فيصل
ومنها:

سميتها بتحفة النساك أبرزتها في زمن فتاك
بريع ألف وبسبعة حصر وقبلها بالعدّ عشرين اعتبر
وقد قرّظها الشعراء الأعلام من الفقهاء بديع أشعارهم، أورد الخاقاني نبذاً منها في كتابه شعراء الغري .
الذريعة ٣: ٤٧٧. شعراء الغري ٤: ٣٨٠

١٨١ - مزيج الاحتياج في حكم مناسك الحجّاج :

منظومة في الحجّ، للسيّد الحاج ميرزا علي نقي ابن السيّد حسن الشهير بحاج آقا ابن العلامة السيّد محمد المجاهد ابن صاحب الرياض الطباطبائي، المتوفى في صفر سنة ١٢٨٩ هـ، طبعت مع كتابه «الدرّة الحائرية في البيع والخيارات» .

الذريعة ١: ٤٧٠، ٢٠: ٣٢٨، ٢٣: ١٠٣

١٨٢ - ألفية في الحجّ :

للشيخ عباس ابن الشيخ حسن ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٦٣ - ١٣٢٢ هـ)، وهي تربو على ألف بيت .
الذريعة ١: ٤٧٠ و ٤٨٤، ٢٣: ١٠٣

١٨٣ - منظومه آئين حج :

لمحمد صادق الرازي ، واسمه رضا خانلو التبريزي (معاصر للعلامة الطهراني)
طبعت مع ثلاث منظومات له بطهران سنة ١٣٢٨ هـ ، في ٨٣ صفحة .

الذريعة ٩ : ٥٧٩ ، ٢٣ : ٥٧

١٨٤ - أرجوزة في الحج :

للعلامة السيد محمد باقر ابن السيد أبي القاسم الحجة الطباطبائي الحائري ،
المتوفى سنة ١٣٣١ هـ .

الذريعة ١ : ٥٠٥

١٨٥ - الرحلة المكية :

أرجوزة في الرحلة إلى مكة المعظمة ، في ألف بيت ، للعلامة الفقيه محمد
حسن ابن الحاج محمد صالح كبة ، المتوفى سنة ١٣٣٦ هـ . أولها : «أبدأ باسم الله
يمناً باسمه» . ومنها : « في ألف بيت بالصواب ناطقة » . ومنها :

سميتها بالرحلة المكية والنخلة الطيبة المسكية

كتب المعاصرون للمؤلف عليها تفريظات كثيرة ، رآها العلامة الطهراني وذكر
أسماء المقرّطين .

الذريعة ١٠ : ١٧٠

١٨٦ - تنبيه الحاج :

منظوم فارسي في شرح سفر الناظم إلى الحج من طريق الجبل ، في خمسمئة
بيت ، نظمها المولى الحاج ميرزا محمود الواعظ ابن المولى حسين الزاهد القمي
المتوفى بها في شعبان سنة ١٣٥٣ هـ . رآه العلامة الطهراني عند ولده الميرزا أبي
الفضل ؛ من أئمة الجماعة بطهران .

مستدرك الذريعة ٢٦ : ٢٣٥

١٨٧ - منظومة في الحجّ:

للسيد زين العابدين ابن السيد محمد ابن السيد حسين الكاشاني الحائري،
نزيل قم، المتوفى بها في صفر سنة ١٣٧٥، بلغت قريباً من خمسمئة بيت، ولم
تتمّ. الذريعة ٢٣: ١٠٣.

١٨٨ - وجيزة في الحجّ = المنظومة السامية في الحجة الحسامية:

في بيان مواقف الحجاج ومنازلهم وما يلزمهم، بالفارسية، للحاج ملا محمد
باقر الكجوري الواعظ الطهراني (١٢٥٥ - ١٣١٣ هـ)، وهي في ١٥٠٠ بيت، نظمها
في طريق مكة. الذريعة ٢٣: ١٣٣ و ٢٥: ٥٣.

١٨٩ - أرجوزة في الحج:

نسخة منها بدون تأريخ في مكتبة استان قدس برقم ٩٧٦٣.

الهوامش

- (١) في الذريعة: إنّ هذه المنظومة كتبت بخط النسخ سنة ١٠٩٨، وظاهر عدم تلاؤم تاريخ
النسخ مع وفاة المؤلف، فلا بدّ من حصول خلط في ذلك، وقد تقدم منظومة في الفقه
لوفائي بتاريخ ١٠٩٨، بالرقم (٧)، والذي يشهد لذلك أنّ العلامة الطهراني ذكر أنّ
نسخة هذه المنظومة في مكتبة استان قدس برقم ٦٩٧٤. وهو رقم منظومة وفائي،
كما في فهرس ألفبائي المكتبة: ٥٦٢، فلا بدّ من مراجعة النسخة.
- (٢) التشطير: هو أن يضيف الشاعر أشطراً على أشطر أبيات قالها غيره.

درّة نجفيّة

ملتقطه من كتاب الدرر النجفية

للمحدّث الكبير الشيخ يوسف البحراني رحمته الله

□ تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

اعلم - أيّدك الله تعالى بتأييده - أنّه قد كثرت الأسئلة من الطلبة عن الفرق بين المجتهدين والأخباريين. وأكثر المسؤولين من وجوه الفروق في ذلك، حتى أنّ شيخنا المحدّث الصالح الشيخ عبد الله بن الحاج صالح البحراني رحمته الله في كتاب (منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين) قد أنّهاها إلى ثلاثة وأربعين حيث كان من عمّد الأخباريين المتصلّين. وقد كنت في أوّل الأمر من الجارين على هذه الطريقة، وقد أكثرت البحث في ذلك [مع] بعض مشايخنا المعاصرين من المجتهدين. وقد أودعت كتابي الموسوم بـ (المسائل الشيرازية) مقالة مبسّطة مشتملة على جملة من الأبحاث الشافية والأخبار الكافية المتعلّقة بذلك والمؤيّد لما هنالك، إلّا أنّ الذي ظهر لي - بعد إعطاء التأمل حقّه في المقام وإمعان النظر في تلك الفروق التي ذكرها أوّلئك الأعلام - هو سدّ هذا الباب وإرخاء الستر دونه والحجاب وإن كان قد فتحه أقوام وأوسعوا فيه دائرة النقض والابرام.

أما أولاً: فلاستلزامه القبح في علماء الطرفين والازراء بفضلاء الجانبين، كما قد طعن به كل من علماء الطرفين على الآخر، بل ربّما انجرّ إلى القبح في الدين، ولا سيّما من الخصوم المعاندين، كما شتّع عليهم به الشيعة من انقسام مذهبهم ودينهم إلى المذاهب الأربعة، بل شتّع به كل من أرباب المذاهب الأربعة على الآخر.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره في وجوه الفرق بين الفرقتين وجعلوه مانزاً بين الطائفتين جلّه بل كلّه عند التأمل بمُرّ الانصاف وتجنّب جانب التعصّب والاعتساف لا يوجب فرقاً على التحقيق، كما سنوضح لك ذلك في المقام بأوضح بيان تشناقه الطباع السليمة والأفهام.

ولقد كان العصر الأوّل مملوءاً من المحدثين والمجتهدين مع أنّه لم يرتفع بينهم صيت هذا الاختلاف، ولم يطعن منهم أحد على الآخر بالاتصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضاً في جزئيات المسائل واختلفوا في تطبيق تلك الدلائل، كما هو شأن العلماء من كلّ قبيل، والأمر الدائر بينهم جيلاً بعد جيل.

وحينئذٍ فالأولى والأليق بذوي التقوى، والأحرى في هذا المقام والأقوى هو أن يقال إنّ علماء الفرقة المحقّة وفضلاء الشريعة الحقّة - رفع الله تعالى درجاتهم وألحقهم بساداتهم سلفاً وخلفاً - إنّما يجرون على مذهب أئمتهم المعصومين وطريقتهم التي أوضحوها لديهم، فإنّ جلالة شأنهم وسطوع برهانهم وورعهم وتقواهم المشهور بل المتواتر على مرّ الأيام والدهور يمنهم من الخروج عن تلك الجادة القويمة والطريقة المستقيمة، ولكن ربّما حاد بعضهم - أخبارياً كان أو مجتهداً - عن الطريق غفلة أو توهمًا أو لقصور اطلاع أو قصور فهم أو نحو ذلك في بعض المسائل فهو لا يوجب تشنيعاً، ولا قدحاً في أصل الاجتهاد.

وجميع تلك الأمور التي جعلوها مناط الفرق إنما هي من هذا القبيل ؛ فإما أن تكون من جملة المسائل التي اختلفت فيها الأنظار وتصادمت فيها الآراء والأفكار أو أن ذلك القول كان ناشئاً عن بعض هذه الأسباب المذكورة أو نحو ذلك ، كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى .

وأنت تعلم أن كلاً من المجتهدين والأخباريين يختلفون في آحاد المسائل ، بل ربما خالف أحدهم نفسه مع أنه لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً . وقد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق عليه السلام إلى جملة من المذاهب الغريبة النادرة التي لم يوافقه عليها أخباري ولا مجتهد ، مع أنه لم يوجب ذلك طعناً عليه ولا قدحاً في علمه وفضله .

ولم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا ارتكاب هذا الاعتساف إلا من زمن صاحب الفوائد المدنية سامحه الله تعالى وعامله برحمته المرضية ، فإنه قد جرد لسان التشنيع على الأصحاب وأسهب في ذلك أي إسهاب وأكثر من التعصبات التي لا تليق بمثله من العلماء الأطياب ، وهو وإن أصاب الصواب في بعض ما ذكر في ذلك الكتاب إلا أنها لا تخرج عما ذكرناه من سائر الاختلافات ، بل هي داخلة فيما ذكرناه من التوجيهات . وكان الأنسب بمثله حملهم على محامل السداد والرشاد إن لم يجد ما يدفع به عن كلامهم الفساد ، فإنهم رضوان الله عليهم لم يألوا جهداً في إقامة الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين ، ولا سيما آية الله العلامة الذي قد أكثر من الطعن عليه واللاماة ، فإنه بما ألزم به علماء الخصوم والمخالفين من الحجج القاطعة والبراهين حتى آمن بسببه الجَم الغفير ودخلوا في هذا الدين الكبير والصغير والشريف والحقير ، وصنّف من الكتب المشتملة على غوامض العلوم والتحقيقات حتى أن من تأخر عنه لم يلتقط إلا من درر نثاره ولم يغترف إلا من زواجر بحاره ، قد صار له من اليد العليا عليه وعلى غيره من علماء الفرقة الناجية ما يستحق به الثناء الجميل ومزيد

التعظيم والتبجيل، لا الذمّ والنسبة إلى تخريب الدين، كما اجترأ به قلمه عليه وعلى غيره من المجتهدين^(١).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ما ذكره شيخنا الصالح المتقدّم ذكره من الفروق وأطال به من الشقوق كثير منه بل أكثره تطويل بغير طائل وترديد لا يرجع إلى حاصل. ونحن نذكر هنا ما هو المعتمد عندهم، والأقوى ممّا صرح به هو وغيره في دليل تلك الدعوى، وهو وجوه:

أحدها: إنّ أدلّة الأحكام الشرعيّة عند المجتهدين أربعة: الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل، وأمّا عند الأخباريين فليس إلّا الكتاب والسنة، بل اقتصر بعضهم على السنة بناء على أنّ الكتاب لا يجوز تفسيره والعمل بما فيه إلّا بما ورد التفسير به عن أهل البيت صلوات الله عليهم، وهذا الوجه من أقوى وجوه الفروق عندهم.

والجواب:

١ - إنّه لا يخفى أنّ المجتهدين وإن عدّوا الاجماع في الأدلّة الشرعية في كتب الأصول وربما استسلفوه في الكتب الاستدلالية أيضاً إلّا أنّ المحققين منهم في مقام التحقيق والبحث في المسائل بالفكر الدقيق ينازعون في تحقيق الاجماع المذكور غاية النزاع ويطعنون فيه ويمزّقونه تمزيقاً لا يرجى له جماع، كما لا يخفى على من راجع كتبهم الاستدلالية ككتاب المعتمد والمسالك والمدارك والذكرى والذخيرة للفاضل الخراساني وغيرها، وهذا بحمد الله تعالى ظاهر لمن تتبّع الكتب المذكورة، وحينئذٍ فليس مسألة الاحتجاج بالاجماع وجعله دليلاً شرعياً إلّا من جملة المسائل الخلافية بين العلماء - مجتهداً كان أو أخبارياً - فلا يصلح لأن يكون فرقاً في المقام.

٢ - وأمّا دليل العقل الذي هو عبارة عن البراءة الأصلية والاستصحاب

فالاخلاف في حجّيته بين المجتهدين موجود في غير موضع ، والمحققون منهم على منعه ، وقد فصل المحقق في أوّل كتاب المعتبر^(٢) والمحقق الشيخ حسن في المعالم^(٣) وغيرهما في غيرهما الكلام في البراءة الأصلية والاستصحاب على وجه يدفع تمسّك الخصم به في هذا الباب ، وبعض كالسيد السند في المدارك جوّز العمل بالبراءة الأصلية ومنع العمل على الاستصحاب ، وسيأتيك ما فيه تأييد الكلام في المقام .

وحينئذٍ فهذه المسألة أيضاً من جملة المسائل الخلافية بين العلماء ، فلا تصلح لأن تكون وجه فرق في المقام ، كما لا يخفى على ذوي الأفهام .

وثانيها: إنّ الأشياء عند الأخباريين مبنية على التثليث: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك ، وأمّا عند الأصوليين فليس إلّا الأولان .

والجواب: أنّ فيه :

أولاً: إنّ هذا الاختلاف متفرّع على جواز العمل على البراءة الأصلية وعدمه ، فمن اعتمد عليها وقال بها فالأشياء عنده إمّا حلال أو حرام ، ومن منع العمل عليها اتّجه عنده القول بالتثليث ، فهذا الوجه راجع إلى الوجه الأوّل ، فليس فيه إلّا تكثير الأعداد وإضاعة المداد .

وثانياً: إنّّه قد تقدّم في الدرة الموضوعة في مسألة البراءة الأصلية^(٤): أنّ مذهب الشيخ وشيخه مفيد الطائفة الحقّة ورئيس الفرقة المحقّقة - كما تقدّم نقله عن كتاب العدة - هو القول بالتثليث ، كما هو المنقول عن الأخباريين . وهذان الشيخان عمدتا المجتهدين ، ومثلهما أيضاً المحقق في المعتبر كما تقدّم نقله ثمة .

وحينئذٍ فلا يكون هذا القول مختصاً بالأخباريين وكلام الصدوق في كتاب

الاعتقادات صريحاً وفي الفقيه ظاهراً مما ينادي بالقول بالتثنية، كما هو المنقول عن الأصوليين، قال في كتاب الاعتقادات باب الاعتقاد في الحظر والاباحة: «قال الشيخ رضي الله عنه: اعتقادنا في ذلك أن الأشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء نهى»^(٥)، انتهى. فالأشياء عنده إما حلال أو حرام، والصدوق هو عمدة الأخباريين ومستندهم في هذه الطريقة.

وبذلك يظهر لك أن هذا الوجه لا يصلح لأن يكون فرقاً، بل هو من المسائل الخلافية بين العلماء، كما قدّمنا ذكره.

وثالثها: إن المجتهدين يوجبون الاجتهاد عيناً أو تخييراً، والأخباريين يحرمونه ويوجبون الأخذ بالرواية إما عن المعصوم أو من روى عنه وإن تعددت الوسائط، كذا قرره شيخنا الصالح المشار إليه آنفاً في كتابه المذكور.

والجواب: إنه لا ريب أن الناس في وقت الأئمة عليهم السلام يكلفون بالرجوع إليهم والأخذ عنهم مشافهة أو بواسطة أو وسائط، وهذا مما لا خلاف فيه بين كافة العلماء من أخباري ومجتهد، وأما في زمان الغيبة كزماننا هذا وأمثاله فإن الناس فيه إما عالم أو متعلم. وبعبارة أخرى: إما فقيه أو متفقه. وبعبارة ثالثة: إما مجتهد أو مقلد.

وقد حققنا في الفائدة الرابعة^(٦) من الفوائد التي في شرح مقبولة عمر بن حنظلة أن هذا العالم والفقيه الذي يجب على من عداه الرجوع إليه لابد أن يكون له ملكة الاستنباط للأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية؛ إذ ليس كل أحد من الرعية والعامّة ممن يمكنه تحصيل الأحكام من تلك الأدلة واستنباطها منها، كما هو ظاهر لكل ناظر لما حققناه في الموضع المشار إليه. والاجتهاد الذي أوجبته المجتهدون إنما هو عبارة عن بذل الوسع في تحصيل الأحكام من أدلتها

الشرعية واستنباطها منها بالوجوه المقررة والقواعد المعتمدة .

ولا ريب أنّ من كان قاصراً عن هذه المرتبة العلمية والدرجة السنية فلا يجوز الأخذ عنه، ولا الاعتماد على فتواه. وبذلك يظهر لك ما في قوله: «إنّ الأخباريين يوجبون الأخذ بالرواية» فإنّه على إطلاقه ممنوع؛ لما عرفت من التفصيل؛ إذ أخذ عامة الناس بالرواية في زمن الغيبة أمر ظاهر البطلان وغنيّ عن البيان، وكيف لا؟! والروايات على ما هي عليه من الاطلاق والتقييد والاجمال والاشتباه متصادمة في جملة الأحكام، واستنباط الحكم الشرعي منها يحتاج إلى مزيد قوة ومملكة راسخة قدسية، كما ذكرناه في الموضع المشار إليه آنفاً، فأنتى للعاميّ باستعلام ذلك؟! فلا بدّ البتّة من الرجوع إلى عالم له تلك الملكة المذكورة .

نعم، بقي الكلام في أمر آخر: وهو أنّ ذلك الفقيه إن استند في استنباطه الأحكام إلى الكتاب والسنة فهذا مما وقع الاتفاق على الرجوع إليه، وإن كان إنّما استند إلى أدلة أخرى من إجماع أو دليل عقل أو نحوهما فهذا هو الذي منعه الأخباريون وشنعوا به على المجتهدين، وحينئذٍ فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول، وليس في عدّه وجهاً على حدة إلّا مجرد التهويل بتكثير الأعداد وإضاعة المداد. على أنّك قد عرفت في جواب الوجه الأول الخلاف بين المجتهدين في أدلة الزائد على الكتاب والسنة وأنّ ذلك لا يصلح لأن يكون وجهاً فارقاً بين الفرقتين، بل هو من سائر المسائل الخلافية الجارية في البين .

ورابعها: إنّ المجتهدين يجوزون أخذ الأحكام الشرعية بالظن، والأخباريين يمنعونهم ولا يقولون إلّا بالعلم، والعلم عندهم قطعيّ وهو ما وافق نفس الأمر، وعاديّ واصليّ وهو ما وصل عن المعصوم، ولم يجوزوا فيه الخطأ عادة وأنّ

الشارع وأهل اللغة والعرف يسمّونه علماً، وأنّ الظنّ ما كان بالاجتهاد والاستنباط بدون رواية، وأنّ الأخذ بالرواية لا يسمّى ظناً. ولهم بالمنع من العمل بالظنّ أدلّة من الكتاب والسنة. والاعتراض بأنّ العامل بالأخبار لا يخرج عن العمل بالظنّ ممنوع؛ لأنّه لا يسمّى ظناً لغة ولا عرفاً ولا شرعاً. وتجوز احتمال النقيض فيه لا يخرجّه عن ذلك؛ لأنّ العلم الشرعيّ إنّما هو ما لا يجوز احتمال النقيض فيه عرفاً وعادة لا مطلقاً؛ لورود الإذن بالأخذ من الرواة مع النهي عن الظنّ، والتناقض في كلامهم غير جائز. هكذا قرّره شيخنا المشار إليه في كتابه المذكور آنفاً.

والجواب عمّا ذكرناه هنا يؤخذ ممّا حققناه في الفائدة الخامسة عشر (٧) من الفوائد التي في شرح مقبولة عمر بن حنظلة ومن الدرّة الموضوعية في البحث مع صاحب الفوائد المدنية في هذه المسألة، فلا حاجة إلى الاطالة هنا باعدته، فارجع إليه يتّضح لك ما في هذه الدعوى، ويظهر لك ما هو الأرجح والأقوى.

وخامسها: إنّ المجتهدين يتّوعون الأحاديث إلى أربعة أنواع: صحيح وحسن وموثّق وضعيف، والأخباريين إلى: صحيح وضعيف. والتحقيق: إنّ غير الصحيح من الحسن والموثّق إن جاز العمل به فهو صحيح، وإلاّ فهو ضعيف. فالاصطلاح مربّع لفظاً ومثنّى معنى.

وسادسها: إنّ المجتهدين يعرفون الصحيح بما رواه الإمامي العدل الثقة عن مثله إلى المعصوم، والحسن ما كان رواه أو أحدهم إمامياً معدوحاً غير منصوص عليه بالتوثيق... ثمّ ذكر قسم الموثّق والضعيف باصطلاحهم إلى أن قال: والأخباريين يعرفون الصحيح بما صحّ عن المعصوم وثبت، ومراتب الصّحة تختلف، فتارة بالتواتر وتارة بالأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن التي

تشهد بصحة الخبر، ثم ذكر القرائن الموجبة لصحة الأخبار، كما ذكره الشيخ في العدة^(٨) وغيره.

والجواب: عن هذين الوجهين أنه وإن جعلهما وجهين لتكثير العدد إلا أن مرجعهما إلى أمر واحد، كما لا يخفى على المتأمل. ومع هذا فيرد عليه:

أولاً: إن هذا الاصطلاح باتفاق الكل إنما حدث من عصر العلامة عطر الله مرقده، فهو اصطلاح محدث من مجتهدي المتأخرين، وأمّا مجتهدوا المتقدمين - كالشيخ الطوسي وشيخه المفيد والسيد المرتضى وأضرابهم وأتباعهم - على عصر العلامة فطريقتهم في الأخبار بالنسبة إلى الوجهين المذكورين إنما هو طريق الأخباريين، فكيف يصلح هذا وجهاً فارقاً بين المجتهدين مطلقاً والأخباريين، وأساطين المجتهدين المعتمدين لم يروا هذا ولم يذكروه بالكلية! ما هذا إلا خلط واضح وعثار فاضح.

ولو تمت هذه الدعوى بالنسبة إلى بعض المجتهدين لجاز للخصم أن يقلبها عليه، فيقول إن المجتهدين والأخباريين متفقون على عدم هذا الاصطلاح وبطلان ما يتفرّع عليه باعتبار ما عليه متقدموهم الذين عليهم المعول.

وثانياً: إن أصحاب هذا الاصطلاح وإن صرّحوا به كما نقل إلا أنك ترى أكثرهم في كتب الاستدلال لا يخرجون عن كلام المتقدمين من العمل بالأخبار الضعيفة باصطلاحهم ويستترون عن مخالفة ذلك الاصطلاح بأعذار، منها: قبول مراسيل ابن أبي عمير ومثله ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه؛ فانهم لا يرسلون إلا عن ثقة، ومنها: تصحيح الحديث المشتمل على بعض مشايخ الاجازة وإن لم ينص عليه بتوثيق، ومنها: كون الخبر مروياً في الفقيه بناء على ما ضمنه صاحبه في صدر كتابه، ومنها: كون ذلك

الرجل الذي به ضعف الحديث من أصحاب الأصول، ومنها: كون الحديث مجبوراً بالشهرة، ومنها: كونه متفقاً على العمل بمضمونه، وأمثال ذلك مما يقف عليه المتتبع لكلامهم.

وبالجملة فإنك إذا تتبعت كلامهم وجدت أنهم لا يخرجون عن طريقة المتقدمين إلا نادراً، وحينئذٍ فمجرد ذكرهم هذا التقسيم والاصطلاح كما شنع به مع كون عملهم على ما ذكرناه لا يوجب فرقاً معنوياً حقيقياً.

وبالجملة فكلامه ﷺ هنا ممّا لا محصل له عند ذوي التحصيل إلا مجرد تكثير للقال والقليل.

وسابعها: إنّ المجتهدين يحصرون الرعية في صنفين مجتهد ومقلّد، و [عند] الأخباريين أنّ الرعية كلّها مقلّدة المعصوم، ولا مجتهد أصلاً.

والجواب: إنك قد عرفت في جواب الوجه الثالث أنّ الناس في زمن الغيبة لا يخرجون عن القسمين المذكورين سواء عبّر عن ذينك القسمين بلفظ مجتهد ومقلّد أو لفظ عالم ومتعلّم أو لفظ فقيه ومتفقّه؛ إذ لا مشاحّة في التسمية إذا كان المعنى واحداً، وإنّما مظهر الخلاف والنزاع فيما إذا كان العالم والفقيه والمجتهد يستند في استنباط الأحكام إلى غير الكتاب والسنة، وإلاّ فمتى كانت أدلّته التي يستنبط منها الأحكام مخصوصة بهذين الدليلين فهو ممّا لا خلاف في وجوب اتّباعه إذا استكمل باقي الشروط من العمل والتقوى والزهد ونحوها إن سمّيته مجتهداً أو سمّيته أخبارياً، وحينئذٍ فمرجع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل كما لا يخفى.

وأما قوله: إنّ الرعية كلّها مقلّدة المعصوم فهو على إطلاقه محلّ نظر؛ لأنّ التقليد - كما عرّفوه - عبارة عن قبول قول الغير من غير دليل. وهذا المعنى لا يتمّ بالنسبة إلى العامي، بل ولا بالنسبة إلى الفقيه الأخباري فيما إذا احتاج

الحكم إلى استنباط ومزيد تأمل في الأدلة ؛ لما حققناه في الدرّة الموضوعية في البحث مع صاحب الفوائد المدنية^(٩) من تفاوت الأفهام في مراتب الادراك ، وأنّ جلّ الاختلافات بين العلماء إنّما نشأت من ذلك ؛ ولهذا اختلف الأخباريون في المسائل كما قد اختلف المجتهدون ، كما فصلنا جملة من ذلك في الدرّة المشار إليها .

وحينئذٍ فالعامي إنّما أخذ بقول هذا الأخباري الذي أفتاه بناء على ما فهمه من الأخبار وأنّ الحكم في تلك المسألة كذلك ، فكيف يكون مقلّداً للامام ، والأخباري الآخر يفتي بخلافه باعتبار ما أدّى إليه فهمه ووصل إليه ادراكه ، وحينئذٍ فكيف يمكن أن يقال إنّ هؤلاء العلماء الأخباريين مع اختلافهم فكلّهم مقلّدون للامام وأتباعهم أيضاً مقلّدون للامام ، ما هذا إلّا تعسف ظاهر .

وثانها: إنّ المجتهدين يقولون بطلب العلم في زمن الغيبة بطريق الاجتهاد وفي زمن الحضور بالأخذ من المعصوم ولو بالوسائط ، ولا يجوز الاجتهاد حينئذٍ وهو طريق الأخباريين ، والأخباريين لا يفرّقون بين زمن الغيبة والحضور ، بل حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره ، كما في الحديث^(١٠) .

والجواب: إنّ هذا الوجه أيضاً يرجع إلى الاختلاف في الأدلة فإنّه متى كان ذلك العالم - إن سمي مجتهداً أو أخبارياً - إنّما استند في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ؛ فإنّه لا خلاف في صحة ما بنى عليه ولا خلاف في جواز الأخذ عنه والعمل بقوله . وأمّا إنّ زمن الغيبة وزمن الحضور واحد بالنسبة إلى الرعية فهو غلط محض ؛ لما عرفت في جواب الوجه الثالث . والایراد بالحديث المذكور إنّما يتجه لو قلنا بجواز الاجتهاد على طريق العامة من الاستناد إلى الآراء والأقيسة والعقول ؛ لاختلافها واضطرابها .

نعم، ربّما يتفق ذلك أيضاً مع الاستناد إلى الكتاب والسنة في مقام اختلاف الأفهام وتفاوت الأنظار، كما هو الواقع بين العلماء في جملة الأمصار والأعصار من مجتهد وأخباري، كما أوضحنا ذلك في الدرّة الموضوعية في البحث مع صاحب الفوائد المدنية، وإن كان الأخباريون ينكرون ذلك ويدّعون أنّ الاختلاف الواقع بينهم إنّما نشأ من اختلاف الأخبار، إلّا أنّنا قد أوضحنا في الدرّة المشار إليها ما يردّ هذه الدعوى وبيّنا أنّ الاختلاف الواقع بينهم على حسب الاختلاف الواقع بين المجتهدين من أنّه ربما نشأ من اختلاف الأخبار، وربّما نشأ من اختلاف الأفهام الذي هو السبب التام في أكثر الأحكام.

وبالجملة: فإنّ كلامه يدور في جميع هذه الوجوه على الاجتهاد بمعنى الأخذ بالآراء والظنون المستندة إلى غير الكتاب والسنة، وهو حق لو كان إطلاق الاجتهاد مخصوصاً بهذا المعنى، وإلّا فالاجتهاد على ما عرّفوه إنّما هو عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام من أدلّتها الشرعية. والخلاف بين المجتهدين والأخباريين هنا في التحقيق يرجع إلى تلك الأدلّة، فالأخباريون يخصونها بالكتاب والسنة أو السنة وحدها على رأي بعضهم، والمجتهدون يفسرونها في الأصول بالأربعة المشهورة وإن كانوا في الكتب الاستدلالية يناقشون فيما عدا الكتاب والسنة، كما تقدّم ذكره في المقام وفي غير موضع من الدرّة المتقدمة في هذا الكتاب.

وحينئذٍ فتعريف الاجتهاد صادق على من اقتصر في استنباط الأحكام على الكتاب والسنة وإن كان الأخباريون يتحاشون عن التعبير به للطعن على المجتهدين، وهو في غير محلّه كما لا يخفى على العاقل.

وكيف كان فمع فرض خروج بعض المجتهدين في بعض جزئيات الأحكام عن الأخذ بالكتاب والسنة والعمل بالاستنباطات الظنية المحضة فهو لا يوجب

طعنًا في أصل الاجتهاد بالمعنى الذي ذكرناه، كما أنَّ بعض الأخباريين لو خرج في فهمه للخبر عن كافّة أفهام العلماء الأعلام بحيث يصير ذلك غلطاً ظاهراً لجميع ذوي الأفهام فإنّه لا يوجب طعنًا على طريقة أهل الأخبار، كما وقع للصدوق رحمته الله في غير موضع من الأحكام، والله العالم.

الهوامش

- (١) إلى هنا قد ورد في المقدّمة الثانية عشرة من الحقائق الناضرة (١ : ١٦٧ - ١٧٠) مع اختلاف .
- (٢) المعتبر ١ : ٣٢ .
- (٣) معالم الدين : ٢٣٤ ط - جماعة المدرّسين .
- (٤) الدرر النجفية (حجرية) : ٢٤ .
- (٥) الاعتقادات للمفيد : ١١٤ .
- (٦) الدرر النجفية : ٤٨ .
- (٧) المصدر السابق : ٦٢ .
- (٨) عدّة الأصول ١ : ٣٦٧ وما بعدها .
- (٩) الدرر النجفية : ٨٤ .
- (١٠) الكافي ١ : ٥١ ، ح ١٩ .

يونس بن عبد الرحمان

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

هو الفقيه المحدث، الشيخ الأجل أبو محمد يونس بن عبد الرحمان الجعفي الكوفي، مولى علي بن يقطين^(١).

كانت ولادته في أيام هشام بن عبد الملك، وعاصر من أئمة أهل البيت الامام الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام^(٢).

وأما بيئته فالظاهر من بعض النصوص^(٣) انه كان ببغداد، كما يظهر ذلك من صحبته للإمام الكاظم عليه السلام، وكما يظهر من أحوال بعض تلامذته البغداديين. كما ان أسرة آل يقطين المعروفة - التي كان ولاؤه لهم - كانت تسكن ببغداد.

نعم، كان يتردد على المدينة - كما يظهر من بعض الأخبار^(٤) - حيث كان الامام الرضا عليه السلام فيها، وفي وفاته ومدفنه بها ما يشير إلى ذلك، بل ربما يحتمل اقامته فيها أواخر حياته.

من فقهاءنا: يونس بن عبد الرحمان

وشخصية يونس تُعدّ من الشخصيات البارزة والمرموقة من بين رجال الطائفة وعلماؤها في القرن الثاني الهجري. فقد حاز نصيباً وافراً من العلم والفقاهة منَاحه الوجاهة والمكانة الرفيعة لدى الطائفة، حتى أضى مرجعاً للخاصّة منهم فضلاً عن العامة^(٥).

منزلته عند الأئمة عليهم السلام:

قد ورد في حقه مدح وثناء بليغ من قبل الأئمة عليهم السلام بما يكشف عن كمال مرتبته وعلو مقامه:

- قال الامام الرضا عليه السلام في حقه: يونس في زمانه كسلمان في زمانه^(٦).
- وعنه عليه السلام أيضاً أنّه ضمن ليونس بن عبد الرحمان الجنة من النار^(٧). وفي خبر آخر أنّه عليه السلام ضمن الجنة ليونس ثلاث مرات^(٨).
- وعن أبي جعفر الجواد عليه السلام أنّه ضمن ليونس الجنة على نفسه وآبائه عليهم السلام^(٩).
- وكتب أيضاً عليه السلام لسائل سأله عن أمر يونس: أحبه وترحم عليه، وإن كان يخالف أهل بلدك^(١٠).
- وترحم عليه فقال عليه السلام: رحمه الله فإنّه كان على ما نحب^(١١).
- وقال له الامام الرضا عليه السلام - عندما شكّا له يونس الواقعة فيه -: ما عليك مما يقولون فيك إذا كان إمامك عنك راضياً^(١٢).
- وعنه عليه السلام أيضاً أنّه أصبح في بعض الأيام فقال: رأيت البارحة مولى لعلي بن يقطين - يريد به يونس لأنّه كان مولى لآل يقطين - وبين عينيه غرة بيضاء، فتأولت ذلك على الدين^(١٣).
- وقال الامام الجواد عليه السلام رحم الله يونس نعم العبد كان لله عزّوجل^(١٤).

● وقال عنه عليه السلام أيضاً: رحمه الله كان عبداً صالحاً (١٥).

● وذكره الامام العسكري عليه السلام عندما عرض عليه كتاب له فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة (١٦).

أقوال العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام فيه:

□ قال الفضل بن شاذان في حقه: ما نشأ في الإسلام رجل من سائر الناس كان أفقه من سلمان الفارسي، ولا نشأ رجل بعده أفقه من يونس بن عبد الرحمان (١٧).

□ وقال أيضاً: حج يونس بن عبد الرحمان أربعاً وخمسين حجة، واعتمر أربعاً وخمسين عمرة (١٨)، في رواية أخرى عنه أيضاً: لقد حج يونس احدى وخمسين حجة آخرها عن الرضا عليه السلام (١٩).

□ ويقال: انتهى علم الأئمة عليهم السلام إلى أربعة نفر: أولهم سلمان الفارسي والثاني جابر والثالث السيد [الحميري] والرابع يونس بن عبد الرحمان (٢٠).

□ وذكره الكشي في أصحاب الاجماع ومن جملة الفقهاء الستة من أصحاب الامامين الكاظم والرضا عليهم السلام ممن أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم وممن أقرّوا لهم بالفقه والعلم، وفيهم من أمثال صفوان بن يحيى ومحمد بن أبي عمير، وعدّ أفقه هؤلاء يونس (٢١).

□ وقال عنه النجاشي: كان وجهاً في أصحابنا متقدماً، عظيم المنزلة.. وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في الفتيا ثم ذكر بعض ما ورد فيه من مدح فقال: ومدايح يونس كثيرة ليس هذا موضعها، وإنما ذكرنا هذا حتى لا نخليه من بعض حقوقه رحمه الله (٢٢).

□ وقال ابن الوليد استاذ الشيخ الصدوق: كتب يونس بن عبد الرحمان

من فقهائنا: يونس بن عبد الرحمان ■■■■■
التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد (٢٣).

□ وعده الشيخ الطوسي في أصحاب الكاظم عليه السلام تارة وفي أصحاب الرضا عليه السلام أخرى وقال: «يونس بن عبد الرحمان مولى علي بن يقطين، ضعفه القميون وهو ثقة» (٢٤)، أو وهو عندي ثقة» (٢٥).

□ ووصفه فخر المحققين بأنه من أعظم شيوخ الإمامية (٢٦).

□ وذكره ابن النديم فقال: علامة زمانه كثير التصنيف والتأليف على مذاهب الشيعة (٢٧).

□ وقال السيد الخوئي رحمته الله: تسالم الفقهاء والأعاضم على جلاله يونس وعلو مقامه حتى أنه عدّ من أصحاب الاجماع (٢٨).

□ وقال الزركلي: فقيه إمامي عراقي من أصحاب موسى بن جعفر عليه السلام كان علي بن موسى الرضا عليه السلام يشبّهه بسلمان الفارسي (٢٩).

وثاقته:

قد مضى فيما تقدم من كلمات ما يدلّ على وثاقته وعدالته وفضله بما لا مزيد عليه. ولكن ثمة روايات (عشرة) (٣٠) وردت في ذمّه والقدح فيه كما وردت في غيره من أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ولا نجد ضرورة لاستعراض جميع تلك الأخبار، وإنما نقتصر على إيراد نماذج منها ثمّ نستعرض الردود العامة لبعض علمائنا دون الدخول في الردود التفصيلية:

١ - روى الكشي عن يونس قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام سألت عن آدم عليه السلام هل كان فيه من جوهرية الرب شيء.

قال فكتب إلي جواب كتابي: ليس صاحب هذه المسألة على شيء من السنة زنديق (٣١).

٢ - وروى أيضاً عن يزيد بن حمّاد عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له: أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه، فقلت له: أصلي خلف يونس وأصحابه؟ فقال: يأبى ذلك عليكم علي بن حديد، قلت: آخذ بذلك في قوله؟ قال: نعم، قال: فسألت علي بن حديد عن ذلك فقال: لا تصل خلفه ولا خلف أصحابه (٣٢).

٣ - وروى أيضاً عن عبد الله بن محمد الحجال قال: كنت عند أبي الحسن الرضا عليه السلام إذ ورد عليه كتاب يقرؤه فقرء ثم ضرب به الأرض فقال: هذا كتاب ابن زان لزانية هذا كتاب زنديق لغير رشدة فنظرت إليه فاذا كتاب يونس (٣٣). إلى غير ذلك من الروايات التي أوردها الكشي في رجاله وهي عشر روايات وأنها في الأعيان إلى ثلاثة عشر رواية (٣٤).

١ - قال الكشي رحمته الله بعد إيراد هذه الأخبار: «فلينظر الناظر فيتعجب من هذه الأخبار التي رواها القميون في يونس وليعلم أنها لا تصح في العقل، وذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى وعلي بن حديد قد ذكر الفضل رجوعهما عن الواقعة في يونس، ولعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه ومن علي مداراة لأصحابه.

فأما يونس بن بهمن فممن كان أخذ عن يونس بن عبد الرحمان أن يظهر له مثابة فيحكى عنها، والعقل ينفي مثل هذا؛ إذ ليس في طباع الناس اظهار مساويهم بالسنتهم على نفوسهم.

وأما حديث الحجال الذي رواه أحمد بن محمد فإنّ أبا الحسن عليه السلام أجل خطراً وأعظم قدراً من أن يسبّ أحداً صراحاً، وكذلك آباؤه عليهم السلام من قبله وولده

من بعده لأن الرواية عنهم بخلاف هذا؛ إذ كانوا نهوا عن مثله وحثوا على غيره مما فيه الزين للدين والدنيا... فما حكاه هذا الرجل عن الامام عليه السلام في باب الكتاب لا يليق به إذ كانوا عليهم السلام منزهين عن البذاء والرفث والسفه» (٣٥).

قال الشيخ في الاختيار بعد نقله كلام الكشي السابق: «وتكلم عن الأحاديث الاخر بما يشاكل هذا» (٣٦). وكان قد روى قبل ذلك عن علي بن محمد القتيبي عن الفضل بن شاذان قال: كان أحمد بن محمد بن عيسى تاب واستغفر الله من وقيعته في يونس لرؤيا رآها وقد كان علي بن حديد يظهر في الباطن الميل إلى يونس وهشام (٣٧).

٢ - وقال الشيخ الطوسي: يونس بن عبد الرحمان من أصحاب أبي الحسن موسى عليه السلام مولى علي بن يقطين طعن عليه القمّيون، وهو عندي ثقة (٣٨).

٣ - وذكر العلامة في الخلاصة انه قد أجاب عن أخبار الذم والقدح في كتابه الكبير (٣٩).

٤ - وقال الشهيد الثاني: أورد الكشي في ذمه عشرة أحاديث وحاصل الجواب عنها يرجع إلى ضعف سندها وجهالة بعض رجالها (٤٠).

٥ - وقال الوحيد البهبهاني: إن كثيراً من الشيعة يخالف بعضهم بعضاً ويذمون ويقدحون ويكفرون وربما كان ذلك من ديانتهم؛ بأنهم كانوا يرون من آخر ما هو في اعتقادهم وباجتهادهم غلو أو جبر أو تشبيه أو استخفاف به تعالى وربما كان منشؤه قصور فهمهم وعدم قابليتهم لدرك حقيقة الأمر وكثيراً ما كانوا يعرضون الأمر على امامهم وهم عليهم السلام ربما كانوا يمنعونهم وربما كانوا يسكتون أو يوافقونهم بأنه إذا كان كذلك فهو ملعون أو لا تصلوا خلفه أو نظائر ذلك وهم يفهمون الطعن فيه واللعن عليه واقعاً على حسب معتقدهم إلى آخر كلامه (٤١).

٦ - وقال السيد الأمين في الأعيان ما نصّه: وجه الجمع بين هذه الأحاديث أولاً: صحة سند أحاديث المدح وضعف سند أحاديث القدح. فعن الشهيد: أورد الكشي في ذمّه نحو عشرة أحاديث وحاصل الجواب. ثانياً: يظهر من نفس هذه الأحاديث أنّه كان يروي ما لا تتحمّله أكثر العقول مع أنّه حق فقدح فيه لذلك. ثالثاً: يمكن كون بعض ما ورد فيه من الذم والطعن منهم عليه السلام من باب خرق السفينة فقد ورد نظيره في أجلاء الرواة وبيّنوا عليهم السلام وجهه بذلك (٤٢).

أقول: ويؤيده ويشهد له قول الامام الرضا عليه السلام عندما شكّا له جعفر بن عيسى - وكان يونس حاضراً وجماعة آخرون - ما يلقونه من أصحابهم وانهم يزندقونهم ويكفرونهم فقال عليه السلام: هكذا كان أصحاب علي بن الحسين ومحمّد بن علي وأصحاب جعفر وموسى صلوات الله عليهم ولقد كان أصحاب زرارة يكفرون غيرهم وغيرهم كانوا يكفرونهم (٤٣).

٧ - نقل العلامة المامقاني عن الفاضل المجلسي أنّه استظهر كون طعن القميين عليه للاجتهاد في الأخبار وكانوا لا يجوزونه كما يظهر من مواضع من كتب الأصحاب (٤٤).

وبعد هذا كلّه فالعجب كل العجب من ابن ادريس حيث ذهب إلى عدم وثاقة الرجل، ونسب القول بذلك إلى المحققين فقال: «وهذا الرجل عند المحققين لمعرفة الرواة والرجال غير موثوق بروايته؛ لأنّ الرضا عليه السلام كثيراً يذمّه، وقد وردت أخبار عدّة بذلك» (٤٥)، وذكر مثله في موضع آخر من كتابه (٤٦) وانفرد برواية في ذمّه - لم يذكرها الكشي - وعلائم الكذب عليها لائحة ولم ينقل شيئاً من روايات المدح فيه ولم يعلم من يقصده بالمحققين لمعرفة الرجال والرواة بعد تصريح أمثال الكشي - الذي أورد روايات ذمّه وأجاب عنها - والنجاشي والشيخ بوثاقته وجلالة أمره.

من يروي عنهم:

وهم جماعة كثيرون، ذكر بعضهم السيد الخوئي، ونحن نذكرهم نقلاً عن كتابه:

- ١ - علي بن هاشم القمي ذكره الشيخ في رجاله^(٤٧) ٢ - أبو أيوب الخزاز
- ٣ - أبو بكر الحضرمي ٤ - أبو ثابت ٥ - أبو جعفر الأحول ٦ - أبو جرير
- القمي ٧ - أبو المغرا ٨ - ابن أذينة ٩ - ابن بكير ١٠ - ابن سنان
- ١١ - ابن عون ١٢ - ابن مسكان ١٣ - أبان ١٤ - أبان بن عثمان ١٥ - إبراهيم بن عثمان الخزاز أبي أيوب ١٦ - أحمد بن عمر الحلبي ١٧ - إسحاق بن عبد الله
- أبي يعقوب ١٨ - إسحاق بن عمار ١٩ - إسماعيل بن سعد الأحوص القمي
- ٢٠ - إسماعيل بن سعد الأشعري القمي ٢١ - جعفر بن عامر بن عبد الله بن جذاعة الأزدي ٢٢ - جميل ٢٣ - الحارث بن المغيرة النصري ٢٤ - حبيب
- الخراعي ٢٥ - حريز ٢٦ - الحسن بن زياد الصيقل أبي الوليد ٢٧ - الحسين بن زياد الصيقل أبي الوليد الكوفي ٢٨ - الحسن بن الري ٢٩ - الحسين بن خالد
- ٣٠ - حماد ٣١ - حمزة بن محمد الطيار ٣٢ - داود بن النعمان ٣٣ - درست بن أبي منصور ٣٤ - زرعة ٣٥ - سماعة ٣٦ - سماعة بن مهران ٣٧ - سنان بن
- طريف ٣٨ - صالح بن سهل ٣٩ - صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيعة مولى رسول الله ﷺ ٤٠ - صباح الحذاء ٤١ - عاصم ٤٢ - عاصم بن حميد ٤٣ - عبد الأعلى ٤٤ - عبد الرحمان بن الحجّاج ٤٥ - عبد الرحمان بن
- سيابة ٤٦ - عبد الله بن سليمان ٤٧ - عبد الله بن سنان ٤٨ - عبد الله بن مسكان ٤٩ - عبد الملك بن أعين أبي ضريس ٥٠ - عجلان أبي صالح ٥١ - العلاء
- ٥٢ - العلاء ابن رزين ٥٣ - علي بن سالم ٥٤ - علي بن منصور ٥٥ - عمر بن أذينة ٥٦ - عمرو بن شمر ٥٧ - قدامة بن مالك ٥٨ - محمد بن حكيم ٥٩ - محمد بن
- ابن حمران ٦٠ - محمد بن الفضيل ٦١ - محمد بن مسلم ٦٢ - محمد بن مضارب ٦٣ - معاوية بن عمار ٦٤ - معاوية بن وهب ٦٥ - المفضل بن صالح

٦٦ - منصور بن حازم ٦٧ - موسى بن بكر ٦٨ - نشيب اللفائفي أبي عبد الله
٦٩ - هشام بن الحكم ٧٠ - هشام بن سالم ٧١ - يحيى بن محمد ٧٢ - يونس بن
عمار ٧٣ - الجعفري ٧٤ - الحلبي ٧٥ - الدقاق ٧٦ - مولى حرّ بن يزيد .

الرواة عنه :

١ - أبو عبد الله البرقي ٢ - ابن أبي عمير ٣ - أحمد بن أبي عبد الله ، عن
أبيه عنه ، ٤ - أحمد بن الفضل ٥ - أحمد بن هلال ٦ - اسماعيل ،
٧ - اسماعيل بن مزار ٨ - الحسن بن إبراهيم ٩ - الحسين بن علي ،
١٠ - الحسين بن عمر بن يزيد ١١ - شاذان بن خليل ١٢ - شاذان بن خليل
النيسابوري ١٣ - صالح بن أبي حمّاد ١٤ - صالح بن سعيد ١٥ - صالح بن
السندي ١٦ - العباس ١٧ - العباس بن معروف ١٨ - العباس بن موسى
١٩ - العباس بن موسى البغدادي ٢٠ - العباس بن موسى الوراق ٢١ - عبد
الجبار بن المبارك ٢٢ - عبد الله بن الصلت ٢٣ - محمد بن اسلم ٢٤ - محمد بن
أسلم الجبلي ٢٥ - محمد بن خالد ٢٦ - محمد بن الخطّاب الواسطي ٢٧ - محمد
ابن سليمان ٢٨ - محمد بن عيسى ٢٩ - محمد بن عيسى بن عبيد ٣٠ - محمد
ابن عيسى بن عبيد اليقطيني ٣١ - محمد بن عيسى اليقطيني ٣٢ - مسمع
٣٣ - منيع بن الحجاج ٣٤ - موسى بن جعفر ٣٥ - يحيى بن عمران .

منزله ودوره العلمي :

إنّ الملاحظ للأخبار الواردة في شأن يونس بن عبد الرحمن^(٤٨) يدرك
بوضوح ما كان يتمتع به من منزلة علمية رفيعة ومرموقة ميّزته عن باقي
أقرانه من أصحاب الأئمة^(عليهم السلام) على ما تشير إليه عبارة الكشي الآتية .

وتشير بعض النصوص إلى أنّه كان صاحب مدرسة وله أتباع عرفوا
بمتابعته والتلمذ عليه حتى أنّهم نسبوا إلى اسمه فيقال لبعضهم اليونسي كما
في محمد بن عيسى ويحيى بن عمران الهمداني والعباس بن محمد

من فقهائنا: يونس بن عبد الرحمان

الوراق^(٤٩)، أو أنه من أصحاب يونس كما ورد في الخليل والد الفضل بن شاذان^(٥٠).

قال السمعاني: وأمّا اليونسيّة فطائفة من غلاة الشيعة نسبوا إلى يونس بن عبد الرحمان...^(٥١).

وقد كان الأئمة عليهم السلام يشيرون إلى فضله ومنزلته ويرجعون أصحابهم إليه تعويلاً على مقامه وقدرته العلمية^(٥٢).

فقد روى عبد العزيز بن المهدي - وكان وكيلاً للرضا عليه السلام وخاصته - أنه سأل الإمام عليه السلام عمن يأخذ معالم دينه إذا لم يقدر على لقائه، فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن^(٥٣)، وهذه منزلة عظيمة كما يصفها النجاشي^(٥٤)، وهي تستدعي التأمل من جهات:

الأولى: كون السائل من وكلاء الأئمة وخاصتهم، ولم يكن شخصاً عادياً.

الثانية: أنّ السؤال لم يكن عن خصوص مسائل الحلال والحرام في الشريعة بل عن مطلق معالم الدين.

الثالثة: أنّ التعبير بـ (معالم الدين) له دلالة الخاصة، فليس السؤال عن مسائل متفرقة من أمر الدين، بل عن معالمه؛ والخطير من مسأله فروغاً وأصولاً، مما لا يسوغ لكل أحد الخوض فيه والحديث عنه، سيما في تلك الفترة التي انتشرت فيها المذاهب والآراء.

لا شك إنّ هذه المنزلة إن لم نقل أنّها منقطعة النخيل في أصحاب الأئمة عليهم السلام فهي نادرة وعزيزة لأنها تعبّر عن مرجعية مطلقة منحها الإمام ليونس بن عبد الرحمان.

ولم تكن تلك المنزلة لتخفى على أحد في الأوساط العلمية آنذاك، بل كانت معروفة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، حتى أنّ الفضل بن شاذان - وهو من

أصحاب الامام الهادي والعسكري عليه السلام - ارتفع به في كلمته المنقولة في أول البحث حيث جعله أفقه من نشأ في الإسلام من الناس بعد سلمان الفارسي ^(٥٥) علماً بأن الفضل لم يرو عن يونس وإنما روى والده عنه ^(٥٦)، والظاهر أنّ ذلك كان تأثراً بجلالة قدر يونس وآثاره العلمية . وهو ما يشير إليه قوله : ويقال : انتهى علم الأئمة عليهم السلام إلى أربعة نفر وعدّ منهم يونس بن عبد الرحمان ^(٥٧) . بل كيفنا ويغنيانا عن ذلك كلّ قول الامام الرضا عليه السلام في حقه : « يونس بن عبد الرحمان في زمانه كسلمان الفارسي في زمانه » ^(٥٨) .

وعده الكشي - على ما تقدم عنه - أفقه الستة من أصحاب الامام الكاظم وفيهم من أمثال صفوان بن يحيى ومحمد بن أبي عمير ^(٥٩) .

وقد روى الكشي أنّه ألف ألف جلد في الرد على المخالفين مما يعكس نشاطه العلمي وبخاصة الفقهي منه ^(٦٠) .

وعلى أي حال فإنّ الذي يظهر من مجموع هذه الشهادات والكلمات هو أنّ ليونس باع طويل وقدم راسخة في الفقه حتى وإن كنّا لا نمتلك الكثير من الدلائل والتفاصيل المرتبطة بهذا البعد الهام من شخصيته « ومما يشهد على جلالة يونس ومكانته من الفقه أنّ محمد بن يعقوب الكليني عقد في الكافي بابين لكلام يونس، الأوّل في تفسير ما يحل من النكاح وما يحرم والفرق بين النكاح والسفاح والزنا ^(٦١) . والثاني ^(٦٢) : باب العلة في أنّ السهام لا تكون أكثر من ستة ^(٦٣) .

وأما منهجه في الاستدلال والأدلة التي يعتمدها في ذلك فهي عبارة عن :

١ - اعتماد الكتاب والسنة مصدرين أساسيين في الاستدلال .

٢ - التحري والدقة في الأخذ بالأخبار، وعرضها على الكتاب فما وافقه منها أخذ به . وقد عُرف عنه التشدد في قبول الرواية مستنداً إلى ما رواه عن هشام بن الحكم عن الامام الصادق عليه السلام من عرض الأخبار على الكتاب،

من فقهاءنا: يونس بن عبد الرحمان

وسيايأتى اشباع هذه النقطة في البحث عن البعد الروائي .

ولعل طعن القميين عليه كان لأجل اجتهاده في الأخبار وقد كانوا لا يجيزونه كما استظهره المجلسي^(٦٤) .

المجموع من فقهه وآرائه :

لا شك أنّ يونس بن عبد الرحمان قد خلف ثروة فقهية ضخمة من خلال تأليفاته الكثيرة وآرائه وفتاواه الموثقة في لسان الأخبار وعند نقله الآثار، وقد كان قدماء الأصحاب في القرن الثالث يتداولون تراثه الفقهي ويعرضون بعض كتبه على الأئمة عليهم السلام ، حتى وصلت كتبه إلى علماء القرن الرابع والخامس ، فنقل عنها الشيخ الكليني في الكافي والشيخ الطوسي في التهذيب ، ونحن ننقل ما عثرنا عليه من آرائه وفقهه ، وتجدر الإشارة إلى أهميّة بعض آرائه سيما في باب الارث كمسألة توريث المجوسي إذا تزوج باحدى المحرمات من جهة النسب في شريعة الإسلام حيث إنّ في المسألة رأيان معروفان عند القدماء ، رأي ليونس وكثير ممن تبعه ، كما تصفه عبارة العلامة المجلسي - بعدم التوريث إلّا من جهة النسب والسبب الذين يجوزان في شريعة الإسلام ، والرأي الآخر للفضل بن شاذان بتوريثهم^(٦٥) .

وأما فقهه الذي تمّ اعداده فهو عبارة عن مسائل الأبواب التالية :

كتاب الطهارة :

روى أبو جميلة البصري قال : كنت مع يونس ببغداد وأنا أمشي في السوق ففتح صاحب الفقاع فقّاعه فأصاب يونس فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت : يا أبا محمد ألا تصلي ؟ فقال : ليس أريد أن أصلي أرجع إلى البيت فأغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت له : هذا رأي رأيته أو شيء ترويه ؟ فقال : أخبرني هشام بن الحكم أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الفقاع فقال : لا تشربه فإنّه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله^(٦٦) .

كتاب الصلاة:

قال الشيخ الصدوق:

إن صليت ركعتين من الفريضة ثم قمت فذهبت في حاجة لك فاضف إلى صلاتك ما نقص منها ولو بلغت الصين ولا تعد الصلاة فإن إعادة الصلاة في هذه المسألة مذهب يونس بن عبد الرحمان (٦٧).

كتاب الصوم:

قال الشهيد: ويكره المبالغة فيه [الوضوء] للصائم. وقال يونس: الأفضل أن لا يتمضمض (٦٨).

كتاب الزكاة:

وابن الجنيد... يذهب إلى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرتموها. وروى في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتهم عليهم السلام وذكر أن يونس كان يذهب إلى ذلك.

قال السيد المرتضى بعد هذا الكلام: لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه، والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه. وقد تقدم إجماع الإمامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس (٦٩).

كتاب البيع:

● تفسير « لا يبيعن حاضر لباد »:

محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن اسماعيل بن مرار عن يونس قال: تفسير قول النبي ﷺ « لا يبيعن حاضر لباد » أن الفواكه وجميع أصناف الغلات إذا حملت من القرى إلى السوق فلا يجوز أن يبيع أهل السوق لهم من الناس ينبغي أن يبيعه حاملوه من القرى والسواد،

من فقهاؤنا: يونس بن عبد الرحمان

فأما من يحمل من مدينة إلى مدينة فأنه يجوز ويجري مجرى التجارة (٧٠).

● إذا أسلم المجوسي وعنده خمر أو خنزير:

محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن اسماعيل بن مزار، عن يونس (٧١) في مجوسي باع خمرأ أو خنازير إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال: له دراهمه وقال: إن أسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال: يبيع ديانه أو ولي له غير مسلم خمره وخنازيره ويقضي دينه، وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه.

● إذا اشترى جارية على أنها عذراء ولم يجدها كذلك:

محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن اسماعيل بن مزار عن يونس، عن رجل اشترى جارية على أنها عذراء فلم يجدها عذراء، قال: يرد عليه فضل القيمة إذا علم أنه صادق (٧٢).

كتاب الضمان:

محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن اسماعيل بن مزار عن يونس قال: سألت الرضا عليه السلام عن القصار والصائغ أضمّنون؟ قال: لا يصلح الناس إلا أن يضمّنوا. قال: وكان يونس يعمل به ويأخذ (٧٣).

كتاب الطلاق:

● في طلاق الأخرس:

محمد بن يعقوب الكليني، عن علي، عن أبيه، عن اسماعيل بن مزار، عن يونس في رجل أخرس كتب في الأرض بطلاق امرأته قال: إذا فعل ذلك في قبل الطهر بشهود وفهم عنه كما يفهم عن مثله ويريد الطلاق جاز طلاقه على السنة (٧٤).

● عَدَّة الذمِّية إذا أُسْلِمَتْ :

محمّد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن اسماعيل بن مزار، عن يونس قال: عَدَّة العَلْجَةِ [وهي الذمِّية] إذا أُسْلِمَتْ عَدَّة المطلقة إذا أرادت أن تتزوج غيره (٧٥).

كتاب العبيد والاماء:

● التدبير:

محمّد بن يعقوب الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن اسماعيل بن مزار، عن يونس في المدبّر والمدبّرة يباعان يبيعهما صاحبهما في حياته فاذا مات فقد عتقا لأن التدبير عدة وليس بشيء واجب، فاذا مات كان المدبر من ثلثه الذي يترك وفرجها حلال لمولاه الذي دبّرها، وللمشتري إذا اشتراها حلال بشرائه قبل موته (٧٦).

● أمّ الولد:

محمّد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن اسماعيل بن مزار وغيره، عن يونس في أمّ الولد ليس لها ولد - مات ولدها - ومات عنها صاحبها ولم يعتقها هل يحلّ لأحد تزويجها؟ قال: لا، هي أمة لا يحل لأحد تزويجها إلّا بعثت من الورثة فإن كان لها ولد وليس على الميت دين فهي للولد، وإذا ملكها الولد فقد عتقت بملك ولدها لها، وإن كانت بين شركاء فقد عتقت من نصيب ولدها وتستسعى في بقية ثمنها (٧٧).

● إذا اشتبه المعتوق:

محمّد بن يعقوب الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن اسماعيل بن مزار، عن يونس قال: في رجل كان له عَدَّة ممالك فقال: ابيكم علمني آية من

من فقهاثنا: يونس بن عبد الرحمان

كتاب الله عزوجل فهو حر، فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يُدر أيهم الذي علمه الآية هل يستخرج بالقرعة؟ قال: نعم ولا يجوز أن يستخرجه أحدهم إلا الامام فإن له كلام وقت القرعة يقوله ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره (٧٨).

كتاب النكاح:

تفسير ما يحل من النكاح وما يحرم، والفرق بين النكاح والسفاح والزنا (٧٩):

محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن اسماعيل بن مزار وغيره، عن يونس قال: كل زنا سفاح وليس كل سفاح زنا، لأن معنى الزنا فعل حرام من كل جهة، ليس فيه شيء من وجوه الحلال، فلما كان هذا الفعل بكلّيته حراماً من كل وجه كانت تلك العلّة رأس كل فاحشة ورأس كل حرام، حرّمه الله من الفروج كلّها، وإن كان قد يكون فعل الزنا عن تراض من العباد وأجر مسمّى ومؤاتاة منهم على ذلك الفعل، فليس ذلك التراضي منهم إذا تراضوا عليه من إعطاء الأجر من المؤاتاة على الواقعة حلالاً وأن يكون ذلك الفعل منهم لله عزوجل رضى أو أمرهم به، فلما كان هذا الفعل غير مأمور به من كل جهة كان حراماً كلّه وكان اسمه زناً محضاً لأنّه معصية من كل جهة، معروف ذلك عند جميع الفرق والملل أنّه عندهم حرام محرّم غير مأمور به ونظير ذلك الخمر بعينها أنّها رأس كل مسكر وأنّها صارت خالصة خمراً لأنّها انقلبت من جوهرها بلا مزاج من غيرها صارت خمراً وصارت رأس كل مسكر من غيرها وليس سائر الأشربة كذلك لأنّ كل جنس من الأشربة المسكرة فمشوبة ممزوج الحلال بالحرام ومستخرج منها الحرام، نظيره الماء الحلال الممزوج بالتمر الحلال والزبيب والحنطة والشعير وغير ذلك الذي يخرج من بينها شراب حرام وليس الماء الذي حرّمه الله ولا التمر ولا

الزَّبيب وغير ذلك إنّما حرَّمه لانقلابه عند امتزاج كلّ واحد بخلافه حتى غلا وانقلب، والخمر غلت بنفسها لا بخلافها فاشترك جميع المسكر في اسم الخمر وكذلك شارك السَّفاح الزَّنا في معنى السَّفاح ولم يشارك السَّفاح في معنى الزنا أنّه زنا ولا في اسمه.

فأمّا معنى السَّفاح الذي هو غير الزَّنا وهو مستحقّ لاسم السَّفاح ومعناه فالذي هو من وجه النكاح مشوبّ بالحرام وإنّما صار سفاحاً لأنّه نكاح حرام منسوب إلى الحلال وهو من وجه الحرام، فلمّا كان وجه منه حلالاً ووجه حراماً كان اسمه سفاحاً، لأنّ الغالب عليه نكاح تزويج إلّا أنّه مشوب ذلك بالتزويج بوجه من وجوه الحرام غير خالص في معنى الحرام بالكلّ ولا خالص في وجه الحلال بالكلّ، أمّا أن يكون الفعل من وجه الفساد والقصد إلى غير ما أمر الله عزّوجلّ فيه من وجه التأويل والخطأ والاستحلال بجهة التأويل والتقليد نظير الذي يتزوَّج ذوات المحارم التي ذكر الله عزّوجلّ في كتابه تحريمها في القرآن من الأمّهات والبنات إلى آخر الآية كلّ ذلك حلال في جهة التزويج حرام من جهة ما نهى الله عزّوجلّ عنه وكذلك الذي يتزوَّج المرأة في عدّتها مستحلاًّ لذلك فيكون تزويجه ذلك سفاحاً من وجهين من وجه الاستحلال ومن وجه التزويج في العدة إلّا أن يكون جاهلاً غير متعمد لذلك ونظير الذي يتزوَّج الحبلى متعمداً بعلم، والذي يتزوَّج المحصنة التي لها زوج بعلم، والذي ينكح المملوكة من الفئ قبل المقسم، والذي ينكح اليهوديّة والنصرانيّة والمجوسية وعبدّة الأوثان على المسلمة الحرّة، والذي يقدر على المسلمة فيتزوَّج اليهوديّة أو غيرها من أهل الملل تزويجاً دائماً بميراث، والذي يتزوَّج الأمة على الحرّة، والذي يتزوَّج الأمة بغير إذن مواليها، والمملوك يتزوَّج أكثر من حرّتين والمملوك يكون عنده أكثر من أربع إماء تزويجاً صحيحاً، والذي يتزوَّج أكثر من أربع حرائر، والذي له أربع نسوة فيطلق واحدة تطليقة واحدة بائنة ثمّ يتزوَّج قبل أن تنقضي عدّة المطلقة منه^(٨٠)، والذي يتزوَّج المرأة المطلقة من

بعد تسع تطليقات بتحليل من أزواج وهي لا تحل له أبداً، والذي يتزوج المرأة المطلقة بغير وجه الطلاق الذي أمر الله عزوجل به في كتابه والذي يتزوج وهو محرم، فهؤلاء كلهم تزويجهم من جهة التزويج حلال، حرام فاسد من الوجه الآخر لأنه لم يكن ينبغي له أن يتزوج إلا من الوجه الذي أمر الله عزوجل فلذلك صار سفاحاً مردوداً ذلك كله غير جائز المقام عليه ولا ثابت لهم التزويج بل يفرق الإمام بينهم ولا يكون نكاحهم زنا ولا أولادهم من هذا الوجه أولاد زنا ومن قذف المولود من هؤلاء الذين ولدوا من هذا الوجه جلد الحد لأنه مولود بتزويج رشدة وإن كان مفسداً له بجهة من الجهات المحرمة والولد منسوب إلى الأب مولود بتزويج رشدة على النكاح ملة من الملل خارج من حد الزنا ولكنه معاقب عقوبة الفرقة والرجوع إلى الاستئناف بما يحل ويجوز.

فإن قال قائل: أنه من أولاد السفاح على صحة معنى السفاح لم يأنم إلا أن يكون يعني أن معنى السفاح هو الزنا.

وجه آخر من وجوه السفاح من أتى امرأته وهي محرمة أو أتاها وهي صائمة أو أتاها وهي في دم حيضها أو أتاها في حال صلاتها وكذلك الذي يأتي المملوكة قبل أن يواجب صاحبها، والذي يأتي المملوكة وهي حبلى من غيره، والذي يأتي المملوكة تسبى على غير وجه السبأ وتسبى وليس لهم أن يسبوا، ومن تزوج يهودية أو نصرانية أو عابدة وثن وكان التزويج في ملتهم تزويجاً صحيحاً إلا أنه شاب ذلك فساد بالتوجه إلى آلهتهم اللآتي بتحليلهم استحلوا التزويج فكل هؤلاء أبناؤهم أبناء سفاح إلا أن ذلك هو أهون من الصنف الأول وإنما إتيان هؤلاء السفاح أما من فساد التوجه إلى غير الله تعالى أو فساد بعض هذه الجهات وإتيانهم حلال ولكن محرّف من حد الحلال وسفاح في وقت الفعل بلا زنا ولا يفرق بينهما إذا دخلا في الإسلام ولا إعادة استحلال جديد وكذلك الذي يتزوج بغير مهر فتزويجه جائز لا إعادة عليه ولا يفرق بينه

وبين امرأته وهما على تزويجهما الأول إلا أن الإسلام يقرب من كل خير ومن كل حق ولا يبعد منه وكما جاز أن يعود إلى أهله بلا تزويج جديد أكثر من الرجوع إلى الإسلام، فكل هؤلاء ابتداء نكاحهم نكاح صحيح في ملتهم وإن كان إتيانهم في تلك الأوقات حراماً للعلل التي وصفناها والمولود من هذه الجهات أولاد رشدة، لا أولاد زنا وأولادهم أظهر من أولاد الصنف الأول من أهل السفاح ومن قذف من هؤلاء فقد أوجب على نفسه حدّ المفترى لعلّة التزويج الذي كان وإن كان مشوباً بشيء من السفاح الخفي من أي ملّة كان أو في أي دين كان إذا كان نكاحهم تزويجاً فعلى القاذف لهم من الحدّ مثل القاذف للمتزوج في الإسلام تزويجاً صحيحاً لا فرق بينهما في الحدّ وإنما الحدّ لعلّة التزويج لا لعلّة الكفر والإيمان.

وأما وجه النكاح الصحيح السليم البريء من الزنا والسفاح وهو الذي غير مشوب بشيء من وجوه الحرام أو وجوه الفساد فهو النكاح الذي أمر الله عزّوجل به، على حدّ ما أمر الله أن يستحلّ به الفرج التزويج والتراضي، على ما تراضوا عليه من المهر المعروف المفروض والتسمية للمهر والفعل، فذلك نكاح حلال غير سفاح ولا مشوب بوجه من الوجوه التي ذكرنا المفسدات للنكاح وهو خالص مخلص مطهر مبرّأ من الأدناس وهو الذي أمر الله عزّوجل به، والذي تناكحت عليه أنبياء الله وحججه وصالح المؤمنين من أتباعهم.

وأما الذي يتزوج من مال غصبه ويشترى منه جارية أو من مال سرقة أو خيانة أو كذب فيه أو من كسب حرام بوجه من الحرام فتزوّج من ذلك المال تزويجاً من جهة ما أمر الله عزّوجل به فتزويجه حلال وولده ولد حلال غير زان ولا سفاح وذلك أن الحرام في هذا الوجه فعله الأول بما فعل في وجه الاكتساب الذي اكتسبه من غير وجه وفعله في وجه الإنفاق فعل يجوز الإنفاق فيه^(٨١) وذلك أن الإنسان إنما يكون محموداً أو مذموماً على فعله وتقلّبه،

لا على جوهر الدرهم أو جوهر الفرج والحلال حلال في نفسه والحرام حرام في نفسه أي الفعل لا الجوهر لا يفسد الحرام الحلال والتزويج من هذه الوجوه كلها حلالٌ محللٌ ونظير ذلك نظير رجل سرق درهماً فتصدق به ففعله سرقة حرام وفعله في الصدقة حلال لانهما فعلاً مختلفان لا يفسد أحدهما الآخر إلا أنه غير مقبول فعله ذلك الحلال لعلّه مقامه على الحرام حتى يتوب ويرجع فيكون محسوباً له فعله في الصدقة وكذلك كل فعل يفعله المؤمن والكافر من أفاعيل البرّ أو الفساد فهو موقوفٌ له حتى يختم له على أيّ الأمرين يموت فيخلو به فعله الله عزوجل أكان لغيره إن خيراً فخيئاً وإن شراً فشرّاً^(٨٢).

كتاب الارث:

العلة في أنّ السهام لا تكون أكثر من ستة:

علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، قال: العلة في وضع السهام على ستة لا أقل ولا أكثر لعلّه وجوه أهل الميراث لأن الوجوه التي منها سهام الموارث ست جهات لكل جهة سهم فأول جهاتها سهم الولد، والثاني سهم الأب، والثالث سهم الأم، والرابع سهم الكلاله - كلاله الأب - والخامس سهم كلاله الأم، والسادس سهم الزوج والزوجة فخمسة أسهم من هذه السهام الستة سهام القربات والسهم السادس هو سهم الزوج والزوجة من جهة البينة والشهود فهذه علة مجاري السهام وإجرائها من ستة أسهم لا يجوز أن يزداد عليها ولا يجوز أن ينقص منها إلا على جهة الرد لأنه لا حاجة إلى زيادة في السهام لأنّ السهام قد استغرقتها سهام القرابة ولا قرابة غير من جعل الله عزوجل لهم سهماً فصارت سهام الموارث مجموعة في ستة أسهم مخرج كل ميراث منها فإذا اجتمعت السهام الستة للذين سمى الله لهم سهماً فكان لكل مسمى له سهم على جهة ما سمى له فكان في استغراقه سهمه استغراق لجميع السهام لاجتماع جميع الورثة الذين يستحقون جميع السهام الستة وحضورهم في الوقت الذي فرض الله لهم في مثل ابنتين وأبوين فكان للابنتين

أربعة أسهم وكان للأبوين سهمان ، فاستغرقوا السهام كلها ولم يحتج أن يزداد في السهام ولا ينقص في هذا الموضع إذ لا وارث في هذا الوقت غير هؤلاء مع هؤلاء ، وكذلك كل ورثة يجتمعون في الميراث فيستغرقونه يتم سهامهم باستغراقهم تمام السهام وإذا تمت سهامهم ومواريتهم لم يجز أن يكون هناك وارث يرث بعد استغراق سهام الورثة كمالاً التي عليها المواريت فإذا لم يحضر بعض الورثة كان من حضر من الورثة يأخذ سهمه المفروض ثم يرد ما بقي من بقية السهام على سهام الورثة الذين حضروا بقدرهم لأنه لا وارث معهم في هذا الوقت غيرهم (٨٣) .

علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن اسماعيل بن مزار ، عن يونس قال : إنما جعلت المواريت من ستة أسهم على خلقة الإنسان لأن الله عزوجل بحكمته خلق الإنسان من ستة أجزاء فوضع المواريت على ستة أسهم وهو قوله عزوجل : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ﴿ ففي النطفة دية ، ﴿ ثم خلقنا النطفة علقه ﴾ ففي العلقه دية ، ﴿ فخلقنا العلقه مضغة ﴾ وفيها دية ﴿ فخلقنا المضغة عظاماً ﴾ وفيها دية ، ﴿ فكسونا العظام لحماً ﴾ وفيه دية أخرى ، ﴿ ثم أنشأناها خلقاً آخر ﴾ (٨٤) وفيه دية أخرى ، فهذا ذكر آخر المخلوق (٨٥) .

ميراث العم وابن الأخ إذا اجتمعا :

قال الفضل بن شاذان : وإن ترك عمّاً وابن أخ فالمال لابن الأخ ، وقال يونس في هذا : المال بينهما نصفان ، وغلط في ذلك ، وذلك أنه لما رأى أن بين العم وبين الميت ثلاث بطون وكذلك بين ابن الأخ وبين الميت ثلاث بطون وهما جميعاً من طريق الأب قال : المال بينهما نصفان وهذا غلط ؛ لأنه وإن كانا جميعاً كما وصف فإن ابن الأخ من ولد الأب والعم من ولد الجد وولد الأب أحق وأولى من ولد الجد وإن سفلوا (٨٦) .

ميراث أهل الكتاب والمجوس:

إنَّ أهل الكتاب والمجوس يرثون ويورثون ميراث الإسلام من وجه القرابة التي تجوز في الإسلام، ويبطل ما سوى ذلك من ولادتهم مثل الذي يتزوج منهم أمّه أو أخته أو غير ذلك من ذوات المحارم فانهم يرثون من جهة الأنساب المستقيمة لا من وجه أنساب الخطأ^(٨٧).

ميراث ولد الزنا:

ميراث ولد الزنا لقراباته من قبل أمّه على نحو ميراث ابن الملاعنة.

ميراث الجد والجدة:

إنَّ الجد ينزل منزلة الأخ بتقريبه بالقرابة التي رأى بمثلها يتقرب الأخ وبمساواته إياه في موضع قرابته من الميت ولذلك لم يكن إلى تسمية سهمه حاجة مع الإخوة لأنّه بمنزلتهم في القرابة وهو واحد منهم ينزل بمنزلة الذكر منهم ما بلغوا كما سمى الله سهم الأبوين فسمّى سهم الأم فقال: للأُم الثلث وكُنّي عن تسمية سهم الأب وإن كان له في الميراث سهم مفروض فكَذلك سمّى الله عزّوجل ميراث الأخ وكُنّي عن ميراث الجد لأنّه يجري مجراه، وهو نظيره ومثله في وجه القرابة من الميت سواء هذا قرابته إلى الميت بالأب وهذا قرابته إلى الميت بالأب فصارت قرابتهما إلى الميت من جهة واحدة فلذلك استويا في الميراث وأمّا استواء ابن الأخ والجدّ في الميراث سواء إذا لم يكن غيرهما صاراً شريكين في استواء الميراث لأنّ العلة في استواء ابن الأخ والجد في الميراث غير علة استواء الأخ والجد في الميراث فاستواء الجد والأخ في الميراث سواء من جهة قرابتهما سواء واستواء الجد وابن الأخ من جهة أنّ كل واحد منهما يرث ميراث من سمى الله له سهماً فالجد يرث ميراث الأب لأنّ الله تعالى سمّى للأب سهماً مسمّى، وورث ابن الأخ ميراث الأخ لأنّ الله سمّى للأخ سهماً مسمّى فورث الجد مع الأخ من جهة القرابة وورث ابن الأخ مع الجد من

جهة وجه تسمية سهم الأخ والجد أقرب إلى الميت من ابن الأخ من جهة القرابة وليس هو أقرب منه إلى من سمى الله له سهماً فإن لم يستويا من وجه القرابة فقد استويا من جهة قرابة من سمى الله له سهماً^(٨٨).

قال الفضل بن شاذان: فإن ترك جدته أم أبيه وعمته وخالته فالمال للجدّة. وجعل يونس المال بينهم.

قال الفضل: غلط ههنا في موضعين: أحدهما أنّه جعل للخالة والعمة مع الجدة أم الأب نصيباً. والثاني أنّه سوى بين الجدة والعمة، والعمة إنّما تتقرب بالجدّة^(٨٩).

وقال الفضل أيضاً: فإن ترك ابن ابن ابن وجداً أباً الأب قال يونس: المال كلّهُ للجد. قال الفضل: غلط في ذلك لأنّ الجد لا يرث مع الولد ولا مع ولد الولد فالمال كلّهُ لابن ابن الابن وإن سفل لأنّه ولد والجد إنّما هو كالأخ ولا خلاف أنّ ابن ابن الابن أولى بالميراث من الأخ^(٩٠).

كتاب الحدود:

الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن اسحاق بن عمار، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قال لامرأته: لم أجذك عذراء قال: يضرب قلت: فإنّه عاد قال: يضرب فإنّه يوشك أن ينتهي.

قال يونس: يضرب ضرب أدب، ليس يضرب ضرب الحدود، لئلا يؤذي امرأة مؤمنة بالتعريض^(٩١).

البعد الروائي:

لقد اهتم يونس بن عبد الرحمان بالرواية اهتماماً شديداً من حيث الضبط والتمييز بين صحيح الأخبار وسقيمها.

من فقهاؤنا: يونس بن عبد الرحمان

وقد نصّ الكشي على شدة اهتمامه بتمييز الأحاديث صحيحها عن سقيمها، ونقل أنّه وافى العراق فوجد بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجد أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين فسمع منهم وأخذ كتبهم، فعرضها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة ^(٩٢) وعرض أيضاً كتاب الفرائض المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال: هو صحيح ^(٩٣). وقد كان حاله هذا في الحديث معلوماً عن الأصحاب فقد حدث محمد بن عيسى أنّ بعض أصحابنا سأله - أي يونس - وأنا حاضر فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر انكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا صلّى الله عليه وآله، فانا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ وجل وقال رسول الله صلّى الله عليه وآله ^(٩٤).

وقد كان هذا الميزان الدقيق الوارد في هذا النصّ أساساً ومنطلقاً له في التعامل مع الأخبار كما لاحظنا في قضية عرضه كتب أصحاب من سبق من الأئمة على الإمام الرضا عليه السلام ومع ذلك فقد يجد الباحث في رواياته في بعض الأبواب الفقهية ما ينفرد به ويعتبر شاذاً - بل شديد الشذوذ كما تصفه عبارة الشيخ الطوسي ^(٩٥) - كروايته المروية في الكافي ^(٩٦) - إن صح وثبت روايته لها لتضعيفها عند البعض بسهل بن زياد ^(٩٧) - بجواز الوضوء بماء الورد التي استند إليها الصدوق في إفتائه بذلك ^(٩٨).

نعم، احتمل الشيخ أن يراد بالوضوء فيها التحسين والتنظيف أو الماء الذي وقع فيه الورد دون المصعد منه أو المعتصر ^(٩٩).

وأما الأئمة الذين عاصروهم وروى عنهم فإنه روى عن الامام الصادق والكاظم والرضا عليه السلام ^(١٠٠). والمعروف المشهور - حتى عند مثل النجاشي - أنه لم يرو عن الامام الصادق عليه السلام ^(١٠١). ولعله استناداً لما رواه العبيدي عنه قال: سمعت يونس بن عبد الرحمان يقول: رأيت أبا عبد الله عليه السلام يصلي في الروضة بين القبر والمنبر ولم يمكنني أن أسأله عن شيء ^(١٠٢) أو ما رواه محمد بن عيسى من أن يونس أدرك أبا عبد الله عليه السلام ولم يسمع منه ^(١٠٣)، ولعل ابن عيسى استند أيضاً إلى الرواية الأولى.

ولكن ذكر البعض روايته عنه عليه السلام مستشهداً ببعض الروايات في ذلك ^(١٠٤)، وهي روايات ليست بالكثيرة، ولكنها تثبت مع ذلك عكس ما ادعاه المشهور:

١ - تفسير العياشي عن يونس بن عبد الرحمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: من أخذ سارقاً فعفا عنه الخ ^(١٠٥).

٢ - وفيه أيضاً عنه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وبشّر الذين آمنوا أن لهم قدماً صدق﴾ قال: الولاية ^(١٠٦).

٣ - ما نقله في تنقيح المقال نقلاً عن بعض أسانيد روضة الكافي رواية محمد بن عيسى عن يونس عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ^(١٠٧) ثم نقل صاحب التنقيح عن الفاضل المجلسي قوله على رواية يونس عن الصادق عليه السلام «أنه صحيح ظاهراً لكن فيه شائبة ارسال إذ الظاهر أنه يونس بن عبد الرحمان ولم تعهد روايته عن الصادق عليه السلام ويحتمل على بعد أن يكون ابن يعقوب فيكون الخبر موثقاً لكن رواية محمد بن عيسى عنه غير معهودة» وعلق على كلامه بأن الظاهر أن ارسال أقرب لأن يونس متى أطلق أريد به ابن عبد الرحمان بل لعل المتتبع يجد التصريح باسم أبيه في بعضها ^(١٠٨).

ويعضد دعوى ارسال رواية العبيدي السابقة الدالة على أنه أدرك أبا عبد الله عليه السلام ولم يسمع منه، كما يعضدها أيضاً ظاهرة روايته بالواسطة حتى لمن

عاصر وأدرك من الأئمة من بعد الصادق عليه وعليهم السلام.

نعم، ذكر السيد الخوئي وصاحب المستدركات بأن روايته عن الصادق عليه غير بعيدة (١٠٩).

ثم إن المتتبع الملاحظ لمجموع رواياته عن الأئمة عليه يجد أن كثيراً منها بل ربما يكون أكثرها ليست بالمباشرة بل بالواسطة، وهو أمر ملفت للنظر، ولعل ذلك يرجع إلى طول مدة سجن الإمام الكاظم عليه ببغداد، أو عدم تواجد يونس فيها كثيراً، وكذا في المدينة أيام امامة الرضا عليه، وربما يشير إليه قوله عليه: انظروا إلى ما ختم الله ليونس قبضه بالمدينة مجاوراً لرسول الله ﷺ (١١٠).

البعد الكلامي:

يعتبر يونس من جملة متكلمي الامامية؛ وقد صنّف في هذا المجال عدّة مصنفات، ستأتي الإشارة إليها. وكان تتلمذه على يد هشام بن الحكم والذي يظهر من بعض الأخبار الواردة في ترجمة هشام أن يونس كان ملازماً له في مجالس مناظراته (١١١) وفي مسجده ببغداد (١١٢)، وهو خليفته في هذا المقام كما تصفه عبارة الفضل بن شاذان قال: «ومضى هشام بن الحكم رحمه وكان يونس بن عبد الرحمان رحمه خلفه كان يرد على المخالفين» (١١٣). وقد روي أنه ألف ألف جلد في الرد على المخالفين (١١٤).

وفي رواية أخرى رواها جعفر بن عيسى بن يقطين ما يدل على دوره في هذا المضمار:

فقد روى جعفر أنه دخل على أبي الحسن الثاني (الرضا) عليه وهشام بن ابراهيم والجبلي وهو المشرقي ويونس فقال له جعفر: اشكر إلى الله وإليك ما نحن فيه من أصحابنا... هم والله يا سيدي يزندقوننا ويكفروننا ويتبرأون منا

فقال: هكذا كان أصحاب علي بن الحسين... فقلت له: يا سيدي نستعين بك على هذين الشيخين يونس وهشام وهما حاضران، فهما أدبانا وعلمانا الكلام فإن كنا يا سيدي على هدى ففزنا وإن كنا على ضلال فهذان أضلانا فمرنا بتركه، ونتوب إلى الله منه، يا سيدي فادعنا إلى دين الله نتبعك، فقال ﷺ: ما أعلمكم إلا على هدى (١١٥).

وفي هذا النص ما يشير إلى دوره الكلامي وإلى التأييد المطلق من قبل الإمام ﷺ لمجمل ذلك الدور.

ومما يؤشر ويشير إليه أيضاً ما رواه الحلبي وقد كان آنذاك ثمة مسائل مطروحة للنقاش والجدل الكلامي بين المسلمين، يأتي على رأسها مسألة خلق القرآن، ويرى يونس ﷺ في هذه المسألة أنه ليس بمخلوق (١١٦).

وقد سبب هذا الرأي - وربما غيره من آرائه الكلامية أو الفقهية - ضجة وسخفاً تجاهه في بعض الأوساط الشيعية، فصارت مرمى للوقعة والنيل من شخصه، وقد بلغت الشكوى عليه مسامع الأئمة الأطهار ﷺ فكانوا يردون عن يونس ويدافعون عنه أو ربما شكوا هو للأئمة من وقيعتهم فيه:

١ - الكشي بسنده عن جعفر بن عيسى قال: كنت عند أبي الحسن الرضا ﷺ وعنده يونس بن عبد الرحمان إذ استأذن عليه قوم من أهل البصرة فأومى أبو الحسن ﷺ إلى يونس: ادخل البيت، فإذا بيت مسبل عليه ستر، وإياك أن تتحرك حتى نؤذن لك فدخل البصريون وأكثروا القول من الوقعة والقول في يونس، أبو الحسن ﷺ مطرق حتى لما أكثروا وقاموا فودعوا وخرجوا فأذن ليونس بالخروج فخرج باكياً، فقال: جعلني الله فداك اني أحمي عن هذه المقالة وهذه حالي عند أصحابي فقال له أبو الحسن ﷺ: يا يونس وما عليك مما يقولون إذا كان امامك عنك راضياً، يا يونس حدث الناس بما

من فقهائنا: يونس بن عبد الرحمان

يعرفون واطرکہم مما لا يعرفون كأنک تريد أن تکذب على الله في عرشه . يا يونس وما عليك أن لو كان في يدک اليمنى درّة ثم قال الناس بعرّة ؛ أو بعرّة فقال الناس درّة ، هل ينفعک ذلك شيئاً ؟ فقلت : لا فقال : هكذا أنت يا يونس إذ كنت على الصواب وكان امامک عنک راضياً لم يضرك ما قال الناس (١١٧) .

٢ - وبسنده أيضاً عن هشام المشرقي أنّه دخل على أبي الحسن الخراساني عليه السلام فقال - الظاهر أنّه الامام عليه السلام - : انّ أهل البصرة سألوا عن الکلام فقالوا: انّ يونس يقول: انّ الکلام ليس بمخلوق فقلت لهم: صدق يونس انّ الکلام ليس بمخلوق ، أما بلغکم قول أبي جعفر عليه السلام حين سئل عن القرآن أخالقاً هو أو مخلوق ؟ فقال لهم: ليس بخالق ولا مخلوق إنّما هو کلام الخالق ، فقویت أمر يونس ، وقالوا: انّ يونس يقول: انّ من السنة أن يصلي الانسان رکعتين وهو جالس بعد العتمة فقلت : صدق يونس» (١١٨) .

والظاهر - على فرض تعدد هذين الخبرين - تکرر دخول أهل البصرة على الامام عليه السلام .

٣ - وروی الکشي أيضاً عن يونس بن عبد الرحمان قال: قال العبد الصالح: يا يونس ارفق بهم فإنّ کلامک يدقّ عليهم . قال قلت : انهم يقولون لي زندق . قال لي: وما يضرك أن يكون في يدک لؤلؤة يقول الناس هي حصاة ، وما كان ينفعک أن يكون في يدک حصاة فيقول الناس لؤلؤة (١١٩) .

٤ - وروی أيضاً عن أبي جعفر البصري - وكان ثقة فاضلاً صالحاً - قال: دخلت مع يونس بن عبد الرحمان على الرضا عليه السلام فشکا إليه ما یلقى من أصحابه من الوقیعة فقال الرضا عليه السلام : دارهم فإنّ عقولهم لا تبلغ (١٢٠) .

وقد ترکت هذه الحملة ضد يونس آثارها حتى إلى ما بعد حياته ، حيث كانت ترد على الامام الجواد عليه السلام أسئلة ومکاتبات عن أمر يونس :

١ - الكشي بسنده عن عبد العزيز بن المهتدي: قال كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام ما تقول في يونس بن عبد الرحمان؟ فكتب إليّ بخطه: أحبه وترحم عليه وإن كان يخالف أهل بلدك ^(١٢١).

٢ - الكشي بسنده عن أبي هاشم داوود بن القاسم الجعفري أنّه سأل أبا جعفر الجواد عليه السلام عن يونس فقال: مولى آل يقطين؟ قلت: نعم، فقال لي: رحمه الله كان عبداً صالحاً ^(١٢٢).

٣ - وفي حديث آخر بسنده عنه عليه السلام أنّه قال عندما سئل عنه: رحمه الله فأنّه كان على ما نحب ^(١٢٣).

ومن مجموع هذه النصوص نجد أنّ الأئمة - الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام - لم يألوا جهداً في الدفاع عن يونس وعقائده وآرائه، كما أن موقف يونس تجاه جميع تلك الهجمات كان موقف الصفيح والحلم. فقد قيل له أنّ كثيراً من هذه العصاة يقعون فيك ويذكرونك بغير الجميل فقال: أشهدكم أنّ كل من له في أمير المؤمنين عليه السلام نصيب فهو في حلّ مما قال ^(١٢٤). بل إنّ الأئمة عليهم السلام ربما ينتصرون لبعض آرائه ويرجعونها على آراء الآخرين كما في حديث عبد الملك بن هشام الحنات عندما سأل الإمام الرضا عليه السلام عن قول هشام بن سالم أنّ الله صورة وأنّ آدم خلق على مثال الرب، وسأله أيضاً عن قول يونس مولى آل يقطين، وهشام بن الحكم: أنّ الله شيء لا كالأشياء ثابت موجود غير منقود ولا معدوم خارج من الحدّين حدّ الإبطال وحدّ التشبيه فبأي القولين أقول؟

قال فقال عليه السلام: أراد هذا الإثبات، وهذا شبهه ربّه تعالى بمخلوق تعالى الله الذي ليس له شبهه ولا عدل ولا مثل ولا نظير ولا هو بصفة المخلوقين لا تقل بمثل ما قال هشام بن سالم وقل بما قال مولى آل يقطين وصاحبه ^(١٢٥).

من فقهاءنا: يونس بن عبد الرحمان

ولا يستبعد أن يكون للواقفة الذين اختلفوا مع يونس يد في تحريك الأجواء ضد يونس، كما لا يستبعد حمل جملة من الأخبار الواردة في ذم يونس أو جميعها على ذلك أو غيره من الأغراض؛ إذ الملاحظ لتراجم أعيان أصحاب الأئمة من أمثال زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وهشام بن الحكم وغيرهم يلمس من خلال القدر الوارد في كل واحد منهم أن غرضاً من وراء كل ذلك الطعن والقدر يستهدف النيل من الأئمة الذين لم يجد خصومهم سبيلاً للنيل منهم.

تأليفه وآثاره:

أَنَّ تصانيف يونس هي شاهد آخر على سعة نشاطه العلمي وأهميته ، فقد تجاوزت مصنفاته الثلاثين تصنيفاً^(١٢٦) ، أكثرها في الفقه . وقد وقع البعض منها موقع الرضا والتأييد من الأئمة الأطهار عليهم السلام .

١ - روى الكشي عن أحمد بن أبي خلف عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : كنت مريضاً فدخل عليّ أبو جعفر يعودني عند مرضي ، فاذا عند رأسي كتاب يوم وليلة ، فجعل يصفّح ورقه حتى أتى عليه من أوّله إلى آخره وجعل يقول : رحم الله يونس ، رحم الله يونس ، رحم الله يونس (١٢٧).

٢ - وروى أيضاً عن داود بن القاسم أبي هاشم الجعفري قال: أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألفه يونس بن عبد الرحمان على أبي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال: هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله (١٢٨).

ونقلها النجاشي عنه (أبي الجعفر) أيضاً بنحو آخر ولعلها رواية أخرى

له :

٣ - قال النجاشي قال لنا أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري (رحمه الله) :
عرضت على أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس فقال لي :
تصنيف من هذا ؟ فقلت : تصنيف يونس مولى آل يقطين ، فقال : أعطاه الله بكل
حرف نوراً يوم القيامة ^(١٢٩) .

والذي يبدو أنّ كتاب (يوم وليلة) هذا من الكتب المعروفة والمتداولة في
أيدي وبيوت أصحاب الأئمة عليهم السلام ، كما يظهر من هذه الروايات شدة
اهتمامهم عليهم السلام بكتبه حتى أنّ الامام عليه السلام - كما في النص الأول - يبادر إلى
تصفح ورقه من دون طلب من أحد ثمّ يترحم على يونس ثلاثاً .

كما أنّه يفهم من بعض النصوص أنّه كان مزاولاً ومواظباً على التأليف
والكتابة بشكل دائمٍ ، فقد نقل العبيدي - واصفاً أحوال يونس وسيرته
اليومية - فقال : كان ليونس بن عبد الرحمان أربعون أخواً يدور عليهم في كل
يوم مسلماً ، ثمّ يرجع إلى منزله فيأكل ويتهيأ للصلاة ثمّ يجلس للتصنيف
وتأليف الكتب ^(١٣٠) .

ثمّ أضاف العبيدي : وقال يونس : صمّتُ عشرين سنة ، وسألت
عشرين سنة ، ثمّ أجبت ^(١٣١) مما ينّبّه على تفتّحه في طلب العلم
والفتيا .

وأما تصانيفه فهي أكثر من ثلاثين كتاباً كما نصّ على ذلك النجاشي
والشيخ ^(١٣٢) ، وقيل أنّها مثل كتب الحسين بن سعيد وزيادة ^(١٣٣) ، وفي خبر
الفضل بن شاذان الذي رواه الكشي أنّه ألف ألف جلد في الردّ على
المخالفين ^(١٣٤) ، وذكر ابن فهد الحلّي أنّه ألف أربعمئة مؤلف ^(١٣٥) ، ونحن
نذكرها برواية الشيخ النجاشي وهي :

كتبه في الفقه:

- ١ - كتاب الشرائع. ٢ - كتاب الوضوء. ٣ - كتاب الصلاة. ٤ - كتاب السهو. ٥ - كتاب الصيام (ذكره ابن النديم) (١٣٦) ٦ - كتاب الزكاة. ٧ - كتاب اختلاف الحج. ٨ - كتاب ثواب الحج. ٩ - كتاب التجارات. ١٠ - كتاب المكاسب. ١١ - كتاب نواذر البيوع. ١٢ - كتاب البيوع والمزارعات. ١٣ - كتاب النكاح. ١٤ - كتاب المتعة. ١٥ - كتاب علل النكاح وتحليل المتعة. ١٦ - كتاب الطلاق. ١٧ - كتاب الاحتجاج في الطلاق. ١٨ - كتاب الوصايا والفرائض (ذكره ابن النديم) (١٣٧). ١٩ - كتاب الفرائض. ٢٠ - كتاب الفرائض الصغير. ٢١ - كتاب الحدود. ٢٢ - كتاب الجامع الكبير في الفقه. ٢٣ - مسائل عن أبي الحسن موسى بن جعفر (انفرد به الشيخ الطوسي) (١٣٨). ٢٤ - كتاب يوم وليلة (والظاهر - بملاحظة الرواية الأولى المتقدمة - أنه من كتبه الفقهية). ٢٥ - كتاب الآداب.

كتبه في التفسير:

- ٢٦ - كتاب تفسير القرآن. ٢٧ - كتاب فضل القرآن.

كتبه في الكلام:

- ٢٨ - كتاب البداء. ٢٩ - كتاب الردّ على الغلاة. ٣٠ - كتاب الامامة. ٣١ - ولعل كتاب المثالب في الكلام أيضاً.

كتبه في الأخلاق:

- ٣٢ - كتاب اللؤلؤ في الزهد. ٣٣ - كتاب الأدب والدلالة على الخير.

كتبه في الحديث:

- ٣٤ - كتاب علل الحديث. ٣٥ - كتاب العلل الكبير (ويحتمل أنه في الفقه

أيضاً) ٣٦ - كتاب اختلاف الحديث (ذكره الشيخ الطوسي) (١٣٩). ٣٧ - ولعل منها أيضاً: كتاب جوامع الآثار (وأسماء الشيخ جامع الآثار) (١٤٠).

وذكر له الشيخ كتاب العلل (١٤١) ولعلّه نفس علل الحديث أو العلل الكبير (١٤٢).

وطريق النجاشي إليه كما ذكره هو: أخبرنا محمد بن علي أبو عبد الله بن شاذان القزويني قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدثنا عبد الله بن جعفر قال: حدثنا محمد بن عيسى قال: حدثنا يونس بجميع كتبه (١٤٣).

وللشيخ أربع طرق لرواية كتبه ذكرها في الفهرست (١٤٤).

وقد روى كتبه ووثقها وعول عليها أئمة الحديث والرجال، قال أبو جعفر ابن بابويه: سمعت ابن الوليد عليه السلام يقول: كتب يونس بن عبد الرحمان التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره فأنّه لا يعتمد عليه ولا يفتى به (١٤٥).

ويظهر منه وصول كتبه أو بعضها إلى علماء ومحدثي القرن الرابع. كما يعلم ذلك أيضاً مما نقله الكليني في باب النكاح والفرائض في الكافي كما تقدّم نقله بنصّه.

وذكر الشيخ الصدوق بعد كلام استأذنه هذا في حق محمد بن عيسى: اني رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى (١٤٦). كما أنّ الفضل بن شاذان كان يحب العبيدي ويثني عليه ويمدحه ويقول ليس في أقرانه مثله (١٤٧).

قال صاحب مستدركات علم رجال الحديث:

والظاهر أنّ كتبه كانت عند الكليني والشيخ. فقد يأخذ الكليني الأحاديث منها لعلمه بها وشهرتها ولا يذكر طريقه إليها، فيقول: يونس، عن مثني،

من فقهائنا: يونس بن عبد الرحمان ■■■■■ ■■■■■ ■■■■■ ■■■■■ ■■■■■

عن أبي بصير؛ كما في باب الصمت من الكافي، وباب منع الزكاة، وباب
الكبائر وغيرهما، وباب العلة في أنَّ السهام لا تكون أكثر من ستة وكلَّه من
كلام يونس؛ وكذا في باب تفسير ما يحلَّ من النكاح وما يحرم. وقد يذكر
الطريق.

وكذا الشيخ في التهذيب والاستبصار قد ينقل من أصل كتابه من دون ذكر
الطريق، وقد يذكر الطريق.

وقد فصلنا الكلام في ذلك في كتابنا الأعلام الهادية ونقلنا عن العلامة
المامقاني نصَّ المحقق بأنَّ كتاب يونس بن عبد الرحمان وكتاب الفضل بن
شاذان كانا عنده (١٤٨).

موقف يونس من الواقعة:

قد عُرف عند جماعة من الشيعة بعد وفاة الإمام الكاظم عليه السلام القول بالوقف
على امامته وعدم امتدادها لمن بعده من ولده وذهب إلى ذلك جماعة من
أصحابه عليه السلام تبريراً منهم للإستثثار بما في أيديهم من الأموال.

وقد عاش يونس بن عبد الرحمان أجواء تلك المحنة التي مرَّت بالشيعة
آنذاك. فكان له موقفه الصريح والنزيه تجاه الواقعة بعد أن دُعي إلى القول
بالوقف.

ويحدِّث يونس عن تلك الفترة ودعوة الواقعة له فيقول:

«مات أبو الحسن عليه السلام وليس من قوامه أحد إلَّا وعنده المال الكثير، وذلك
سبب وقوفهم وجحودهم موته، وكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار
وعند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار، قال فلما رأيت ذلك وتبين عليَّ
الحق، وعرفت من أبي الحسن الرضا عليه السلام ما علمت، فتكلمت ودعوت الناس
إليه، قال فبعثنا إليَّ وقالوا لي: لا تدعو إلى هذا، إن كنت تريد المال فنحن

نغنيك ، وضمنا لي عشرة آلاف دينار وقالوا لي : كَفَّ ؛ قال يونس فقلت لهما : إنا روينا عن الصادقين أنهم قالوا : إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه فإن لم يفعل سلب عنه نور الايمان ، وما كنت أدع الجهاد وأمر الله على كل حال قال : فناصباني وأظهرا لي العداوة» (١٤٩) .

وهذا النص يكشف بوضوح عن أهميّة موقف يونس تجاه حركة الواقعة وتصديه لدعوتهم .

بل إنّ الذي يظهر من ملاحظة بعض النصوص أنّ يونس قد لعب دوراً هاماً في تثبيت خط الإمامة في عهد الإمام الرضا (عليه السلام) . ويشير إلى هذا الدور قول الإمام الكاظم (عليه السلام) : « إنّ يونس أوّل من يجيب علياً إذا دعى » (١٥٠) عنى بذلك ولده علي بن موسى (عليه السلام) . وذكر راوي هذا الحديث محمد بن الحسن فقال : كنّا جلوساً بعد ذلك فدخل علينا رجل فقال : قد مات أبو الحسن موسى (عليه السلام) وكان يونس في المجلس فقال يونس : يا معشر أهل المجلس أنّه ليس بيني وبين الله إمام إلّا علي بن موسى (عليه السلام) فهو إمامي (١٥١) .

عبادته :

من الأبعاد البارزة في شخصية يونس بن عبد الرحمان هو شدة عبادته ، وقد ورد التعبير عنه - في رواية عن الإمام الرضا (عليه السلام) - بالعبد الصالح (١٥٢) .

وفي خبر آخر : عن الإمام الجواد (عليه السلام) عبّر عنه فقال : نعم العبد كان لله عزّوجل (١٥٣) ، وهو مقام لا شك ليس بالقليل سيما مع صدوره من مثل المعصوم . وكان لكثرة صلاته قد عُرف بيونس المصلّي (١٥٤) .

ويصفه الفضل بن شاذان فيقول : أنّه حج أربعاً وخمسين حجة واعتمر أربعاً وخمسين عمرة (١٥٥) وفي رواية أنّ آخر حجة كانت عن الرضا (عليه السلام) (١٥٦) .

وفاته :

قبض يونس في المدينة المنورة بعد عمر ناهز السبعين - أو نيف عليها قليلاً - (١٥٧) قضاه في نصرة الحق وتثبيته والدفاع عنه ومساندته بمواقفه وأقواله، ناشراً رسالة العلم ببنايه وبيانه، مرضي الفعّال والخصال لدى من عاصر من أئمة أهل البيت عليه السلام، لم يجدوا عليه بفعل أو قول حتى اختاره الله إلى دار لقائه مجاوراً لقبر رسول الله ﷺ في المدينة. وإلى هذا يشير قول الإمام الرضا عليه السلام وكأنّه يغبطه عليه: «انظروا إلى ما ختم الله ليونس، قبضه بالمدينة مجاوراً لرسول الله ﷺ» (١٥٨).

هذا، ولم تضبط مصادر ترجمته وحياته سنة وفاته على وجه التحديد، غير أنّ العلامة الحلي ذكر أنّها كانت سنة (٢٠٨) هجرية، ولم يعلم مأخذه في ذلك مع عدم تعرض المصادر المتقدمة له، وهو مخالف للرواية المتقدمة حيث أنّ مقتضى كلام الإمام فيها هو وفاة يونس في حياته عليه السلام؛ ومن المعلوم أنّ شهادته عليه السلام كانت سنة (٢٠٣) هجرية. ومن المحتمل وقوع تصحيف في عبارة العلامة أو المصدر الذي نقل عنه فأبدلت الثلاثة (مئتين وثلاثة) بالثمانية (مئتين وثمانية) للتقارب بينهما، والله العالم. علماً أنّ يونس لم يدرك - بحسب الظاهر - الإمام الجواد عليه السلام لعدم ما يدل على ذلك أو يشير إليه من وجود رواية له عنه أو غير ذلك من الشواهد، كما يشعر به ترخم الإمام الجواد عليه السلام عليه مراراً.

لكن ذكر العلامة المامقاني رحمته الله أنّه أدرك من حياته عليه السلام ست سنين استناداً لما ذكره العلامة من تأريخ وفاته سنة (٢٠٨ هـ) (١٥٩)، وقد تقدم معارضته للخبر المروي عن الإمام الرضا عليه السلام.

الهوامش

- (١) وفي ترجمة هشام بن الحكم ورد تكنيته بأبي الحارث . انظر : اختيار معرفة الرجال ٢ : ٥٦١ ، ح ٤٩٧ .
- (٢) انظر : رجال النجاشي : ٤٤٦ ، رقم : ١٢٠٨ .
- (٣) فروع الكافي : ٦ : ٤٢٣ .
- (٤) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٥٤٢ ، ح ٤٧٩ .
- (٥) انظر : المصدر السابق : ٤٤٦ - ٤٤٧ .
- (٦) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨١ ، ح ٩١٩ و ٩٢٦ .
- (٧) المصدر السابق : ٧٨٤ ، ح ٩٣٦ .
- (٨) المصدر السابق : ٧٧٩ ، ح ٩١١ .
- (٩) المصدر السابق : ٧٧٩ ، ح ٩١٢ .
- (١٠) المصدر السابق : ٧٨٣ ، ح ٩٣١ .
- (١١) المصدر السابق : ٧٨١ ، ح ٩٢٢ .
- (١٢) المصدر السابق : ٧٨٢ ، ح ٩٢٤ .
- (١٣) المصدر السابق : ٧٨٥ ، ح ٩٣٩ .
- (١٤) المصدر السابق : ٧٨٣ ، ح ٩٣٢ .
- (١٥) المصدر السابق : ٧٨٢ ، ح ٩٢٥ .
- (١٦) رجال النجاشي : ٤٤٧ ، رقم : ١٢٠٨ .
- (١٧) المصدر السابق : ح ٩١٤ .
- (١٨) المصدر السابق : ٧٨٠ ، ح ٩١٧ .
- (١٩) المصدر السابق : ٧٨٢ ، ح ٩٢٦ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٧٨٠ ، ٩١٧ .

- (٢١) انظر: المصدر السابق: ٨٣٠-٨٣١، ح ١٠٥٠.
- (٢٢) رجال النجاشي: ٤٤٦-٤٤٧، رقم: ١٢٠٨.
- (٢٣) الفهرست: ١٨٢، رقم: ٧٩٩.
- (٢٤) رجال الطوسي: ٣٦٤، رقم: ١١.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣٩٥، رقم: ٢.
- (٢٦) ايضاح الفوائد ٤: ٢٧٥.
- (٢٧) الفهرست (لابن النديم): ٢٧٦.
- (٢٨) معجم رجال الحديث ٢١: ٢٢٦.
- (٢٩) الأعلام ٨: ٢٦١.
- (٣٠) تنقيح المقال ٣: ٣٣٩ ذكرها الكشي، ونقل في التنقيح رواية في ذمه أيضاً من مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي.
- (٣١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٨٧، ح ٩٤٩.
- (٣٢) المصدر السابق: ح ٩٥٠.
- (٣٣) المصدر السابق: ٧٨٨، ح ٩٥٣.
- (٣٤) أعيان الشيعة ١٠: ٣٣٠.
- (٣٥) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٨٨، ح ٩٥٤.
- (٣٦) المصدر السابق.
- (٣٧) المصدر السابق: ٧٨٧، ح ٩٥١.
- (٣٨) رجال الطوسي: ٣٩٤.
- (٣٩) خلاصة الأقوال: ١٨٥.
- (٤٠) نقله في الأعيان ١٠: ٣٣٠.
- (٤١) نقلاً عن المصدر السابق.
- (٤٢) المصدر السابق.
- (٤٣) عن المصدر السابق.
- (٤٤) تنقيح المقال ٣: ٣٤٢.

- (٤٥) السرائر ٢: ٣٠٤.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ٣٨٢.
- (٤٧) رجال الطوسي: ٣٦٩.
- (٤٨) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٧٩ و ٨٣٠.
- (٤٩) رجال الطوسي: ٤٣٥، ٣٩٥، ٣٨٢.
- (٥٠) رجال النجاشي: ٣٠٦، رقم: ٨٤٠، ترجمة ولده الفضل.
- (٥١) الأنساب ٥: ٧١١.
- (٥٢) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٧٩، ح ٩١٠.
- (٥٣) المصدر السابق.
- (٥٤) رجال النجاشي: ٤٤٦، رقم ١٢٠٨.
- (٥٥) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٨٠، ح ٩١٤ و ٩١٩ و ٩٢٦.
- (٥٦) رجال النجاشي: ٣٠٦، رقم: ٨٤٠.
- (٥٧) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٨٠، ح ٩١٧.
- (٥٨) المصدر السابق: ٧٨١، ح ٩١٩.
- (٥٩) المصدر السابق ٨٣٠، ح ١٠٥٠.
- (٦٠) المصدر السابق ٨٧٠، ح ٩١٧.
- (٦١) الكافي ٥: ٥٧٠، ب ٨٩.
- (٦٢) المصدر السابق ٧: ٨٣، ب ١١.
- (٦٣) معجم رجال الحديث ٢١: ٢٢٠.
- (٦٤) تنقيح المقال ٣: ٣٤٢.
- (٦٥) انظر: مختلف الشيعة ٩: ١٠٨ ط - مكتب الإعلام الإسلامي.
- (٦٦) التهذيب ١: ٢٨٢ ط - النجف.
- (٦٧) لكن المنقول عن كشف اللثام والمجلسي: أَنَّ الموجود فيما عندنا من نسخ (وإن صليت ركعتين ثم قمت فذهبت في حاجة لك فأعد الصلاة ولا تبني على الركعتين). انظر: الجواهر ١٢: ٢٦٤.

(٦٨) الدروس : ٧٣ .

(٦٩) الانتصار : ٧٧ .

(٧٠) فروع الكافي ٥ : ١٧٧ ، بيع الثمار وشرائها .

(٧١) هكذا أورده في الكافي ٥ : ٢٣٤ ، من دون اسناد للمعصوم عليه السلام .

(٧٢) فروع الكافي ٥ : ٢١٦ .

(٧٣) المصدر السابق : ٢٤٤ .

(٧٤) فروع الكافي ٦ : ١٣٠ .

(٧٥) المصدر السابق : ١٧٥ .

(٧٦) المصدر السابق : ١٨٥ .

(٧٧) المصدر السابق : ١٩٣ .

(٧٨) المصدر السابق : ١٩٧ .

(٧٩) لزيادة الفائدة احتفظنا بالتعليقات المثبتة في هوامش الطبعة المحققة لكتاب الكافي .

(٨٠) قد عرفت فيما سبق في باب الرجل الذي عنده أربع نسوة : ص ٤٢٩ ، أنّ هذا الرجل إذا طلق واحدة تطليقة رجعية لا يجوز له أن يتزوج بأخرى حتى تنقضي عدتها منه وأما إذا كانت بائنة جاز له العقد على الأخرى في الحال على كراهية وهذا هو المشهور عندهم ، فهذا الكلام يدل على أنّ يونس من أصحابنا ذهب إلى أنّ البائنة كالرجعية في التوقف على انقضاء العدة فكأنّه عمل بظاهر الأخبار التي قد مرت في ذلك الباب فتذكر .

(٨١) لعل فيه مسامحة في اللفظ والمراد أن الإنفاق من حيث إنّه إنفاق جائز وممدوح لكن من حيث التصرف في مال الغير بدون إذنه حرام .

(٨٢) فروع الكافي ٥ : ٥٦٧ - ٥٧٠ .

(٨٣) لعل المراد بيان نكتة لجعل السهام التي تؤخذ منها فرائض المواريث أولاً ستة ثم يصير بالرد أقل وبانضمام الزوج أو الزوجة أكثر فيمكن تقريره بوجهين : الأول أنّ الفرق الذين يرثون بنص الكتاب لا بالقرابة ست فرق فلذا جعلت السهام ابتداء ستة لا لتصح القسمة عليهم بل لمحض المناسبة بين العددين . الثاني أنّ الفرق ست ، خمس منها يرثون بالقرابة والسادسة بالسبب والذين يرثون بالقرابة هم أولى بالرعاية فلذا أخذ

أولاً عدد يكون مخرجاً لسهامهم من غير كسر لأن الستة مخرج السدس والثالث
والنصف والثلاثين وهذه سهام أصحاب القرابة وأما الربع والثلث فهما لأصحاب
السبب ، والوجه الأول كأنه المتعين في الخبر الثاني والله يعلم .

(٨٤) سورة المؤمنون ، الآيات : ١٢ - ١٤ .

(٨٥) فروع الكافي ٧ : ٨٥ - ٨٦ .

(٨٦) المصدر السابق .

(٨٧) المصدر السابق : ١٤٥ .

(٨٨) فروع الكافي ٧ : ١١٧ .

(٨٩) المصدر السابق : ١١٩ .

(٩٠) المصدر السابق : ١٢٢ .

(٩١) المصدر السابق : ٢١٠ .

(٩٢) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٤٨٩ - ٤٩٠ ، ٤٠١ .

(٩٣) الكافي ٧ : ٣٢٧ ، دية الجراحات والشجاج .

(٩٤) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٤٨٩ ، ح ٤٠١ .

(٩٥) التهذيب ١ : ٢١٩ ، ح ٦٢٧ .

(٩٦) فروع الكافي ٣ : ٨١ ، ب النوادر ، ح ١٢ .

(٩٧) مدارك الأحكام : ١٧ ط - حجري .

(٩٨) المقنع :

(٩٩) التهذيب ١ : ٢١٩ ، ح ٦٢٧ .

(١٠٠) معجم رجال الحديث ٢١ : ٢١١ .

(١٠١) رجال النجاشي : ٤٤٦ ، رقم ١٢٠٨ .

(١٠٢) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨٠ ، ح ٩١٨ .

(١٠٣) المصدر السابق : ٧٨٣ ، ح ٩٣٢ .

(١٠٤) تنقيح المقال ٣ : ٣٤٢ . مستدركات علم رجال الحديث ٨ : ٣١١ .

(١٠٥) تفسير العياشي ٢ : ١١٤ .

- (١٠٦) المصدر السابق : ١١٩ .
- (١٠٧) تنقيح المقال ٣ : ٣٤٢ .
- (١٠٨) المصدر السابق .
- (١٠٩) معجم رجال الحديث ٢١ : ٢٢٧ ، مستدركات رجال الحديث ٨ : ٣١١ .
- (١١٠) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨١ ، ح ٩٢١ .
- (١١١) المصدر السابق : ٥٣٠ ، ح ٤٧٧ .
- (١١٢) المصدر السابق : ٥٤٢ ، ح ٤٨٠ .
- (١١٣) المصدر السابق : ٨١٨ ، ح ١٠٢٥ .
- (١١٤) المصدر السابق : ٧٨٠ ، ح ٩١٧ .
- (١١٥) المصدر السابق : ٧٨٩ ، ح ٩٥٥ .
- (١١٦) المصدر السابق : ٧٨٤ ، ح ٩٣٤ .
- (١١٧) المصدر السابق : ٧٨٢ ، ح ٩٢٤ .
- (١١٨) المصدر السابق : ٧٨٤ ، ح ٩٣٤ .
- (١١٩) المصدر السابق : ٧٨٢ - ٧٨٣ ، ح ٩٢٨ .
- (١٢٠) المصدر السابق : ٧٨٣ ، ح ٩٢٩ .
- (١٢١) المصدر السابق : ح ٩٣١ .
- (١٢٢) المصدر السابق : ح ٩٣٢ .
- (١٢٣) المصدر السابق : ٧٨١ ، ح ٩٢٢ .
- (١٢٤) المصدر السابق : ٧٨٣ ، ح ٩٣٠ .
- (١٢٥) المصدر السابق : ٥٦٨ ، ح ٥٠٣ .
- (١٢٦) انظر : رجال النجاشي : ٤٤٧ - ٤٤٨ ، رقم : ١٢٠٨ . الفهرست : ١٨١ ، رقم : ٧٩٩ .
- (١٢٧) معجم رجال الحديث ٢١ : ٢١٢ .
- (١٢٨) خلاصة الرجال : ٢٩٦ ، ط - مؤسسة نشر الفقاهاة .
- (١٢٩) رجال النجاشي : ٤٤٧ ، رقم ١٢٠٨ .
- (١٣٠) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨٠ ، ح ٩١٨ .

- (١٣١) المصدر السابق .
- (١٣٢) رجال النجاشي : ٤٤٧ ، الفهرست : ١٨١ ، رقم : ٧٩٩ .
- (١٣٣) الفهرست : ١٨١ ، رقم : ٧٩٩ .
- (١٣٤) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨ ، ح ٩١٧ .
- (١٣٥) المذهب البار ٤ : ٤٣٩ .
- (١٣٦) الفهرست (لابن النديم) :
- (١٣٧) المصدر السابق .
- (١٣٨) الفهرست : ١٨١ ، رقم : ٧٩٩ .
- (١٣٩) المصدر السابق .
- (١٤٠) المصدر السابق .
- (١٤١) المصدر السابق .
- (١٤٢) انظر : رجال النجاشي : ٤٤٧ ، رقم : ١٢٠٨ .
- (١٤٣) المصدر السابق : ٤٤٨ .
- (١٤٤) الفهرست : ١٨١ ، رقم : ٧٩٩ .
- (١٤٥) المصدر السابق : ١٨٢ .
- (١٤٦) انظر : جواهر الكلام ١٠ : ٢٢٢ .
- (١٤٧) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٨١٧ ، ح ١٠٢١ .
- (١٤٨) مستدركات علم رجال الحديث ٨ : ٣١١ .
- (١٤٩) معجم رجال الحديث ٢١ : ٢١٨ .
- (١٥٠) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨٣ - ٧٨٤ ، ح ٩٣٣ .
- (١٥١) المصدر السابق : ٧٨٤ ، ح ٩٣٣ .
- (١٥٢) المصدر السابق : ٧٨٣ ، ح ٩٣٢ .
- (١٥٣) المصدر السابق : ٧٨٢ ، ح ٩٢٥ .
- (١٥٤) بحار الأنوار ٦٣ : ٢٤ .
- (١٥٥) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨٠ ، ح ٩١٧ .

من فقهائنا: يونس بن عبد الرحمان

(١٥٦) المصدر السابق : ٧٨٢ ، ح ٩٢٦ .

(١٥٧) أدرك يونس الإمام الصادق عليه السلام (ت ١٤٨ هـ) فيتردد عمره آنذاك بين العشرين إلى الثلاثين والظاهر أنه عمّر إلى آخر حياة الإمام الرضا عليه السلام سنة (٢٠٣ هـ) قال السيد الخوئي رحمته الله : قد هلك هشام سنة ١٢٥ ، فلا أقل من أن عمر يونس كان سنة وفاة أبي عبد الله (٢٤) سنة معجم رجال الحديث ٢١ : ٢٢٧ .

(١٥٨) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨١ ، ٩٢١ .

(١٥٩) تنقيح المقال ٣ : ٣٣٩ .

فهرست موضوعات السنوات الخمس الأولى

لمجلة فقه أهل البيت عليه السلام

الأعداد ١ - ٢٠

١٤١٦ - ١٤٢١ هـ / ١٩٩٦ - ٢٠٠١ م

كلمة التحرير

بقلم: رئيس التحرير

الصفحة	العدد	الموضوع
١	١	فقه أهل البيت (عليه السلام) - الأصالة والجذور التاريخية
١	٢	المنهجية الفقهية وحتمية التطوير
١	٣	مشروع الثقافة الفقهية - نظرة كلية
١	٤	مشروع الثقافة الفقهية - مفردات ثقافية
١	٥ - ٦	مشروع الثقافة الفقهية - الشعائر
١	٧	مشروع الثقافة الفقهية - فقه النظرية / الحجية
١	٨	مشروع الثقافة الفقهية - فقه النظرية / الثمرات
١	٩	مشروع الثقافة الفقهية - فقه النظرية / إشكالات وردود
١	١٠	مشروع الثقافة الفقهية - الرسائل العملية
١	١١ - ١٢	مشروع الثقافة الفقهية - الوسائل والأساليب
١	١٣	آفاق التجديد - المسائل المستحدثة
١	١٤	آفاق التجديد - فقه المجتمع
٥	١٥	آفاق التجديد - فقه الممارسات الاجتماعية
٥	١٦	آفاق التجديد - المواقع الاجتماعية المتقدمة
٥	١٧	رؤى وأفكار معاصرة - فلسفة الفقه ١/
٥	١٨	رؤى وأفكار معاصرة - فلسفة الفقه ٢/
٥	١٩	المؤسسة الدينية والمواجهة مع إسرائيل
٥	٢٠	الشهيد الصدر... الفقيه المجدد

بحوث اجتهادية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
التأمين	الإمام الخميني رحمته الله	١	٧
الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد	آية الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله	١	١٣
الذبح بالمكائن الحديثة	آية الله السيد محمود الهاشمي	١	٢٩
التشريع في التعليم الطبي	آية الله الشيخ محمد المؤمن	١	٨١
في ضمان انخفاض قيمة النقد	آية الله السيد محمود الهاشمي	٢	٢٣
عدّة من لا رحم لها	آية الله الشيخ محمد المؤمن	٢	٥٥
حول أصناف الدية الستة / ١ /	آية الله السيد محمود الهاشمي	٣	٧
حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء القصاص	آية الله الشيخ محمد المؤمن	٣	٣٩
سنّ البلوغ في المرأة	الأستاذ الشيخ آل راضي	٣	٧٧
بحث حول الصابئة	آية الله السيد علي الخامنئي	٤	٧
حول أصناف الدية الستة / ٢ /	آية الله السيد محمود الهاشمي	٤	٣٩
المسائل المستحدثة في الفقه / ١ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٤	٦٩
مداواة الرجل للمرأة والمرأة للرجل	الأستاذ الشيخ آل راضي	٤	١٠٥
ما يضمنه الجاني من خسائر	آية الله السيد محمود الهاشمي	٦-٥	٧
المسائل المستحدثة في الفقه / ٢ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٦-٥	٥٩
بحث في حكم التشريع	آية الله السيد محسن الخرازي	٦-٥	٨٥
التلقيح الصناعي	آية الله الشيخ محمد اليزدي	٦-٥	١١١

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
مسؤولية الطبيب وضمانه	الأستاذ الشيخ آل راضي	٦-٥	١٢٩
شرطية الذكورة في المفتي	آية الله الشيخ محمد الغيلاني	٦-٥	١٥١
المناقصات	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	٦-٥	١٦٩
قاعدة بطلان ربح مالم يضمن	آية الله السيد محمود الهاشمي	٧	٧
أحكام البنوك	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٧	٥٣
التصوير / ١ /	آية الله السيد محسن الخرازي	٧	٧٣
المهادنة	آية الله السيد علي الخامنئي	٨	٩١
العربون	آية الله السيد محمود الهاشمي	٨	٩١
التصوير / ٢ /	آية الله السيد محسن الخرازي	٨	١٠٥
بحث في موضوع حدّ المحارب	آية الله السيد محمود الهاشمي	٩	٧
العيوب التي يفسخ بها النكاح	آية الله السيد كاظم الحائري	٩	١٠٣
المسائل المستحدثة في الطب / ١ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٩	١٤١
تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس	آية الله السيد محسن الخرازي	٩	١٦٣
التذكية الشرعية وطرقها / ١ /	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	٩	١٧٥
الاستصناع	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٠	٧
المسائل المستحدثة في الطب / ٢ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	١٠	٢٧
التشبه بالكفار والتبعية لهم	آية الله السيد محسن الخرازي	١٠	٥٥
التلقيح الصناعي	آية الله السيد محسن حرم پناهي	١٠	٦٧
شرطية الذكورة في منصب القضاء	آية الله الشيخ محمد الغيلاني	١٠	٩٣
التذكية الشرعية وطرقها / ٢ /	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٠	١٣٣
حكم إلصاق العضو المقطوع في القصاص	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٢-١١	٧

الموضوع	الكاتب	العدد الصفحة
إحياء الموات	آية الله العظمى الشهيد الصدر رحمته تقرير السيد علي رضا الحائري	١٢-١١ / ٣١
المسائل المستحدثة في الطب / ٣ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	١٢-١١ / ٨١
في التجسس والتفتيش	آية الله السيد محسن الخرازي	١٢-١١ / ٩٣
حول رؤية الهلال / ١ /	آية الله الشيخ الخزعلي	١٢-١١ / ١٦٩
الأنفال	آية الله الشيخ الرضواني	١٢-١١ / ٢٠٣
حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية	الشيخ محمد مهدي الآصفي	١٢-١١ / ٢٣٧
البيع قبل القبض	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٢-١١ / ٢٧١
حكم التخدير عند اجراء العقوبات الجسدية	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٣ / ٧
تغيير الجنسية	آية الله السيد محسن الخرازي	١٣ / ٢٣
حول رؤية الهلال / ٢ /	آية الله الشيخ الخزعلي	١٣ / ٥٩
الذباحة وأحكامها / ١ /	آية الله طاهري خرم آبادي	١٣ / ٩٧
المواكبة الشرعية للتطور في مجال الجينات	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٣ / ١٢٧
استبداد بعض الأولياء بالقصاص	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٤ / ٩
الحوالة / ١ /	آية الله العظمى الشهيد الصدر رحمته تقرير السيد علي رضا الحائري	٢٠-١٤ / ٦٥-٥٥
الذباحة وأحكامها / ٢ /	آية الله طاهري خرم آبادي	١٤ / ٦٩

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
تحديد النسل والتعقيم / ١ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٤	١٠١
عفو الحاكم في العقوبات	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٥	١١
الحوالة / ٢ /	آية الله العظمى الشهيد الصدر رحمته تقرير السيد علي رضا الحائري	٢٠-١٥	٦٥-٤٣
تحديد النسل والتعقيم / ٢ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٥	٧١
المواكبة الشرعية لمعطيات الهندسة الوراثية	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٥	٩٥
حكم القاضي بعلمه	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٦	١١
الحوالة / ٣ /	آية الله العظمى الشهيد الصدر رحمته تقرير السيد علي رضا الحائري	٢٠-١٦	٦٥-٨٥
التلقيح	آية الله السيد محسن الخرازي	١٦	١٠١
ملكية الخمس ومصرفه	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٧	١١
التأمين / ١ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٧	٤١
أحكام اللجوء والهجرة	الأستاذ الشيخ آل راضي	١٧	٧٩
الأرضون الموات	آية الله الشيخ الرضواني	١٧	١٠٣
قاعدة «لا تعاد» / ١ /	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٨	٩
التأمين / ٢ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٨	٣٥
التعدد والوحدة في الولاية والإمرة	آية الله الشيخ الآصفي	١٨	٦٩
قاعدة «لا تعاد» / ٢ /	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٩	١١
زراعة الأعضاء / ١ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٩	٦١
من الذي بيده أمر الخمس ؟	آية الله الشيخ محمد اليزدي	١٩	١١٣

حوار فقهي

الموضوع	المحاور	العدد الصفحة
الأموال الشرعية في الحكومة الاسلامية شارك في الحوار الفقهي كلّ من: ١ - سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي ٢ - سماحة آية الله الشيخ محمّد اليزدي ٣ - سماحة آية الله الشيخ محمّدي الغيلاني	التحرير	٢ ٨٩

الفقه والحقوق

الموضوع	الكاتب	العدد الصفحة
الإثبات القضائي - من له الحقّ فيه	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٢-١١ ٣٠١
الإثبات القضائي - عبء الإثبات	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٣ ١٥٣
نظرة عامة في أدلّة الإثبات القضائي	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٤ ١٢٥
الإثبات القضائي - الكتابة	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٥ ١٤١
الإثبات القضائي - الإقرار	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٦ ١٣١
الإثبات القضائي - حجّة الإقرار / ١	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٧ ١٥٧
الإثبات القضائي - حجّة الإقرار / ٢	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٨ ١٠٧
الإثبات القضائي - قاطعية الإقرار	الشيخ قاسم الابراهيمى	١٩ ١٥٩

تقرير

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
تقرير حول مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام	التحرير	١	١٣٧
تقرير حول مركز التحقيقات الكمبيوترية للعلوم الإسلامية	التحرير	٢	١٤٥

دروس في علم الفقه

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
القرض	الأستاذ السيّد هاشم الموسوي	١	١١٠
الدين	الأستاذ السيّد هاشم الموسوي	٢	١٢٥
القمار	الشيخ خالد الغفوري	٣	١٠٥
الغناء	الشيخ خالد الغفوري	٤	١٢٥
معوّنة الظالم	الشيخ خالد الغفوري	٦-٥	٢١٥
الإعانة على الإثم	الشيخ خالد الغفوري	٧	١٠٥

ما وراء الفقه

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
رسالة الفقه ومسؤولية الفقهاء	آية الله السيّد علي الخامني	١	٢٢
الحوزة العلمية وآفاق المستقبل	آية الله السيّد علي الخامني	٢	٧
الفقه والمنهج الموسوعي / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٣	١١٩
الفقه والمنهج الموسوعي / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٥-٦	٢٢٧
الفقه والمنهج الموسوعي / ٣ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٧	١١٥
الفقه والمنهج الموسوعي / ٤ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٨	١٣٣
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ١ /	السيد منذر الحكيم	١٣	١٧١
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٢ /	السيد منذر الحكيم	١٤	١٤٣
محمّد بن اسماعيل - تعيينه وثوقيته	الأستاذ الشيخ آل راضي	١٥	١٢١
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٣ /	السيد منذر الحكيم	١٥	١٦٩
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٤ /	السيد منذر الحكيم	١٦	١٥١
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٥ /	السيد منذر الحكيم	١٧	١٩٢
فقه النظرية لدى الشهيد الصدر	الشيخ خالد الغفوري	٢٠	١٢٣
الشهيد الصدر ونظرية تفسير النص	الشيخ أحمد الواعظي	٢٠	٢٠٥
معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر	الشيخ حيدر حبّ الله	٢٠	٢٢٩
الشهيد الصدر والدستور الاسلامي	الدكتور مصطفى الأنصاري	٢٠	٢٧٧
المنهج النقدي في مدرسة الشهيد الصدر	السيد عبد الحسن النفاخ	٢٠	٣٢٩
مناقشات مع الدكتور حسن حنفي في مقاله: تجديد علم الأصول	الشيخ خالد الغفوري	٢٠	٣٥٧

نافذة المصطلحات الفقهية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
آنية / ١ /	الشيخ خالد الغفوري الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٣	١٣٣
آنية / ٢ /	الشيخ قاسم الإبراهيمي الشيخ عباس ساويز	٤	١٣٩
آنية / ٣ /	الشيخ قاسم الإبراهيمي	٦-٥	٢٥٩
آنية / ٤ /	الشيخ قاسم الإبراهيمي	٧	١٢٩
آجن	الشيخ خالد الغفوري	٨	١٥١
آمة	الشيخ خالد الغفوري	٩	١٩٩
آيات	الشيخ خالد الغفوري	١٠	١٥٥
آفاقي	الشيخ خالد الغفوري	١٢-١١	٣٣٣

في رحاب المكتبة الفقهية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
شروح اللمعة والروضة البهية	السيد محمد جواد الجلالی	١٠	١٧٣
شروح الشرائع	السيد محمد جواد الجلالی	١٢-١١	٣٢٧
شروح المختصر النافع	السيد محمد جواد الجلالی	١٣	١٦٩
عمدة الاعتماد في كيفية الاجتهاد	السيد محمد جواد الجلالی	١٤	١٧١

الموضوع	الكاتب	العدد الصفحة
الدرة البهية	السيد محمد جواد الجلالی	١٦ ١٦٩
جواهر الفرائض / ١ /	الشيخ خالد الغفوري الشيخ كاظم الفتلي	١٧ ١٩٣
جواهر الفرائض / ٢ /	الشيخ خالد الغفوري الشيخ كاظم الفتلي	١٨ ١٤٧
جواهر الكلام في ثوبه الجديد	الشيخ خالد الغفوري	١٨ ١٨١
رسالة جُمان السلك في الإعراض عن الملك	الشيخ خالد الغفوري	١٩ ١٨٥
الفقه المنظوم / ١ /	السيد محمد جواد الجلالی	١٩ ١٩٣

من فقهاؤنا

الموضوع	الكاتب	العدد الصفحة
ثقة الإسلام الكليني رحمته الله مجّد مذهب أهل البيت عليهم السلام	الأستاذ السيّد ثامر العميدي	١ ١٥٧
الصدوق الأول علي بن بابويه القمي رحمته الله / ١ /	الأستاذ السيّد ثامر العميدي	٢ ١٥٧
الصدوق الأول علي بن بابويه القمي رحمته الله / ٢ /	الأستاذ السيّد ثامر العميدي	٣ ١٦١
الصدوق الثاني محمد بن بابويه القمي رحمته الله / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٤ ١٥٩

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الصدوق الثاني محمد بن بابويه القمي رحمته الله / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٦-٥	٢٩٧
الصدوق الثاني محمد بن بابويه القمي رحمته الله / ٣ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٧	١٥١
الفقيه الأقدم الحسن بن أبي عقيل العماني	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٨	١٥٧
الفقيه الأقدم ابن الجنيد الإسكافي / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٩	٢٠٥
الفقيه الأقدم ابن الجنيد الإسكافي / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٠	١٩٣
الفقيه الأقدم أبو الفضل الجعفي	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٢-١١	٣٥٧
الفضل بن شاذان / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٣	٢٠٩
الفضل بن شاذان / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٤	٢١٩
الفضل بن شاذان / ٣ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٥	١٦٧
من فقه الجعفي	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٦	١٨١
زرارة بن أعين / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٧	٢٢٣
زرارة بن أعين / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٨	١٩١

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية بشرط أن تكون مقدّمة ممّن عُرف بالفضل والاجتهاد في الأوساط العلمية، وأمّا المقالات غير الاجتهادية فليست مشروطة بذلك.

٢ - نقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

- أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.
- ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.
- ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.
- د - المسائل الفقهية الحيوية.
- هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.
- و - ما وراء الفقه، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.
- ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.
- ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٨ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٩ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



دَعُوتُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوتِهِمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EXECUTIVE MANAGER

Abdul Karim Ra'uf

EDITORIAL BOARD :

Safa -Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 6 - NO. 21 - 2001 / 1422