

فَقْهُ هَذَا الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- بحثان حول - محل الذبح في كفارات الإحرام والفصل بين العمرتين
- مدى إمكانية التوصل الى آثار الملكية المعنوية
- نيابة الصبي المميز في الحج / ٢
- حكم الجناية العمدية على الجنين
- المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة
- بحث حول حكم الحيوان البحري
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - علم فقه القرآن (دراسة منهجية في بيان الماهية والموضوع) / ٢
- فقه الحديث - شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على يقينية الصدور
- قواعد فقهية - قاعدة اليد / ٣
- في رحاب المكتبة الفقهية - دراسة حول منهج كتاب كشف الرموز / ٢
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام / ١٨
- نافذة المصطلحات الفقهية - انعقاد



فَقْهٌ هَذَا الْبَيْتِ

فَصْلِيَّةٌ فِقْهِيَّةٌ مُتَخَصَّصَةٌ مُحَكَّمَةٌ

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد الثاني والستون - السنة السادسة عشرة

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م



مجلة فقه أهل البيت عليه السلام حائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

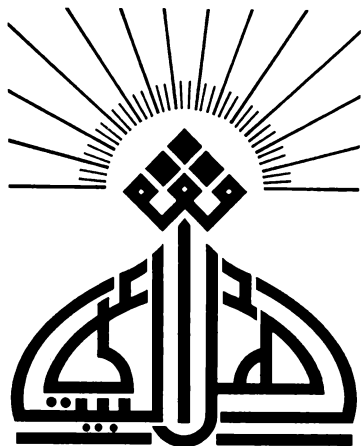
المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم - ص. ب. : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

تلفكس : +٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٤٣٨٧

البريد الإلكتروني : Kh_gaffuri@islamicfeqh.com



فَصْلِيَّةٌ فِقْهِيَّةٌ مُتَخَصَّصَةٌ

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

التدقيق :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

الشيخ وسام الخطاوي

الإخراج الفني والانترنت :

الأستاذ محسن القمي

الأستاذ محمد مهدي الغفوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا
نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾



محتويات العدد

كلمة التحرير - تحديد مصاديق المواقع الدينية المتقدمة

مسؤولية مَنْ؟ ١٢ - ٥

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

بحثان حول - محل الذبح في كفارات الإحرام والفصل بين

العمرتين ٢٠ - ١٣

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

مدى إمكانية التوصل الى آثار الملكية المعنوية ٣٠ - ٢١

آية الله السيد محمد رضا المدرّسي اليزدي

- دراسات وبحوث -

نيابة الصبي المميز في الحج / ٢ ٥٢ - ٣١

الشيخ قاسم البشيرى

حكم الجنابة العمدية على الجنين ٨٦ - ٥٣

الأستاذ مسعود الإمامي

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء

تحليلاً ومناقشة ١١٦ - ٨٧

الشيخ حميد ستوده الخراساني



محتويات العدد

١٤٠ - ١١٧ **بحث حول حكم الحيوان البحري**

السيد فاضل الموسوي الجابري

دراسات مقارنة في فقه القرآن - علم فقه القرآن دراسة منهجية

١٧٢ - ١٤١ **في بيان الماهية والموضوع ٢/**

الشيخ خالد الغفوري

فقه الحديث - شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على

٢٠٢ - ١٧٣ **يقينية الصدور**

الأستاذ الشيخ حيدر حب الله

٢٢٢ - ٢٠٣ **قواعد فقهية - قاعدة اليد ٣/**

الشيخ محمد الرحماني

في رحاب المكتبة الفقهية - دراسة حول منهج كتاب كشف

٢٥٢ - ٢٢٣ **الرموز ٢/**

الشيخ خليل الكريواني

ترجمة : السيد حيدر الحسيني

٢٦٤ - ٢٥٣ / ١٨/ **موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت**

إعداد : التحرير

٢٨٢ - ٢٦٥ **نافذة المصطلحات الفقهية - انعقاد**

تحديد مصاديق المواقع الدينية المتقدّمة مسؤولية مَنْ ؟

لا يخفى أنّ للاجتهاد أهميّة قصوى في شريعتنا الإسلامية . .
وتبرز هذه الأهميّة من عدّة نواحٍ . . الناحية الأولى : كون الاجتهاد
يقع متعلّقاً للحكم الشرعي وهو الوجوب وإن كان بنحو التخيير -
لا التعيين - بل وإن قلنا بنحو الكفاية لا العينية . . والناحية
الثانية : كونه يقع موضوعاً للحكم . . فيسوغ للمجتهد أن يعمل
برأيه ويسوغ له الإفتاء والقضاء والولاية كما يُمكن لغيره الرجوع
إليه . . والناحية الثالثة : خطورة الدور الذي أنيط بالاجتهاد في
كلتا الناحيتين . . فدوره بلحاظ الناحية الأولى هو دور مفتاحي
لتشخيص كافّة الأحكام وامثالها . . وأمّا بلحاظ الناحية الثانية
فدوره دور رُكني في النظام الاجتماعي العام هندسة وأداء . .
ومهما يكن من أمر فلا بدّ من إحراز تحقّق الاجتهاد من أجل ترتيب
الآثار عليه . . فحينما يكون متعلّقاً للوجوب ويتنجز يدخل
في العُدة ويلزم المكلف امتثاله . . والشغل اليقيني يقتضي
الفراغ اليقيني أي لا بدّ من القطع بفراغ الذمّة . . وهذا القطع لا
يحصل إلا عندما يُقطع بامتنال الحكم ويُقطع بتحقّق الاجتهاد . .
وأما حينما يقع الاجتهاد موضوعاً لجملة من الأحكام الشرعية
فأيضاً لابدّ من إحرازه كي يصبح الحكم المترتب عليه فعلياً . .

طرق تحديد الاجتهاد :

والسؤال الذي يبرز في المقام هو : كيف يتم إحراز الاجتهاد في شخص معين ؟ وهل هناك طرق مُحددة من قبل الشريعة أو لا ؟

ويُجاب عادة عن ذلك بأنّ هذه الطرق قد تمّ تحديدها على وجه الدقة في الكتب الفقهية الفتوائية أو الاستدلالية .. وهي إجمالاً^(١) :

- ١ - شهادة شخصين اثنين عادلين من أهل الخبرة القادرين على التقييم العلمي سواء أكانا من المجتهدين أو كانا من الأفاضل ..
- ٢ - العلم الوجداني : فيما إذا كانت لدى الشخص المكلف خبرة علمية ومعرفة بحيث يقدر على تشخيص المجتهد من غيره ..
- ٣ - كلّ سبب يؤدي الى حصول العلم أو الاطمئنان بتحقيق الاجتهاد كحصول العلم من الشيعاء بين أهل العلم بل قد يحصل العلم بإخبار شخص واحد إذا كان على درجة عالية من الدقة .. وهذه الطرق المذكورة كلّها متيسرة للمكلف عادة فإن لم تتيسر كلّها فلا يتعذر عليه سلوك واحد - على الأقل - من هذه الطرق ..

إشكاليات وعقبات عملية :

إلا أنّ ثمة إشكاليات عديدة تواجه سلوك هذه الطرق التي حدّتها الشريعة لإحراز الاجتهاد من الناحية العملية بالنسبة الى المكلفين فرداً فرداً . . ويمكن تقسيم الإشكاليات الى سنيين : أحدهما : الإشكاليات الثبوتية وهذا يؤكّل بحثه الى الدائرة الفنيّة والتخصّصية . . والآخر : الإشكاليات التي تتعلّق بالجانب العملي والتطبيقي وهذا هو محطّ نظرنا هنا . . من أهمّها :

الإشكالية الأولى : إنَّ المعيار الذي يتمّ على أساسه تحديد الاجتهاد تتفاوت فيه الرؤى من الناحية النظرية تفاوتاً شاسعاً تتراوح بين النفي والإثبات المطلقين .. فهناك رؤية مرنة ترى توسعة دائرة الاجتهاد وتكتفي بالسقف الأدنى من خبروية في الاستدلال وكفاية مجرد الإطلاع على كيفية استنباط الحكم من الدليل والنكات الكامنة وراءه .. وفي مقابلها الرؤية التي تذهب الى تضيق الدائرة وتعقيدها .. وتجنح الى ضرورة التوفّر على السقف الأعلى من الخبروية وأنّه يُشترط - مضافاً الى ذلك - المزيد من الدقّة التي تحصل من خلال الوقوف على مختلف الاتجاهات في المسائل المُستنبطة والتطوّرات الكبيرة الحاصلة فيها الى حدّ بحيث لا يأبى بعض من الإلتزام بأنّ كثير من علمائنا السابقين الذين كانوا واجدين لنصاب الاجتهاد ومتّصفين به ومتكّئين على عرش الأعلمية آنذاك قد يُسلب عنهم هذا الوصف في الوقت الحاضر لو فُرض وجودهم في عصرنا نظراً لتطوّر النظريات الاجتهادية على صعيد علمي الفقه والأصول والعلوم الشرعية المرتبطة بهما كالرجال والحديث وآيات الأحكام .. وبين هذه وتلك تتراوح رؤى وسطية عديدة .. فيا تُرى هل يقتصر على السقف الأدنى أو يجب التوفّر على السقف الأعلى أو يُنتخب أوساطها أو إنّنا في سعة في اختيار أيّ منها ؟ أسئلة تنتظر الإجابة المُحدّدة .. وتحديد مسؤولية الإجابة على عاتق مَنْ تقع ؟

الإشكالية الثانية : ومما يُعمّق في حرجة الإشكالية الأولى ويزيد في الطين بلّة ما لو قيل باشتراط الأعلمية في مشروعية بعض حيثيات الاجتهاد وشؤونه - كما هو المتعارف لدى أكثرية

الفقهاء - كاشتراطها في المرجعية في الفتيا أو اشتراطها في التصدي لمنصب الولاية الشرعية العامة . . فإنّ معيار الأعلمية هذا في كثير من الأحيان ينتابه الإجمال سيما في حالات التقارب بين المجتهدين في المستوى العلمي وكون التفاوت تفاوتاً ضئيلاً كما هو الواقع في الأعمّ الأغلب عادة . . ثمّ ما هو المراد بما يُسمّى بحالة التساوي في الأعلمية ما دامت المسألة ليست كمّية . سيما مع تفاوت المستوى العلمي للأشخاص من باب فقهي لآخر ؟ وهل يتحقّق التساوي في الاجتهاد خارجاً فيما لو كان المجتهدان من مدرسة واحدة أصولية وفقهية وذوي مسلك واحد أو متقارب من حيث المباني ؟ . . أو لا مانع من تحقّق التساوي بينهما حتّى لو لم يكونا من مدرسة واحدة بل كلّ منهما متخرّج من مدرسة مختلفة ؟

الإشكالية الثالثة : وتكرّر الإشكالية مرّة أخرى بشأن تحديد ذوي الخبرة خارجاً وكيفية تشخيصهم . . سيما وإنّ الرائج في الأروقة العلمية أنّ تلامذة كلّ أستاذ غالباً ما يعتقدون باجتهاد أستاذهم بل وبأعلميته وبتفوّقه على أقرانه أيّما تفوّق ؟ . . ناهيك عن حالات تأثّر عنصر اللاشعور عندهم بالعوامل العديدة الموضوعية لكن غير المؤثّرة قيماً في تحديد مستوى الأعلمية وعدم دخلها في عملية تشخيص القابلية العلمية ككثرة تأليفات الأستاذ أو كثرة حضوره في الميادين الاجتماعية أو ما يتحلّى به من لباقة اللسان وحسن البيان أو صلابة المواقف أو حسن الخلق ورحابة الصدر أو الورع والتقوى وعدم الإقبال على الدنيا . .

الإشكالية الرابعة : كثيراً ما يُصاب المكلف بقلق وحيرة فضيغين ودوار شديد وإرتباك في الموقف العملي نظراً لشدة ما

يراه من التفاوت في التقييم بين من يتصور كونهم من ذوي الخبرة أنفسهم ويحدث فيهم ذلك .. بل قد يحسّ بالتفاوت بين ما تنتهي إليه شهادة ذوي الخبرة وبين ما تؤول إليه قناعاته الشخصية المبنتية على مشاهداته وإدراكاته لواقع الدور والنشاط الذي يمارسه المجتهد ومستوى مهاراته العلمية في ميادين الحياة المختلفة كما لو كان المكلف بمستوى فكري وثقافي معتد به .. وليس المراد لحاظ قناعات المكلف العاطفية وانطباعاته غير المسؤولة ومراعاة تصوراته الساذجة والمتوهمة التي ليست بنادرة .. ولو أدخلناها في الحساب لتصاعد منسوب الإشكاليات الى ما لا يمكن إحصاؤه وما يتعذر ضبطه ..

الإشكالية الخامسة : الغموض في مفهوم التجزي في الاجتهاد والفرق بينه وبين المطلق .. فإنّ المعروف في تفسير التجزي هو القدرة على استنباط قسم من الأحكام في أحد الأبواب الفقهية أو بعضها في مقابل الاجتهاد المطلق - بحسب المدرسة الإمامية - وهو القدرة على استنباط حكم أية مسألة من أيّ باب كانت .. وبما أنّ الملحوظ عالم الإمكان ومرحلة القوة فإنّه يُقال عادة بأنّ هذا الفرق حينئذٍ ليس بفارق وإنّما يمكن أن يُقال بالفرق في مرحلة الفعلية ولكنّها غير ملحوظة .. ومن هنا فإنّ هذا الغموض يُنتج غموضاً آخر وهو غموض الفاصلة بين كلتا المرحلتين من الاجتهاد: أيّ التجزي والإطلاق .. فإن كان هذا من المسائل الخافية على أهل الخبرة المتخصّصين فما ظنك بالمكلف غير المتخصّص ؟ !

الإشكالية السادسة : ثمّ يا ترى هل إنّ نسبة الاجتهاد الى مختلف الأحكام الشرعية في الأبواب المختلفة تكون على حدّ واحد ؟ ! .. فإنّنا نرى أنّ بعض الأحكام قد توالّت عليها الأبحاث والتحقيقات فصقلتها وهذّبتها وأوضحت أدلّتها ومداركها . . بخلاف بعضها الآخر الذي تقلّ أو تنعدم فيها البحوث سيما إذا كانت من الأبحاث المستحدثة أو قد تغطّي الأدلّة هالة من الغموض والإبهام . . بل قد يتفاوت مستوى تفاعل الذهن البشري والدقّة من موضوع لآخر . . فيا ترى هل يُصار الى تنويع الأعلمية الى مطلقة ومنجزية أو يُقال بكونها مقولة متواطئة غير مشكّكة ؟ !

أنواء على طريق الحلّ :

إنّ هذه الإشكاليات المطروحة وشبهها ليست إشكاليات ترفية وليست بقليلة الأثر بل هي في غاية الأهمية . . من هنا فإنّها تستلزم الدراسة الموضوعية وتستدعي التحليل الدقيق كي يُصار الى الإجابات السليمة بعيداً عن التسرّع والإرتجال . . والذي ينقّح في الذهن بدواً اقتراحان يمكن الإفادة منهما :

الإقتراح الأوّل : اقتراح تشكيل لجنة علمية نزيهة معبّرة تتألّف من مجموعة من المجتهدين المعروفين بالفضل العلمي وظليفتها التصديّ لإحراز توفّر الشخص على القدرة على الاجتهاد ودراسة إنجازاته تأليفاً وتديساً وإفتاءً خلال فترة كافية معتدّ بها . . وتكفي في قرارات اللجنة بالنسبة لإحراز الاجتهاد تحقّق الأغلبية الساحقة . . ونُشير في المقام الى أنّ الاحتياط في الدين أمر وإن كان حسناً سيما في مثل هذه الموارد إلا أنّ الوسوسة والتردّد بعد

إحراز الاجتهاد بالمقدار المعقول أمر لا تخفى عواقبه السلبية ..

الإقتراح الثاني : وهو يرتبط بطريقة تشخيص صلاحية شخص للتصدي لمقام المرجعية .. فإنه ينبغي لهذه اللجنة الموقرة لحاظ الكفاءة الاجتماعية فيه لاحتلال هذا المنصب الديني الحساس بما يتناسب ومتطلبات العصر الراهن .. وينبغي أن لا يُكتفى بتوفره على الشروط المدرسية لأن القدرة العلمية لوحدها لئن كانت كافية في مقام الإفتاء للفرد ومجزية له بينه وبين الله فإنها لا تكاد تفي بتأمين القيام بمهمة الإشراف والهداية والتوجيه العام للكيان الاجتماعي بأسره ومواجهة التحديات العالمية المختلفة .. ومن هنا يُقترح أن تكون قرارات اللجنة في هذا الشأن إجماعية .. فالتشدّد هنا في محلّه ويُعدّ أمراً حسناً ..

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) انظر : الطباطبائي اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٢٣ ، م (٢٠) . الخوئي ، أبو القاسم ، منهاج الصالحين ، نشر مدينة العلم - قم ، ط ٢٨ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٨ ، م (٢٠) . الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ، مطبعة الآداب - النجف الأشرف ، ط ٢ / ١٣٩٠ هـ ، ١ : ٨ ، م (١٩) . الصدر ، محمد باقر ، الفتاوى الواضحة ، مطبعة الآداب - النجف الأشرف : ٢٢ ، الفقرة (٦) .

بحثان حول : محلّ الذبح في كفّارات الإحرام والفصل بين العمرتين

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

في هذا المقال - كما يتضح من عنوانه - أُثير بحثان مرتبطان بالحجّ والعمرة .. وهما : ما هو محلّ الذبح لغير الصيد من محرّمات الإحرام ؟ .. وهل يُشترط الفصل بين العمرتين ؟ (التحرير)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ، وبه نستعين .

البحث الأول :

ما هو محلّ الذبح لغير الصيد من محرّمات الإحرام ؟

لا إشكال في أنّ الذبح لأجل الصيد في الإحرام موضعه مكّة أو منى ؛ للآية الشريفة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا ... ﴾ ^(١) ، وللروايات الكثيرة ^(٢) .

أمّا الذبح لغير الصيد فقد روى الشيخ رحمته الله في التهذيب بإسناده عن صفوان عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يخرج من حجّه وعليه شيء يلزم فيه دم يجزيه أن يذبحه إذا رجع إلى أهله ؟ فقال : « نعم » ، وقال - فيما أعلم - : « يتصدّق به » ^(٣) .

وهذا واضح في أنّ الذبح فيما عدا الصيد يجوز تأجيله إلى رجوعه إلى بلده ، ويشمل الحج وعمره التمتع ؛ لأنّ خروجه من حجّه معناه إتمام الحج ، وهذا يشمل حج التمتع ، فمن كان عليه دم ممّا فعله في عمره التمتع مشمول لقول السائل : (يخرج من حجه وعليه شيء يلزم فيه دم) ، بل لعلّ العرف يتعدّى إلى العمرة المفردة ، ويفهم من هذا التعبير أنّ المقصود فرض كونه محرماً من دون فرق بين عمره التمتع والعمرة المفردة .

هذا بناءً على نسخة الشيخ الطوسي رحمته الله .

وأما بناءً على نسخة الكافي : عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يخرج من حجّته شيئاً يلزم منه دم ، يجزيه أن يذبحه إذا رجع إلى أهله ؟ فقال : « نعم » ، وقال - فيما أعلم - : « يتصدّق به » ^(٤) .

فقد يُقال : إنّهُ من المحتمل كونه مختصاً بالحج ، ولا يشمل العمرة .

إلا أنّ العبارة في نسخة الكافي عبارة غير مناسبة ، ولعلّها نتيجة لنقل الراوي بالمعنى ، فليس المفروض أن يعبر عن اجتراح الحاجّ لما فيه الكفّارة بتعبير يخرج من حجّته شيئاً .

وقد روى الشيخ الحرّ في هامش المخطوط نسخة أخرى بذلت فيها كلمة (يُخرج) بكلمة (يجترح) ، إلا أنّ هذه العبارة أيضاً غير مناسبة .

فالمفروض أن يقول : « يجترح في حجته » ، لا « من حجته » .

وعليه ، فالأصحّ هي نسخة الشيخ الطوسي ، وهي تشمل الحج وعمرة التمتع على الأقلّ .

ولا إشكال في أنّ الرواية مخصوصة بغير الصيد من الكفّارات ، ولا أقصد بذلك تخصيص الرواية بالآية المباركة ، أو بروايات ذبح كفّارة الصيد في مكة ، أو في منى ، بل أقصد خروج كفّارة الصيد تخصّصاً من هذه الرواية ؛ لأنّ الآية المباركة ولدت إرتكازاً متشرّعياً ووضوحاً في أنّ كفّارة الصيد يجب أن تكون بالغة الكعبة ، فيكون عدم شمول هذه الرواية لكفّارة الصيد من الواضحات .

وفي مقابل هذه الرواية التي دلّت بإطلاقها على جواز ذبح كفّارة غير الصيد في بلده ، سواء أكان في الحج أو في عمرة التمتع وردت صحيحة معاوية بن عمّار : وسألته عن كفّارة المعتمر أين تكون ؟ قال : « بمكة إلا أن يؤخّرها إلى الحج فتكون بمنى ، وتعجيلها أفضل وأحبّ إليّ » ^(٥) .

فإنّ هذه الصحيحة صريحة في شمولها لعمرة التمتع بدليل قوله ﷺ : « إلا أن يؤخّرها إلى الحج » ، فالمفروض تقديم هذه الصحيحة على موثقة إسحاق بن عمّار بالتخصيص ، أو الأخذ في الموثقة بنسخة الكافي ، أو حمل نسخة الشيخ على المعنى الوارد في نسخة الكافي .

فإذن النتيجة : هي التفصيل بين الحج وعمرة التمتع بأنّ يجوز الذبح في كفّارة الحج في بلده ، ويجب في عمرة التمتع كون الذبح في مكة أو منى .

بل بلحاظ العمرة المفردة أيضاً يُمكن القول بدلالة هذه الصحيحة على أنّ ذبحها في مكة بدعوى أنّ قول السائل : « كفّارة المعتمر » تشمل العمرة المفردة وعمرة التمتع .

نعم ، جواز تأخيرها إلى منى يكون في من يحج حج التمتع بدليل ذيل الصحيحة .

على أنّ في العمرة المفردة توجد صحيحة أخرى تدلّ على الذبح بمكة أو بمنى ، وهي صحيحة منصور بن حازم : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كفّارة العمرة المفردة أين تكون ؟ فقال : « بمكة إلا أن يشاء صاحبها أن يؤخّرها إلى منى ، ويجعلها بمكة أحبّ إليّ وأفضل » ^(٦) .

إلا أنّ هذه الصحيحة لا تخلو من تشويش ؛ لأنّ عنوان التأخير إلى منى غير صادق في العمرة المفردة ، إلا أن يُفسّر التأخير بمعنى مجرد إرادة ذهابه إلى منى فيؤخّر الذبح إلى منى .

ويمكن أن يقال - في مقابل هذا الكلام - : إنّ نكته كون العمرة أكثر صعوبة من الحج في الكفّارة ليست عرقية إلى حدّ يرى العرف التعارض بين الصحيحتين والموثقة ، فلو تعارضت لم يبقَ لنا دليل على عدم جواز تأخير الكفّارة إلى الرجوع إلى البلد .

وبالأخير لم تبق إلا روايتان بخصوص كفّارة التظليل تدلان على ذبحها في منى ، وهما صحيحتا ابن بزيع الواردتان في الوسائل :

الرواية الأولى : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلّ للمحرم من أذى مطر أو شمس فقال : « أرى أن يفديه بشاة ويذبحها بمنى » ^(٧) .

والرواية الثانية : عن الامام الرضا عليه السلام سأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس وأنا أسمع ؟ « فأمره أن يفدي شاة ويذبحها بمنى » ^(٨) .

إلا أنّ هاتين الصحيحتين منصرفتان إلى الحج وعمرة التمتع دون العمرة المفردة ؛ وذلك بسبب الأمر بالذبح بمنى ، فإنّ صاحب العمرة المفردة لا يذهب إلى منى .

فلا يبقى دليل على ذبح كفّارة التظليل في العمرة بمكة عدا فعل عليّ ابن جعفر عليه السلام الوارد في الرواية الثانية من نفس الباب : الشيخ بإسناده عن

موسى بن القاسم عن علي بن جعفر قال : سألت أخيه عليه السلام : أظلل وأنا مُحرم ؟ فقال : « نعم ، وعليك الكفارة » ، قال : فرأيت علياً إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل^(٩) .

وهو لا يصلح دليلاً ؛ لأنَّ فعل عليّ بن جعفر ليس حجة ، ولو كان حجةً فليست فيه دلالة على وجوب التعجيل بمكة وعدم جواز تأجيل الذبح لحين الوصول إلى بلده .

وقد تحصل - من كلّ ما ذكرناه - : أنَّ كلّ ذبح للكفارة غير كفارة الصيد والتظليل لا إشكال في جواز تأجيله إلى البلد .
وتؤيد ذلك روايتان غير تامّتين سنداً :

الأولى : رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام : « كلّ شيء جرحت من حجّك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت » ^(١٠) .

والثانية : مرسلة أحمد بن محمد عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « من وجب عليه هدي في إحرامه فله أن ينحره حيث شاء إلا فداء الصيد فإنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ هَذَا بِالْغِ الْكَعْبَةِ ﴾ » ^(١١) .

البحث الثاني :

وهو يدور حول الفصل بين العمرتين ، وفيه مسألتان :

المسألة الأولى :

من أتى بعمرتين متتاليتين ، فهل يشترط في صحة العمرة الثانية الفصل بينهما بوقوع كلّ واحدة منهما في شهر هلالى غير الشهر الآخر على أساس أنَّ لكلّ شهر عمرة ؟ أو يُشترط الفصل بينهما بمقدار شهر ، أو لا يشترط لا هذا ولا ذاك ؟
الظاهر أنَّ أصل اشتراط أحدهما لا ينبغي التشكيك فيه لروايات الباب ^(١٢) الناصّة فيمن اعتمر عمرة مفردة فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه على

بحَثان حول محلّ الذبح في كفّارات الإحرام والفصل بين العمرتين
أنّه « قد أفسد عمرته ، وعليه بدنة ، وعليه أن يقيم بمكّة حتى يخرج الشهر الذي
اعتمر فيه ، فيخرج إلى بعض المواقيت » .

وفي إحدى تلك الروايات : « يخرج إلى الوقت الذي وقّته رسول الله ﷺ
لأهله ، فيحرم منه ثم يعتمر » .

فلولا فساد العمرة الثانية بعدم الفصل لم يكن وجه لضرورة إقامته إلى أن
ينتهي الشهر السابق ، بل كان بإمكانه أن يخرج للعمرة قبل انتهاء الشهر .

والظاهر من مصطلح الشهر في لسان الشريعة الشهر الهلالي ، قال تعالى :
﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ﴾ (١٣) .

فالصحيح أنّ الشرط في صحة العمرة الثانية وقوعها في شهر هلالي غير
الشهر الذي وقعت فيه العمرة الأولى ، لا فاصل مقدار الشهر بينهما .

المسألة الثانية :

من كان في مكّة بصورة مشروعة وخرج من مكّة ومن الحرم وأراد الرجوع
في نفس الشهر ، فهل يجوز له الرجوع مُحلاً مطلقاً ، أو يُشترط في جواز رجوعه
مُحلاً أن يكون قد اعتمر في ذلك الشهر ؟

الظاهر هو الأول ، ويدلّ على ذلك خبران صحيحان :

الأول : صحيح حمّاد بن عيسى : ... قلت : فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى
نحوها بغير إحرام ثم رجع في أبان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيه فيدخلها
مُحرمّاً أو بغير إحرام ؟ قال : « إن رجع في شهره دخل بغير إحرام ، وإن دخل
في غير الشهر دخل مُحرمّاً ... » (١٤) .

فإنّه جعل العنوان لوجوب الإحرام وعدمه رجوعه في شهره ، أو في غير
شهره ، وهذا غير عنوان كونه مُعتمراً في ذلك الشهر وعدمه .

والثاني : صحيح جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام : في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة ؟ قال : « يدخل مكة بغير إحرام » ^(١٥) .

فإنّ تقييده بمن أتى بالعمرة في نفس الشهر خلاف ما فيه من الإطلاق .
ويؤيدهما خبران غير تامين سنداً :

أحدهما : مرسلة حفص بن البختری وأبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام : في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم ، قال : « إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام ، وإن دخل في غيره دخل بإحرام » ^(١٦) .

والثاني : مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام : « إذا أراد المتمتع الخروج من مكة إلى بعض المواضع فليس له ذلك ؛ لأنّه مرتبط بالحج حتى يقضيه إلا أن يعلم أنّه لا يفوته الحج ، وإن علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج فيه دخل مكة مُحلاً ، وإن دخلها في غير ذلك الشهر دخلها مُحرمًا » ^(١٧) .

ولكن يعارض كلّ هذه الروايات موثّق إسحاق بن عمار ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثمّ تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق ، أو إلى بعض المعادن ؟ قال : « يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتّع فيه ؛ لأنّ لكلّ شهر عمرة ، وهو مرتّهن بالحج » . قلت : فإنّه دخل في الشهر الذي خرج فيه ؟ قال : « كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقّى بعض هؤلاء ، فلمّا رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ، ودخل وهو مُحرم بالحج » ^(١٨) .

فإنّه عليه السلام أمر في هذا الحديث بالإحرام لمن يدخل في غير الشهر الذي تمتّع فيه ولو كان دخوله في الشهر الذي خرج فيه ، واستشهد عليه السلام بفعل أبيه عليه السلام الذي أحرم بإحرام الحج المفرد من ذات عرق باعتبار أنّه كان مجاوراً لمكة ، فكانت وظيفته الإفراد .

ومقتضى الجمع العرفي بين هذه الموثقة وبين ما جعل العنوان الذي يجب معه الإحرام ، أو لا يجب دخوله في شهر الخروج ، أو في شهر آخر - وهي الروايات الثلاث الأولى - هو حمل هذا الأمر على الاستحباب .

الهوامش

(١) المائدة : ٩٥ .

(٢) راجع : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت (ع) - قم ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ ، ١٣ : ٩٥ - ٩٧ ، ب ٤٩ من كفّارات الصيد وتوابعها .

(٣) المصدر السابق : ٩٧ ، ب ٥٠ من كفّارات الصيد ، ح ١ .

(٤) المصدر السابق : ١٤ : ٩٠ - ٩١ ، ب ٥ من الذبح ، ح ١ .

(٥) المصدر السابق : ٨٩ ، ب ٤ من الذبح ، ح ٤ .

(٦) المصدر السابق : ١٣ : ٩٦ ، ب ٤٩ من كفّارات الصيد ، ح ٤ .

(٧) المصدر السابق : ١٥٤ ، ب ٦ من بقية كفّارات الإحرام ، ح ٣ .

(٨) المصدر السابق : ١٥٥ ، ب ٦ من بقية كفّارات الإحرام ، ح ٦ .

(٩) المصدر السابق : ١٥٤ ، ب ٦ من بقية كفّارات الإحرام ، ح ٢ .

(١٠) المصدر السابق : ١٥٨ ، ب ٨ من بقية كفّارات الإحرام ، ح ٥ .

(١١) المصدر السابق : ٩٦ ، ب ٤٩ من كفّارات الصيد ، ح ٣ .

(١٢) المصدر السابق : ١٢٨ - ١٢٩ ، ب ١٢ من كفّارات الاستمتاع في الإحرام .

(١٣) التوبة : ٣٦ .

(١٤) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ، ١١ : ٢٠٣ - ١٢٩ ، ب ٢٢ من أقسام الحجّ ، ح ٦ .

(١٥) المصدر السابق : ١٢ : ٤٠٧ ، ب ٥١ من الإحرام ، ح ٣ .

(١٦) المصدر السابق : ٤٠٧ ، ب ٥١ من الإحرام ، ح ٤ .

(١٧) المصدر السابق : ٣٠٤ ، ب ٢٢ من أقسام الحجّ ، ح ١٠ .

(١٨) المصدر السابق : ١١ : ٣٠٣ - ٣٠٤ ، ب ٨ من أقسام الحجّ ، ح ١٠ .

مدى إمكانية التوصل الى آثار الملكية المعنوية

□ آية الله السيد محمد رضا المدرّسي اليزدي

عالج هذا البحث مدى إمكانية التوصل الى آثار الملكية المعنوية من خلال الشرط . . وقد بيّن الباحث أربعة أنحاء للاشتراط . . كما طرح في آخر البحث ثلاثة مسائل في الشرط الارتكازي . .

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ البحث في الملكية المعنوية يُمكن طرحه على مستويين :

المستوى الأول :

البحث في إمكان إثباتها بالادلة الشرعية وعدمه ، فقد يتمّ إثباتها وربما لا يتمّ ذلك .

المستوى الثاني :

في حالة عدم قيام الادلة الشرعية على ثبوت الملكية المعنوية ، يُمكن فتح ملفّ البحث في مدى إمكانية العثور على طريق شرعي للتوصل الى آثار الملكية المعنوية .

وقد تناولت هذه الدراسة البحث على المستوى الثاني^(١)؛ فإنه على فرض عدم قيام دليل على ثبوت الملكية المعنوية - وإن من يبيع كتاباً أو قرصاً مشتملاً على برنامج كمبيوترية فهو بمقتضى إطلاق البيع ينقل كل علاقة له بالمبيع إلى المشتري، ولا يبقى له أي حق بحيث لو تصدى المشتري لطبع الكتاب ثانياً أو نسخ البرنامج وجعلهما في متناول الآخرين لم يتصرف إلا في ما يتعلق به، ولم يزاحم أي حق من حقوق المؤلف أو مصمم البرنامج - يقع هنا سؤال وهو إنه هل يوجد طريق للتوصل إلى آثار الملكية المعنوية وضمان ما يترتب عليها على غرار ما لو افترضنا ثبوتها أو ما يقرب منها أو لا؟

الجواب :

إن الذي يبدو لكل من يمارس الفقه هو إمكان التوصل إلى تلك الآثار من خلال جعل الشروط ضمن العقد . ويتصور هذا على أربعة أنحاء :

اشتراط عدم القيام ببعض التصرفات على نحو شرط الفعل .

اشتراط قيام المشتريين بأداء ما فات من المنافع على البائع على نحو شرط الفعل .

اشتراط عهدة الخسارة على المشتري على نحو شرط النتيجة .

اشتراط بقاء بعض المنافع أو القابليات على ملك البائع .

أما النحو الأول :

هو أن يشترط البائع على المشتريين عدم قيامهم بطبع الكتاب ثانياً من دون إذن سابق منه .

ويفرض هذا الشرط على المشروط عليه الوفاء بمقتضى الشرط حسب ما

تقتضيه أدلة الشروط مثل « المؤمنون عند شروطهم » ^(٢) ، بل أدلة لزوم الوفاء بالعقود ^(٣) ؛ لأن الشرط ممّا وقع عليه العقد .

إلا أنّ مثل هذا الشرط بمفرده لا يحمل على المشتري إلا الحرمان من طبع الكتاب ثانياً ، ولا يثبت للبائع بهذا الشرط إلا خيار تخلف الشرط والسلطة على فسخ البيع ، ولا يفرض عليه أداء ما يفوت على البائع من المنافع لا تكليفاً ولا وضعاً ؛ إذ كلّ ما يفيد هذا الاشتراط هو التزام المشتري بعدم طبع الكتاب ثانياً ، وأنّه لو أقدم على ذلك فللبائع فسخ العقد .

كما أنّ مثل هذا الشرط لا يشمل غير من كان طرفاً للعقد ، فلو انتقل الكتاب قهراً أو اختياراً إلى شخص آخر لا تشمله أدلة وجوب الوفاء بالشروط ؛ إذ المفروض أنّ الشرط هو التزام المشتري بعدم القيام بعمل ، والوارث غير ملزم بما التزمه مورثه على نفسه ، ولا يحقّ للمورث أن يلتزم بشيء متعلّق بوارثه ، وكذا من ينتقل إليه المبيع بأحد النواقل .

نعم ، للبائع أن يشترط على المشتري أنّه إن باع الكتاب من آخر أن يشترط على المشتري الثاني أن لا يتصدّى لطبعه ثانياً ، وإن باع هو من ثالث عليه أن يشترط هكذا شرط .

ولكن مثل هذا لا يتمّ بالنسبة الى النواقل القهرية .

أمّا النحو الثاني :

أي اشتراط عهدة الخسارة على المشتري على نحو شرط الفعل ، وهو أن يشترط البائع على المشتري أنّه لو قام بطبع الكتاب ثانياً أو مكّن آخر من ذلك ، بل لو اتفق ذلك بأيّ وجه فعلى المشتري أداء ما فات من المنافع المتوقّعة الى البائع ، ولكن هذا الشرط أيضاً لا يوجب تعهّد مثل الوارث .

مدى إمكانية التوصل إلى آثار الملكية المعنوية

نعم ، يتصور إلزام المشتري بذكر مثل هذا الشرط إذا نقل إلى آخر بأحد النواقل الاختيارية .

أما النحو الثالث :

أي التوصل إلى الآثار المترتبة على الملكية المعنوية عن طريق اشتراط مالٍ على المشتري على نحو شرط النتيجة . ويمكن افتراض صورتين له :

الصورة الأولى :

أن يشترط ضمن عقد البيع ملكية البائع لمقدارٍ من أموال المشتري الموجودة إذا تصدى أي شخص لاستغلال الكتاب المبيع بطبعه ثانياً أو تصدى لاستغلال القرص المضغوط من خلال نسخ برنامجه .

لكن هذا الطريق أيضاً غير وافٍ بالمقصود ؛ إذ لو لم يكن للمشتري مالٌ فكيف يملكه البائع ؟ !

وكذا لو مات المشتري فإنه لا يسري الشرط إلى أموال ورثته .

مضافاً إلى أنه قلماً يوجد شخصٌ يرضى بإدراج مثل هذا الشرط بهذه السعة ضمن العقد ؛ إذ يترتب عليه امتلاك البائع مقداراً من ماله وإن كان الاستغلال المذكور للكتاب خارجاً عن اختياره .

وإن ضيق من سعة دائرة الشرط فربما لا يفي بالمقصود ؛ لأنه يوجب سهولة الاحتيال للفرار عن مقتضى الشرط .

الصورة الثانية :

أن يشترط ضمن العقد اشتغال ذمة المشتري بمقدارٍ من المال لحساب البائع لو تصدى شخصٌ لاستغلال المبيع في الجهات المذكورة . والمقدار المشروط من

المال يمكن أن يكون مضبوطاً ويمكن أن يكون منوطاً بمقدار ما يفوت من المنافع على البائع بفعل المشتري .

وإطلاق « المؤمنون عند شروطهم » وكذا إطلاق ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٤) وغيرهما يشمل كلتا صورتين إلا أن الصورة الثانية تختص بإشكال يرد حتى بعد القول بصحة الاشتراط على نحو شرط النتيجة .

وهو أن اشتغال الذمة ليس مما يتحقق بأي سبب وأي إنشاء ، بل له أسباب خاصة معهودة من الشارع ، فهو تماماً كالطلاق والظهار حيث إنهما لا يتحققان إلا بإنشاءات خاصة ، كذلك اشتغال الذمة لا يتحقق إلا بأسبابه المقررة شرعاً كعقد الضمان أو الاتلاف أو

وهذا الاشتراط مثل أن يشترط في العقد كون البائع وارثاً للمشتري مطلقاً أو في ظرف خاص مع أنه باطل ؛ لأن الإرث له أسبابه الخاصة لا يتحقق إلا بها ، ففي الحقيقة اشتراط اشتغال الذمة على هذا النحو هو شرط مخالف للكتاب والسنة ، فهو مردود غير نافذ ، وإن عبّر عنه في بعض الكلمات بأن الشرط لا يمكن أن يكون مشروعاً .

ولكن الظاهر عدم صحة ادعاء حصر أسباب اشتغال الذمة بحيث لا يمكن التوصل إليه بالاشتراط ضمن العقود .

وقد نقل المحقق الاصفهاني رحمته الله عن صاحب الجواهر في مسألة : شرط ضمان العين المستأجرة في صورة عدم الافراط والتفريط : أن هذا الشرط لا يصح ؛ لما ثبت من عدم كون الشرط شارعاً ، بل هو ملزم كالنذر والعهد (٥) .

وقال المحقق الاصفهاني رحمته الله : « ومرجعه إلى عدم سببية الشرط » .

ثم أجاب قدس سره عنه : « أنه خلاف المعهود منهم في غير المقام ، وقد

مدى إمكانية التوصل إلى آثار الملكية المعنوية

نصّ على نفوذه في العارية ، وليس هذا قياساً ؛ فإنّ الضمان قابل للتسبّب إليه وجوداً وعدمأً ، والشرط لا يعقل أن يكون سبباً تارة وغير سبب أخرى مع وحدة المسبّب » (٦) .

ثمّ في النهاية يصرّح بقوة القول بصحة شرط الضمان على نحو شرط النتيجة كصاحب العروة وثلة من الاعلام ؛ خلافاً لما نسب إلى المشهور .

وما استشهد به الاصفهاني لاثبات قابلية الضمان للتسبّب إليه وجوداً وعدمأً وإن كان قابلاً للمناقشة بإدعاء أنّه تعبد في مورد لا يجاوز عنه إلا أنّه يؤيد ذلك بروايات أخرى كصحيفة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام : وَ عَنْهُ [محمد ابن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد] عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ الرَّجُلِ يَبِيعُ لِلْقَوْمِ بِالْأَجْرِ وَعَلَيْهِ ضَمَانٌ مَالِهِمْ ، قَالَ : « إِنَّمَا كَرِهَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ أَنِّي أَخْشَى أَنْ يُغَرِّمُوهُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصِيبُ عَلَيْهِمْ ، فَإِذَا طَابَتْ نَفْسُهُ فَلَا بَأْسَ » (٧) .

فإنّ الظاهر منه أنّ ضمان مالهم أمر يناط باختيار الشخص ، وليس سببه محدداً شرعاً بحيث لا يمكن التجاوز عنه .

وهكذا رواية موسى بن بكر عن العبد الصالح عليه السلام قال : مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلَ مِنْ كِتَابِ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام قَالَ : سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ مَلَا حاً وَحَمَلَهُ طَعَاماً فِي سَفِينَةٍ وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِ إِنْ نَقَصَ فَعَلَيْهِ ، قَالَ : « إِنْ نَقَصَ فَعَلَيْهِ » . قُلْتُ : فَرُبَّمَا زَادَ ؟ قَالَ : « يَدْعِي هُوَ أَنَّهُ زَادَ فِيهِ ؟ » . قُلْتُ : لَا . قَالَ : « فَهُوَ لَكَ » (٨) .

وكون مورد الضمان في الروايتين العين المملوكة للغير لا يضر ؛ لأنّ الغرض الاستدلال بالروايتين على صحة جعل الذمة مشغولة في صورة لم يحكم الشارع

باشغالها بغضّ النظر عن جعل ذلك من قبل الشخص وأنّ السبب لاشتغال الذمة ليس منحصراً في أسباب خاصّة .

وعلى كلّ لا يحتمل عرفاً - بحسب هذه الروايات وبمناسبة الحكم والموضوع - أنّ السبب لاشتغال الذمة محصورٌ ومحدّدٌ من قبل الشارع ، ولا يمكن تأتّيه من ناحية الشروط .

هذا ، مضافاً إلى أنّه يمكن الاستدلال على صحّة مثل هذا الاشتراط بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وما يشابهه من سائر العمومات .

حيث إنّ لا شكّ في صحّة البيع بحيث يجعل الثمن في ذمّة البائع ، وهذا قد يتحقّق بنفس البيع ، وقد يتحقّق بالاستعانة بالشرط في ضمن البيع .

ثم بعد ذلك كلّه لو فرض الشكّ في مثل هذا الاشتراط وأنّه مخالفٌ للكتاب أو السنّة أم لا ، يجري استصحاب عدم كونه مخالفاً للكتاب والسنّة على نحو استصحاب العدم الأزلي ، وبضمّ الوجدان إلى الاصل يتمّ المطلوب .

ويتصوّر هنا طريق آخر للتوصّل الى المطلوب ، وهو : أن يباع الكتاب مثلاً بأكثر من قيمته الاعتيادية ، ولكنّه يجعل المقدار الاكثر في ذمّة المشتري يؤدّيه بعد عشرين سنة مثلاً ويشترط براءة ذمّة المشتري لو تحفّظ هو ومن ينتقل إليه الكتاب في هذه المدة بحيث لم يطبع منه ثانياً .

النحو الرابع :

للتوصّل إلى آثار الملكية المعنوية هو أن يباع الكتاب ويشترط بقاء بعض المنافع في ملك البائع ، فكما يمكن بيع الكتاب مسلوب المنافع بإجارة سابقة على البيع - كما صرّحوا به في كلامهم - كذلك يجوز بيع الكتاب مشروطاً بقاء بعض منفعه مدّة أو مطلقاً على ملك البائع ، فيشترط البائع على المشتري أن قابلية

مدى إمكانية التوصل إلى آثار الملكية المعنوية

الكتاب للطبع ثانياً باقية في ملكه إلى عشرين سنة مثلاً بحيث لا يحقّ للمشتري أو لشخص آخر استغلال الكتاب من هذه الجهة إلا بعد رضا البائع أو ورثته ، وبالتالي لو استوفى أحد هذه المنفعة عليه أداء خسارته .

ثلاثة مسائل :

ثم إنه ينبغي هنا البحث عن ثلاثة مسائل :

١ - هل يعتبر الشرط الارتكازي كالشرط المذكور ضمن العقد ، ويترتب عليه من الآثار ما يترتب على الشرط الصريح أم لا ؟

الظاهر أنّ الشرط الارتكازي إذا كان بمستوى القرينة اللبّية في الكلام لا يختلف عن الشرط الذكري ، وتشمله العمومات ، والسيرة العقلانية قائمة على العمل به أيضاً ، والنكته في ذلك : أنّه لم يقدّم دليل على لزوم كون الدالّ لفظاً ، بل الثابت عند العقلاء هو اعتبار كلّ دالّ ولو لم يكن لفظاً والشارع لم يردع عنه ، فالشروط الارتكازية معتبرة على حدّ اعتبار الشروط الذكورية .

٢ - هل إنّ الظروف السائدة لمجتمعنا في عصرنا هذا تُوفّر الارضية اللازمة لانعقاد شرط ارتكازي يضمن الآثار المتوقّعة من الملكية المعنوية على القول بها ؟

الظاهر تواجد الارضية اللازمة لمثل هذا الارتكاز في بعض المجالات إلا أنّه ليس على نحو الشرط ؛ فإنّ أصحاب الابتكار بحسب العادة وإن كانوا غير راضين باستغلال المستهلكين لمبتكراتهم بحيث يفوت عليهم المنافع المتوقعة ، إلا أنّ عدم رضاهم هذا في أغلب الاحيان لا ينصبّ في قالب الشرط حتى يترتب عليه آثاره .

٣ - لو لم نعترف بتواجد الشرط الارتكازي الذي يضمن آثار الملكية المعنوية

فهل يؤدّي هذا المقصود درج عبارةٍ مثل « حقّ الطبع محفوظ » أو « نسخ البرنامج ممنوع » أو « لا يسمح بنسخ البرنامج » في الكتاب والقرص أم لا ؟
الظاهر عدم كفاية مثل هذا الادراج إلا إذا أُشير إليه حين البيع على نحوٍ يحقّق أحد أنحاء الشروط المذكورة .

نعم ، شيوع مثل هذا الادراج يعين على تحقّق الشرط الارتكازي في المستقبل .

الهوامش

- (١) لقد تناول المؤلف البحث على المستوى الأول في مقال مستقلّ نشر في مجلّة فقه أهل البيت ﷺ العدد : ٥٩ - ٦٠ .
- (٢) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت ﷺ - قم ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ ، ١٨ : ١٦ ، ب ٦ من خيار الشرط ، ح ١ و ٢ .
- (٣) المائدة : ١ .
- (٤) المصدر السابق .
- (٥) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٢٧ : ٢١٧ .
- (٦) الإصفهاني ، محمّد حسين ، كتاب الاجارة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ ، : ٣٨ .
- (٧) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ، ١٩ : ١٤٦ ، باب ٢٩ من كتاب الاجارة ، ح ١٥ .
- (٨) المصدر السابق : ١٣٩ ، باب ٢٧ من كتاب الاجارة ، ح ١ .

نيابة الصبي المميّز في الحج القسم الثاني

□ الشيخ قاسم البشيرى

تقدّم في القسم الأول بحث الدليل الأول من أدلة المنع من نيابة الصبي في الحج . . وبقيت سائر الأدلة تضمّنها هذا القسم . . مضافاً الى المحور الثالث الذي اختصّ بدراسة الروايات مفصلاً . .

الدليل الثاني على عدم نيابته : عدم الوثوق بقوله

أول من وجدناه ذكر هذا الدليل العلامة في تذكرة الفقهاء ، وعزا عدم الوثوق إلى علم الصبي بعدم تكليفه وأنه غير مؤاخذ بما يصدر منه ما قد يؤدي به إلى عدم امتثال ما التزم به ، واعتبره صاحب المدارك أساس الدليل على عدم صحة نيابته ، وذكره الفاضل الهندي كأحد الأدلة وكذلك صاحب الحقائق ^(١) .

جوابه : الدليل المذكور أخص من المدعى ؛ لإمكان الوثوق بأخبار بعض غير المكلفين مع العلم بأنه غير مؤاخذ من جهة عدم التكليف ، قال في مستند الشيعة : « إذ قد يكون الشخص في نفسه ثقة لا يرضى بالخيانة ، سلّمنا ولكن عدم المؤاخذه عنه إنّما هو في حال الصغر ، ولكنه يعلم بكونه مؤاخذاً بعد البلوغ بغرامة ما يتلفه في حال الصغر عن حق الغير وذلك منه » ^(٢) .

ثم إنّ البحث في صحة نيابة الصبي في مقام الثبوت والواقع وعدم الوثوق دليل عدم الجواز في مقام الإثبات ، أي لا يدلّ على عدم صحة نيابة الصبي في حدّ ذاتها ، بل لأجل عدم حصول الوثوق في مقام الإثبات ، وهذا قد يحصل في حق المكلفين أيضاً ، والدليل من هذه الجهة أعم من المدعى كما قال السيد السبزواري (٣) .

الدليل الثالث على عدم نيابته : مخالفة الاستنابة لحديث (رفع القلم)

باعتبار أنّ الاستنابة عبارة عن عقد إيجار يؤجّر النائب من خلاله نفسه للقيام بأعمال الحج بدلاً عن المنوب عنه ، والإجارة عقد لازم توجب على النائب القيام بالأعمال وفق الشروط المنظورة ، فبمقتضى الاستنابة يقع وجوباً ما على ذمة النائب ، وبما أنّ الصبي رفع عنه الوجوب بمقتضى حديث الرفع وغيره من الأحاديث التي تحدثت عن التكليف والبلوغ في الإسلام . وعليه يصبح مقتضى عقد الاستنابة مخالفاً للأحاديث وللحكم المسلّم في الإسلام ، وهو ارتفاع الوجوب عن الصبي .

قال الفاضل المقداد في معرض الاستدلال على عدم صحة نيابته : « ... ولأنّ النائب يجب عليه الحج بالعقد ، فيكون مكلفاً به ، ولا شيء من المميز بمكلف ، ولا شيء من النائب بمميز ، وهو الأصح » (٤) .

ويمكن أن يناقش فيه بالقول : إنّ الكلام في مقام الثبوت وأنّ نيابة الصبي هل هي صحيحة واقعاً وفي حدّ نفسها وأنّ لها القابلية لإبراء ذمة الآخرين من التكليف الإلزامية وغيرها ، وليس في مقام الإثبات ، وأنّ الموانع الخارجية تتسبّب في عدم الصحة والتي منها استلزامها عقد إيجار ملزم للصبي ؟

فمع القول بصحتها ثبوتاً أمكن الخروج من إشكالية العقد اللازم للاستنابة ، وذلك بقيام ولي الصبي بإجارة عمله مع وجود المصلحة للصبي ، فإنهم

صرّحوا بجواز إجارة الولي لعمل الصبي مع وجود المصلحة له ، ويكون الولي حينئذٍ ملزماً بإرغام الصبي بتبعات عقد الإجارة من إتيان العمل وغيره .

أو يمكن له أن يتقبل القيام بحج الغير مع عدم جعله في عقد إيجار أو قيامه بالنيابة عن الغير في حج واجب تبرعاً ، فتكون نيابته تطوعاً صحيحة على الأقل حتى مع بطلان استنابته .

الدليل الرابع على عدم نيابته : أنّ النيابة من قبيل المعاملات ، ولا تصح قبل البلوغ .

ويختلف هذا الدليل عن سابقه في لحاظه العام حيث يحكم على جميع معاملات الصبي بالبطلان سواء في ذلك ما كان منها يستلزم الوجوب على ذمته أو تلك التي لا تستوجب ، بينما كان التركيز في السابق على الوجوب الملقى على عاتق الصبي .

وكيف كان فالذي وجدته أشار الى هذا الدليل في مبحث النيابة في الحج هو الفقيه المعاصر المدني الكاشاني في كتابه براهين الحج للفقهاء والحجج ^(٥) .

وقد أشار الى أدلة عدم جواز التصرف المالي للصبي قبل بلوغه ، وهي تدل على عدم صحة معاملته سواء كانت تتضمن عقد الأجارة فتشمل أستنابته للحج أيضاً ؛ لتضمنها معاملة وعقد إيجار ، أو كانت لا تتضمنها فتشمل النيابة تطوعاً ؛ لأن حجه بالنتيجة يتضمن تصرفات مالية ، وهو ممنوع عنها ، ومن تلك الأدلة قوله تعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ باعتبار أنّ الآية أناطت دفع الأموال إليهم بالبلوغ والرشد ، كما فسر في الأخبار ومنها موثقة حمران : « الغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة ... » وهي ظاهرة في بطلان المعاملة رأساً .

ولا يخفى أنّ ممنوعة الصبي من التصرفات المالية إذا كانت مانعة من الاستنابة لزم القول بعدم جواز استقلاله للحج الندي عن نفسه أيضاً؛ لأقتضائه تصرفات مالية، فالحج من العبادات البدنية والمالية. والحال لا يشكك المستدلّ في صحة حج الصبي ندباً. وإن كان المخرج في الحج الندي إشراف الولي على حجه أمكن القول بجواز النيابة والاستنابة مشروطاً بقيام الولي لإدارة أموره المالية، كما يمكن أن يتصدى الولي لإبرام عقد الاستنابة بنفسه للحيلولة دون وقوع الصبي في المعاملة الممنوعة،

وعليه، فإنّ أدلة المستدلّ لا تشير الى وجود نقص وقصور في نفس حج الصبي، بل تبين الموانع فقط كممنوعة الصبي من التصرفات المالية أو تضمّن الاستنابة معاملة منع منها الصبي، فإذا أمكن دفع هذين المحذورين بطريق من الطرق كما أشرنا إليها في الدليل السابق لم يبق مانع من القول بصحة حجه في نفسه وإمكان إجزائه عن حج الغير.

الدليل الخامس على عدم نيابته: الشك في شمول أدلة النيابة للصبي المميز، ويقتصر في مورد خلاف القاعدة على القدر المتيقن^(٦).

وللتوضيح نقول: إنّ القاعدة تقتضي قيام كلّ شخص بأداء التكاليف التي وجبت عليه بنفسه، وأما كفاية فعل شخص عمّا في ذمة الآخر فأمر طارئ استثنائي ومخالف للأصل، فيقتصر فيها على موضع اليقين، وهو نيابة البالغ.

وحسب تتبعي إنّ أول من تطرّق الى هذا الدليل هو صاحب الحقائق، فإنّ من سبقه كانوا يتمسكون عادة بدليل عدم الوثوق بأفعاله وبعدم شرعيتها، أي كانوا يعزّون عدم الصحة الى نقص في نفس فعل الصبي، فكانوا ينفون المسألة بنفي موضوعها، أي بعدم وجود فعل صحيح للصبي حتى يبحث عن إمكان إجزائه عن حج الغير؛ وذلك لعدم شرعيته أو لعدم الوثوق به، لكن صاحب الحقائق تعدّى هذا النمط من الاستدلال ونفى المسألة بنفي المحمول، وأنه مع غضّ النظر

عن فعل الصبي في حدّ ذاته فإنه لا يوجد دليل يجوز نيابته فقال : « الوجه في المنع من نيابته أولاً - إنّما هو عدم الدليل في المقام ؛ لأن العبادات بأيّ كيفية وعلى أيّ نحو موقوفة على التوقيف ، ولم يرد في المقام نص بجواز نيابته ... » ^(٧) .

واستدلّ صاحب الرياض ^(٨) لعدم الجواز بالأصل ، ويعني به أصالة اشتغال ذمة المنوب عنه بالحجّ إلا إذا قام دليل على إبراء ذمته ، وقام الدليل بالاجزاء في نيابة البالغ ، وأما غيره فلا دليل ، فتبقى ذمة المنوب عنه مشغولة إذا ناب عنه الصبي .

مناقشة الدليل : إنّ وجود الإطلاق في أدلة النيابة يرفع الشك في الشمول بعد فرض مشروعية عمل الصبي ذاتاً ، ويزيل الأصل عن محله ؛ لضرورة رفع اليد عنه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق ، والنيابة في الحج ليست على خلاف الأصل والقاعدة .

وإليك تفصيل ما أجملناه : أمّا عدم مخالفة النيابة للقاعدة ؛ فلأن الأحكام الشرعية تعبدية يثبت الحكم وفق ما ثبت من الدليل ، ويكون ذلك تأسيساً لقاعدة جديدة ، وفي المقام فإنّ الكلام في النيابة عن الميت الذي لم يأت بفريضة الحج مثلاً الذي يفترض أن يسقط التكليف عنه ويكون عاصياً مستحقاً للعقاب ، لكن تدارك لطف الله وفضله مثل هذا الشخص فأجاز لأوليائه القيام بالحج نيابة عنه ، بل أوجبه عليهم لشدة حرصه على شمول رحمته للناس ، فصار ذلك تشريع النيابة في العبادات عن الأموات في الإسلام ، وهو أصل وقاعدة في نفسها ، فلا معنى للقول إنّها على خلاف القاعدة ، بل هو تأسيس للقاعدة تعبداً ، وبتشريعيها ارتكب ما هو خلاف القاعدة وانتهى الأمر .

والمهم بعد ذلك البحث عن دائرة هذه القاعدة المؤسسة ضيقاً وسعةً وملاحظة إطلاق أدلتها وأنها هل تشمل الصبي أو تختص بفئة معينة ؟

ولا معنى للاقتصار حينئذٍ على القدر المتيقن مع اعتبارها قاعدة وحكماً في نفسها وبعد ثبوت الإطلاق في الأدلة ، على فرض الثبوت .

أمّا وجود العموم والإطلاق في أدلة النيابة فإنّ البحث عن إطلاق كلّ رواية من الروايات الموجودة في باب النيابة سنفرز له فصلاً مستقلاً في الختام نتطرق فيه الى الروايات ، لكن نتكلم هنا عن الأخبار بمجموعها في باب النيابة في الحج أو مطلق أخبار النيابة في العبادات فإنه قد يدعى وجود الأطلاق في مجموعها ؛ إذ هي بالنتيجة في صدد بيان شرائط النائب ، فمع عدم ذكر خصوصية البلوغ في النائب يفهم عدم شرطيته فيه . قال الشيخ المفيد في معرض إجابته على السؤال عن جواز نيابة الصرورة : « الدليل عليه ما ورد من النص عن أئمة الهدى عليهم السلام أنّ القضاء عن الحاج أنما يحتاج فيه الى العلم بمناسك الحج ، فإذا وجد من يعلم ذلك ويتمكن من إقامة الفرض ولم يمنعه منه مانع من فساد في الديانة أو لزوم فرض أو ما وجب عليه من أداء هذا الفرض على وجه القضاء فقد لزم القول بجواز ذلك » (٩) .

يفهم من كلامه أنّ أخبار الأئمة أشارت الى الشرائط اللازمة للنيابة ، وأما ما سككت عنه من قيد فهو خارج من المراد ككونه ضرورة أم لا . ومعنى هذا أنّ الأخبار بمجموعها في صدد البيان للشرائط ، وحيث لم تذكر شرط البلوغ أمكننا نفيه بالإطلاق .

وقال ابن إدريس في سياق الاستدلال على صحة نيابة المرأة : « ... وبه تواترت عموم الأخبار والإجماع منعقد على جواز الإستنابة في الحج ، فالمخصص يحتاج الى دليل » (١٠) .

وهو يعني أن ما لم يذكر من القيود في الأخبار يمكن نفيه ، كالبلوغ فإنه مع عدم اشتراطه في الأخبار يتمسك بعموم الأخبار من هذه الجهة .

ومما يدلّ على كون الأخبار في نيابة الحج أو مطلق النيابة في العبادات في صدد بيان الشرائط تطرقها الى شرط الإيمان وشروط اخرى ، كما أننا بهذا الإطلاق يمكننا نفي أيّ قيد آخر لم يذكر فيها كالسلامة من العمى في النائب وكاعتبار مقدار معيّن من السنّ فيه .

لا يقال : إنّ ذكر الرجل في الروايات يشمل هذين الموردين ؛ لأننا نقول : سيأتي في فصل الدراسة التفصيلية للأخبار أنّ الرواية المذكورة في صدد بيان أصل حكم اتحاد الجنسين ومخالفتهما ، وليست في صدد بيان حكم أنواع الرجال من عدم كونه أعمى أو كونه ذا سنّ معيّن و... فلا تدلّ هذه الرواية لوحدها على هذه الموارد ، لكن الأخبار بمجموعها مطلقة من حيث عدم ذكر قيد البصر والسنّ المعيّن وكذا البلوغ .

وأما ذكر الرجل في بعضها فإنّما هو من باب المثال والغالب ، كما سيظهر عند دراسة الروايات ، وليس لغاية اخراج غير الرجل ، أي المرأة والصبي ؛ فإنّه قد استعمل لفظ الرجل في النيابة للصلاة أيضاً ولا إشكال في شمول النيابة للمرأة أيضاً .

وممّن اعتبر أخبار النيابة عامة ومطلقة من حيث شمول الصبي النراقي في المستند^(١١) والسيد الحكيم في دليل الناسك^(١٢) والسبزواري في المهذب^(١٣) وصاحب الجواهر في كتابه^(١٤) مع ذهابه الى عدم صحة نيابته لعدم شرعية عباداته لكنه نفى في نفس الوقت الشك عن شمول دليل النيابة له .

واستدلّ آقا ضياء الدين العراقي^(١٥) لشمول النيابة الصبي المميز بعد فرض مشروعية عمله ببناء العقلاء على استناباتهم في امورهم التسببية وعدم ردع الشارع عنها .

لكن يرد عليه : أنّ بناء العقلاء في استنابتهم الصبيان المميزين إنّما هو في شؤون حياتهم العادية ، لا في مثل العبادات كالحج والصلاة كما سيأتي .

على أن ما ذكر من الإطلاق - الذي هو إطلاق مقامي بالدرجة الأولى وإن أمكن تصويره بشكل يمكن عدّه إطلاقاً لفظياً أيضاً - يغني عن ضمّ بناء العقلاء المدعومة بعدم الردع ، حيث إن الامام بعد فرض كونه في صدد بيان دائرة التشريع سعة وضيقاً يلزمه أن يحدّد الضوابط اللازمة في النائب .

وعليه ، يمكن القول بعدم اشتمال المراد الجدّي للشارع على شروط أزيد من كون النائب قادراً على الإتيان بالعمل بشكل صحيح وإن كلّ من ثبت شرعية عمله يصح له أن يقوم بدور النيابة ، والمفروض ثبوت شرعية عبادات الصبي في نفسها - بالمعنى الذي يقصدها القائلون بالشرعية من كون عباداته لا تختلف عن عبادة البالغ إلا في الوجوب والاستحباب - سواء قامت السيرة على استنابته أم لم تقم .

الدليل السادس على عدم نيابته : انصراف أدلّة النيابة الى المكلفين بعد تسليم وجود الإطلاق فيها ؛ وذلك بسبب قيام سيرة المتشرّعة قديماً وحديثاً على عدم استنابة غير المكلفين وإن كانوا مميزين في العبادات كالصلاة والصوم والحج ، ووجود هذه السيرة في عصر المعصومين - على فرض ثبوتها - تشكّل القرينة اللازمة لصرف كلام الإمام المطلق في نفسه الى المكلفين .

فها هنا دعويان : الأولى : قيام السيرة على عدم استنابة الصبيان ، والثانية : قرينة هذه السيرة على انصراف الأخبار .

أمّا الدعوى الأولى : فنحاول إثباتها ضمن مرحلتين :

المرحلة الأولى :

الإشارة الى أقوال قدماء العلماء التي يُستشَمّ منها بل يُستنتج أنّ ما كان مرتكزاً في أذهانهم هو البحث عن استنابة المكلفين ، ولم يتطرقوا الى نيابة الصبيان بالرغم من كونهم كانوا في صدد بيان شرائط من يصح استنابته ، ممّا

يقتضي أن ذلك لم يكن موجوداً في المجتمع الإسلامي آنذاك ؛ إذ لو كان استنباط الصبيان أمراً رائجاً في المجتمع بل حتى لو كان موجوداً بشكل نادر لانعكس على أذهانهم مباشرة ولطُرح بحثه في آثارهم .

وإليك الإشارة الى تلك الأقوال :

١ - قال ابن إدريس في باب الاستئجار للحج ومن يحج عن غيره : « من وجب عليه الحج لا يجوز له أن يحج عن غيره ، ولا تتعقد الإجارة إلا بعد أن يقضي حجه الذي وجب عليه ... سواء وجبت عليه واستقرت أو وجبت عليه ولم تستقر ... » .

فأما من لم تجب عليه ولم يتمكن من الحج ولا حصلت له شرائطه يجوز أن يحج عن غيره ، فإن تمكن بعد ذلك من المال كان عليه أن يحج عن نفسه ... » ^(١٦) . نلاحظ أنه بالرغم من كونه في مقام بيان شرائط النائب من حيث الصرورة والاستطاعة لكنه لم يشر الى شروط من يمكن أن يكون نائباً من البلوغ وغيره ، بل إن حديثه يدور حول من يمكن أن يجب عليه الحج أي البالغ وانه إذا وجب عليه للمكنة المالية لا يجوز أن يحج عن غيره وإذا لم يجب لعدمها يجوز له الى آخره ... ما يقتضي أن المرتكز في ذهنه هو شخص بالغ يريد النيابة .

٢ - ذكر ابن براج في المذهب في باب ما يتعلّق بمن حج عن غيره على وجه النيابة وغير ذلك : « ومن أراد أن يحج عن غيره لم يجز له ذلك حتى يقض ما يجب عليه منه إن كان ذلك قد وجب عليه ، ومن لم يكن له مال فإنه يجوز له الحج عن غيره ، فإذا تمكن من المال بعد ذلك كان عليه أن يحج عن نفسه » ^(١٧) .

أيضاً يدور الكلام في حديثه عن النيابة حول شخص بالغ يمكن أن يجب عليه الحج ويمكن أن لا يجب لعدم المال ، مع أن عنوان الباب الذي ذكره يُشعر أنه في صدد بيان أحكام النائب في الحج .

٣ - قال الحسن بن سعيد الهذلي في الجامع للشرائع في باب النيابة والاستئجار والوصية بالحج : « ولا يحلّ لمستطيع الحج عن نفسه أن يتطوّع به ولا يحج عن غيره . وروى الكليني عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال ﷺ : « نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه ، فإن كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج من ماله ... » (١٨) .

أيضاً يدور الحديث عند المصنف وفي الرواية حول الصرورة البالغ الواجد للمال والفاقد له ، مع أنّ غير البالغ أيضاً قد يتصف بالصرورة ، لكن المرتكز في الرواية وعند المصنف هو البالغ بالرغم من كون عنوان الباب أعم من ذلك .

٤ - قال ابن حمزة : « ... فان كان من استؤجر صرورة ووجب عليه الحج لم يصح ، وإن لم يكن صرورة أو كان ولم يجب عليه صح غيره » (١٩) . أيضاً الحديث حول الصرورة البالغ .

٥ - قال الشيخ في المبسوط : « ... المعضوب الذي لا يقدر ... لزمه أن يحج عنه غيره ، ويجوز أن يكون ذلك الغير صرورة لا يجب عليه الحج لعدم الاستطاعة ، ويجوز أن يكون غير صرورة ... » (٢٠) . الحديث أيضاً حول البالغ الذي قد لا يجب عليه الحج لعدم الاستطاعة أو ارتفع عنه الوجوب للامتنال .

٦ - قال أبو الصلاح الحلبي في الكافي : « وتصح نيابة من لم يحج ما لم يكن مخاطباً بالحج » (٢١) . وكلامه منصرف الى البالغ الذي لم يخاطب لعدم الاستطاعة أو غيره .

هذه الشواهد بالإضافة الى عدم تطرق القدماء أصلاً الى نيابة الصبي في الحج فضلاً عن وجود القائل بالجواز فيها ، بل إنّ أول من تطرق الى نيابة الصبيان هو الشيخ الطوسي - حسب تتبعي - وحكم فيها بعدم الجواز ، ثم تطرق

المحقق الحلي الى القول الآخر مع عدم ذكر قائله وتبعه العلامة في ذلك - وبهذا يتبين أنّ المرتكز عند علماء العهود الأولى التي تلت زمن المعصومين هو البحث عن استنابة المكلفين ، ولم يتطرق الى أذهانهم بحث نيابة الصبيان ، مع أنّ مبحث الإحجاج بالصبيان ندباً كان في متناول أيديهم ، وقد ذكروه تبعاً للروايات ، ولو تطرق الى أذهانهم لانعكس على أعلامهم ولظهر في كتبهم ، وهذا يكشف عن خلوّ المجتمع الإسلامي عن هذه الحالة ، أي استنابة الصبيان للحج ، أي قيام سيرة المتشرّعة في عصر قريب من عصر المعصومين على عدم استنابة الصبيان للحج ، كما أنّ هذه السيرة معضودة بالسيرة نفسها في الأجيال اللاحقة والى زماننا هذا كما قلنا سابقاً ، وهي موروثة بدورها من الأجيال السابقة ، فهي استمرار للسيرة نفسها التي كانت موجودة في عصر الأئمة عليهم السلام ، وسوف نشير في المرحلة الثانية قريباً الى شواهد هذه السيرة في عصر الأئمة .

المرحلة الثانية :

١ - خلوّ روايات باب حج الصبي أو باب النيابة في الحج من عنوان نيابة الصبي ، بل لا تجد خبراً واحداً في باب الحج تضمّن السؤال عن حكم هذه المسألة أو تمت الإشارة إليها فيه بشكل من الأشكال ، بينما تجد في مبحث صلاة الجمعة والجماعة روايات كثيرة تطرقت الى حكم مشاركة الصبي في الجماعة أو الجمعة نتيجة لسؤال الأصحاب عن حكمها ، ومقتضى هذا ابتلاء الناس بأمر صلاة الصبي ومعايشتهم لها بخلاف استنابة الصبي في الحج فإنها أما لم يكن لها عين ولا أثر في المجتمع أو كان نادراً لا يعتنى به أصلاً .

٢ - لم يتم تاريخياً العثور على شواهد تخالف ما ذكر وتثبت وجود النيابة والاستنابة في تلك العصور ، هذا مع إمكان استصحاب السيرة الموجودة في الأجيال اللاحقة قهراً الى زمن المعصومين .

الدعوى الثانية : قرينية هذه السيرة على انصراف الأخبار ، وإن كان الإمام (عليه السلام) في صدد بيان دائرة تشريع النيابة سعةً وضيقاً مما يقتضي ذكره لجميع ما هو دخيل في تشريعه من شروطه إلا أننا نعتقد أنّ الإمام يتحاور مع الناس كما يتحاور الناس مع بعضهم البعض ، فيلاحظ في كلامه عادةً الحالات الموجودة في المجتمع والمعاشة عندهم والتي تتصور لمفهوم من المفاهيم ويصدر حكمه تجاه تلك الحالات ، وليست وظيفة الإمام أن يستقرئ جميع المصاديق الممكنة لمفهوم من المفاهيم والتي قد تتحقق وترى النور في الأزمان القادمة ويضعها نصب عينيه عند إرادته بيان حكم من الأحكام الشرعية ليكون حكمه جامعاً ومائعاً أزاء جميع تلك المصاديق ، بل إن الإنسان العرفي يركّز في حديثه عادةً على الحالات الغالبة والتي يُبتلى بها الناس ، فيقصد في حكمه على مفهوم من المفاهيم حكم تلك الحالات فقط ، فإن كان للمفهوم المذكور مصاديق نادرة تختلف حكماً عن المصاديق الشائعة ليس بالضرورة أن يشير إليها في الكلام ، وعليه لو جاء الكلام مطلقاً من حيث الحكم على ذلك المفهوم فهمنا منه أنه حكم لتلك المصاديق الشائعة في المجتمع وإن الكلام غير ناظر للمصاديق النادرة كذلك ، وهذا معناه انصراف الكلام عنها .

وهذا المبني في الانصراف الذي بيّناه بهذا الشكل قد يكون هو نفس ما يطلق عليه من أنّ غلبة الوجود سبب للانصراف والذي يخالفه بعض الأصوليين ، فإن كان هو أو يختلف معه بعض الشيء فهو ما نعتقد ابتناء المحاورات العرفية عليه .

وفي المقام لا يلزم الإمام أن يأخذ بنظر الاعتبار حكم نيابة الصبيان عند بيانه لأحكام النيابة ؛ لأنها لم تكن حالة قد ابتلي بها الناس ، ولم تكن معرضاً للسؤال عنها ، بل كانت نيابة المكلف عن مكلف هي الموجودة في المجتمع ، وعليه

فمحور كلامه ﷺ في بيان تشريع النيابة هو المكلفين ، وأما نيابة غيرهم فيمكن أن تكون صحيحة كما يمكن العكس ، لكن لا يمكن فهم ذلك من هذا الكلام المطلق للإمام ؛ لأنه في صدد الحديث عن المكلفين .

سبب آخر للانصراف :

قد يقال : إنّ وجود أدلة البلوغ التي تحدّد دائرة الاحكام الشرعية في حدود المكلفين وأيضاً كون الامام يتكلم عنهم في الأغلب ويوجّه خطابه إليهم قد شكّل أرضية لكي يفهم المخاطبون كلام الامام تلقائياً على أنه متوجّه الى المكلفين بحيث لم يتطرق الى أذهانهم بأنّ حكم الإمام يشمل غير المكلفين أيضاً بسبب عدم ذكره شرط البلوغ . وأما أمر الصبيان ببعض العبادات فلا يشكّل الا الشيء اليسير بالمقارنة الى عامة الاحكام .

وهذا النوع من الانصراف يمكن ان يحصل عند الفقهاء أيضاً غير الخاطبين بكلام الإمام مباشرة ، والانصراف المذكور يجعل كلام الإمام ﷺ ساكناً عن بيان حكم غير المكلفين ، وغير ناظر إليه ، فلا بد لمعرفة حكمهم من التماس دليل آخر . وليس معنى ذلك أن كلام الامام ﷺ قد اشتمل على اشتراط البلوغ في النيابة كما هو الأمر فيما لو قلنا بحكومة أدلة البلوغ على أدلة النيابة على غرار حكومتها على أدلة الواجبات والمحرمات .

وعليه ، فمع وجود الذهنية لدى المخاطبين لاستكشاف من سكوت الإمام عن ذكر شرط البلوغ عدم وجوده ، بل يجوز أنه تركه اتكالاً على الذهنية المذكورة فيما لو كان هذا الشرط موجوداً ، وهذا بخلاف ما لو لم تكن هذه الذهنية موجودة فإنّ سكوت الإمام عن ذكر شرط البلوغ كان يكشف عن عدم وجوده ، فيثبت الاطلاق .

ومن هنا يتبين الإشكال فيما ذكرناه في الدليل السابق من كون النيابة ليست على خلاف القاعدة ، وأنّ كلام الامام مطلق في بيان حكم النيابة من حيث السعة والضيق ؛ فإنّ الاطلاق المذكور منصرف الى المكلفين بسبب الوجهين المذكورين من عدم نيابة الصبيان في العبادات في المجتمع ووجود الذهنية عندهم بأنّ الإمام ﷺ يتكلم عن المكلفين .

المحور الثالث : الدراسة التفصيلية للروايات

ذكرنا سابقاً إنّ الأخبار بمجموعها مطلقة من حيث اشتراط قيد البلوغ وعدمه ؛ لكون الإمام في صدد بيان دائرة التشريع ضيقاً وسعة ، هذا بعد التسليم بشرعية عبادات الصبي بالمعنى الذي يريده قائلوها ، لكن مع ذلك التزمنا بأنصرافها بعد فرض الإطلاق فيها ؛ وذلك لعدم وجود مصداق لاستنابة الصبيان في المجتمع أو نُدرته أو لوجود الذهنية في المجتمع بأنّ الإمام يتكلم عن المكلفين . لكن كان ذلك بلحاظ الأخبار بمجموعها .

وأما دلالة كلّ خبر من الأخبار على شمول الصبيان فيكون مطلقاً حينئذٍ فهذا ما نريد دراسته الآن . والروايات على طوائف :

الطائفة الاولى : ما ورد فيها حج الرجل عن المرأة وبالعكس ، وحج المرأة عن المرأة ، كصحيفة معاوية ابن عمار ؛ قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ : الرجل يحج عن المرأة والمرأة تحج عن الرجل ، قال : « لا بأس » (٢٢) ، ورواية حكم بن حكيم عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « يحج الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل والمرأة عن المرأة » (٢٣) ، وروايات أخرى موجودة في الوسائل باب ٨ (جواز استنابة الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل) من أبواب النيابة .

والحاصل في تفسير هذه الروايات من حيث الإطلاق وشمول الصبي وعدمه اتجاهان :

الاتجاه الأول : اعتبر^(٢٤) هذه الروايات في صدد بيان خصوصيات النائب ، ولذا ذكرت نيابة الرجل عن المرأة وبالعكس والمرأة عن مثلها ، وسكتت عن نيابة الرجل عن مثله لوضوحها . وما دامت الروايات في صدد البيان فينبغي أن تذكر كل قيد يلزم توفره في النائب ، فما لم تذكره ينفي ثللاً لزمته في النائب وإنما نفي وجود قيد وهو اتحاد الجنس بين النائب والمنوب عنه الذي سأل عنه السائل ، فقال : يجوز أن يحج أحدهما عن الجنس الآخر ، ولا يستلزم نفي قيد نفي القيود الأخرى كالبلوغ والإيمان ؛ لعدم اقتضاء الإطلاق ومقدمات الحكمة ذلك .

الاتجاه الثاني : ذهب الى أن الإمام في صدد بيان موارد جواز النيابة وعدّها ، وقد حصر الموارد في هذه الروايات بالثلاثة وترك الرابعة للوضوح كما أسلفنا ، ولم يتعرض فيها لجواز مورد خامس ، أي نيابة الصبي المميز^(٢٥) .

وهذا التفسير أنسب من سابقه من حيث تطبيق مقدمات الحكمة على الرواية ؛ لأن الإمام لو كان فعلاً في صدد عدّ موارد الجواز لانتفى الجواز عن المورد الذي سكت عنه .

لكن يرد عليه : أن الإمام وإن كان في صدد بيان موارد الجواز لكن من حيث اتحاد النائب والمنوب عنه في الجنس كما هو مورد السؤال لا مطلقاً ، وليس في صدد إقصاء جميع مصاديق النائب في نفسه ومع قطع النظر عن ارتباطه بالمنوب عنه .

وبالنتيجة : لا يمكن التمسك بهذه الروايات في محلّ بحثنا لا سلباً ولا إيجاباً ؛ لأنها ليست في هذا الصدد أصلاً .

الطائفة الثانية : الروايات التي ذكر فيها لفظ الرجل ، كرواية محمد بن مسلم في مورد النيابة عن الحي العاجز عن أبي جعفر^(٢٦) ، قال : « كان علي^(٢٧) »

يقول : لو أن رجلاً أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلاً من ماله ثم لبيعته مكانه » (٢٦) ، ومرسلة أبي بصير في النيابة عن الميت عمن سألته ، قال : قلت له : رجل أوصى بعشرين ديناراً في حجة ؟ فقال : « يحج رجل من حيث بلغه » (٢٧) .

نقول : قد غلب ذكر الرجل في الروايات ولاسيما روايات باب قضاء الصلاة ، وهو محمول على الغالب ، ولا موضوعية له ، ولذا يجوز قضاء المرأة أيضاً ، ومما يشهد لورود الرجل مورد الغالب رواية ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قلت له : الرجل يحج عن آخر ، ما له من الثواب ؟ قال : « للذي يحج عن رجل أجز وثواب عشر حجج » (٢٨) .

ومن المعلوم عدم خصوصية الرجل في كلا الموردين اللذين ذكر فيهما الرجل في الرواية ، ثم مع احتمال عدم الموضوعية للفظ الرجل لا يمكن التمسك به ، فلا يمكن الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات على اشتراط البلوغ ، كما لا يمكن استفادة عدمه ؛ لأنها ليست في صدد البيان من هذه الجهة .

الطائفة الثالثة : التي ليس فيها لفظ الرجل أصلاً ، وهي على قسمين : ما اشتملت على لفظ الصرورة أو خلت منها أيضاً .

أما القسم الأول : فكصحيحة معاوية ابن عمار « حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه » (٢٩) ، ورواية محمد « لا بأس أن يحج الصرورة عن الصرورة » (٣٠) .

والصرورة هو من لم يحج في عمره ، وقد تمسك البعض (٣١) بإطلاق هذه الكلمة لنفي شرط البلوغ حيث إن الصرورة ينطبق أيضاً على الصبي المميز الذي لم يحج .

لكن يظهر بالتتبع أنَّ هذا اللفظ أُستعمل في الروايات في حق الانسان المكلف أصلاً وذيل في الروايات بـ (ضرورة لا مال له) (٣٢) وأنه يجوز أن يحج عن غيره ، ومعلوم أنَّ هذا التعبير ظاهر في أنه لو كان للضرورة مال لوجب عليه الحج لنفسه ولم تصح نيابته ، وعليه لا يعم إطلاق الضرورة في الروايات الصبي ؛ لأنه لا يجب عليه الحج ولو كان ذا مال . كما لا يمكن استفادة شرط البلوغ من هاتين الروايتين ؛ لعدم الجزم بموضوعية الانسان المكلف الذي وصف بالضرورة فيهما حيث لم تكونا في صدد البيان من هذه الجهة كما ذكرنا في الروايات المشتملة على لفظ الرجل .

وأما القسم الثاني : التي لم يرد فيها لفظ الضرورة ، مثل : رواية عامر بن عمير : بلغني أنك قلت : « لو أنَّ رجلاً مات ولم يحج حجة الإسلام فحج عنه بعض أهله أجراً ذلك عنه » ، قال : « نعم » (٣٣) .

وقد ادَّعى وجود الإطلاق في قوله « فحج عنه بعض أهله » وأنه يشمل المميز (٣٤) .

لكن الملاحظ أنَّ الرواية في صدد إمضاء أصل حكم النيابة وإبراء ذمة الميت بحج أحد من أهله عنه ، وليست في صدد بيان من يمكن أن يقوم بهذا العمل من بين أفراد أهله .

ومثل صحيحة معاوية بن عمار : ما يلحق الرجل بعد موته ؟ فقال : « ... والولد الطيب يدعوا لوالديه بعد موتهما ويحج ويتصدق ويعتق عنهما ... » (٣٥) .

وقد يدَّعى أيضاً شمول الولد الطيب للصبي المميز أيضاً (٣٦) .

لكن يرد عليه : أنَّها ظاهرة في بيان أصل ما يلحق الرجل من بعد موته وأنه لا ينقطع من كل شيء ، بل يستفيد من الولد الطيب ، وليست في صدد بيان مصاديق الولد حتى ويتمسك بإطلاق لفظ الولد الخالي من قيد البالغ .

ومثل رواية يحيى الأزرق ، قال (رحمه الله) : « من حج عن إنسان اشتركا ... » (٣٧) ، وهذه الرواية إضافة الى ضعف سندها بيحيى ليست إلا في صدد بيان أصل النيابة ، فلا يقال : إن قوله « من » يشمل الصبي أيضاً (٣٨) .

قد ظهر بعد دراسة الروايات الواردة في باب النيابة للحج عدم إمكان التمسك بشيء منها لإثبات اشتراط البلوغ أو نفيه ؛ لأنها ليست في صدد البيان من هذه الناحية . ومن هنا لم نكن بحاجة الى البحث السندي في هذه الروايات بعد عدم ترتب أثر عملي عليه ؛ لعدم دلالتها على حكم مسألتنا لا نفيًا ولا إثباتًا .

النتيجة النهائية :

ظهر من دراسة الروايات عدم إمكان إثبات جواز نيابة الصبي المميز بكل واحدة منها ؛ لعدم إحراز الإطلاق فيها ، كما أننا ذكرنا سابقاً أن الإطلاق المقامي الموجود في مجموع روايات النيابة الذي يمكن أن يشمل الصبي المميز منصرف الى المكلفين ؛ لقيام السيرة على عدم استنابتهم أو نيابتهم في العبادات الواجبة ، ووجود الذهنية لدى المخاطبين بتوجه كلام الامام (عليه السلام) الى المكلفين ، كما أن أدلة شرعية عباداته اتضح سكوتها عن الدلالة على مشروعية نيابته وإن دلت على ترتب الثواب على عباداته ، ومع انتفاء الدليل على جواز النيابة يتعين الحكم بعدم جوازها ؛ نظراً الى أن العمل العبادي توقيفي لا يحكم بجوازه إلا بدليل شرعي .

وهذا الحكم يجري في النيابة في الحج المندوب أيضاً ، كما يجري في الحج الواجب ؛ وذلك لنفس الدليل ، وهو انصراف أدلة النيابة الى المكلفين ، وعدم دلالة كل رواية عليه ، وأيضاً أدلة مشروعية عباداته .

نعم ، إن أدلة جواز إهداء ثواب العمل الى الغير قد تكون مطلقة فتشمل حج الصبي، لكن يبقى هناك فرق بين إهداء ثواب العمل وبين الاتيان بالعمل بقصد

النيابة عن الغير حيث ينوى بها منذ ابتداء العمل على أن يحسب عملاً للمندوب عنه بتمام آثاره ، كما لو نذر إتيان حج مندوب عن البيت فمع صحة نيابته في المندوب يمكنه القيام بتنفيذ النذر بنفسه ، وإلا فلا .

أجل ، لا مانع من الإتيان بالحج المندوب نيابة بقصد رجاء المطلوبة .

وأما حكم الاستنابة فقد ظهر ممّا ذكر عدم جوازها في الحج الواجب ، وأمّا في المندوب فإنّما تجوز بقصد رجاء المطلوبة والتفات المؤجر الى ذلك ، وأيضاً بشرط حلّ مشكلة منع الصبي من التصرفات المالية والعقد اللازم وذلك بإشراف وليه على الأمر .

الهوامش

- (١) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ، ٧ : ١١٠ .
الموسوي العاملي ، محمد بن علي ، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام ،
٧ : ١١٢ . الفاضل الهندي ، محمد بن حسن بن محمد الإصفهاني ، كشف اللثام
والإبهام عن قواعد الأحكام ، ٥ : ١١ . البحراني ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم ،
الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، ١٤ : ٢٣٨ .
- (٢) النراقي ، المولى أحمد بن مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، ١١ : ١٠٨ .
- (٣) السبزواري ، السيد عبد الأعلى ، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ، مؤسسة
المنار - قم ، ط ٤ / ١٤١٣ هـ ، ١٢ : ٢٣٢ .
- (٤) السيوري ، جمال الدين مقداد بن عبدالله ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ، ١ : ٤٢٦ ،
و ٢ : ١٢١ ، و ٢ : ٤ .
- (٥) المدني الكاشاني ، حاج آقا رضا ، براهين الحج للفقهاء والحجج ، ٢ : ٤ ، ١٢١ .
- (٦) الموسوي الخخالي ، السيد رضا ، معتمد العروة الوثقى (تقارير أبحاث السيد أبو
القاسم الموسوي الخوئي) ، ١٢ : ١٢ . الموسوي الخخالي ، السيد رضا ، المعتمد في
شرح المناسك (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ، ١ : ١٥٧ .
الفاضل للنكراني ، محمد ، القضاء والشهادات (ضمن كتاب تفصيل الشريعة في شرح
تحرير الوسيطة) ، المركز الفقهي للأئمة الأطهار (ع) - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ : ٢٣٧ .
الفاضل للنكراني ، محمد ، كتاب الحج (تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة) ،
دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، ط ٢ / ١٤١٨ هـ ، ٢ : ١٩ .
- (٧) البحراني ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ،
١٤ : ٢٣٨ .
- (٨) الطباطبائي ، السيد علي بن محمد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام
بالدلائل ، ٦ : ٦٥ .
- (٩) مختصر المسائل في الحج والجوابات نقلاً عن السرائر ، ١ : ٦٣٠ .
- (١٠) ابن إدريس الحلي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١ :
٦٣٠ .

- (١١) النراقي ، المولى أحمد بن مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، ١١ : ١٠ .
- (١٢) الحكيم ، السيد محسن ، دليل الناسك : ٤٦ .
- (١٣) السبزواري ، السيد عبد الأعلى ، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ، ١٢ : ٢٣٢ .
- (١٤) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١٧ : ٣٦١ .
- (١٥) العراقي ، آقا ضياء ، حاشية العروة الوثقى ٤ : ٥٣٣ .
- (١٦) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١ : ٦٢٦ .
- (١٧) ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن نحرير الطرابلسي ، المهذب ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ١ : ٣٢٠ .
- (١٨) ابن سعيد الحلّي ، يحيى ، الجامع للشرائع ، مؤسسة سيد الشهداء العلمية - قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ : ٧٢٥ .
- (١٩) الطوسي ، محمد بن علي بن حمزة ، الوسيلة الي نيل الفضيلة : ١٥٦ .
- (٢٠) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ١ : ٢٩٩ .
- (٢١) الحلبي ، أبو الصلاح ، الكافي في الفقه : ٢١٩ .
- (٢٢) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة ، ١١ : ١٧٦ ، ب ٨ من النيابة في الحجّ ، ح ٢ .
- (٢٣) المصدر السابق : ١٧٧ .
- (٢٤) الجنّاتي ، إبراهيم ، كتاب الحجّ (تقارير أبحاث آية الله السيد محمود بن علي الحسيني الشاهرودي) ، ٢ : ١٠ .
- (٢٥) كالسيد الخوئي : أنظر : الموسوي الخليلي ، السيد رضا ، معتمد العروة الوثقى (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ، ٢ : ١٠ .
- (٢٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة ، ١١ : ٦٤ ، ب ٢٤ ، ح ٥ .
- (٢٧) المصدر السابق : ١٦٤ ، ب ١ ، ح ٣ .
- (٢٨) المصدر السابق : ٥٥ ، ب ٢١ من وجوب الحجّ ، ح ٢ .
- (٢٩) المصدر السابق : ١٧٣ ، ب ٦ من النيابة في الحجّ ، ح ١ .
- (٣٠) النراقي ، المولى أحمد بن مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، ١١ : ١٠٨ .
- (٣١) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة ، ١١ : ٧١ - ٧٢ ، ب ٢٨ من وجوب الحجّ ، ح ١ .

- (٣٢) المصدر السابق : ٧٢ ، ب ٢٨ من وجوب الحج ، ح ١ .
- (٣٣) النراقي ، المولى أحمد بن مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، ١١ : ١٠٨ .
- (٣٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة اليّ تحصيل مسائل الشريعة ، ٢ : ٤٤٤ - ٤٤٥ ، ب ٢٨ من الاحتضار ، ح ٦ .
- (٣٥) الموسوي الخلخالي ، السيد رضا ، المعتمد في شرح المناسك (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ، ١ : ١٥٧ .
- (٣٦) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة اليّ تحصيل مسائل الشريعة ، ١١ : ٦٤ ، ب ٢٤ ، ح ٥ .
- (٣٧) الموسوي الخلخالي ، السيد رضا ، المعتمد في شرح المناسك (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ، ١ : ١٥٧ .
- (٣٨) المصدر السابق .

حكم الجناية العمدية على الجنين

□ الأستاذ مسعود الإمامي

يتناول الباحث في هذا المقال محورين : الأول : عقوبة الجناية العمدية
على الجنين الذي ولجته الروح (الإسقاط) ، والثاني : عقوبة الجناية
العمدية على الجنين الذي ولجته الروح بما دون القتل .. (التحرير)

تمهيد :

تنقسم الجناية على الجنين إلى قسمين : عمدية ، وغير عمدية . وتنقسم
بتقسيم آخر إلى : الجناية على النفس ، والجناية على ما دون النفس . والجناية
غير العمدية أيضاً على قسمين : شبه عمد ، وخطأ محض .

أما عقوبة الجناية غير العمدية على الجنين فهي الدية سواء كانت الجناية على
النفس ، أم على ما دون النفس ، ويتساوى في ذلك الخطأ المحض وشبه العمد ،
وقد ذكر مقدارها والمكلف بدفعها في الكتب الفقهية .

وهذا خارج عن موضوع بحثنا .

وأما الجناية العمدية على الجنين والتي تشكل موضوع بحثنا هذا فهي أيضاً
على قسمين : الجناية على النفس ، والجناية على ما دون النفس . وتسمى الجناية
العمدية على النفس في الجنين بـ (الإسقاط) .

ويدور هذا المقال حول هذين المحورين : الإسقاط العمدي للجنين ، والجنائية العمدية على الجنين بما دون النفس .

المحور الأول : الإسقاط العمدي للجنين

موضوع هذا المحور هو البحث عن عقوبة الإسقاط العمدي للجنين ، وبعبارة أخرى : قتله العمدي بعد ولوج الروح فيه .

حدد فقهاء الفريقين وفقاً للروايات دية خاصة لسلب الحياة من الجنين في مختلف مراحل حياته ، إلا أن أحداً لم يفتِ بالقصاص في إسقاطه عمداً قبل ولوج الروح فيه .

أما عقوبة الإسقاط العمدي للجنين بعد ولوج الروح - والذي يعدّ دخولاً في أهم مراحل حياته الإنسانية - فهي محل خلاف بين الفقهاء ، حيث ذهب بعضهم إلى ثبوت القصاص في هذه الصورة ، وذهب آخرون إلى نفي القصاص .

ولا ريب أن الرأي الثاني لا يعني ثبوت الدية فقط ، بل قد يقال : بأنّ القاتل يستحق مضافاً إليها التعزير ؛ لأنه ارتكب إحدى الكبائر . وإنما ينفي أصحاب هذا القول استحقاق قاتل الجنين بعد ولوج الروح قصاص النفس .

وسنحاول هنا أن نوضح آراء الفقهاء والحقوقيين بدقة ، ونستعرض أدلة القولين ومناقشتها ، وفي خاتمة المطاف سنبين الرأي الصواب بحوله تعالى .

السابقة الفقهية

أ) فقه الإمامية

أول فقيه تعرّض بوضوح لمسألة القصاص في قتل الجنين وأفتى بثبوته هو سلال الديلمي (ت ٤٤٨) ، قال : « إن الحامل إذا قتلت حملها فعلى ضربين :

أحدهما يكون حملها تاماً كاملاً فتقتل بقتلها والآخر أن لا يكون كذلك فغير التام الكامل عليها ديته » (١) .

وصرّح بذلك المحقق الحلي (ت ٦٧٦) في باب الديّات قائلاً : « ولو ضربها فألقته ، فمات عند سقوطه ، فالضارب قاتل يقتل إن كان عمداً ... » (٢) .

واختار هذا الرأي بعد المحقق الحلي جمع من الفقهاء وبعبارات قريبة من المتن المذكور في باب الديّات (٣) .

ونسب السيد الخوئي هذا الرأي إلى المشهور (٤) .

لكن عبارة المحقق الحلي وغيره ممن ذهب إلى هذا الرأي من الفقهاء لا تخلو من إبهام ؛ لأنهم قيّدوا حصول الموت بوقت سقوط الجنين وإلقائه ، وظاهر ذلك أنّ موت الجنين إذا حصل داخل الرحم قبل الإسقاط فلا قصاص .

وبعبارة أخرى :

إن شرط القصاص عندهم هو أن يبقى الجنين حياً خارج الرحم ولو لفترة قصيرة ، وهذا ما فهمه الشهيد الثاني من عبارة المحقق الحلي المتقدمة (٥) .

وعبارة العلامة الحلي في تبصرة المتعلمين أكثر ظهوراً في هذا المعنى حيث قيّد الموت بالإلقاء (٦) .

لكن يُحتمل أن يكون قيد (حين السقوط) في عباراتهم قيداً للموت ، ليكون كاشفاً عن حياة الجنين قبل الجناية ، وبذلك يتم إحراز تحقق عنوان (القتل) ؛ لأنّ صرف إسقاط الجنين - ما لم تُحرز حياته يقيناً قبل الإسقاط - لا يعد دليلاً على وقوع القتل ، ولأنّ في الزمان الماضي لم يكن في المقدور إثبات حياة الجنين في بطن أمه قبل الجناية والإسقاط .

ومن هنا لا يوجد ما يُثبت القتل سوى انفصال الجنين حياً عن أمه .

إذن ، عبارة (عند سقوطه) ونظائرها - على الاحتمال الأول - تكون قيداً ذا موضوعية في تحقق الحكم بجواز القصاص ، لكنها على الاحتمال الثاني لا تكون قيداً لموضوع استحقاق القصاص ، بل هي مجرد طريق وكاشف لإحراز حياة الجنين في الرحم ، وإذا توفر اليوم ما يمكن بواسطته إفادة العلم بحياة الجنين في الرحم ، فلا حاجة إلى هذا القيد الظاهري حينئذ .

والأمر المهم في فهم عبارات الفقهاء هو : أنه بناءً على الاحتمال الأول يمكن القول بأن الفقهاء المذكورين لم يفتوا بقصاص قاتل الجنين بما هو جنين ، فإذا قتل شخص جنيناً في رحم أمه ^(٧) فإنه لا يستحق القصاص عندهم ، وإنما يشترط في ثبوت القصاص أن يقتل المقتول خارج الرحم أي حال عدم كونه جنيناً .

إذن ، بناءً على الاحتمال الأول لا يرى مشهور الفقهاء المتأخرين ثبوت القصاص في قتل الجنين بما هو جنين ، وأما بناءً على الاحتمال الثاني فإنهم يرون ثبوت القصاص في قتل الجنين بما هو جنين .

ومن هنا اختلف فهم بعض الفقهاء المعاصرين لكلام الفقهاء المتقدمين بسبب هذا الغموض الذي اكتنف عباراتهم ، فقال بعض : إنه لا توجد فتوى لمشهور الفقهاء - إلا في موارد نادرة - بقصاص قاتل الجنين ^(٨) .

وقال آخرون : إن الأصحاب لم يصرحوا بقصاص قاتل الجنين ^(٩) .

بينما نسب بعض آخر القول بقصاص قاتل الجنين إلى المشهور ^(١٠) .

واحتمل المحقق الأردبيلي القصاص ممن اقتص من امرأة حامل عالماً بحملها مما أدى إلى موت جنينها ؛ لأنه قتل عمد عدوان ^(١١) .

وأما أكثر الفقهاء المعاصرين فقد خلت كلماتهم من قيد (عند سقوطه) وأمثاله ، وبهذا خلى كلامهم من الغموض الذي اكتنف كلمات الفقهاء المتأخرين .

وبملاحظة ما تقدم يُعلم أن أكثر الفقهاء المعاصرين لا يرون ثبوت القصاص في قتل الجنين^(١٢) . واستشكل بعضهم القول بالقصاص^(١٣) . ورأى بعض آخر عملاً بقاعدة « لا قود لمن لا يقاد منه » الواردة في صحيحة أبي بصير^(١٤) أن قاتل الجنين حاله حال قاتل المجنون والصبي لا يستحق القصاص . نعم ، ذهب بعضهم إلى ثبوت القصاص على قاتل الجنين^(١٥) .

إذن ، لم يصرح بجواز قصاص قاتل الجنين الذي ولجته الروح سوى سلالر الديلمي وقلة من الفقهاء المعاصرين^(١٦) .

ب (فقه الجمهور :

أمّا فقه جمهور السنة فقد ذهب فقهاء المذاهب الأربعة إلى عدم ثبوت القصاص في قتل الجنين^(١٧) ، ولم يذهب إلى ثبوته سوى ابن حزم الظاهري^(١٨) ، وابن قاسم المالكي ، وابن الجوزي الحنبلي^(١٩) .

السابقة القانونية

لا تعتبر القوانين السائدة في مختلف البلدان في العالم الإجهاض مصداقاً للقتل ، ولا الإجهاض العمدي من موارد القتل العمد^(٢٠) . وأول إشارة في القانون الإيراني لعقوبة إسقاط الجنين وردت في قانون العقوبات العامة المصوّب سنة ١٩٢٥ م .

والمواد (١٨٠) إلى (١٨٤) من هذا القانون تخرج الإسقاط العمدي للجنين عن عنوان القتل العمد تأثراً بقانون العقوبات الفرنسي دون أي رجوع للمصادر الفقهية .

ومن هنا يحكم على كل من تسبب في إسقاط الجنين بالضرب أو بأي وسيلة أخرى ، بالسجن من ثلاث إلى عشر سنوات ؛ علماً بأنّ ديوان القضاء الأعلى في

البلاد في تلك الحقبة كان متأثراً بالمصادر الفقهية بنحو كبير ، وكانت آراؤه منسجمة مع الموازين الشرعية (٢١) .

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران لم يذكر مدونو القوانين الجنائية عقوبة الإسقاط العمدي للجنين الذي ولجته الروح في كتاب القصاص تبعاً للمصادر الفقهية ، وإنما ذكروا ذلك في مصاف بيانهم لدية الجنين في مراحل المختلفة في المواد (٢٩٧) إلى (٣٠٢) من قانون الديات المصوب في سنة ١٩٨٣ م ، وذلك في المادة (٩١) من قانون التعزيرات المصوب في تلك السنة وهي : « إذا طلبت المرأة الحامل من القابلة أو الطبيب إسقاط جنينها ، فأسقطه عامداً عالماً ، فعليه دية الجنين ، ويثبت عليه القصاص إذا ولجته الروح ... » .

وفي سنة ١٩٩١ م تمّ تصويب (قانون العقوبات الإسلامي) الذي يعد تعديلاً للقوانين المصوبة سنة ١٩٨٣ م ، وفي سنة ١٩٩٦ م تمّ أيضاً تصويب قسم التعزيرات منه ، وبذلك تمّ استبدال المادة أعلاه بالمادة (٦٢٢) من كتاب التعزيرات من هذا القانون فأصبحت كالتالي : « كل من تعمد ضرب أو إيذاء المرأة الحامل فأدى إلى إسقاطها جنينها ، يحكم عليه مضافاً إلى دفع الدية أو القصاص حسب المورد بالسجن من سنة إلى ثلاث سنوات » .

وهذه المادة اعترافاً بضعف التدوين ، وإبهام الصياغة ، فنتج عنه اختلاف بين الحقوقيين في فهمها ، حيث تصوّر بعضهم أنّ عقوبة قاتل الجنين وفقاً لهذه المادة هي القصاص (٢٢) . وتصور آخرون أنّ عقوبة القصاص في هذه المادة ترجع إلى الجناية على الأم ، وليس بسبب إسقاط الجنين (٢٣) . وقسم ثالث من الحقوقيين مرّ بهذه المادة مرور الكرام فلم يُتعَب نفسه في شرحها (٢٤) ، أو تردّد في اختيار أحد الوجهين المتقدمين (٢٥) .

ويطبّق أحد الحقوقيين هذين الفهمين المختلفين على المادة المتقدمة بهذا النحو : إذا وضعنا فارزة (،) بعد كلمة (القصاص) وقرأنا المادة كما يلي :

« ... مضافاً إلى دفع الدية أو القصاص ، حسب المورد بالسجن من سنة إلى ثلاث سنوات » ، سوف يُفهم أن العقوبة الأصلية في إسقاط الجنين الذي ولجته الروح عمداً هي الدية أو القصاص .

إذن المقصود من عبارة « حسب المورد بالسجن من سنة إلى ثلاث سنوات » هو أنه إذا حُكم على الجاني بدفع الدية ، سيحكم عليه بالحبس أيضاً ، وإذا حُكم عليه بقصاص النفس ، ستتداخل عقوبة الحبس مع القصاص ، وفي صورة استيفاء القصاص يسقط الحبس .

لكن إذا وضعنا الفارزة بعد عبارة « حسب المورد » سيُفهم أن (الدية أو القصاص) معطوف على صدر المادة ، أي الدية والقصاص مرتبطان بضرب وإيذاء المرأة الحامل (٢٦) .

وباعتبار أن موضوع المادتين (٦٢٢) و (٦٢٤) هو (إسقاط الجنين) ، وأن العبارة المستعملة في هذه المواد ناظرة إلى الجنين ، ذهب أحد الحقوقيين إلى أن عبارة « مضافاً إلى دفع الدية أو القصاص حسب المورد » المتقدمة ناظرة إلى حال الجنين قبل ولوج الروح فيه وبعدها ، حيث قال :

« تم تحديد حالات إلحاق الأذى بالمرأة ، بل وموتها ، وشروط ثبوت القصاص أو الدية في موارد من قانون العقوبات الإسلامي المصوّب سنة ١٩٩١ م ، فلا حاجة إلى التعرّض لها مجدداً في هذه المواد .

إذن يختار المُقنّن تبعاً لمشهور الفقهاء نظرية إمكانية ثبوت القصاص في قتل الجنين » (٢٧) .

واستند بعضٌ إلى عبارة (قتل جنين) الواردة في التوضيح (٢) من المادة (٣٠٢) من قانون العقوبات الإسلامي ليستنتج : أن المشرّع اعتبر الجنين الذي

ولجته الروح إنساناً ، وأطلق على سلب الحياة منه عنوان القتل فهو كسائر الناس ، ومن هنا يكون قتل الجنين عمداً في نظر القانون من مصاديق قتل الإنسان فيثبت فيه القصاص (٢٨) .

وقيل في الجواب :

إن ذكر كلمة القتل في هذا التوضيح مسامحة في البيان ؛ لأنّ المشرّع في هذه المادة بصدد بيان وشرح مهلة دفع الدية ، لا بيان المسؤول عنها وموارد ثبوتها (٢٩) .

مضافاً إلى أنّ قانون العقوبات الإسلامي لم يُعرّف عنوان (القتل) ، ولم تُستعمل كلمة (قتل) مفردة في أوّل مادة من كتاب القصاص ، بل أُضيفت إلى كلمة (النفس) فصار تركيب (قتل النفس) موضوعاً للتقسيمات والأحكام . والقتل لغة : يطلق على إزهاق الحياة الحيوانية أيضاً (٣٠) .

فيشمل قتل الحيوانات ، والقرآن الكريم أيضاً استعمل القتل في الصيد (٣١) .

وبغض النظر عن هذه الملاحظات ، فحتى لو كانت عبارة (قتل الجنين) تشير إلى أنّ الجنين الذي ولجته الروح يعتبر إنساناً ، فلا يمكن استظهار الحكم بالقصاص من هذه العبارة ؛ حيث لا ملازمة بين قتل الإنسان عمداً وبين ثبوت حق القصاص ، كما لو قتل الأب ابنه ، أو قتل العاقل المجنون ، فمع أنّ كليهما من مصاديق قتل الإنسان ، إلا أن المواد (٢٢٠) و (٢٢٢) تصرّحان استناداً للمباني الفقهيّة بعدم استحقاق القاتل القصاص .

ولا يمكن الاستناد إلى المادة (٤٨٧) التي تحكم بثبوت الدية كاملة في الجنين الكامل الذكر ، ونصفها في الأنثى ؛ لأنّه لا ملازمة شرعية أو قانونية بين ثبوت الدية كاملة في قتل الإنسان ، وثبوت حق القصاص ، كما هو الحال في قتل المجنون حيث تثبت الدية كاملة ، دون أن يثبت حق القصاص .

وبما أنَّ المَقْنَنَ يصرِّحُ في المادة (٩١) من قانون التعزيرات لسنة ١٩٨٣ م بثبوت القصاص في الإسقاط العمدي للجنين الذي ولجته الروح ، فإذا كان قد قصد من تقنين القانون المصوب سنة ١٩٩٦ م تغيير الحكم المتعلق بالإسقاط العمدي للجنين ، وإلغاء القصاص ، لكان عليه بيان هذا التغيير المهم بوضوح ، أو على الأقل اجتناب استعمال مصطلح القصاص في هذه المادة - التي تتعلق بالتعزير ، وهي أجنبية عن بحث القصاص - بينما تتحدث المادة (٦٢٢) عن (دفع الدية أو القصاص حسب المورد) ، وعبارة (حسب المورد) تشير أيضاً إلى ثبوت القصاص في موارد ولوج الروح في الجنين .

إذن سبق المادة (٩١) من قانون التعزيرات ، وأسلوب التعبير في المادة (٦٢٢) قرينةً على أن المشرِّع لا يريد تغيير العقوبة المذكورة .

ومن هنا يظهر إبهام آخر في المادة (٦٢٢) وهو أنَّه إذا كان القصاص عقوبة جنائية الإسقاط العمدي للجنين الذي ولجته الروح ، فكيف يحكم المَقْنَنُ عليه بالسجن من سنة إلى ثلاث سنوات ؟

بينما تصرح الرواية المعتبرة بأنَّه « لا يجنى على الجاني أكثر من نفسه » (٣٢) .

والتي تلقاها الجميع بالقبول كقاعدة ، فلا يمكن معاقبة الجاني بالسجن مضافاً إلى قصاص النفس .

ولرفع هذا الإبهام يمكن أن يقال : لعلَّ تشريع عقوبة الحبس من سنة إلى ثلاث سنوات تعزيراً في فرض عدم تنفيذ القصاص ، كما لو اختار ولي الدم الدية ؛ حيث تصرَّح المادتان اللاحقتان بأنَّ الجاني يعاقب تعزيراً مضافاً إلى دفع الدية . وبهذا لا يمكن اعتبار تشريع عقوبة الحبس التعزيري (مضافاً إلى دفع الدية أو القصاص حسب المورد) قرينةً على أن المقصود من القصاص في المادة المتقدمة هو بسبب الجنائية على المرأة الحامل ، لا الإسقاط العمدي للجنين (٣٣) .

تأسيس الأصل :

لو شككنا في ثبوت القصاص في قتل الجنين عمداً ، ولم يقد دليل خاص على إثباته أو نفيه ، فمقتضى الاستصحاب عدم ثبوت حكم القصاص في قتل الجنين بعد ولوج الروح .

وهو مقتضى قاعدة « الحدود تُدرأ بالشبهات » أيضاً التي يرى معظم الفقهاء جريانها في القصاص (٣٤) .

وكذلك مقتضى أصالة الاحتياط في الدماء ، المستفاد من الأدلة الشرعية .

أدلة ثبوت القصاص :

الدليل الأول :

أهم دليل على ثبوت حق القصاص في قتل الجنين الذي ولجته الروح عمداً هو : إن الجنين تلج فيه الروح في الشهر الرابع تقريباً ، فيصبح إنساناً ذا نفس محترمة ، فننطبق عليه عمومات أدلة القصاص التي موضوعها الإنسان والنفس المحترمة .

وهذا المقدار كافٍ لصدق عنوان الإنسان عليه ، وحياته داخل الرحم أو خارجه أمرٌ خارجٌ عن خلقته ، ولا ربط له في صدق أو عدم صدق عنوان النفس المحترمة عليه .

وبالتأمل في عمومات أدلة القصاص من آيات وروايات يتحصل أن موضوع الحكم بقصاص النفس ، وقصاص العضو ، هو الإنسان والنفس المحترمة ، قال تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ (٣٥) ، وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ (٣٦) ، وقال : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لوكِيهِ سُلْطَاناً ﴾ (٣٧) .

ولا ريب أن عموم (النفس) في الآية الأولى ، و (القتل) في الثانية ، و (من قتل مظلوماً) في الثالثة ، يشمل الجنين الذي ولجته الروح .

ويؤيد صدق النفس على الجنين الذي ولجته الروح معتبرة ظريف بن ناصح المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام التي عمل بها الفقهاء ، والتي تحدّد دية المراحل المختلفة لخلقة الجنين قبل ولوج الروح فيه وبعد ولوجها ، حيث ورد فيها :

« فإذا نشأ فيه خلق آخر وهو الروح فهو حينئذٍ نفس بألف دينار كاملة إن كان ذكراً ، وإن كان أنثى فخمسمائة دينار » ^(٣٨) .

وقد ذكر بعضُ فقهاء الشيعة والسنة الذين أفتوا بثبوت حق القصاص في إسقاط الجنين الذي ولجته الروح هذا الدليل مجعلاً ^(٣٩) .

كما صوّر بعض الفقهاء المعاصرين هذا الاستدلال بشكل قياس من الشكل الأول ^(٤٠) :

- الجنين الذي ولجته الروح إنسان (الصغرى)

- قتل أي إنسان يستلزم ثبوت القصاص (الكبرى)

- إذن ، قتل الجنين الذي ولجته الروح يستلزم ثبوت القصاص (النتيجة)

توضيح الاستدلال :

إنّ الجنين بعد أن تلجه الروح يصير إنساناً كاملاً ذا نفسٍ محترمة ، فتشمله كل أحكام الإنسان ، ومنها ثبوت القصاص في قتله .

ولكي نفهم أن الإنسان في أي مرحلة من مراحل خلقه المختلفة التي تبدأ بالنطفة ، يصبح إنساناً كاملاً ذا نفس محترمة تترتب عليه الأحكام الخاصة بالإنسان ، وخاصة استحقاق قتله القصاص ينبغي أن نستعرض مختلف أحكام الجنين والوليد المذكورة في الكتب الفقهية ^(٤١) .

١ - الأحكام التي تتعلّق بالجنين بعد أن تلجه الروح .

الجنين بعد أن تلجه الروح يصبح موضوعاً لبعض أحكام الإنسان الكامل ،
منها :

أ) وجوب غُسل مسّ الميت على من مسه (٤٢) .

ب) تكون ديته كاملة فقد أجمع الفقهاء على أن دية الجنين الذي لم تلجه الروح ليست كاملة ، وتكون كاملة بعد أن تلجه الروح ، أي ألف دينار للذكر ، وخمسمائة للأنثى (٤٣) .

ج) ذهب مشهور الفقهاء إلى ثبوت كفارة القتل على قاتل الجنين الذي ولجته الروح (٤٤) .

إلا أنّ بعض الفقهاء ذهب إلى ثبوتها في قتل الجنين إذا كان تام الخلقة مطلقاً سواء ولجته الروح أم لا (٤٥) .

ونسب الشهيد الثاني وصاحب الرياض رحمهما الله وجوب الكفارة في قتل مطلق الجنين إلى بعض الفقهاء (٤٦) .

في حين خدش المحقّق الأردبيلي رحمهما الله في ثبوت الكفارة في الجنين الذي ولجته الروح (٤٧) ، واستقرب السيد الخوئي رحمهما الله ، وبعض الفقهاء عدم ثبوتها (٤٨) .

د) وجوب تغسيله ، ولفّه في خرقة ودفنه إذا مات الجنين بعد إتمام أربعة أشهر (٤٩) .

وموضوع هذه الفتوى التي ادعى صاحب الجواهر رحمهما الله عدم الخلاف فيها استناداً للنصوص (٥٠) ، هو الجنين الذي أتمّ أربعة أشهر ، لا الجنين الذي ولجته الروح ، وإن كانت غالباً ما تلجه في الشهر الرابع ، لكن إذا اتفق نادرا ولوج الروح فيه قبل الأربعة ، أو تأخر عنها ، لم يتغيّر الحكم ، فموضوع هذه الأحكام هو الجنين الذي أتمّ أربعة أشهر .

٢ - الأحكام التي تتعلق بالجنين بعد ولادته

تتعلق بالجنين بعد ولادته أحكام وحقوق جديدة منها :

أ) استحباب الصلاة عليه إذا ولد حياً ثم مات .

وبعبارة أخرى : تستحب الصلاة على الطفل قبل بلوغه ست سنوات ، وتجب بعدها ، ولا استحباب ولا وجوب في الصلاة على الجنين الذي ولد ميتاً ، وإن كان قد ولجته الروح (٥١) .

ب) جواز الوقف عليه ابتداءً .

وبملاحظة ما تقدم ألحق الفقهاء مطلق الجنين بالمعدوم ، ولم يجيزوا الوقف الابتدائي عليه (٥٢) .

وصرح الشهيد الثاني وبعض الفقهاء أن الجنين وإن كان موجوداً ، إلا أنه لا أهلية له لتملك العين أو المنفعة ، وهو ملحق بالمعدوم (٥٣) .

ويرى العلامة الحلي رحمته الله أن سبب عدم جواز الوقف الابتدائي على الجنين عدم العلم بحياته (٥٤) . ولازم هذا التعليل جواز الوقف الابتدائي عليه إذا عُلِمَ حياته .

وتردد السيد الخوئي رحمته الله وبعض الفقهاء في بطلان الوقف على الجنين (٥٥) .

وصرح السيد اليزدي رحمته الله بجواز الوقف على المعدوم والجنين (٥٦) .

ج) تملكه للمال الموصى به وإذا مات بعد ولادته حياً ينتقل المال إلى ورثته كما يستفاد ذلك من تصريحهم بجواز الوصية لمطلق الجنين - سواء ولجته الروح أم لا - ويتملك المال الموصى به بعد ولادته حياً .

وإذا مات قبل ولادته ينتقل المال الموصى به إلى ورثة الموصي ، لا إلى ورثة الجنين (٥٧) .

د) وكذا الحال في الإرث حيث صرحوا بأنه يرث من التركة إذا ولد حياً ، ويعزل له سهم من الإرث قبل أن يولد يملكه بعد ولادته .

فإذا مات الجنين بعد ولادته ينتقل المال إلى ورثته ، لا إلى ورثة الميت . ولا يرث إذا مات قبل أن يولد حتى وإن كانت الروح قد ولجته ، بل يعطى السهم المعزول إلى ورثة الميت (٥٨) .

هـ) يثبت للجنين حق الشفعة ، فله حق الشفعة في المال المشاع الذي عُزل له ، ويستقر ملكه بعد ولادته .

إلا أن استيفاء هذا الحق للولي أو القيم متوقف على ولادة الجنين حياً .

وبعبارة أخرى : إنَّ حق الشفعة قبل الولادة متزلزل ، يستقر بعد ولادته حياً (٥٩) .

و) يصح الإقرار المالي للجنين قبل ولادته في بعض الفروض ، إلا أن إعطاء المال إلى القيم أو الولي متوقف على ولادة الجنين حياً (٦٠) .

ز) ما تقدم من أحكام متعلقة بالجنين في أبواب الوقف ، والإرث ، والوصية ، والإقرار ، وحق الشفعة ، كلها متوقفة على مسألة مبنائية وهي أنه : هل للجنين قبل أن يولد أهلية التملك ، فيصح أن يكون مالكا ، أم ليس له ذلك ؟

وبمراجعة كلمات الفقهاء في مختلف الأبواب الفقهية نصل إلى أربعة أقوال (٦١) :

الأول : ما يظهر من كلمات بعض الفقهاء من أن الجنين قبل أن يولد له أهلية التملك (٦٢) .

الثاني : ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن الجنين لا أهلية له للتملك إلا بعد أن يولد حياً (٦٣) .

الثالث : إن الجنين قبل أن يولد له أهلية الملك المتزلزل ، ويستقر بعد ولادته حياً (٦٤) .

الرابع : إن ولادة الجنين حيا يعد شرطاً متأخراً لحصول الملكية (٦٥) .

والنتيجة الحاصلة من ضمّ هذه الأحكام إلى بعض ، هي : لا يمكن تحديد مرحلة معينة تبدأ فيها شخصية الإنسان الحقوقية ، ليكون كلّ من وصلها مصداقاً للإنسان ، ومشمولاً لكل الأحكام والقوانين المتعلقة به ، بل يمكن من خلال التدقيق في هذه الأحكام وسائر الأحكام المتعلقة بالإنسان أن يقال : إنّ شخصية الإنسان الحقوقية حالها حال خلقته التكوينية إنّما تتكوّن وتتكامل بمرور الزمن .

فمنذ انعقاد النطفة التي هي بداية تكوّن الإنسان والتي لا يصدق عليها الإنسان بلا ريب تترتب بعض الأحكام والحقوق من قبيل : الوصية ، والإرث ، والإقرار ، وحق الشفعة .

إلا أنّ هذه الحقوق تبقى متزلزلة إلى حين ولادته حياً ، ومشروطة بذلك ، بل يمكن بملاحظة بعض الأحكام من قبيل الوقف على البطون والذرية غير الموجودين فعلاً تبعاً للموجودين ، استنتاج أن الشخصية الحقوقية التبعية ، وأهلية التملك التبعية توجد قبل انعقاد النطفة .

ثم تترتب على مرحلة نفخ الروح في الجنين أحكام وحقوق أخرى كما مرّ .

ثم بعد أن يولد يصبح موضوعاً لحقوق - من قبيل حق التملك وغيره - وتكاليف - من قبيل الضمان والنفقة على الأقارب - .

وبملاحظة ما تقدم يتضح الإشكال على الاستدلال المذكور : باعتبار أنّ خلق الإنسان تدريجي ، وكذلك الأحكام المتعلقة به في مختلف مراحل خلقته ، ولا توجد مرحلة معينة من تلك المراحل تُعد نقطة بداية لصدق عنوان الإنسان على

الجنين ، لتترتب عليها جميع الأحكام والحقوق المترتبة على عنوان الإنسان بمجرد وصوله إليها .

نعم ، هذا الاستدلال - على فرض صحته - يأتي في سائر الأحكام والحقوق من قبيل حق الملكية فيقال : التملك من حقوق الإنسان ، والجنين الذي ولجته الروح مصداق للإنسان ، إذن يثبت له حق التملك .

على أن جمهور الفقهاء يرى أن حق التملك لا يستقر للجنين إلا بعد أن يولد حياً ، أما إذا مات قبل أن يولد فالمال لا ينتقل إلى ورثته ، بل يبقى على الملكية السابقة (٦٦) .

أما القول : بأن حياة الجنين داخل الرحم أو خارجه أمر عارض ، لا يؤثر في الحقوق المتعلقة به ومنها القصاص ، ولا دخل له أيضاً في تحقق عنوان الإنسانية .

فجوابه واضح : لأن الحياة داخل الرحم أو خارجه من الظواهر الخارجية الواقعية ، بل إن الحياة داخل الرحم تختلف اختلافاً جذرياً عن الحياة خارجه ، فالجنين في رحم أمه مرتبط بها بنحو تام ، فليس له حياة مستقلة ، فهو لا يتنفس ، ولا يتغذى بنفسه ، بل يصله غذاءه عن طريق دم الأم . وبعد ولادته تبدأ حياته المستقلة الجديدة التي تختلف عن حياته قبلها ، فيبدأ بالتنفس ، والتغذي بشكل مستقل .

وعليه ، فمن غير المستبعد أن تترتب على هذه الظاهرة التكوينية الهامة (الولادة) العديد من الآثار والحقوق ، ومنها ثبوت حق القصاص .

الاشكال على القياس المتقدم

وبناءً على هذا فصيافة الاستدلال المتقدم بقياس من الشكل الأول يواجه إشكال : وهو أن الحد الأوسط (الإنسان) في الصغرى والكبرى مبهم مفهوماً ، وهذا يؤدي إلى عدم التسليم بالنتيجة .

أي بما أن خلق الإنسان تمرّ بمراحل متعددة فلا يمكن إدعاء أنّ قتل كلّ من يصدق عليه عنوان الإنسان يؤدي إلى ثبوت القصاص .

وعلى أقل تقدير يوجد تشكيك في هذا الإدعاء .

الردّ على الاستدلال بالأدلة الفظية :

أما الاستدلال بالأدلة اللفظية من إطلاقات وعمومات القصاص فهو مخدوش أيضاً ، وذلك :

أولاً : إنّ أكثر هذه الإطلاقات في مقام تشريع حكم القصاص ، وليست في مقام بيان حدوده وشروطه ، ليُمكن التمسك بإطلاقها .

ومن الواضح أنّ التمسك بالإطلاق اللفظي إنّما يمكن إذا كان المتكلم في مقام البيان ، فإذا كان الشارع في مقام التشريع وبيان مشروعية الحكم فقط فهو ليس في مقام البيان ، بل في مقام الإجمال (٦٧) .

ومن هنا ، صرح الفقهاء بأنّ أكثر إطلاقات أدلّة القصاص ، ومنها الآيات ، إنّما هي في مقام التشريع فلا يمكن التمسك بها (٦٨) .

ثانياً : تقدّم أنّ هناك تدرجاً في مراحل خلق الإنسان ، والجنين الذي ولجته الروح لم تزل أمامه مرحلة هامة من حياته وهي الولادة .

إذن لا يمكن الادعاء بخرس قاطع أنّ ظاهر العمومات من قبيل النفس في الآية الشريفة : ﴿ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ ﴾ ، تشمل الجنين الذي ولجته الروح ولم يولد بعد .
وبعبارة أخرى :

إذا لم نقل بأن النفس في الآية تنصرف إلى الإنسان بعد الولادة ، فلا أقلّ من الشكّ في صدقها على الجنين الذي ولجته الروح .

ولا يمكن التمسك بالعمومات والإطلاقات لدفع هذا الشك ؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وهو باطل جزماً .

الرد على الاستدلال بمعتبرة ظريف

وأما الاستدلال بمعتبرة ظريف التي أطلقت النفس على الجنين الذي ولجته الروح فهو مردود أيضاً ؛ لأنّ هذه الرواية في مقام بيان حكم دية الجنين ، لا ثبوت القصاص على قاتله ، ولكي يوضّح الإمام (عليه السلام) ثبوت الدية كاملة في قتل الجنين الذي ولجته الروح بيّن أنّ الجنين الذي ولجته الروح نفس محترمة ، فيستحق دية كاملة .

لكن بملاحظة ما تقدّم من أنّ الإنسان يمرّ في نشأته بمراحل عديدة يصدق عرفاً على كثيرٍ منها عنوان الإنسان ، ويختص كلّ منها بأحكام خاصّة لا تشمل المرحلة الأدنى ، لا يمكن الاستدلال بالدليل المتقدّم ؛ لأنّ إطلاق النفس على مرحلة من مراحل خلق الإنسان تثبت فيها الدية كاملة ، لا يلزم ثبوت القصاص في تلك المرحلة .

ومن هنا لا يمكن الاستدلال بالرواية لإثبات القصاص في قتله .

بل حتى إذا استعنا بالآية الشريفة ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ لنشكل قياساً من الشكل الأول ، فيقال : الرواية تُثبت أنّ الجنين الذي ولجته الروح نفسٌ ، والآية تُثبت القصاص في قتل النفس ؛ إذن يثبت القصاص في قتل الجنين الذي ولجته الروح .

يمكن الرد على هذا بما تقدّم من أنّ الاستدلال بإطلاق الآية الشريفة مردود بملاحظة أن الآية في مقام تشريع حكم القصاص ، وليس في مقام بيان حدوده وشروطه .

ومن هنا لا يمكن التمسك بإطلاقها لنفي القيود والشروط ، ولذا لا يمكن الاستدلال بالرواية حتى بضميمة الآية .

وبعبارة أخرى :

إنّ الاستدلال بهذه الرواية يحتاج إلى ضم كبرى كلية إليها تبين أن القصاص يثبت في قتل مطلق النفس .

وبالبيان المتقدم اتضح أنّ هذه الكبرى لا تتأتى من الدليل اللفظي كالأية الشريفة ، ولا من الدليل اللبّي .

الدليل الثاني :

قد يُستدل لثبوت القصاص في قتل الجنين بما يلي :

يمرّ الجنين قبل أن تلجه الروح بمراحل مختلفة تبدأ بالعلقة ، ثم المضغة ، ثم العظام ، ثم تُكسى العظام لحماً ، وتختلف مقادير ديته في هذه المراحل ، وفي هذه المراحل لا تثبت للجنين الدية كاملة ، وإنّما تثبت له دية كاملة بعد أن تلجه الروح وفقاً لما صرّحت به الروايات المستفيضة^(٦٩) ، وأجمع عليه الفقهاء^(٧٠) ، وثبوت الدية الكاملة للجنين بعد ولوج الروح فيه دليل على ثبوت القصاص في قتله عمداً .

وبعبارة أخرى :

هناك ملازمة بين ثبوت الدية كاملة في القتل خطأ أو عمداً ، وثبوت حق القصاص في القتل العمدى ، ففي كل مورد تثبت الدية كاملة في القتل الخطأ ، يثبت لأولياء الدم حق القصاص في القتل العمد .

تقرير الدليل بنحو آخر :

إنّ ثبوت الدية كاملة يدلّ على أنّ الجنين الذي ولجته الروح يمتلك نفساً كاملة خلافاً لمراحل خلقه السابقة ، ومقتضى عمومات أدلة القصاص ثبوت حق

القصاص في قتل النفس الكاملة ، إذن قتل الجنين الذي ولجته الروح عمداً يستلزم ثبوت القصاص .

وهذا التقرير للدليل - خلافاً للتقرير السابق - يُثبت الملازمة بين ثبوت الدية الكاملة ، وثبوت حق القصاص مستعيناً بواسطة تثبت أن الجنين الذي ولجته الروح إنساناً كاملاً .

وهذا الدليل ذكره بعض الفقهاء المعاصرين مجملاً^(٧١) .

المناقشة :

لا ملازمة بين ثبوت الدية كاملة في مرحلة من مراحل خلقه الإنسان ، وثبوت حق القصاص ؛ لأنّ الفقهاء مجمعون على ثبوت الدية كاملة في قتل المجنون مع فتواهم بعدم ثبوت القصاص فيه ، فلا يُقتص من قاتل المجنون ، بل يدفع الدية كاملة .

وهذه الملازمة غير ثابتة أيضاً في غير البالغ عند من يرى عدم ثبوت القصاص في قتله ؛ حيث يرى ثبوت الدية كاملة في قتله مع عدم ثبوت القصاص فبملاحظة هذه النقوض يتضح الإشكال في إدعاء هذه الملازمة .

ورغم أن هذا لا يعتبر دليلاً على ثبوت القصاص إلا أنه يمكن الاستفادة منه كمؤيد في حالة وجود أدلة أخرى تثبت حق القصاص في قتل الجنين الذي ولجته الروح .

إذن مجرد ثبوت الدية كاملة لا يمكن أن يكون دليلاً مستقلاً لإثبات حق القصاص للإشكالات المتقدمة .

الدليل الثالث

ويمكن الاستدلال على ثبوت القصاص في المقام بما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن ابن فضال عن بعض أصحابه عن الإمام الصادق عليه السلام : « كل من قتل شيئاً صغيراً أو كبيراً بعد أن يتعمد فعله القود »^(٧٢) .

والمقصود من الصغير والكبير في الرواية الإنسان الصغير والكبير ، وإطلاق الصغير يشمل الجنين الذي ولجته الروح .

المناقشة :

أولاً : إن هذه الرواية ضعيفة بالإرسال .

ثانياً : إن الصغير الوارد فيها ظاهر أو منصرف إلى الطفل غير البالغ فلا تشمل الجنين .

ثالثاً : إن هذه الرواية يرويه الشيخ الصدوق بسند صحيح عن عبد الله بن بكير عن الصادق (عليه السلام) كما يلي :

« كل من قتل بشيء صغيراً أو كبيراً بعد أن يتعمد فعله القود » (٧٣) .

وسند الشيخ الصدوق إلى ابن بكير كما في مشيخة الفقيه هو والده ، عن عبد الله بن جعفر الحميري ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسن بن علي بن فضال ، عن عبد الله بن بكير (٧٤) .

ومن هنا يمكن الاطمئنان باتحاد الروایتين ، فيتضح أن (بعض أصحاب ابن فضال) في سند الشيخ الطوسي هو عبد الله بن بكير ، وكما أفاد علماء الرجال فإن الشيخ الطوسي كثير الخطأ في أسانيد ومتون روايات التهذيب (٧٥) .

وكتاب من لا يحضره الفقيه أضبط وأدق من التهذيب (٧٦) .

وعلى هذا : فالمرجح هو المتن الذي رواه الصدوق ، فيجب حمل نص التهذيب على الخطأ والتصحيح .

وبذلك تخرج الرواية عن موضوع بحثنا ، فيكون مدار الحديث في الرواية عن آلة القتل وأنه لا فرق بين الآلة الصغيرة والكبيرة في ثبوت القصاص مع تحقق العمد (٧٧) .

دليل عدم ثبوت القصاص

استدلّ بعض الفقهاء لإثبات عدم القصاص بالروايات المستفيضة الواردة في دية الإسقاط العمدي وغير العمدي للجنين ^(٧٨) .

حيث إنّ هذه الروايات تقتصر على ذكر الدية ولا تتعرض للقصاص ، وهذا شاهد على أنّه لا يثبت في قتله أكثر من الدية ^(٧٩) .

ونذكر رواية من هذه الطائفة وهي ما جاء في صحيفة علي بن رثاب : عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة شربت دواء وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها ، قال : « إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر فإنّ عليها دية تسلمها إلى أبيه ... » ^(٨٠) .

المناقشة :

إنّ عدم ذكر القصاص في هذه الروايات لا يعدّ دليلاً واضحاً على عدم ثبوت القصاص لقاتل الجنين ؛ حيث من المحتمل أن تكون هذه الروايات في مقام بيان حكم الدية فقط ، كما هو الحال في موارد أخرى في باب الجنائيات حيث اقتضت بعض الروايات على حكم الدية فقط ، وقد نبّه على ذلك بعض الفقهاء ^(٨١) .

لكن ينبغي الإذعان إلى أنّه بملاحظة شيوع الإسقاط العمدي للجنين - حتى في زمن صدور الروايات - وورود الكثير من الروايات التي تعيّن دية الجنين في مختلف مراحل من كونه علقه إلى تمام خلقته ونفخ الروح فيه ، وكذلك بملاحظة أنّ بعض الروايات التي بيّنت دية الجنين تعرضت للإسقاط العمدي ، فمن المستبعد جداً ثبوت القصاص في الإسقاط العمدي للجنين الذي ولجته الروح ومع ذلك تتجاهل كل هذه الروايات الإشارة إليه ، ولم يتم السؤال عنه من المعصوم .

وهذا وإن لم يصلح أن يكون دليلاً لنفي ثبوت القصاص ، إلا أنّه يعتبر مؤيداً للأصل ، أو الأدلة الأخرى المحتملة ، فيقوّي احتمال عدم ثبوت القصاص .

النتيجة :

بملاحظة ضعف ما تقدّم من أدلة إثبات حق القصاص في قتل الجنين الذي ولجته الروح عمداً ، مضافاً إلى ضعف أدلة المنكرين لثبوت حق القصاص ، فالمرجع هو الأصل المعتضد بقاعدة درء الحدود بالشبهات والاحتياط في الدماء ، المؤيدة بقرائن منها : فقدان أيّ نصّ شرعي يصرّح بالقصاص في الإسقاط العمدي للجنين .

فيحصل : أنّ الأم أو غيرها إذا أسقطت الجنين الذي ولجته الروح عمداً - في غير حالات الجواز^(٨٢) - فلا يثبت قصاص النفس ، وإنما تثبت الدية والتعزير . ومن الطبيعي أن يكون التعزير في الإسقاط العمدي للجنين الذي ولجته الروح أشد منه في الذي لم تلجه الروح ؛ لأن ولوج الروح يزيد من حرمة الجنين ، فيكون سلب الحياة منه ذنباً أكبر ، وأشد عقوبة .

المحور الثاني : الجناية العمدية على الجنين بما دون القتل

اتّضح مما تقدّم حكم الجناية العمدية على الجنين بما دون القتل ؛ لأنّ كلّ ما قيل من ضعف أدلة إثبات قصاص النفس في قتل الجنين عمداً ، والأصل الأولي ، واقتضاء قاعدة الدراء ، والاحتياط في الدماء ، وباقي المؤيدات المتقدمة ، يأتي في الجناية العمدية بما دون القتل .

لكن إذا استمرّ الضرر الذي تسبّب به الجاني عمداً على الجنين إلى ما بعد ولادته ، فهنا يحكم بالقصاص ؛ لأن انتساب الجناية إليه ثابت ، ومجرد الفاصل الزمني بين الفعل العمدي وظهور الضرر لا يمنع ثبوت القصاص .

وعليه ، فالجناية العمدية على الجنين بما دون القتل فيها فروض ، تترتّب عليها أحكام يمكن استنباطها ممّا تقدم ، والفروض هي :

١ - أن يُجنى على الجنين في بطن أمّه فيلحقه الضرر بسببها وهو في بطن أمّه ، لكنّه يولد ميتاً بسبب آخر غير الجناية .

وحكم هذا الفرض هو دفع الدية ، ولا قصاص على الجاني ؛ لأنّ أدلّة إثبات القصاص في الجناية العمدية على الجنين بما هو جنين غير تامة .

٢ - أن يولد الجنين حياً ، مع إحراز أنّ الجناية أضرتّ به وهو في الرحم ، لكن آثار الضرر زالت قبل الولادة ، من قبيل ما لو إزرقّ جسمه نتيجة للضرب ، ثم زال قبل ولادته .

وحكم هذا الفرض الدية أيضاً ، ولا يقتصرّ من الجاني ؛ لأنّ الضرر لحق بالجنين حال كونه جنيناً .

وكما تقدّم لا يثبت القصاص في الجناية على الجنين بما هو جنين .

٣ - إذا ولد الجنين حياً ، ولم تزل عنه آثار الضرر الذي لحقه وهو في بطن أمّه نتيجة للجناية ، أو ازدادت ، سواء كانت الآثار دائمة أم مؤقتة ، من قبيل أن يصاب الجنين بالعمى في بطن أمّه بسبب الجناية ، وكان العمى دائماً ، أو مؤقتاً . وأيضاً من قبيل ما لو ضعف بصر الجنين في بطن أمّه نتيجة للضرب العمدى ، إلا أنه أصيب بالعمى المؤقت أو الدائم بعد ولادته .

وعقوبة الجاني في كلّ صور الفرض المتقدّم هو القصاص ، سواء كانت الجناية بعد ولوج الروح ، أم قبله ؛ لأنّ الضرر الذي لحقه نتيجة للجناية العمدية استمر بعد الولادة ، وانتساب الجناية على الوليد إلى الجاني محرز ، ومجرّد الفاصل الزمني بين الفعل العمدى وظهور الضرر لا يمنع من ثبوت القصاص .

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّه إذا أثّرت الجناية أثراً مؤقتاً ، ثمّ ظهر على الجنين بعد ولادته ، يجب المماثلة في القصاص ، فيقتص من الجاني بما يؤثر عليه تأثيراً مؤقتاً شبيهاً بما لحق المجني عليه ، وإذا لم يمكن ذلك يُنقل إلى الدية حاله حال سائر موارد الجناية بما دون القتل .

٤ - إذا ولد الجنين حياً وعليه آثار الجناية التي لحقته في بطن أمه ، إلا أن الضرر بعد الولادة كان أقل ، كما لو إزرق جسم الجنين بسبب الجناية العمدية عليه في بطن أمه ، ثم تبدل حين الولادة إلى الاحمرار .

في هذه الحالة يثبت القصاص على الجاني بمقدار الضرر الموجود بعد الولادة ، سواء كانت الجناية العمدية قبل ولوج الروح أم بعده ، وعليه الدية بمقدار التفاوت بين الضرر الذي لحق الجنين في الرحم ، والضرر الموجود فعلاً بعد الولادة .

ففي المثال المتقدم يُقتص منه بمقدار إحمرار بدن الوليد ، وعليه دية بمقدار دينار ونصف ؛ لأن إزرقاق الجسم فيه ثلاثة دنائير ، ودية الإحمرار دينار ونصف ، والتفاوت بينهما دينار ونصف (٨٣) .

وبما تقدم يتضح حكم مسألة أخرى خارجة عن موضوع بحثنا - الجناية العمدية على الجنين - وهي : إذا فعل شخص لامرأة أو رجل شيئاً عن عمد بقصد إلحاق الضرر بما سيولد منهما لاحقاً ، ثم لحق الضرر بأبناؤهما بسبب ذلك الفعل العمدية ، يحكم على المتسبب بالقصاص ، رغم عدم انعقاد النطفة حين ارتكاب الفعل .

الهوامش

- (١) المراسم : ٢٤٣ : « إن الحامل إذا قتلت حملها فعلى ضربين : أحدهما : يكون حملها تاماً كاملاً فتقتل بقتلها ، والآخر : أن لا يكون كذلك فغير التام الكامل عليها دية » .
- (٢) شرايع الإسلام ٤ : ١٠٤٨ .
- (٣) قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٩ : « لو ضربها فألقت فمات عند سقوطه قتل الضارب إن تعمّد » ؛ تبصرة المتعلمين : ٢٧٢ : « لو ضرب الحامل فألقت جنيناً حياً فمات بعد الإلقاء قتل به إن كان عمداً » ؛ إرشاد الأذهان ٢ : ٢٣٤ : « ولو ألقت فمات بعد الإلقاء ، أو بقى ضمناً - أي مريضاً زمنناً - حتى مات ، أو كان صحيحاً ومثله لا يعيش قتل الضارب مع العمد » ؛ تحرير الأحكام ٢ : ٢٧٨ ؛ مجمع الفائدة والبرهان ١٤ : ٣٣٨ . كشف اللثام ١١ : ٤٧٣ . جواهر الكلام ٤٣ : ٣٨١ . معالم الدين ، القطّاني : ٦٠١ . مناهج المتقين ، المامقاني : ٥٣٠ . مهذب الأحكام ، السبزواري ٢٩ : ٣٢٣ .
- (٤) مباني تكملة منهاج الصالحين ٢ : ٤١٧ .
- (٥) مسالك الافهام ١٥ : ٤٨٧ : « ضابط الحكم بالقصاص أو الدية في الجميع يتقن حياته بعد الانفصال سواء كانت مستقرّة أم لا وموته من الجنابة لصدق إزهاق الروح المحترمة » .
- (٦) تقدمت عبارة التبصرة قبل ثلاثة هوامش ، وأيضاً راجع : شرح تبصرة المتعلمين ، السيد صادق شيرازي ٢ : ٥٢١ : « (ولو ضرب) شخص المرأة (الحامل فألقت) بسبب الضرب (جنيناً حياً فمات) الجنين (بالإلقاء) أي بسبب السقوط إلى الأرض ، لا بسبب الضرب (قتل) الضارب (به) ... » .
- (٧) كما يحدث في عملية تنظيف الرحم والكحت [Curettage] .
- (٨) بحوث فقهية هامة ، الشيخ ناصر مكارم شيرازي ، ٢٩٠ : برنامج خزانة الآراء الفقهية والقضائية (گنجینه آرای فقهی - قضایی) (قرص مضغوط) مفتاح السؤال ٢٣٥١ ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ؛ الاستفتاءات القضائية (استفتائات قضایی) ، الشيخ يوسف الصانعي ١ : ١٥٤ .
- (٩) كتاب الديات ، رضا مدني الكاشاني : ٧٣ .

(١٠) استفتاءات ، السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي ٢ : ٣٦٨ . برنامج خزانة الآراء
الفقهية والقضائية (گنجینه آرای فقہی - قضایی) (قرص مضغوط) ، مفتاح
السؤال ٥١٣٨٥ ، الشيخ جواد التبريزي .

(١١) المحقق الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٤١١ : « ولو اقتضت امرأة وظهرت
أنها كانت حاملاً ، فقتل الولد ظلماً ، فدية الولد على الذي اقتص منها مع علمه بالحمل ،
ويحتمل القصاص إن كان عالماً ، فإنه قتل عمد عدوان » .

(١٢) مجمع المسائل ، السيد محمد رضا الكلایبگانی ٣ : ٢٩١ ، ٢٩٥ . جامع المسائل ،
الشيخ محمد فاضل اللكراني ١ : ٥٤٩ . بحوث فقهيه هامة ، الشيخ ناصر مكارم
الشيرازي : ٢٩١ . الاستفتاءات القضائية (استفتاءات قضایی) ، الشيخ يوسف
الصانعي ١ : ١٥٤ . برنامج خزانة الآراء الفقهية والقضائية (گنجینه آرای فقہی -
قضایی) (قرص مضغوط) ، مفتاح السؤال ٢٦٠٨ ، آية الله محمد علي الأراكي ؛
نفس المصدر ، مفتاح السؤال ٩٠٠٧ ، الشيخ محمد تقی بهجت .

(١٣) راجع : الأحكام الشرعية ، الشيخ حسين علي المنتظري : ٥٦٢ : الفقه ومسائل طبية ،
محمد آصف المحسنی : ٦١ .

(١٤) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٩ : ٧١ .

(١٥) مباني تكملة المنهاج ، السيد أبو القاسم الخوئي ٢ : ٤١٧ . فقه الصادق ، السيد
محمد صادق الروحاني ٢٦ : ٣٦١ . فقه الديات ، السيد عبد الكريم الموسوي
الأردبيلي : ٥٣٨ . برنامج خزانة الآراء الفقهية والقضائية (گنجینه آرای فقہی -
قضایی) (قرص مضغوط) ، مفتاح سؤال ٥١٣٨٥ ، الشيخ جواد التبريزي .

(١٦) مهذب الأحكام ، السيد عبد الأعلى السبزواري ٢٩ : ١١٢ . كتاب الديات ، رضا مدني
الكاشاني : ٧٣ . التعليقة على منهاج الصالحين ، الشيخ حسين وحيد الخراساني ٣ :
٥٨٩ . برنامج خزانة الآراء الفقهية والقضائية (گنجینه آرای فقہی - قضایی)
(قرص مضغوط) ، مفتاح سؤال ٥٣٥٤ ، السيد علي الخامنئي .

وهناك استفتاء آخر للسيد الخامنئي مضمونه : « إذا أسقطت المرأة عمداً جنينها
البالغ خمسة أشهر ، فهل يثب القصاص عليها أم لا ؟ » وأجاب سماحته : « لا يثبت
القصاص ، وعليها الدية » برنامج خزانة الآراء الفقهية والقضائية (گنجینه آرای

فقهي - قضائي (متفاح سؤال ٥١٩٤ .

ومن الواضح أن الجنين في الشهر الخامس يكون قد ولجته الروح ؛ ولذا لا يمكن أن يكون نفس القصاص في هذا الاستفتاء مستنداً إلى عدم ولوج الروح . لكن ما يرفع التنافي الظاهري بين هاتين الفتويين لسماحة السيد الخامنئي هو ما نقله الثقات من أنه ذهب في درس بحثه الخارج إلى رأي ابن الجنيدي الإسكافي من أن الأم كالأب لا تستحق القصاص في قتل ولدها (راجع فتوى ابن الجنيدي في جواهر الكلام ٤٢ : ١٧٠ في مسألة قصاص الأم) .

إذن هو يرى أن قاتل الجنين الذي ولجته الروح يستحق القصاص ، إلا أن يكون أباً أو أمّاً للجنين .

(١٧) الأم ، الشافعي ٦ : ١١٧ . المبسوط ، السرخسي ٢٦ : ٨٨ . مغنى المحتاج ، الشرييني ٤ : ١٠٥ . حواشي الشرواني ، الشرواني ٩ : ٤٣ .

(١٨) المحلى ، ابن حزم ، ١١ : ٣١ .

(١٩) الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي ، إبراهيم مذكور : ٢٤١ . أحكام الجنين في الفقه الإسلامي ، عمر غانم : ١٨٩ .

(٢٠) قانون الجنايات الخاص (حقوق جزاء اختصاصي) (١) ، محمد هادي الصادقي ، ٤٦ . وللتوسع في معرفة قانون الجنايات فيما يتعلق بالإجهاض في الأردن ، ومصر ، والولايات المتحدة ، وانكلترا ، وفرنسا ، راجع : بحث تطبيقي في إسقاط الجنين وآثاره القانونية (بررسى تطبيقي سقط جنين وآثار حقوقى آن) ، أبو الفضل الانتظاري : ١٣٥ - ١٨٥ .

(٢١) قانون الجنايات الخاص (حقوق جزاء اختصاصي) ، محمد صالح وليدي ٢ : ١١٨ .

(٢٢) قانون الجنايات الخاص (حقوق جزاء اختصاصي) ، هوشنگ شامبياتي ١ : ٤١٩ ؛

قانون الجنايات الخاص (حقوق جزاء اختصاصي) ، (١) ، محمد هادي صادق ، ٤٨ ؛ بحث فقهي قانوني حول الإجهاض ، (بررسى فقهي - حقوقى سقط جنين) ، بابك رزم ساز ، ١٤٥ ؛ بحث تطبيقي حول الإجهاض (بررسى تطبيقي سقط جنين) ، انتظاري ، ١١١ ؛ قانون العقوبات الإسلامي في تنظيم القانون الحالي (قانون مجازات اسلامى در نظم حقوق كنونى) ، شكرى ، ٢١٣ ، نقلاً عن الدكتور دكتور

محسن رهامي .

(٢٣) قانون العقوبات الإسلامي في نظم القانون المعاصر (قانون مجازات اسلامي در نظم حقوق كنوني) ، شكرى ، ٦٣٧ قانون العقوبات الإسلامي في نظم القانون المعاصر (قانون مجازات اسلامي در نظم حقوق كنوني) ، عباس زراعت ، ٤٦٩ .

(٢٤) قانون الجنائيات الخاص (حقوق جزای اختصاصی) ، ايرج گلدوزيان : ١٦٦ .

(٢٥) شرح قانون العقوبات الإسلامي - قسم التعزيرات (شرح قانون مجازات اسلامي) ، عباس زراعت ٢ : ٩٠ .

(٢٦) قانون الجنائيات الخاص (حقوق جزای اختصاصی) ، (١) ، بهمن حسينجاني ، ٧٠ ، نقلاً عن الدكتور حسين آقايي نيا .

(٢٧) بحث تطبيقي في إسقاط الجنين وآثاره القانونية (بررسی تطبیقی سقط جنین و آثار حقوقی آن) ، أبو الفضل انتظاري : ١١٤ .

(٢٨) قانون الجنائيات الخاص (حقوق جزای اختصاصی) ، (١) ، محمد هادي صادقي ، ٤٧ .

(٢٩) قانون العقوبات الإسلامي في نظم القانون المعاصر (قانون مجازات اسلامي در نظم حقوق كنوني) ، ٢١٣ .

(٣٠) المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني ، ٣٩٣ ؛ معجم الفروق اللغوية ، العسكري ، ٤٢٠ .

(٣١) المائدة : ٩٥ .

(٣٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٩ : ٨٣ .

(٣٣) لا تفوتنا الإشارة إلى أن المقال الحالي جاء نتيجة لجهود كاتبه في البحث والتحقيق في مركز البحوث الفقهية للسلطة القضائية في إيران ، والهدف منه تدوين مسودة لقانون العقوبات الإسلامي الجديد . وهذه المسودة يناقشها الآن مجلس خبراء القيادة بعد أن حصلت على موافقة مجلس القضاء الأعلى ، ومجلس الشورى الإسلامي ، ولقد علمنا من مصدر موثوق أن المادة (٣٠٨) حصلت على موافقة مجلس خبراء القيادة أيضاً وهي :

المادة (٣٠٨) : لا يثبت القصاص في الجناية العمدية على الجنين وإن كانت بعد

- ولوج الروح فيه . ويعزّر الجاني مضافاً إلى الدية بما يقرره هذا القانون .
ونرجو أن يتم تصويب هذه المادة بشكل نهائي ، ليرتفع الإبهام الذي اكتنف القانون
الإيراني في حكم الإسقاط العمدي للجنين .
- (٣٤) المبسوط ٧ : ٩٨ . المهدّب ٢ : ٤٨٢ . منتهى المطلب ٢ : ٩٧٨ . مسالك الافهام ١٥ :
٤٠ . روضة المتقين ١٠ : ٢٢٩ . جامع الشتات ٢ : ٧٢٩ . القصاص على ضوء القرآن
والسنّة ، السيد شهاب الدين المرعشي ١ : ٣٦٦ . بحوث فقهية هامّة ، ناصر مكارم
الشيرازي : ٢٩٢ . كتاب القصاص ، رضا مدني الكاشاني : ٩٠ ، ١٢٤ ، ٢٥٨ ؛
القصاص ، محمد فاضل اللكراني : ٧٥ . الفقه والقانون ، السيد محمد الشيرازي : ٢٦ .
- (٣٥) المائدة : ٤٥ .
- (٣٦) البقرة : ١٧٨ .
- (٣٧) الإسراء : ٣٣ .
- (٣٨) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٩ : ٣١٢ .
- (٣٩) المحلّي ، ابن حزم ، ١١ : ٣١ : « لأنّه قاتل نفس مؤمنة عمداً فهو نفس بنفس » ؛
مهدّب الأحكام ، السيد عبد الأعلى السبزواري ، ٢٩ : ٣٢٣ : « لتحقق المقتضي له
القصاص وهو إزهاق الروح المحترمة » .
- (٤٠) كتاب القصاص ، رضا المدني الكاشاني ، ٧٣ .
- (٤١) سنقتصر هنا على نقل آراء الفقهاء ولا نتعرض لذكر أدلتها تجنباً لإطالة البحث .
- (٤٢) مستند الشيعة ، النراقي ٢ : ٤٢ . كشف الغطاء ١ : ١٥٩ . جواهر الكلام ٥ : ٣٤٥ .
- الطهارة ، الشيخ مرتضى الأنصاري ٢ : ٣١٦ . مصباح الفقيه ١ : ٥٣٨ . العروة الوثقى
٢ : ٤ . منهاج الصالحين ، السيد أبو القاسم الخوئي ١ : ٣٣٠ .
- (٤٣) المقنعة : ٧٦٣ . النهاية ، الشيخ الطوسي : ٧٧٨ . المبسوط ٧ : ١٩٢ . المراسم العلوية :
٢٤٤ . السرائر ٣ : ٤٠٠ . شرائع الإسلام ٤ : ١٠٤٥ . قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٤ .
- الروضة البهية ١٠ : ٢٨٨ . مجمع الفائدة والبرهان ١٤ : ٣٢٤ . كشف اللثام ٢ : ٥١٨ .
- رياض المسائل ٢ : ٥٥٩ . جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٤ . تحرير الوسيلة ٢ : ٥٩٧ . مباني
تكملة منهاج الصالحين ٢ : ٣٩٨ .
- (٤٤) شرائع الإسلام ٤ : ١٠٤٥ . المختصر النافع ٣٠٧ . قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٥ . إرشاد

- الأذهان ٢ : ٢٢٠ . تحرير الأحكام ٢ : ٢٧٧ . المذهب البارع ٥ : ٤٠٥ . اللعة دمشقية : ٢٦٧ . الروضة البهية ١٠ : ٢٩٤ . كشف اللثام ٢ : ٥١٩ . رياض المسائل ٢ : ٥٦٤ . جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٤ . جامع المدارك ٦ : ٢٨٢ . تحرير الوسيلة ٢ : ٥٩٨ و ٦٠٢ .
- (٤٥) تحرير الأحكام ٢ : ٢٧٩ .
- (٤٦) الروضة البهية ١٠ : ٢٩٤ . رياض المسائل ٢ : ٥٦٤ .
- (٤٧) مجمع الفائدة والبرهان ١٤ : ٢٢٠ .
- (٤٨) مباني تكملة منهاج الصالحين ٢ : ٤٣٥ . تكملة منهاج الصالحين ، السيد محمد صادق الروحاني : ١٤٦ .
- (٤٩) شرائع الإسلام ١ : ٣٠ . تذكرة الفقهاء ١ : ٤٠ و ٤٥ و ٤٦ . منتهى المطلب ١ : ٤٣٢ . تحرير الأحكام ١ : ١٧ . مسالك الافهام ١ : ٨٣ . جامع المقاصد ١ : ٣٥٦ و ٤٠٦ . كشف اللثام ١ : ١٥٥ . رياض المسائل ١ : ٦٩ . مستند الشيعة ٣ : ١٤ . العروة الوثقى ٢ : ٣٢ .
- (٥٠) جواهر الكلام ٤ : ١١٠ .
- (٥١) شرائع الإسلام ١ : ٨١ . قواعد الأحكام ١ : ٢٢٩ . تذكرة الفقهاء ١ : ٤٦ . تحرير الأحكام ١ : ١٨ . الذكرى ٥٦ . جامع المقاصد ١ : ٤٠٦ . مسالك الافهام ١ : ٢٦١ . مدارك الأحكام ٤ : ١٥٤ . كشف اللثام ١ : ١٢٣ . مفتاح الكرامة ٤ : ١٠٨ .
- (٥٢) شرائع الإسلام ٢ : ٤٤٥ : « يعتبر في الموقوف عليه شروط ثلاثة : أن يكون موجوداً ممن يصح أن يملك ... ولو وقف على معدوم ابتداءً لم يصح ، كمن يقف على من سيولد له ، أو على حمل لم ينفصل ، أما لو وقف على معدوم تبعاً لموجود فإنه يصح » ؛ قواعد الأحكام ٢ : ٣٩٠ : « وأما الموقوف عليه فيشترط فيه أمور أربعة : الوجود ... فلو وقف على المعدوم ابتداءً أو على الحمل كذلك لم يصح ولو وقف عليهما تبعاً للموجود صح » ؛ تحرير الأحكام ٣ : ٢٧٩ . إرشاد الأذهان ١ : ٤٥١ . كفاية الأحكام : ١٣٩ . جامع المقاصد ٩ : ٣٨ . السرائر ٣ : ١٥٦ .
- (٥٣) مسالك الافهام ٥ : ٣٢٧ . رياض المسائل ٩ : ٣٠٩ . الحدائق الناضرة ٢٢ : ١٨٩ . جواهر الكلام ٢٨ : ٢٦ .
- (٥٤) تذكرة الفقهاء ٢ : ٤٢٨ .

- (٥٥) منهاج الصالحين ٢ : ٢٤٠ . منهاج الصالحين ، السيد محمد الروحاني ٢ : ٣٦٩ .
- (٥٦) تكملة العروة الوثقى ١ : ٢٠٨ .
- (٥٧) المبسوط ٤ : ١٢ . السرائر ٣ : ١٨٣ و ٢١١ . قواعد الأحكام ٢ : ٤٤٨ و ٤٦١ و ٤٦٨ . مختلف الشيعة ٦ : ٣٨٤ و ٤٢٥ . تذكرة الفقهاء ٢ : ٤٥٢ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ و ٤٦٨ . جامع المقاصد ١٠ : ٤١ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٦ و ١٥٩ . رياض المسائل ٢ : ٤٨ . جامع الشتات ٤ : ٢٧٦ . جواهر الكلام ٢٨ : ٣٨٧ . الوصايا والمواريث ، الشيخ الأنصاري ٩٧ و ١١٥ .
- (٥٨) المبسوط ٤ : ١٢٤ . الوسيلة ٤٠٠ . السرائر ٣ : ٢٧٦ . قواعد الأحكام ٣ : ٣٥٤ . مسالك الافهام ١٣ : ٦٠ و ١٢٢ و ٢٣٦ و ٢٦٠ و ٢٦٣ . مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٥٤٦ و ٥٤٩ . كشف اللثام ٢ : ٢٨٨ و ٣٠٩ . رياض المسائل ٢ : ٣٧٢ . جواهر الكلام ١٩ : ١٠٥ و ١٠٨ ج ٣٩ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٢١٩ و ٣٠١ .
- (٥٩) المبسوط ٣ : ١٤٣ . تذكرة الفقهاء ١ : ٦١٠ . جامع المقاصد ٦ : ٣٧٤ .
- (٦٠) المبسوط ٣ : ١٤ . تذكرة الفقهاء ٢ : ١٤٨ و ١٧٦ . جامع المقاصد ٩ : ٢٢٤ . مجمع الفائدة ٩ : ٣٩٧ . جواهر الكلام ٣٥ : ١٢٢ .
- (٦١) ينبغي الالتفات إلى أن المسائل المتعلقة بالجنين لم يُخصص لها باب مستقل ، ولم تبحث بشكل واضح ، وإنما تم التعرض لها في أبواب متفرقة ، ومن هنا أثبتت كلمات بعض الفقهاء بالتناقض حول ملكية الجنين .
- (٦٢) تذكرة الفقهاء ١ : ٦١٠ ، ج ٢ ، ١٤٨ . جامع المقاصد ٦ : ٣٧٤ ، ج ٩ : ٢٢٦ و ٣٨ ، ج ١٠ ، ٤١ . كتاب الزكاة ، السيد أبو القاسم الخوئي ١ : ٦٥ .
- (٦٣) المبسوط ٣ : ٢٩٣ . جامع المقاصد ٩ : ٢٢٧ . مسالك الافهام ٥ : ٣٢٧ . جواهر الكلام ٣٩ : ٧٠ ، ج ٣٢ : ٣٦٣ .
- (٦٤) مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٥٤٦ . جواهر الكلام ٣٥ : ١٢٤ .
- (٦٥) المصدر السابق .
- (٦٦) المصدر السابق .
- (٦٧) فوائد الأصول ١ : ٥٧٣ . أجود التقريرات ١ : ٥٢٩ . نهاية الأفكار ١ : ٩٦ . أصول الفقه ١ : ١٦٩ .
- (٦٨) القصاص على ضوء القرآن والسنة ، السيد شهاب الدين المرعشي ٢ : ٣٦٠ ، ج ٣ :

١٤٩ . كتاب القصاص ، يوسف المدني الكاشاني : ١٦٧ . القصاص ، محمد فاضل
للنكراني : ١٢٠ ، ٣٠٩ ، ٣٨٥ و ٤٠٦ .

(٦٩) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٩ : ٣١٢ .

(٧٠) تقدم ذكر مصادر هذه الفتوى عند الرد على الدليل الأول فراجع .

(٧١) الفقه ، السيد محمد الشيرازي ٩١ : ٢١٧ . الاستفتاءات القضائية (استفتاءات قضائية) ،
يوسف الصانعي ١ : ١٥٤ . والمصدر الأخير ذكر الدليل المتقدم كمؤيد للقول بثبوت
القصاص .

(٧٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ٢٩ : ٧٦ .

(٧٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١١٢ . وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ٢٩ : ٧٦ .

(٧٤) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٢٧ .

(٧٥) الحقائق الناضرة ١٢ : ٦٠ ، ج ١٦ : ١٧٣ . كتاب النكاح ، السيد أبو القاسم الخوئي ٢ :
١٣ .

(٧٦) جواهر الكلام ٤٣ : ١٧٠ ؛ ج ١٠ : ٢٩٥ .

(٧٧) لعل المقصود من الآلة الكبيرة أو الصغيرة ، هي الآلة القاتلة وغير القاتلة . وعلى هذا
يكون معنى الرواية : أنَّ القاتل إذا كان عامداً فلا تأثير في ثبوت القصاص عليه يكون
الآلة قاتلة أم لا .

(٧٨) وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ، ج ٢٩ . أبواب ديات النفس ، باب ١٨ : ٢٢٥ ،
باب ٢١ : ٢٣٩ .

(٧٩) بحوث فقهية هامة ، ناصر مكارم الشيرازي : ٢٩٢ . الفقه ومسائل طبية ، محمد
أصف المحسني : ٦٢ . النمو السكاني وتنظيم الأسرة والإجهاض (رشد جمعيت ،
تنظيم خانواده وسقط جنين) ، محمد هادي طلعتي : ٣٣٥ .

(٨٠) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٩ : ٣١٨ .

(٨١) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٥٣ و ١٧٢ . فقه الصادق ٢٦ : ١٦١ .

(٨٢) المصداق الوحيد الذي ذكره بعض الفقهاء لجواز إسقاط الجنين الذي ولجته الروح ،
هو ما إذا توقفت حياة الأم على إسقاطه . ولم يوافق بعض آخر من الفقهاء على ذلك
فأفتوا بعدم الجواز حتى في هذا المورد . راجع : بحوث فقهية هامة ، ناصر مكارم

الشيرازي ، ٢٩٤ ؛ النمو السكاني وتنظيم الأسرة والإجهاض (رشد جمعيت ، تنظيم
خانواده وسقط جنين) ، محمد هادي طلعتي ، ٣١٧ ؛ برنامج خزانة الآراء الفقهية
والقضائية (گنجينه آراى فقهى - قضايى) (قرص مضغوط) ، مفتاح الأسئلة :
٥١٦٠٠ ، ٦٢٧٥ ، ٢٥٩ ، ٥١٥٩٨ ، ٦٢٦٤ ، ٦١٤٦٠ ، ٣٢٧١ ، ١٠٤٦٤ .

(٨٣) جواهر الكلام ٤٣ : ٣٤٦ .

المحدّث الكاشاني ونظريّته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة -

□ الشيخ حميد ستوده الخراساني

انعقدت هذه الدراسة في أربعة نقاط : حقيقة الغناء . . بيان المواقف
تُجاه حكمه . . موقف الكاشاني تُجاه ذلك . . بيان أدلّته ومناقشتها . .
(التحرير)

أولاً : حقيقة الغناء

لم تتعرّض النصوص الشرعيّة الى مفهوم الغناء بما يكشف عن تعريفه ، بل
تشير الى أصل الموضوع فحسب وتُرجع أمر تشخيصه الى العرف وارتكازهم
لئلا ينحصر مفهومه بمورد معيّن أو مصداق خاص ، ولعلّ السرّ في ذلك يرجع
الى أنّ ظاهرة الغناء من الظواهر الاجتماعية التي تختلف باختلاف الحضارات
والمجتمعات ، وعليه فيجب الرجوع الى الفهم العرفي العربي هذا . ولكن ليس
أمامنا إلا التعريفات اللّغويّة المذكورة في معاجم اللّغة العربيّة وما اصطاده
الفقهاء في الكشف عنه من خلال النصوص الشرعيّة أو ارتكاز أبناء المجتمع .

والغناء على ما استفيد من كلام أهل اللّغة ^(١) فهو عبارة عن « الصوت » أو

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة

« السماع » أو « من الصوت ما طرب به » أو « مدّ الصوت » أو « إخراج الصوت بأنغام وألحان » أو « صناعة في أداء الألحان » أو « الشدو بالنظم المُلحّن » ، ولكنها ليست إلا تعاريف لفظية ، وإنما سيقت لمجرد شرح الاسم فقط ، وبإمكاننا أن ندخل بينها ونستنج منها أن الغناء لغةٌ : هو التطريب بالصوت المسموع المُلحّن .

ولا يبعد أن يكون ذلك هو القدر المتيقّن من الجميع المتفق عليه في الصدق .

وأما في الاصطلاح الشرعي فقد تعدّدت أقوال الفقهاء في تعريفه واختلفت في تحديده ، فالمشهور : « الغناء هو مدّ الصوت المشتمل علي الترجيع المطرب » ^(٢) ، وحكي عن بعضهم « الرجوع في تفسير الغناء الي العرف ، فما سمّي غناء فهو حرام وإن لم يطرب » ^(٣) ، وقال الشيخ الأنصاري : « هو كلّ صوت يُعدّ في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت به لهواً وباطلاً » ^(٤) ، الي غيرها من التعاريف الفقهيّة .

وكيف كان فمقتضى التحقيق كما هو المستفاد من مجموع كلمات الأصحاب والروايات التي سنشير إليها بعد ضمّ بعضها الي بعض هو أن الغناء عبارة عن كيفة في الصوت الحسن الذي تصاحبه الألفاظ الموزونة ونحوها ، ولها اقتضاء للطرب لمتعارف الناس ولو بمعونة المضمون .

فهذا هو الغناء قطعاً ، وعليه فلا بدّ للغناء من شأنية الطرب لمتعارف الناس ، فلا يكفي لحرمة صرف الإلتذاز من استماعه دون أن يكون مهيجاً للطرب بمعنى الخفة المقرونة بالانشراح واللذة أو الخفة المقرونة بالحزن والانقباض ، وهو غالباً متداول بين أهل الطرب في العصيان .

ويقوي ذلك إذا كان مضمونه ومتعلّقه من الأباطيل ، كوصف النساء فيهيّج القوى الحيوانية ، ويثير جداً شهوانياً .

ثانياً : المواقف تُجاه حكم الغناء

إنَّ الغناء إذا اشتمل على محرّم كاللعب بآلات اللّهُو كالعيدان ودخول الرجال على النساء ونحو ذلك فإنَّ حرّمته وفاقية عندنا .

وأما إذا خلا من الأمور المذكورة فالظاهر أيضاً كذلك وفاقاً للمعظم ، كما عن المقنع ^(٥) والشيخ في الخلاف ^(٦) والحلي ^(٧) وابن البرّاج ^(٨) والمحقّق الحليّ ^(٩) والعلامة الحليّ ^(١٠) والشهيدين ^(١١) ^(١٢) ، والفاضل الهندي في كشف اللّثام ^(١٣) وصاحب الرياض ^(١٤) .

موقف أهل السنّة :

إنَّ فقهاء أهل السنّة يقولون بجوازه بنفسه وحرّمته إذا اقترن بالمحرّم ، ففي كتاب الفقه على المذاهب الأربعة : « فالتغني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لاشيء فيه ، ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً أو مكروهاً ، ومثله اللعب ، فيمتنع الغناء إذا ترتّب عليه فتنة بامرأة لاتحلّ أو بغلام أمرد ، وكما يمتنع إذا ترتّب عليه تهيج لشرب الخمر أو ... ، أمّا إذا لم يترتب عليه شيء من ذلك فإنّه يكون مباحاً ... - الى أن قال : - هذا الذي ذكرناه لك هو ما تقتضيه قواعد الدين ويؤخذ من عبارات كثير من العلماء المفكرين الذين أولوا عبارات الأئمة بذلك التأويل ، فلنذكر لك نصوصهم في أسفل الصحيفة :

الشافعية - قال الإمام الغزالي في الإحياء : النصوص تدلّ على إباحة الغناء والرقص والضرب بالدفّ واللّعب بالدرق والحراب والنظر الى رقص الحبشة والزنج في أوقات السرور قياساً على يوم العيد ؛ فإنّه وقت سرور ، وفي معناه العرس والوليمة والعقيقة و ... على أنّه قسّم الغناء الى أقسام كثيرة ، نذكر منها ما يترتب عليه فتنة أو محذور ديني أو كان بألفاظ مستهجنة في نظر الدّين . ونقل في الإحياء - أيضاً - أنّ الشافعي قال : لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■
السمع إلا ما كان معه في الأوصاف - الى أن قال - وقد أطل في الاستدلال على
إباحة الغناء ، فارجع إليه إن شئت .

الحنفية : قالوا : التفني المحرم ما كان مشتملاً على الفاظ لا تحل كوصف
الغلمان والمرأة المعينة التي على قيد الحياة - الى آخره

المالكية : قالوا : ... وأما الغناء فإن الذي يجوز منه هو الرجز الذي يشبه ما
جاء في غناء جوارى الأنصار : أتيناكم أتيناكم

الحنابلة : قالوا : ... أما الغناء فإن تحسين الصوت والترنم في ذاته مباح ، بل
قالوا : إنه مستحب عند تلاوة القرآن إذا لم يفض الى تغيير حرف فيه أو الى
زيادة لفظه ، وإلا حرم ^(١٥) .

ثالثاً : موقف الكاشاني تجاه حكم الغناء

قد ذكرنا أنه لاختلاف عند فقهاء الإمامية في حرمة الغناء وإن وقع الخلاف في
نوعية تلك الحرمة ، أي هل هي ذاتية أم إن حرمة عرضية ؟ بمعنى إن الغناء
حرام لذاته ، أعنى أنه حرم لأنه غناء لا لسبب آخر خارج عن ذاته عرض له
فحرم لأجله ، أو إن الغناء حرم بسبب أمر آخر خارج عن ذاته عرض عليه ، كأن
يتحقق الغناء في الأماكن المعدة للغناء مع دخول الرجال على النساء وسمع
أصواتهن .

ذهب إلى القول الأول جمهور فقهاء الشيعة وبشبهة بينهم تقارب حد الإجماع ،
وهكذا كان القول بالحرمة متداولاً بين الأصحاب حتى وصلت النوبة الى المحدث
الكاشاني فاشتهر في السنة من تأخر عنه نسبة القول إليه بالتفصيل بين ما
اشتمل على محرم خارجي منه فيحرم وبين غيره فلا .

قال العاملي في مفتاح الكرامة : « ... حتى قام المحدث الكاشاني والفاضل

الخراساني فنسجا على منوال الغزالي وأمثاله من علماء العامة وخصاً الحرام منه بما اشتمل على محرّم من خارج مثل اللعب بآلات اللّهُو ودخول الرّجال فيه والكلام في الباطل» (١٦).

وقال المحدث البحراني في الحقائق: «ولا خلاف في تحريمه فيما أعلم، ولا فرق في ظاهر كلام الأصحاب، بل صريح جملة منهم في كون ذلك في قرآن أو دعاء أو شعر أو غيرها، الى أن انتهت النوبة الى المحدث الكاشاني فنسج في هذا المقام على منوال الغزالي ونحوه من علماء العامة فخصّ الحرام منه بما اشتمل على محرّم من خارج مثل اللعب بآلات اللّهُو كالعيّدان ودخول الرجال والكلام بالباطل، وإلا فهو في نفسه غير محرّم» (١٧).

ويقول المحقّق النجفي في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه - أي في تحريم الغناء - بل الإجماع بقسميه عليه والسنة المتواترة - الى قوله -: فمن الغريب ما وقع لبعض متأخري المتأخريين تبعاً للمحكي عن الغزالي من عدم الحرمة في ما لم يقترن بمحرّم خارجي كالضرب بالعود والكلام بالباطل ونحو ذلك» (١٨).

يستفاد من كلامهم أنّ المحقّق الكاشاني كان متأثراً بفكرة الغزالي صاحب إحياء العلوم الذي عمل هذا المحقّق المحدث على تهذيبه والتعليق عليه، وحيث إنّ الغزالي يرى كغيره من علماء العامة حليّة الغناء - كما سرّدناه آنفاً - فإنّ المحقّق الكاشاني قد أخذ برأي الغزالي.

وبُغية أن نتبيّن رأيه ينبغي لنا نقل كلامه بتمامه ليكون الناظر على بصيرة ويتبيّن مبلغ صحة هذه النسبة إليه.

قال الفيض الكاشاني في مفاتيح الشرايع: «ومن المعاصي الغناء بما فيه من ترجيع وإطراب على المشهور، سواء كان بمدّ الصوت أو بما انضم إليه من الآلات - الى أن قال بعد نقل بعض أخبار الغناء -: أقول: الذي يظهر من مجموع

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■

الأخبار الواردة في الغناء ويقتضيه التوفيق بينهما اختصاص حرمة وحرمة ما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء ، كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية من دخول الرجال عليهنّ واستماع لصوتهنّ وتكلمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقضيب ونحوها .

وبالجملة ما اشتمل على فعل محرّم دون ما سوى ذلك كما يشعر به قوله (رحمته) : « ليست بالتّي تدخل عليها الرجال » . إلا أن يُقال : إنّ بعض الأفعال لا يليق بذوي المروءات وإن كان مباحاً ، فلا ينبغي لهم منه إلا ما فيه غرض حق ممّا وردت المعتبرة بالإذن فيه ، بل الأمر به ، فقد ورد : أنّ علي بن الحسين (عليه السلام) كان يقرأ ربّما مرّ عليه المارّ فصعق من حسن صوته ، وأنّه سأله رجل عن شراء جارية لها صوت فقال (رحمته) : « ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجيّة » (١٩) .

وقال في المحجّة البيضاء : « وقد ذكرنا في كتاب آداب تلاوة القرآن من ربع العبادات أخباراً آخر في هذا الباب ، ويُستفاد من مجموعها - أي أخبار الغناء - : اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الاستماع والأجر والتعليم وغيرها بما كان على النحو المتعارف في زمن بني أمية وبني العباس من دخول الرجال عليهنّ وتكلمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي والعيدان والقضيب ، وأمّا ما سوى ذلك فإمّا مندوب إليه كالترجيع بالقرآن وما يكون منه وسيلة الى ذكر الله والدار الآخرة ، وإمّا مباح أو مكروه كما ذكرهما أبو حامد الغزالي . ولا يبعد أن يتخلف الحكم في بعض أفرادها بالإضافة الى تفاوت درجات الناس ؛ فإنّه لا يليق بذوي المروءات ما يليق بمنّ دونهم » (٢٠) .

وقال في الصافي ، في المقدّمة الحادية عشرة بعد نقل الأخبار الدالّة على جواز التغنّي بالقرآن ما هذا لفظه : « أقول : المستفاد من هذه الروايات جواز التغنّي بالقرآن والترجيع به ، بل استحبابهما ، فما ورد من النهي عن الغناء - كما

يأتي في محلّه إن شاء الله - ينبغي حمله على لحون أهل الفسوق والكبائر وعلى ما كان معهوداً في زمانهم ﷺ في فسّاق الناس وسلاطين بني أميّة وبني العباس من تغني المغنيات بين الرجال وتكلمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقضيب ونحوهما» (٢١) .

وقال في الوافي ، بعد نقل أخبار الغناء : « والذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أميّة وبني العباس من دخول الرجال عليهنّ وتكلمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقضيب وغيرها دون ما سوى ذلك كما يشعر به قوله ﷺ : « ليست بالتّي يدخل عليها الرجال » .

قال في الاستبصار بعد نقل ما أورده في أوّل الباب : الوجه في هذه الأخبار الرخصة فيمن لا يتكلم بالأباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان وأشباهاها ولا بالقضيب وغيره ، بل يكون ممّن يزفّ العروس ويتكلم عندها بإنشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والأباطيل ، وأمّا ما عدا هؤلاء ممّن يتغنين بسائر أنواع الملاهي فلا يجوز على حال ، سواء كان في العرائس أو غيرها .

ويُستفاد من كلامه أنّ تحريم الغناء إنّما هو لاشتماله على أفعال محرّمة ، فإن لم يتضمّن شيئاً من ذلك جاز ، وحينئذٍ فلا وجه لتخصيص الجواز بزفّ العرائس ولا سيّما وقد ورد الرخصة به في غيره ، إلا أن يُقال : إنّ بعض الأفعال لا يليق بذوي المروءات وإن كان مباحاً ، فالميزان فيه حديث « من أصغى الى ناطق فقد عبده » ، وقول أبي جعفر صلوات الله عليه : « إذا ميّز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء ؟ » .

وعلى هذا فلا بأس بسماع التغني بالأشعار المتضمّنة ذكر الجنّة والنار

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■

والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب في الخيرات والزهد في الفانيات ونحو ذلك ، كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله ﴿فذكرتك الجنة﴾ ، وذلك لأن هذه كلها ذكر الله تعالى ، وربما ﴿تَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ ، وبالجمله لا يخفي على ذوي الحجة بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء من باطله وأن أكثر ما يتغنى به المتصوفة في محافلهم من قبيل الباطل « (٢٢) .

ثم إنَّ ما يمكن أن يُستفاد من هذه الكلمات ويُنسب إليه محتملٌ لوجهين :

أحدهما : عدم اتصاف الغناء بالحرمة أصلاً ، بمعنى جواز الغناء ذاتاً ولو قارن تلك الخصوصية من دخول الرجال على النساء وتكلمهن بالأباطيل وغيرها .

نعم ، المتّصف بالتحريم إنّما هو هذه الملهيّات المقترنة بالغناء .

وثانيهما : عدم اتصاف الغناء بالحرمة بحسب الذات ، لكنّه تعرضه الحرمة بعد ذلك باعتبار اقترانه بالملهيّات والأباطيل ، نظير حرمة الأكل على مائدة يُشرب عليها الخمر ، فإنّه بمجرد شرب الخمر على تلك المائدة يحرم الأكل عليها حتى في حق غير شارب الخمر ، وقد كان الأكل عليها مباحاً بالأصل ، وحينئذٍ يكون الغناء معاقباً عليه ، كما أنّ كلّاً من الملهيّات الأخرى معاقب عليها في حدّ ذاتها ، وهذا بخلاف الوجه الأوّل ؛ إذ بناءً عليه لا يترتّب العقاب على نفس الغناء ، وإنّما هو على الملهيّات الأخرى .

والوجه الأوّل مردود جدّاً ، وهذا ما دفع السيد الإمام الخميني الى توجيه كلامه ، وإليك لفظه : « ربّما تُسب الى المحدث الكاشاني وصاحب الكفاية إنكار حرمة الغناء واختصاص الحرمة بلواحقه ومقارناته من دخول الرجال على النساء واللعب بالملاهي ونحوهما ، ثمّ طعنوا عليهما بما لا ينبغي - الى أن قال

بعد نقل عبارة الفيض في الوافي - : وأنت خبير بأنّ ظاهر العبارة ، بل صريحها - صدرأً وذليلاً - أنّ الغناء على قسمين : قسم محرّم ، وهو : ما قارن تلك الخصوصيات ، بمعنى أنّ الغناء المقارن لها حرام ، لا أنّ المقارنات حرام فقط ، ولهذا حرم أجرهنّ وتعليمهنّ والاستماع منهنّ ، ولولا ذهابه الى تحريمه ذاتاً لواجه لتحريم ما ذكر ، وقسم محلّل ، وهو : ما يتغنّى بالمواعظ ونحوها ، فقد استثنى قسماً هو التغنّي بذكر الله ، كما استثنى بعضهم التغنّي بالمراثي ، وبعضهم التغنّي بالقرآن ، وبعضهم الحدي ، وبعضهم في العرائس ، وهذا أمر لم يثبت أنّه خلاف الإجماع أو خلاف المذهب حتى يستوجب صاحبه الطعن والنسبة الى الخرافة والأراجيف ... فالصواب أن يُجاب عنه بالبرهان ، كما صنع الشيخ الأنصاري « (٢٣) .

يُرى من هذه الكلمات أنّ السيد الإمام الخميني رحمته الله في هذا المقام وجّه كلام الفيض توجيهاً علمياً سليماً مستفاداً من حاقّ عبائر الفيض ، فلم يصدر عنه إلا الإنصاف لحقّ الفيض ، فجزاه الله خير الجزاء .

إذن ، يُستخلص ممّا ذكر أنّ الحقّ هو استناد الوجه الثاني الى المحدث المذكور ، وعليه يكون الغناء على مسلكه حراماً في الجملة ، ألا ترى الى قوله : « اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء بما كان على النحو المعهود المتعارف ... » فإنّ ظاهره إنّ الغناء متصّف بالحرمة ، لا أنّ الحرام إنّما هو ما اقترن به ، وكذا قوله بعد ذلك : « دون ما سوى ذلك من أنواعه » ، وكذا قوله بعد ذلك : « وبالجملة فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء من باطله » .

ثم إنّ الظاهر أنّ غرض المحدث الكاشاني من ذكر عبارة الاستبصار - في الوافي - هو دعوى كون الشيخ موافقاً له في مذهبه إجمالاً وبنحو الموجبة

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■
الجزئية ، أعنى فى الغناء للعرس ؛ وذلك لأنه أشكل عليه بأنه لا وجه له
للتخصيص بالعرس إذا لم يقترن بالحرّمات .

ولكنّ من التأمّل في كلام الشيخ يتبيّن مدى صحّة النسبة إليه ؛ فإنّ قوله في
الاستبصار : « بل تكون ممّن تزفّ العروس » دليل على أنّ مراده من قوله بعد
ذلك ، وهو : « الرخصة فيمن لا تتكلم بالأباطيل » ليس الاستثناء المطلق ، بل
مراده استثناء من لا تتكلم بالأباطيل مع كونها ممّن تزفّ العروس ، فالظاهر منه
اختصاص حرمة الغناء بالمقترن بالملاهي في خصوص زفّ العرائس ، فكيف
يستفاد منه إطلاق القول بكون الغناء إذا لم يقترن بالملاهي والباطل جائزاً ؟ فإنّه
قد صرّح في بقية كتبه بحرمة الغناء مطلقاً إلا في زفّ العرائس ، قال في كتاب
الشهادات من الخلاف : « مسألة (٥٥) : الغناء محرّم ، سواء كان صوت المغني
أو بالقصّب أو بالأوتار مثل العيدان والطنابير والنايات والمعازف وغير ذلك -
الى أن قال : - دليلاً : إجماع الفرقة وأخبارهم ، والأخبار التي قدّمناها تدلّ على
ذلك ؛ فإنّها عامّة في سائر أنواع الغناء » (٢٤) .

وفي المبسوط : « الغناء من الصوت ممدود - الى قوله - فإذا ثبت هذا فالغناء
عندنا محرّم ، يُفسّق فاعله وتُرَدّ شهادته - الى أن قال - ومن قال : الغناء مباح
استدلّ بما روي عن عائشة - الى أن قال - وعندنا أنّ هذه أخبارٌ آحاد لا يلتفت
إليها ، وفعل من لا يجب اتّباعه ، وقد قلنا إنّ عندنا تردّد به شهادته (٢٥) .

وفي النهاية : « وكسب المغنيات وتعلّم الغناء حرام ، وكسب النوائح بالأباطيل
حرام » (٢٦) .

فتحصّل من ذلك : أنّ الشيخ ليس موافقاً له في مذهبه إطلاقاً ، نعم قد ساق
مساقه في هذه المسألة السيد مهدي النجفي الكشميري [ت ١٣٠٩ هـ] وله
رسالة في ذلك ، وقد اختار النظريّة - أيضاً - العلامة فضل الله من المعاصرين في
كتابه المنهج الاستدلالي .

قال الأول في رسالته : « أمّا مسأله الغناء فأقوى الأقوال فيها - في نظري القاصر وفهمي الفاتر - هو ما استأثره المحدث الكاشاني - قدس الله روحه - الذي رموه بقوس واحد ونفوه بلا دليل ولا شاهد ، وأمّا ما نُسب الى المشهور فهو على تقدير صدق نسبته إليهم أضعفها - الى أن قال : - فما قيل في حقّ المحدث من أنّه لمّا وصلت النوبة الى المحدث الكاشاني فقد خالف الإجماع ، ليس إلا رجماً بالغيب ووهماً بلاريب » (٢٧) .

وقال السيد محمد حسين فضل الله في كتابه : « عندما نواجه في القرآن الكريم عنوان (الغناء) في تفسير أهل البيت (عليهم السلام) للقرآن نجد أنّ أهل البيت (عليهم السلام) لم يحكموا بحرمة الغناء في ذاته ، كما حكم بحرمة الخمر في ذاته ، ليس لدينا دليل يتحدّث عن حرمة الغناء على مستوى رسم القاعدة تماماً ، كما في الحديث عن الخمر والميسر ، وإنّما نجد في هذه الأحاديث التي أمامنا من تحريم الغناء أنّه كان بلحاظ عنوان ثانوي عليه ، يخترنه في داخل نفسه ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ قال : الغناء ، ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ﴾ قال : الغناء ، ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ منه قول الرّجل الذي يغني أحسنت - الى قوله : - فإنّ هذه الأحاديث المفسرة للقرآن على مستوى التطبيق هو التفسير بالمصداق ، فهذه الأحاديث تقول أنّ الغناء محرّم بلحاظ أنّه قول الزور وبلحاظ أنّه الزور - الى أن قال : - لذلك نحن نرى كما يرى الفيض الكاشاني وكما رأيت أن السيد السيستاني حفظه الله يحتاط احتياطاً وجوبياً في المسألة ولا يفتي بالحرمة إذا كان الغناء فيه كلام حقّ » (٢٨) .

رابعاً : أدلة الفيض ومناقشتها

إنّ ما يستدلّ أو يمكن أن يستدلّ به على نظرية الفيض ما يلي :

الدليل الأول : دعوى انصراف هذا المفرد المحلّي باللام يعني لفظة (الغناء) في الروايات الى الفرد الشائع منه في زمن صدور تلك الأخبار والمتداول منه

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشةً ■■■

بين خلفاء الجور ، وهو الغناء على سبيل اللّهُو من الجوّاري وغيرهنّ في مجالس الخمر والفجور واللّعب بالآلات الملهيّة والتكلمّ بالباطل ودخول الرجال على النساء بدون الستر والحجاب وغير ذلك ، ولا أقلّ من الشكّ في إطلاق هذا اللفظ لغير هذا الفرد .

وبعبارة أخرى : إنّه ادّعى - كما قال السيد الإمام الخميني - قصور الأدلّة عن إثبات حرمة مطلق الغناء ؛ لعدم الإطلاق فيما تدلّ على الحرمة للانصراف ، وعدم الدلالة عليها فيما يُمكن دعوى الإطلاق فيها كقوله : « الغناء شرّ الأصوات » ، و « الغناء غشّ النفاق » ونحوهما (٢٩) .

والحاصل : إنّه ليس في النصوص رواية تدلّ على حرمة الغناء بنفسه لانصرافها ، فالمتعيّن الأخذ بالمتيقّن ، وهو ما إذا اقترن بأحد المحرّمات الأخر ، كما كان متعارفاً في زمن خلفاء بني أمية وبني العبّاس .

المناقشة : لكنّ هذه الدعوى ممنوعة غاية المنع ؛ إذ قد وردت أخبار كثيرة بتحريم الغناء بقول مطلق ، من دون انضمام أمر آخر إليه ، بحيث يحصل الظنّ البالغ درجة الاعتبار في باب ظهور الألفاظ منها بكون الغناء في ذاته من المحرّمات ولو خلا عن كلّ محرّم آخر . وفي ما يلي نذكر نبذة منها :

الرواية الأولى : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) ، قال : سألت عن الرّجل يتعمّد الغناء ، يجلس إليه ؟ قال (عليه السلام) : « لا » (٣٠) .

والحديث يحتمل المعنيين ؛ فإنّه إن قرئ (يجلس إليه) - بالضمّ - يكون معناه هو : لو أنّ رجلاً يتغنّى ، هل يجوز الجلوس عنده ؟ وإن قرئ (يجلس) - بالفتح - فالمعنى : إذا قصد الرجل الغناء ، هل يجوز له أن يذهب إليه ؟

وكيف كان فالمستفاد منها هو حرمة استماعه ، وحيث كان الاستماع حراماً

مطلقاً - أي سواءً قارنته خصوصيات أخرى محرمة أم لا - فهو دالٌّ على حرمة الغناء بنفسه كذلك ؛ للملازمة العرفية بينهما ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإنَّ إجابة الإمام (عليه السلام) بقوله : « لا » وإنَّ احتُمل فيه أنَّ قصده (عليه السلام) عدم صلوح الغناء للاستماع إلا أنَّ الأقوى - هنا - ظهور هذا الجواب في الحرمة عرفاً .

والحاصل : إنَّها ظاهرة في المنع عن الجلوس عند من يتغنَّى ، من غير أن يكون هنا معاصٍ أخرى كالزمامير وغيرها .

الرواية الثانية : الروايات المفسرة لقول الزور بالغناء ^(٣١) ، بدعوى : أنَّ المراد من قول الزور ، إمَّا نحو اشتغال الكلام على مدلوله ، أو نحو اشتغال الموصوف على صفته وإضافة القول الى (الزور) ؛ لاتحاده معه اتحاد الصفة مع الموصوف ، وعليه ، يكون الغناء مستقلاً محكوماً بوجوب الاجتناب .

الرواية الثالثة : موثقة عبد الأعلى ، قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الغناء ، وقلت : إنَّهم يزعمون أنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) رخص في أن يُقال : جئناكم ، جئناكم ، حيونا حيونا نحيبكم ، فقال : « كذبوا ، إنَّ الله عزوجل يقول : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوَاً لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُتَّافَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ » ، ثمَّ قال (عليه السلام) : « ويل لفلان ما يصف ، رجل لم يحضر المجلس » ^(٣٢) .

وهي تدلُّ على حرمة الغناء بمثل تلك العبارة غير اللهوية ، بل الشريفة على نسخة (حيونا) ، ولا شبهة في إطلاقها لقول حقٍّ أو باطل ، وعليه اتجاه السيد الإمام ؛ فإنَّ ظاهرها حيث سئل عن الغناء هو الإطلاق ^(٣٣) .

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■■■

يمكن أن يُقال : إنَّه لا تُستفاد الحرمة من هذا الإنكار ؛ لأنَّه ﷺ في مقام نفي صحَّة الانتساب والصدور عنه ﷺ وبيان أنَّ هذا الكلام مختلق على الرِّسول الأعظم ﷺ ، فلا تكون الرواية ناظرة الى حرمة الغناء حتى يُستفاد منها إطلاقها . أجل ، إلا أن يُقال : إنَّ الإمام ﷺ ليس في مقام ردِّ ما نُسب الى الرسول ﷺ ، بل في مقام تحريم الغناء ؛ بدليل أنَّه استشهد بالآية وهي تدلُّ على التحريم . فتأمل .

الرواية الرابعة : معتبرة حمَّاد بن عثمان عن أبي عبدالله ﷺ ، قال : سألتُه عن قول الزور ، قال : « منه قول الرجل للذي يغني : أحسنت » (٣٤) ؛ حيث إنَّ هذه الرواية تدلُّ على أنَّ التحسين ليس راجعاً الى (المغني) حتى يدعى فيها الانصراف ، بل هو - كما رأيت - راجع الى « الَّذي يغني » ، وهو لا فرق فيه بين كونه مقترناً بالمحرمات أم لا .

وهذا نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري في مكاسبه عند البحث في الكلاب المعلَّمة حيث قال : « إنَّه فرق بين كلمتي (كلب الصيد) و (الَّذي يصيد) حيث إنَّ الأوَّل منصرف الى كلب الصيد السلوقي خلافاً للثاني » (٣٥) .

أضف الى ذلك ما أورد عليه السيد الإمام الخميني من أنَّ كثرة أفراد طبيعة في قسم لا توجب الانصراف ، فإنَّ الإطلاق عبارة عن الحكم على طبيعة من غير قيد ، فلا بدَّ في دعوى الانصراف من دعوى كون الكثرة والتعارف وأنس الذهن بوجه تصوير كقيد حافَّ بالطبيعة ، وهو في المقام ممنوع (٣٦) .

الدليل الثاني : ما استدلَّ به الفيض في الوافي (٣٧) على نظريته من روايات ثلاثة ، ويمكن إضافة روايتين أيضاً لأدلة مختاره ، وهي كالتالي :

الرواية الأولى : مرسلة الصدوق ، وقد تضمنت سؤال رجل من زين

العابدين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت ، فقال عليه السلام : « ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة » ؛ يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء ، فأما الغناء فمحظور (٣٨) .

والظاهر إنَّ التفسير ليس من الحديث ، بل من كلام الصدوق ، وكيف كان فالرواية دالة على جواز الغناء الذي يذكر بالجنة ، ففي الحقيقة ما هو منهى عنه من الغناء ما يقرب الى النار والى سخط الله ويُبعد الإنسان من رضوان الله تعالى .

والحاصل : إنَّه يُستفاد منها جواز الغناء بالحق دون الباطل أو الفحش .

ولكنها - مع غض الطرف عن ضعفها وعدم الوثوق بصورها - لا تدلّ على المقصود ؛ فإنَّها تتصدى لبيان مشروعية شراء الجارية التي لها صوت حسن ، مع أنَّ دعوى المحدث الكاشاني إنَّما هو بيع الجارية المغنية ، وبينهما بون بعيد .

وبعبارة أخرى : هذه المرسلّة تتعرّض لشراء الجارية التي لها صوت حسن ونبرة جميلة قابلة للانتفاع منها في كلّ فائدة تتوقّف على الصوت الحسن الأعم من الغناء ومن تلاوة القرآن وغيرهما ، وليس في قول السائل : « جارية لها صوت » دلالة مطابقة أو التزامية بيّنة على أنَّها جارية مغنية بالخصوص ، وقد حبّب الإمام عليه السلام للسائل الشراء والانتفاع منها في الحلال المحبوب شرعاً ؛ أعني : ما يوجب التذكير بالجنة ، وعليه فهذه الرواية خارجة عن محلّ الكلام أصلاً .

الروايَتان الثانية والثالثة : وهما وردتا ضمن أخبار كثيرة واردة في مدح الصوت الحسن ومحبوبة ترتيل القرآن بالصوت الحسن ، والحاكية لحسن صوت بعض الأنبياء والأوصياء :

منها : رواية عبدالله بن سنان عن مولانا الإمام أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : اقرأوا القرآن بألحان العرب وإياكم ولحون أهل الفسوق

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■■■

والكبائر ، وسيجيئ بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية ، لا يجوز تراقيهم ، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم » (٣٩) ؛ لأنّ الألحان واللحن جمع اللّحن ، وهو الغناء ، كما عن النهاية ، وفي تاج العروس : « اللّحن من الأصوات المصوّغة الموضوعة ، وهي التي يُرَجَّعُ فيها ويُطَرَّبُ » (٤٠) .

وعليه ، فهي واضحة الدلالة على جواز الغناء وحلية المدّ والترجيع في تلاوة القرآن ، بل استحبابه ، نعم قد يحرم بلحاظ ما يقارن الصوت الحسن من المحرّمات الخارجيّة ، وهو ما يقتزن بها لحن أهل الفسوق والكبائر .

ومنها : ما رواه الكليني بإسناده الى علي بن أبي حمزة البطائني ، عن أبي بصير ، قال : قلت لأبي جعفر (عليه السلام) : إذا قرأتُ القرآن فرفعت به صوتي جاءني الشيطان ، فقال (عليه السلام) : « إنّما ترائي بهذا أهلك والناس » ، قال : « يا أبا محمّد ! إقرء قراءة بين القراءتين ، تُسمع أهلك ورجّع بالقرآن صوتك ؛ فإنّ الله يحب الصوت الحسن يرجّع به ترجيعاً » (٤١) .

وهي أيضاً تدلّ على جواز الغناء وحلية المدّ والترجيع في مطلق الصوت لتحسينه ، أو في خصوص القرآن ، إمّا ؛ لأنّه ليس بغناء ، أو ليس بمحظور حرام .

هذا ، ويُمكن الجواب عن ذلك : بأنّه - مضافاً الى ضعف سندها - ليس المراد بالصوت فيها ما هو المصطلح لأرباب السماع والموسيقى ، بل المراد ما هو المتفاهم منه عرفاً ولغةً ، ولهذا وصفه بالحسن ، ولا ملازمة بين الصوت الحسن والغناء ، وإن لم يتصف الصوت بالحسن إلا بتناسب بين قرعاته ، لكن ليس كلّ صوت متناسب قرعائه غناءً ؛ ضرورة إنّ الألحان العربيّة متناسبة القرعات ومع ذلك لا تكون غناءً ، كما جعل مقابله في الرواية الأولى ، ويشهد به الوجدان .

ثم إنَّ المُراد بالترجيع - هنا - ليس ترجيع الغناء ، فعن رسول الله ﷺ : « حَسَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ ؛ فَإِنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حَسَنًا » (٤٢) .

ولو حمل على ترجيع الغناء صارت الرواية معارضة لجميع الروايات الدالة على تحريم الغناء ؛ فَإِنَّ الظَّاهِرَ من التعليل في الرواية الثانية أَنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ الَّذِي يَرْجَعُ بِهِ تَرْجِيعًا مَحْبُوبٌ عِنْدَ اللَّهِ ، فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ الْغِنَاءُ لَزِمَ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ الْغِنَاءُ كَذَلِكَ ، وَهُوَ كَمَا تَرَى .

وعليه ، فلا شبهة في أَنَّ الْمُرَادَ بِتَرْجِيعِ الْقُرْآنِ : الصَّوْتُ الْحَسَنُ ، فِي مُقَابَلِ تَرْجِيعِ الْغِنَاءِ ، وَهُوَ الَّذِي يُحِبُّهُ اللَّهُ تَعَالَى ، وَوَرَدَ بِهِ تَرْغِيبٌ أَكِيدُ ، وَهُوَ الَّذِي حَكَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « لَمْ تَعْطِ أُمَّتِي أَقْلَ مِنْ ثَلَاثٍ : الْجَمَالَ وَالصَّوْتَ الْحَسَنَ وَالْحِفْظَ » (٤٣) .

فإِنَّ الْغِنَاءَ لَيْسَ مِنْ إِعْطَاءِ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءً ، بَلْ لَابَدٌ فِيهِ مِنَ التَّعَلُّمِ ، وَالظَّاهِرُ مِنَ الرَّوَايَةِ أَنَّهُ كَالْجَمَالَ وَالْحِفْظِ .

والحاصل : إِنَّهُ لَيْسَ فِيهَا دَلَالَةٌ عَلَى جَوَازِ التَّغَنِّيِّ بِهَا وَإِخْرَاجِهَا بِالْكِيفِيَّةِ اللَّهْوِيَّةِ الْغِنَائِيَّةِ الْمُتَعَارِفَةِ بَيْنَ أَهْلِ الْفُسُوقِ وَأَرْبَابِ الْكِبَائِرِ وَالْعَصْيَانِ ، وَلَيْسَ كُلُّ مَدِّ صَوْتٍ وَتَحْسِينِهِ غِنَاءً لِيَنْفَعِ الْمُسْتَدَلَّ ، بَلِ الْغِنَاءُ كَيْفِيَّةٌ مِنَ الصَّوْتِ مَخْصُوصَةٌ مُتَعَارِفَةٌ بَيْنَ أَهْلِهِ ، وَهُوَ مَا حَذَّرَ مِنْهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي قَوْلِهِ : « وَإِيَّاكُمْ وَلِحُونَ أَهْلِ الْفُسُوقِ وَالْكَبَائِرِ ... » .

الرواية الثالثة : صحيحة أبي بصير ، قال : قال أبو عبدالله ﷺ : « أُجْرُ الْمَغْنِيَةِ الَّتِي تَزْفُ الْعُرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بِأَسَ ، وَلَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ » (٤٤) .

هكذا في الوسائل عن المشايخ الثلاثة ، لكن في مرآة العقول والاستبصار

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■■■
« ليست » بسقوط الواو (٤٥) .

وتقريب الاستدلال بها على هذا القول ، هو إن الرواية ظاهرة في حلية الفعل ما لم ينضم إليه دخول الرجال على النساء ، ولذا حل الأجر .

وبعبارة أخرى : لما صار أجر المغنية حراماً - وهي التي يدخل عليها الرجال سواء في الأعراس أم لا - فالغناء حرام في هذه الصورة ، والمجرد عنه ليست بحرام ، فمقارنة دخول الرجال عليهن جعل ذات الغناء حراماً ؛ فإنّ تعليل انتفاء البأس عن أجرها بعدم دخول الرجال عليها دليل على أنّه كلّ ما يحكم بحرمة الغناء أو شيء من متعلقاته فهو مستند الى حرام يقارنه .

ويقرب منها - الرواية الرابعة - التي لم يذكرها المحدث المذكور ، وهي رواية أخرى لأبي بصير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنيات ، فقال : « التي يدخل عليها الرجال حرام ، والتي تدعى الى الأعراس ليس به بأس ، وهو قول الله عزوجل : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ » (٤٦) .

ويدعى أنّها ظاهرة في ذم الغناء واعتباره من لهو الحديث بلحاظ اقترانه ببعض المعاصي الخارجية ، نظير دخول الرجال على المغنيات ، وما عده كالتّي تدعى الى الأعراس لم يكن به بأس ، فعدم حرمة ليس لخصوصية فيه ، بل لكون الحكم دائراً مدار الاختلاط وما شابه ذلك من المحرمات .

واعترض عليه السيد المحقق الخوئي بأنّ الرواية الأولى لأبي بصير وإن كانت صحيحة إلا أنّها لا دلالة فيها على مراد المحدث المذكور ؛ فإنّ غاية ما يُستفاد منها ومن رواية أخرى لأبي بصير أيضاً أنّه لا بأس بأجر المغنية التي تدعى الى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال . وأمّا الغناء في غير زفّ العرائس فلا تعرّض في الروايتين لحكمه (٤٧) .

إلا أن هذا التقريب من الإشكال يُمكن الجواب عنه :

أولاً : بأنّ المحدث ما استند الى الرواية ، بل استشهد بالرواية على أنّ الممنوع اقتران الغناء بالحرّم الخارجي ، حيث قال : « كما يشعر به قوله ﷺ : « بالتي يدخل عليها الرجال » ، وكذلك في المفاتيح ^(٤٨) .

وأيد هذا الإشعارَ الشيخ الأعظم وجعل الإقرار به إشعاراً هو مقتضي الإنصاف ، ولنعم ما قال من إشعار الرواية بأخذ القيد المذكور - أي دخول الرجال على النساء - في حلية مطلق الغناء - ولو في غير الأعراس ^(٤٩) ، إلا أنّه كما شاهدت أنّ الفيض لم يستدلّ بالرواية حتى يرد عليه ما قاله السيد الخوئي آنفاً .

ثانياً : ولو سلّمنا أنّ الرواية دليلاً على المدعى فيكون ذلك من إلغاء الخصوصية من مورد زفّ العرائس ، كما استظهره المحدث الكاشاني من كلام الشيخ في الاستبصار من أنّ تحريم الغناء إنّما هو لاشتماله على أفعال محرّمة ؛ فإن لم يتضمّن شيئاً من ذلك جاز ، وحينئذٍ فلا وجه لتخصيص الجواز بزفّ العرائس .

نعم ، إنّ احتمال الخصوصية في العرائس متوقّف ، ولكنّه يُدفع بما ورد من الرخصة في غير زفّ العرائس ، وهو الأضحى والفطر والفرح ^(٥٠) ، فراجع كلامه .

ثمّ إنّّه لا تتحدّ الروايتان المنقولتان عن أبي بصير ؛ لوجود السؤال في الثانية ، ولأنّ العلة في الأولى تحتمل أن تكون هي نفس الجملة الثانية ، وأمّا في الرواية الأخرى فيحتمل أنّ العلة فيها هو ما استشهد به الإمام ﷺ من آية لهو الحديث .

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشةً ■■■■

وعليه ، يظهر ما في كلام السيد الامام الخميني في مكاسبه من احتمال أن تكون الأولى هي عين رواية أخرى لأبي بصير ^(٥١) .

وكيف كان فالصحيح في الجواب هو : أن كون الجملة الثانية بمنزلة التعليل مردود بعدة إيرادات :

الإيراد الأول : لعدم المناسبة بين العلة - أي الاختلاط - والمعلول وهو حرمة أجر المغنية ؛ حيث إنها افترضت حلية أجرها في نفسها ابتداءً حتى إذا قارنها بعض المحرمات كدخول الرجال على النساء فتحرم ، إلا أن السؤال هو إنه كيف أوجب ذلك حرمة أجرها مع أنه حلال في نفسه ؟

الإيراد الثاني : إننا لو افترضنا علية عدم دخول الرجال عليها في حلية أجر المغنية ، نقول : إنه لا مناص لإثبات هذه العلية إلا من طريق الملازمة بينهما ، ولكن هذه الملازمة أيضاً غير مرتبطة بما نحن فيه ؛ لأن العلة في لازم شيء وهو علية عدم الاختلاط في حلية أجرها لا تكون علة لملزومه ، أي نفس الغناء وحليته .

الإيراد الثالث : لو سلمنا ذلك وقلنا إن حلية الغناء مستفادة من الملازمة بينهما فيكون حكمه مندرجاً في حكم أجر المغنية مع ما فيه من الشرائط ككونها في مجلس الزفاف ولم يدخل الرجال عليها ، وعليه فليست الجملة الثانية فيها التي هي بمنزلة التعليل متعرضة لغيرها من المغنيات ، ولا دلالة فيها على حكم الغناء في غير زفّ العرائس - كما ذكر السيد الخوئي - إلا أنه يرد عليه ما قلناه بعد نقل كلامه .

الإيراد الرابع : إننا لو افترضنا علية عدم الاختلاط في حلية أجرها بأن يقال - مثلاً - : إن الغناء في غير الزفاف حرام للاختلاط ، نقول : إذا علل حكم بشيء لا

يستلزمه - دائماً - حذف الموضوع المعلّل والتمسك بالعلّة فحسب ، بحيث لا يكون للموضوع أيّة مدخلية في الحكم ؛ فإنّه لا يُستحسن عرفاً - في بعض المواضيع - صرف الذهن عن الموضوع والتركيز التامّ على العلة فقط . فعلى سبيل المثال : لو قال أحدٌ : « إنّي أحبّ الجامع الأعظم لكونه أكبر » لا يعمّم العرف هذا الحبّ إلا مع لحاظ الجامع وهو الموضوع ؛ لأنّ العرف لا يفهم من كلامه هذا أنّ علة حبه هي كونه أكبر فحسب ، إذ لا يستحسن عرفاً تعميم حبه الى كلّ شيء أكبر ، بل يلاحظ معه الموضوع - أيضاً - وهو (الجامع) كما في المثال . ولو أردنا تطبيق هذا البحث على ما نحن فيه فإنّه لا يُمكن حذف الغناء في المقام عرفاً ، فتدور الحرمة مدار الاختلاط فقط .

والحاصل : إنّ نفس الغناء ملحوظ في علة حرّمته ، وليست العلة أصل الاختلاط فقط .

وعليه فلا تكون الرواية ، بل الروايتان شاهدتان على مذهبه .

الرواية الخامسة : ما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) ، قال : سألته عن الغناء ، هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح ؟ قال : « لا بأس به ما لم يعص به » (٥٢) .

والرواية وإن كانت مخدوشة سنداً بعبدالله بن الحسن ؛ لعدم ورود مدح ولاذم فيه ، إلا أنّها رويت في البحار عن كتاب علي بن جعفر بصياغة : « ما لم يزمّر به » (٥٣) بدل « ما لم يعص به » ، فتصبح الرواية بالنتيجة تامة سنداً .

وتقريب الاستدلال بها كما قال السيد الكشميري - الذي هو من أنصار هذه النظرية - في رسالته (مسألة الغناء) هو : « إنّ الظاهر من السائل أنّه إنّما سأل عن الغناء المقترن بمحرّم خارجيّ لكونه معلوم الحرمة عنده في غير العيدين

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■■■

بقريته تخصيصه السؤال عنه بهما ، وإنما اشتبه عليه حكمه بالنسبة إليهما لكونه سبباً من أسباب الفرح والسرور المناسبين لهما وكونه متداولاً عند العامة فيهما . فعن كتاب الفقه على المذاهب الأربعة : « قال الإمام الغزالي في الإحياء : النصوص تدلّ على إباحة الغناء والرقص والضرب بالدفّ - الى أن قال - والزنج في أوقات السرور قياساً على يوم العيد ؛ فإنه وقت سرور ... » فتوهم إباحته في خصوصهما لاحتمال التخصيص كما في الأعراس فاسد ، كما نشاهد ذلك من بعض الأشخاص في زماننا هذا حيث يرتكبون في الأعياد العظيمة مثل الغدير والنيروز بعض المحرمات كالقمار وغيره بتوهمهم كونها مباحة في خصوصها أو معفواً عنها فيها ، لا عن غير المقترن به ، وإلا لزم أن يكون السائل توهم كون ما كان معلوم الإباحة عنده في غير العيدين حراماً فيهما ، وذلك بعيد خصوصاً عن مثل علي بن جعفر (رحمته الله) ، ولزم أيضاً أن يكون السائل عالماً بحرمة الغناء المقترن فيهما حينئذٍ ، فلزم أن يكون قوله (رحمته الله) : « ما لم يعص به » وكذا قوله : « ما لم يزمّر به » من قبيل قولك : (النار حارة) « (٥٤) .

والحاصل : إنّ الاستدلال بها - بناء على صياغة « ما لم يعص به » يكون ظاهراً في أنّ الغناء في ذاته لا معصية فيه ، وإنما المعصية فيما يتوسّل به إليهما من الفسق والفجور المعلومين في مجلس الغناء ، وكذلك ما في روايته الأخرى من قوله : « ما لم يزمّر به » ؛ فإنّ المراد به ما لم يتغنّ بالمزمار وآلات اللّهُو بمعاونة هذا الغناء ، فإنّ للغناء - أيضاً - دخلاً في التغنّي بتلك الآلات وبانضمامهما يحصل وجد وطرب لا يحصل مع انفرادهما ، فيدلّ أيضاً على أنّ المعصية إنّما هي من جهة التغنّي بتلك الآلات مع الغناء ، لا من جهة الغناء نفسه .

إلا أنّ دلالتها مخدوشة على ما ادّعاه ؛ لاختلاف النسخ في النقل :

فما جاء في قرب الإسناد على ما في الوسائل بصياغة « ما لم يعص به » ،

الشيخ حميد ستوده الخراساني

وما جاء في كتاب علي بن جعفر على ما في الوسائل - أيضاً - « ما لم يزمر به » بدل « ما لم يؤمر به » .

ويحتمل السيد الامام الخميني أن « ما لم يزمر به » مصحفاً عن « ما لم يؤزر به »^(٥٥) ، فيكون هذا و « ما لم يعص به » أحدهما نقلاً بالمعنى .

وكيف كان فالفرق بين « ما لم يعص به » و « لم يؤمر به » و « ما لم يزمر به » واضح ؛ إذ ظاهر الأوّل أنّ الغناء حرام والسؤال عن الاستثناء ، وكذلك على الثالث أي « ما لم يزمر به » ، فالمعنى : ما لم يصوت فيه بصوت زماري ، كما هو متعارف عند أهل الفسوق في أغانيهم حيث يخرجونها من حناجرهم وأفواههم بأصوات مزمرّة موسيقية وأنغام ملحنة مخصوصة .

ووجه الظهور هو أنّ الرواية تكون سؤالاً من فقيه جليل وجواباً من إمام معصوم متصدية لبيان التغني بالأشعار والكلمات المتعارف إلقاؤها في الأعياد والأفراح مع ترجيع الصوت وترديده مع اشتراك الآخرين بالتصفيق والضحك واللعب ، وهذا أمر متعارف في الأفراح والمناسبات من قديم الزمان ، وقد أجازاه الإمام الكاظم عليه السلام بشرط أن لا يعص الله به ، أو ما لم يزمر في نفس هذه القراءة ، وبالجمله ، فما لم يكن الصوت مشتملاً على الترجيع والطرب لا يكون حراماً ، وعليه فتستلزم الرواية مشروعية مجلس الاحتفال بشرط أنّه يمتاز عن مجلس الغناء الذي لا ينظر الله إليه وقد أعرض عنه ، ولذلك استثناء ، وأمّا لماذا أقرّه الإمام عليه السلام على تسميته غناءً ؛ فلاّنه غناء بالمعنى الأعم .

وظاهر النقل الثاني أنّه لا يأمر به إنسان ، كما أنّ ذوي المروءات يأمرّون بشيء حلال لا يليق بهم ، إلاّ أنّه لا يجوز حمل هذا الكلام على ظاهره ؛ فإنّه من توضيح الواضح ، كما قال السيّد الامام الخميني^(٥٦) .

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة

وكيف كان ، فمع وجود الاحتمالات المختلفة والنسخ المتفاوتة فيها لا تصلح للاستدلال بها مع كثرة الروايات الدالة على الحرمة بالإطلاق أو بالصراحة .

والحاصل : لم يصل الاعتماد عليها حتى لاستثناء أيام العيد والفرح فيها .

وأما ما قاله صاحب الوسائل والمحقق النجفي في الجواهر من أن هذا مخصوص بالعرس في اليومين أو حملة على التقية^(٥٧) ، فلا عبرة به ؛ وذلك لأنه لا دليل على ذلك مع أن السائل هو علي بن جعفر وشأن المخاطب قرينة لفهم المراد .

نتائج البحث :

١ - إن الظاهر مما عرفت من الإطلاقات حرمة الغناء بعنوانه ، ولو خلا عن المقارنات المحرمة ، إلا أن يدل دليل على خلافه كزف العرائس ، وقد عرفت أن الانصراف المدعى من قبل الفيض لا وجه له بعد أخذ هذا العنوان في متن الأحاديث الكثيرة الظاهرة في حرمة بنفسه .

٢ - هذا كله على ما يُستظهر من كلام الفيض من حرمة الغناء في نفسه في صورة الاكتناف بالمحرّمات الأخرى بحيث تكون نسبتها مع الإطلاقات نسبة الإطلاق والتقييد ، إلا أنه لا يمكن رفع اليد عنها بهذه الأخبار المقيدة ، فإنها ليست بناصة فيما توهم ، ولو فرضنا عدم تمامية ما ذكرنا فيما مضى لوقعت المعارضة بين هذه الطائفة والطائفة المانعة ، فالمتعین الأخذ بالمانعة باعتبار المرجح في باب المعارضة ، وهو المخالفة مع الجمهور ، فتدبر .

٣ - وأما على تقدير ما استفاده بعضُ كصاحب المفاتيح وصاحب الحقائق من عدم حرمة الغناء رأساً ، وأن المحرّم ما هو مقترن معه فالأمر واضح ؛ لأن النسبة حينئذٍ التباين ، ومن المتعين حينئذٍ الأخذ بتلك المطلقات .

٤ - خلاصة الكلام هو قصور الروايات عن الدلالة على ما رامه الفيض وموافقوه ، فنثبتت حرمة فعل الغناء وإيجاده حرمةً ذاتيةً ، تشتدّ وتقوى المبعوضيّة عند اقترانه ببعض المحرّمات المتعارف اقترانها به كالضرب على آلات اللّهُو واشتماله على وصف ما يحرم واختلاط النساء بالرجال والرقص ونحوها من المحرّمات .

الهوامش

- (١) أنظر : ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر ، بيروت ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ ، ١٥ : ١٣٦ . الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ، مكتبة المرتضوي - طهران ، ط ٣ / ١٤١٦ هـ ، ١ : ١٣٦ . الواسطي الزبيدي ، محبّ الدين ، تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ٢٠ : ٣٠ . أنيس ، إبراهيم ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة - اسطنبول ، ط ١ / ١٤١٠ هـ : ٦٦٤ . الموسوعة العربية الميسرة ، دار الشعب - القاهرة ، ط ١ / ١٩٦٥ م : ١٢٥٧ .
- (٢) المحقق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، مؤسسة إسماعيليان - قم ، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ ، ٤ : ١١٧ .
- (٣) السيوري ، المقداد بن عبد الله ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ ، ٢ : ١١ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي العاملي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مكتبة الداوري - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٢١٢ .
- (٤) الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين ، كتاب المكاسب ، منشورات دار الذخائر - قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ١ : ١٤٢ .
- (٥) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، المقنع ، مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام) - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ : ٤٥٥ .
- (٦) الطوسي ، أو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٦ : ٣٠٥ .
- (٧) الحلبي ، أبو الصلاح ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) - إصفهان ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ : ٢٨١ .
- (٨) ابن البراج ، القاضي عبد العزيز ، المهذب ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ١ : ٣٤٤ .
- (٩) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال

- والحرام ، مؤسسة اسماعيليان - قم ، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ ، ٤ : ٢ .
- (١٠) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ٢ : ٢٥٩ .
- (١١) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي ، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ٤ : ١٠٩ .
- (١٢) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي العاملي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٢١٢ : ٣ .
- (١٣) الفاضل الهندي ، محمد بن الحسن ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١٠ : ٢٩٣ .
- (١٤) الطباطبائي الحائري ، السيد علي بن محمد ، رياض المسائل ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٨ : ١٥٥ .
- (١٥) عبد الرحمن الجزيري ، الفقه على المذاهب الأربعة ، دار الفكر - القاهرة ، ط ١ ، ٢ : ٤٤ - ٤١ .
- (١٦) الحسيني العاملي ، السيد جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١ / ٤ : ٥٢ .
- (١٧) البحراني ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ١٨ : ١٠١ .
- (١٨) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ ، ٢٢ : ٢٤ .
- (١٩) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، مفاتيح الشرائع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ، ط ١ ، ٢ : ٢٠ .
- (٢٠) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، المحجة البيضاء ، مكتبة الصدوق - طهران ، ط ١ / ١٣٤٠ هـ ، ٥ : ٢٢٦ - ٢٢٧ .
- (٢١) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، تفسير الصافي ، الصدر - طهران ، ١ : ٧٢ .
- (٢٢) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، الوافي ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) - إصفهان ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ١٧ : ٢٢٣ .
- (٢٣) الموسوي الخميني ، السيد روح الله ، المكاسب المحرمة ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ١ : ٣١٦ - ٣١٨ .

- المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة ■■■■■
- (٢٤) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ، مكتب النشر الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٦ : ٣٠٧ .
- (٢٥) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ٨ : ٢٢٣ .
- (٢٦) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ : ٣٦٥ .
- (٢٧) النجفي الكشميري ، السيد مهدي ، رسالة في الغناء (غنا ، موسيقي) ، مدرسة ولي العصر ﷺ - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٢ : ٨٨٨ .
- (٢٨) فضل الله ، السيد محمد حسين ، المنهج الاستدلالي ، المركز الإعلامي - قم / ١٩٩٥ م : ٢١ .
- (٢٩) الموسوي الخميني ، السيد روح الله ، المكاسب المحرمة ١ : ٣١٩ .
- (٣٠) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت ﷺ - قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ١٧ : ٣١٢ ، ب ٩٩ ممّا يكتسب به ، ح ١ .
- (٣١) المصدر السابق : ح ٩ - ٨ .
- (٣٢) المصدر السابق : ح ١٥ .
- (٣٣) الموسوي الخميني ، السيد روح الله ، المكاسب المحرمة ١ : ٣٢٢ .
- (٣٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة : ح ٢١ .
- (٣٥) الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين ، كتاب المكاسب (المكاسب المحرمة) ١ : ٥٢ .
- (٣٦) الموسوي الخميني ، السيد روح الله ، المكاسب المحرمة ١ : ٣٢٣ .
- (٣٧) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، الوافي ١٧ : ٢١٨ .
- (٣٨) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٧ : ١٢٣ ، ب ١٦ ممّا يكتسب به ، ح ٢ .
- (٣٩) المصدر السابق ٦ : ٢١٠ ، ب ٢٤ من قراءة القرآن ، ح ١ .
- (٤٠) الواسطي ، الزبيدي ، محبّ الدين ، تحقيق : السيد محمد مرتضى الحسيني ، تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ١٨ : ٥٠٢ .
- (٤١) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٦ : ٢١٢ ، ب ٢٤ ممّا يكتسب به ، ح ٥ .
- (٤٢) المصدر السابق : ح ٦ .

(٤٣) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الحديث للطباعة والنشر - قم ، ط ١٤٢٩ هـ ، ٤ : ٦٣٢ ، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن ، ح ٨ .

(٤٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٧ : ١٢١ ، ب ١٥ مما يكتسب به ، ح ٣ .

(٤٥) المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقي ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ ، ١٩ : ٨٠ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ١ / ١٣٩٠ هـ ، ٣ : ٦٢ ، باب أجر المغنية ، ح ٥ .

(٤٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٧ : ١٢٠ ، ب ١٥ مما يكتسب به ، ح ١ .

(٤٧) التوحيد التبريزي ، محمد علي ، مصباح الفقاهة في المعاملات ، (تقارير درس فقه سيد ابوالقاسم الخوئي) انصاريان ، قم ، ط ٤ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٣٠٨ .

(٤٨) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، مفاتيح الشرائع ٢ : ٢٠ .

(٤٩) الإنصاف أنّه وإن كان لا يخلو من إشعار الى أنّ المحرّم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات ، لكن لا يمكن رفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار ، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاه ، كما تقدّم من قوله : « قد يكون للرجل الجارية تُلهيه ، وما ثمنها إلا ثمن الكلب » ، فتأمل . أنظر : الأنصاري ، مرتضي ، المكاسب المحرّمة ١ : ٣٠٨ .

(٥٠) والذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه : اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية وبني العباس من دخول الرجال عليهم وتكلمهم بالأباطيل و ... قال في الاستبصار - بعد نقل ما أوردهنا في أوّل الباب : الوجه في هذه الأخبار الرخصة فيمن لا يتكلم بالأباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيان وأشباهاها ولا بالقضيب وغيره ، بل يكون ممّن يزفّ العروس ويتكلم عندها بإنشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والأباطيل ، وأمّا ما عدا هؤلاء ممّن يتغنين بسائر أنواع الملاهي فلا يجوز على حال ، سواء كان في العرائس أو غيرها . أنظر : الوافي ١٧ : ٢١٨ .

(٥١) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ١ : ٣٢٥ .

المحدث الكاشاني ونظريته في التحريم العرضي للغناء - تحليلاً ومناقشة

(٥٢) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٧ : ١٢٢ ، ب ١٥ ممّا يكتسب به ،
ح ٥ .

(٥٣) العريضي ، علي بن جعفر ، مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما ، مؤسسة آل البيت ، قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ : ١٥٦ .

(٥٤) النجفي الكشميري ، السيد مهدي ، رسالة في الغناء ٢ : ٩١٠ .

(٥٥) الموسوي الخميني ، السيد روح الله ، المكاسب المحرّمة ١ : ٣٢٨ .

(٥٦) المصدر السابق .

(٥٧) أنظر : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ ، ٢٢ : ٤٤ .

بحث حول حكم الحيوان البحري

□ السيد فاضل الموسوي الجابري

تتشكّل هذه الدراسة من ثلاثة أبحاث : الأول : في بيان الأقوال في المسألة وهل إنّ القاعدة في حيوان البحر الحلّ والحرمة استثناء أو إنّ القاعدة الحرمة والحلّ استثناء ؟ .. الثاني : في بيان أدلّة الحرمة .. الثالث : في بيان أدلّة الحلّية .. (التحرير)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين .

تمهيد :

لا شكّ بأنّ الشريعة الإلهية نصّت على حلّية بعض الحيوانات وحرمة بعضها الآخر ، وهذا التحريم ناشئ من وجود مفساد واقعية في تلك الحيوانات تضرّ ببدن الإنسان أو روحه ، وعدم إدراكنا لتلك المفساد لا يدلّ على عدم وجودها ؛ ضرورة أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود .

وهذا الأمر غير مختصّ بالحيوانات البرية ، وإنّما هو شامل لمطلق الحيوانات برّاً أو بحراً أو جواً .

ولكن وقع الخلاف ما بين المسلمين عموماً في حرمة بعض الحيوانات ، والمعروف أنّ مذهب أهل البيت (عليهم السلام) قد نصّ على حرمة العديد منها غير الذي

ذكره القرآن الكريم ، أمّا بالنسبة إلى حيوان البرّ فالمحرّم كلّ ذي ناب وظفر وغيرهما كالحشرات المختلفة والأرنب واليربوع وغير ذلك . وكذا من الطيور كلّ ما كان ذا مخلب كالبازي والصقر وغير ذلك .

وما نريد البحث عنه في هذا الموضوع هو خصوص الحيوان البحري الذي وقع فيه شيء من الخلاف بين الأصحاب ، فالمشهور على حرمة مطلق حيوان البحر إلا السمك الذي له قشر والأروبيان أو الربيّثا ، في حين ذهب البعض إلى التأمل في ذلك ، وذهب أفراد قليلون إلى الكراهة وعدم الحرمة .

ولكن قبل الشروع في البحث لابدّ من التأكيد على أنّ المقصود من الحيوان البحري ليس هو الذي يعيش في خصوص البحر بالمعنى المتبادر ، وإنّما هو الحيوان الذي يعيش في مطلق الماء سواء أكان بحراً أو نهراً أو بحيرات أو مستنقعات مائية أو أحواض أو ما شابه ذلك ، وإنّما يُطلق عليه بحري على الرغم من كون المراد هو الأعم من باب التغليب ليس إلا .

أولاً : الأقوال في المسألة

وقع البحث بين الأعلام في أنّه هل يحلّ مطلق الحيوان البحري إلا ما خرج بالدليل ، أو لا يحلّ منه إلا ما خرج بالدليل ؟ ومن الواضح أنّ هناك فرقاً كبيراً بين الفرضيتين ، فالأولى تجعل الحلّية هي القاعدة الأولى والحرمة استثناءً ، في حين أنّ الفرضية الثانية تجعل الحرمة هي القاعدة الأولى والحلّية استثناءً .

قال الشيخ في النهاية : « وأمّا حيوان البحر فلا يُستباح أكل شيء منه إلا السمك خاصة ، والسمك يؤكل منه ما كان له فلس ويُجتنب ما ليس له فلس » ^(١) .

وقال ابن إدريس في السرائر : « وأمّا حيوان البحر فلا يُستباح أكل شيء منه إلا السمك خاصة ، والسمك يؤكل منه ما كان له فلس وهو القشر ، فأما ما لم يكن له قشر وإن انطلق عليه اسم السمك فلا يحلّ أكله » ^(٢) .

وقال المحقق في الشرائع في حيوان البحر : « ولا يُؤكل منه إلا ما كان سمكاً له فلس ، سواء بقي عليه كالشبوط والبياح ، أو لم يبق كالكنعت ... » (٣) .

وكذا قال الفاضل الآبي في كشف الرموز (٤) ، العلامة الحلّي في الإرشاد (٥) ، والشهيد الأوّل في الدروس (٦) ، والشهيد الثاني في المسالك (٧) .

وقال صاحب الجواهر : « في حيوان البحر : ولا يُؤكل منه إلا ما كان سمكاً أو طيراً بلا خلاف أجده فيه بيننا ، كما اعترف به في المسالك ، بل عن الخلاف والغنية والمعتبر والذكرى وفوائد الشرائع الإجماع عليه » (٨) .

فمن مجموع هذه الكلمات يظهر : أنّ القول بالحرمة هو المشهور بين الأصحاب .

نعم ، يظهر من جماعة من المتأخرين الميل إلى نفي الحرمة - ولا أقلّ من التأمل في الحرمة - كالمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة (٩) ، والسبزواري في الكفاية (١٠) ، والفيض الكاشاني في المفاتيح (١١) ، والمحقق النراقي في المستند (١٢) .

وأما من المتقدمين فالظاهر أنّ ذلك هو مذهب الصدوق في الفقيه (١٣) ، وظاهر السيد المرتضى في الانتصار (١٤) .

ثانياً : أدلة القول بالحرمة

والمهمّ النظر إلى الأدلة التي استدلّ بها المانعون ، وإلا فإنّ المجيزين يكفيهم تمسّكهم بأصالة الحلّ التي لا مخرج منها إلا بدليل ، ومع عدمه يبقى الحلّ على ما هو عليه .

وقد استدلّ على الحرمة بوجوه :

الوجه الأول : الإجماع

لقد ذكرنا آنفاً بأنّ البعض قد ادّعى الإجماع على الحرمة ، كما نجد ذلك عند

الشيخ في الخلاف وغيره ممّن عرفت .

المناقشة : أنّ هذا الإجماع مخدوش بمخالفة جملة من الأعلام المتقدمين ، فقد قال ابن بابويه في فقه الرضا (عليه السلام) : « وكلّ صيد إذا اصطدته في البرّ والبحر حلال سوى ما قد بينت لك ممّا جاء في الخبر بأنّ أكله مكروه » (١٥) . فقوله : « مكروه » يُفيد القول بالجواز ، بعد استبعاد كون المراد من الكراهة في كلامه الحرمة - وإن كان ذلك مُحتملاً أيضاً - كما نجده مستعملاً في بعض الروايات .

والذي يؤيّد ذلك ما ذكره في الفقيه من قول الإمام الصادق (عليه السلام) : « كلّ ما كان في البحر ممّا يؤكل في البرّ مثله فجازئ أكله ، وكلّ ما كان في البحر ممّا لا يجوز أكله في البرّ لم يجز أكله » (١٦) .

ويظهر من السيد المرتضى (عليه السلام) عدم شمول الحرمة لكافة الحيوان ، فقد قال في الانتصار : « وممّا انفردت به الإمامية : تحريم أكل الثعلب والأرنب والضبّ ، ومن صيد البحر السمك الجري والمارماهي والزمار وكلّ ما لا فلس له من السمك » (١٧) .

مضافاً إلى إمكان القول بكون الإجماع المدعى مدركياً ، أو يحتمل فيه ذلك على أقلّ التقادير ، ومثله لا يكون حجة .

ويرد عليه :

١ - أنّ الخدشة بالإجماع المدعى بمخالفة جملة من الأعلام غير تامّة ؛ ضرورة أنّ ابن بابويه والسيد المرتضى لم ينصّا على الجواز ولا أشكلا في الحرمة ، وإنما سكّتا عن ذكر حرمة الحيوان البحري ليس إلا ، وهذا لا يدلّ على كونهما يريان غير ذلك حتى نقول بمخالفة الإجماع ، وعلى هذا الأساس يبقى الإجماع المدعى بلا معارض .

٢ - وأما الإشكال بمدركية هذا الإجماع قطعاً أو احتمالاً فهو ليس تاماً أيضاً ؛ ضرورة أن المدرك على خلافه - كما سوف نرى - فكيف يكون مدركياً حينئذٍ ؟ ! ومعه يتقوى الإجماع ؛ فإنّ كون المدرك بخلافه ومع ذلك يتحقّق الإجماع فهذا دليل على ثبوت هذا الحكم .

وكيف كان فمخالفة هذا الإجماع في غاية الإشكال ، وإن أمكن الخدشة فيه من بعض الوجوه بالدقّة إلا أنّ ذلك لا يسوّغ الإفتاء بخلافه ، سيما وقد روي ما يُشعر بوجود ارتكاز متشرّعي على حرمة ما ليس له فلس^(١٨) .

الوجه الثاني : عموم ما دلّ على حرمة الميتة

يمكن أن يُستدلّ على حرمة مطلق الحيوان البحري إلا ما خرج بالدليل بعموم حرمة الميتة - بناء على أنّ المراد منه مطلق ما فارقتة الروح - فكلّ حيوان بحري يخرج من الماء سوف يكون ميتة حينذاك ، ومعه يحرم أكله .

مناقشة :

وأشكل السيد الروحاني عليه بما يلي :

أولاً : أنّ الميتة من الحيوان هو الذي لم يحصل له التذكية ، فمع حصولها لا يصدق عليها عنوان الميتة .

ثانياً : لو سلّم شمول الميتة للمذكّي ، لكن لا ريب أنّه خرج المذكّي عن تحت دليل حرمتها بالكتاب والسنة ، فمع تحقّق التذكية لا سبيل إلى التمسك بعموم الدليل .

ثالثاً : لو سلّم شموله لابدّ من تخصيصه بما دلّ من الكتاب والسنة على جواز الأكل ممّا ذكر اسم الله عليه .

رابعاً : أنّه يتعيّن تقييد إطلاق دليل الحرمة لو سلّم شمول الميتة للمذكّي وأغض عمّا ذكرناه ثانياً وثالثاً بما دلّ على حليّة صيد البحر من الكتاب الشامل لما عدا السمك^(١٩) .

وفيه :

أولاً : أنّ القاعدة الأساسية في الشكّ في تحقق التذكية هو عدمها ، وفاءً بعموم تحريم الميتة إلا مع إحراز التذكية ، فلو شكّ فيها كان المرجع هو إطلاق التحريم الذي منشأه عدم التذكية .

فإنّ صدق عنوان الميتة يكفيه عدم إحراز التذكية ، والمفروض أنّها غير محرزة لمطلق الحيوان المائي إلا ما خرج بالدليل . نعم، على المبنى القائل : بأنّ كلّ حيوان قابل للتذكية ، يُمكن قبول المناقشة ، فيكون الخلاف حينئذٍ في المبنى لا في البناء ، ولكن كون الحيوان قابلاً للتذكية وحده أيضاً غير كافٍ للقول بالحل فيه ؛ ضرورة أنّ هذا المبنى عامٌ لمطلق التذكية سواء أُريد منها حلّية الأكل بها ، أو الاستفادة من جلودها من خلالها . والكلام حينئذٍ سوف يتبعه لإثبات كون مطلق الحيوان البحري قابلاً للتذكية الموجبة لحلّية الأكل ، وهذا أوّل الكلام .

فما تمسّك به السيد الروحاني من مبنى قابلية كلّ حيوان للتذكية للقول بالحلّية فيه تأمل واضح .

وثانياً : أمّا التمسّك بعموم ما دلّ من الكتاب والسنة بجواز ما ذكر اسم الله عليه فليس تاماً ؛ ضرورة أنّه لا يكفي ذكر اسم الله على حيوان لجواز أكله ؛ لأنّ هذا شرط في صحة التذكية فيما إذا كان الحيوان قابلاً للأكل ، لا مطلق الحيوان .

وبعبارة أخرى : نحن نشكّ في كون حيوان الماء قابلاً للأكل شرعاً أو لا ، لا أنّنا مُحَرِّزين لقابليته للأكل ومُحرِّزين لذكر اسم الله عليه فنتمسّك بعموم ما ذكر اسم الله عليه لإثبات الحلّية .

فهذا العموم إذن يصحّ التمسّك به في حالة إحراز كون الحيوان المعيّن جائز الأكل أو قابلاً للتذكية ، فتأمل .

ثالثاً : وأما التمسك بعموم قوله تعالى : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْسيَّارَةِ ﴾ (٢٠) فليس بجيد ؛ لأنه منصرف إلى السمك خاصة ، وهذا الانصراف هو المرتكز في أذهان المتشرعة ، ودلت عليه جملة من الروايات ، بل إن بعض الروايات فسّرت بالطيور المائية :

منها : رواية معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : « والسمك لا بأس بأكله طريّه ومالحه ويتزوّد ، قال تعالى : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْسيَّارَةِ ﴾ » ، وقال : « فصل ما بينهما كل طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويفرخ في البحر فهو من صيد البرّ ، وما كان من الطير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو مصيد البحر » (٢١) .

ومنها : رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول الله تعالى : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْسيَّارَةِ ﴾ ؟ قال : « هي الحيتان المالح وما تزوّدت منه أيضاً ، وإن لم يكن مالحاً فهو متاع » (٢٢) .

فالمقصود بصيد البحر السمك أو الطيور المائية ليس إلا .

هذا ، مضافاً إلى التأمل في معنى « صيد البحر » الوارد في الآية حيث يُحتمل قوياً أن يكون المراد منها نفس عملية الصيد لا المصيد ؛ ولذا ورد في رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا بأس بأن يصيد المحرم السمك ويأكل مالحه وطريّه ويتزوّد » ، وقال : « أحلّ لكم صيد البحر وطعامه » (٢٣) . فظاهر الرواية أنّ الصيد هو نفس عملية الصيد ، لا المصيد .

وكذا الناظر في استعمال هذا اللفظ في جملة من الآيات ، لاسيما ذات العلاقة والمناسبة مع الموضوع ، كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ... ﴾ (٢٤)

أو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا شَهْرَ الْحَرَامِ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفَلَاحِ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ... ﴾ (٢٥).

نعم ، الظاهر من استعمال آيات أخرى أن المراد به نفس المصيد لا عملية الصيد ، كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ ... ﴾ (٢٦) ، وكذا قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ... ﴾ (٢٧).

وكيف كان فإنه لا يمكن الجزم بأن المراد بقوله تعالى : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ ﴾ نفس المصيد كما في الآيات الأخيرة ، أو نفس عملية الصيد كما في الآيات الأولى .

قال السيد المرتضى : « إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾ لَا يَتَنَاوَل ظَاهِرَهُ الْخِلَافُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ؛ لِأَنَّ الصَّيْدَ مُصْدَرٌ صَدَتْ ، وَهُوَ يَجْرِي مَجْرَى الْإِصْطِيَادِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الصَّائِدِ ، وَإِنَّمَا يُسَمَّى الْوَحْشَ وَمَا جَرَى مَجْرَاهُ صَيْدًا مَجَازًا وَعَلَى وَجْهِ الْحَذَفِ ؛ لِأَنَّهُ مَحَلُّ الْإِصْطِيَادِ فَيُسَمَّى بِاسْمِهِ ، وَإِذَا كَانَ كَلَامُنَا فِي تَحْرِيمِ لَحْمِ الْمَصِيدِ فَلَا دَلَالَةَ فِي إِبَاحَةِ الصَّيْدِ ؛ لِأَنَّ الصَّيْدَ غَيْرَ الْمَصِيدِ » .

ثم قال السيد : « فَإِنْ قِيلَ : قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَارَةِ ﴾ يَقْتَضِي أَنَّهُ أَرَادَ الْمَصِيدَ دُونَ الصَّيْدِ ؛ لِأَنَّ لَفْظَةَ (الطَّعَامُ) لَا تَلِيقُ إِلَّا بِمَا ذَكَرْنَاهُ دُونَ الْمَصِيدِ .

قلنا : لو سلمنا أَنَّ لَفْظَةَ (الطَّعَامُ) تَرْجِعُ إِلَى لَحُومِ مَا يَخْرُجُ مِنْ حَيَوَانَ الْبَحْرِ ، لَكَانَ لَنَا أَنْ نَقُولَ : قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَطَعَامُهُ ﴾ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ اللَّحْمُ مُسْتَحَقًّا فِي الشَّرِيعَةِ لِاسْمِ الطَّعَامِ ؛ لِأَنَّ مَا هُوَ مُحَرَّمٌ فِي الشَّرِيعَةِ لَا يُسَمَّى

بالإطلاق فيها طعاماً كالهيئة والخنزير ، فمن ادّعى في شيء ممّا عددنا تحريمه أنّه طعام في عرف الشريعة فليدلّ على ذلك فإنّه يتعذّر عليه » (٢٨) .

مضافاً إلى أنّه لو كان يريد من صيد البحر هو المصيد لا نفس الصيد للزم التكرار مع قوله : ﴿ وَطَعَامُهُ ﴾ ؛ لأنّ المفروض أنّ طعام البحر هو نفس المصيد ، وهذا التكرار بلا مسوّغ ، فلا يكون تامّاً .

نعم ، قد يأتي الإشكال في معنى طعام البحر ، فإنّ الطعام هو ما يُطعم ، فيشمل بإطلاقه الجميع ، فيمكن التمسك به لإثبات حلية مطلق الحيوان البحري .

إلا أنّ ذلك يُمكن توجيهه أيضاً : بإرادة السمك المملوح كما نصت على ذلك الروايات السابقة ، وإنّما سُمّي طعاماً لأنّه يدخر ليُطعم ، ويُحتمل أن يُراد من الطعام البحري هو ما ينبت بمائه من الزرع والنبات ؛ ولذا قال في اللسان : « اختلف في طعام البحر ، فقال بعضهم : هو ما نضب عنه الماء فأخذ بغير صيد فهو طعامه ، وقال آخرون : كلّ ما سقي بمائه فنبت لأنّه نبت عن مائه ، كلّ هذا عن أبي إسحاق الزجاج » (٢٩) .

وكيف كان فإنّ الآية الكريمة مجمّلة في المراد ؛ ولذا لا يُمكن التمسك بها بإطلاق حلية صيد البحر وطعامه الاستدلال على المدّعى . ولذا نجد صاحب الرياض يؤكّد بأنّ التمسك بالعموم يستلزم حلّ كثير من حيواناته المحرّمة بالإجماع والكتاب والسنة ؛ لاشتمالها إمّا على الضرر أو خبائث أو نحوهما من موجبات الحرمة ، فلا يمكن أن يبقى على عموم الظاهر من اللفظة على تقدير تسليمه ؛ لخروج أكثر أفراد الموجب على الأصح لخروجه عن حجّيته ، فليُحمل على المعهود المتعارف من صيده ، وليس إلا السمك بخصوصه (٣٠) .

الوجه الثالث : مناط الحلية في الحيوان البحري تحقق عنوان السمك

ويدلّ عليه : موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الربيثا ، فقال : « لا تأكلها فإنّنا لا نعرفها في السمك يا عمّار » ^(٣١) .

ووجه الاستدلال بها : إنّ الحلية تختصّ بما يكون من أنواع السمك ويصدق عليه هذا العنوان ^(٣٢) .

وبعبارة أخرى : إنّّه يدلّ بالعلّة المنصوصة على حرمة كلّ ما لا يُعرف أنّه من السمك ^(٣٣) .

المناقشة :

وأشكل عليه السيد الروحاني بقوله : « إنّّه معارض بما يدلّ على حلّ أكلها ، ولأجله إمّا أن يُطرح هذا الخبر أو يُحمل على الكراهة ، وعلى التقديرين لا وجه للاستدلال به على حرمة غير السمك من الحيوانات » ^(٣٤) .

ويمكن الجواب عنه : بأنّ ثبوت الجواز في الربيثا في نصوص أخرى لا يتنافى مع صحة الاستدلال بها على المدعى ؛ إذ المستفاد منها وجود قاعدة كلّية تميّز بين الجائز وغير الجائز من أكل الحيوان البحري ، وهو قوله عليه السلام : « فإنّنا لا نعرفها في السمك » ، فالمقياس المستفاد من الرواية هو حلية ما يُعرف من السمك دون سواه ، فهذه الكلّية لا يُمكن رفع اليد عنها بمجرد تعارض هذه الرواية بروايات تجوّز أكل الربيثا ؛ فإنّ الذي يُرفع عنه منها هو خصوص مورد السؤال ، وهو الربيثا دون القاعدة الكلّية ، أعني قوله : « فإنّنا لا نعرفها في السمك » .

الوجه الرابع : سيرة المتشرّعة

ويمكن أن يُستدلّ على الحرمة بسيرة المتشرّعة حديثاً وقديماً ، حيث نرى أنّ المتشرّعة لا يأكلون من حيوان البحر غير السمك والروبيان ، وهذه السيرة

متصلة إلى زمان المعصوم عليه السلام بعد استبعاد تغيّر السيرة وعدم اتصالها ،
والشاهد عليها أننا لم نقرأ في كتب الحديث أو الفتاوى ما يشعر باستحلال
أكل الحيوانات المائية باستثناء ما ذكرنا ، وهذا مُشعر بوجود ارتكاز عندهم
بالحرمة .

المناقشة :

إنّ الامتناع لا يدلّ على الحرمة بالضرورة ؛ إذ يُمكن أن يكون ناشئاً من
الحزاة والكراهة الثابتة حتى مع القول بالحليّة ، ولذا نرى أنّ السيرة المتشرّعية
غير قائمة على أكل لحم الحمير على الرغم من جوازه ، وليس ذلك إلا للحزاة
الثابتة بأكله ، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى لحم الحمير أو الخيل أو البغال
فليكن الأمر كذلك بالنسبة إلى مطلق الحيوانات البحرية .

نعم ، السيرة كاشفة لو كانت في الجانب الوجودي - أي لو فرضنا أنّ
المتشرّعة يأكلون الحيوان البحري - فإنّ ذلك كاشف عن وجود الدليل الشرعي
على الحليّة ، أمّا العكس فإنّه لا يكشف عن وجود دليل شرعي على الحرمة ،
فتأمّل .

ثالثاً : أدلة القول بالحليّة

وأما الحليّة فيمكن الاستدلال لها بجملة من الوجوه :

الوجه الأول : أصالة الحليّة

يُمكن التمسك بأصالة الحليّة لإثبات حليّة مطلق حيوان الماء إلا ما خرج
بدليل ، وفاء لقوله عليه السلام : « كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه » (٣٥) ، والمفروض أنّ ما نحن فيه كذلك ، فالتمسك بالأصل
هو المرجع في حالة الشكّ في حرمة الحيوان المائي .

وَيُمْكِنُ الْإِشْكَالُ عَلَيْهِ بِمَا يَلِي :

أولاً : بأنَّ أصالة الحلّ معارضة بأصالة عدم التذكية ، فيتساقطان .

وفيه : لا مصير إلى التساقط فيهما ؛ إذ أنَّ أصالة الإباحة مقدّمة على أصالة عدم التذكية ، لأنَّ أصالة الإباحة من قبيل الأصل السببي وأصالة عدم التذكية من قبيل الأصل المسببي ، وقد تقرّر في علم الأصول أنَّ الأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي وإن كان من الأصول التنزيلية .

ثانياً : عدم إمكان إجراء أصالة الحلّ في المقام ؛ لاختصاصها بالشبهات الموضوعية ، وهذا يستلزم أن نعلم مسبقاً بأنَّ بعض حيوان البحر حلال وبعض آخر حرام ثم نشكّ في مورد ما هل أنّه من قسم الحلال أو من قسم الحرام ، فيمكن حينذاك إجراء أصالة الحلّ فيه . وأمّا ما نحن فيه فليس من هذا القبيل ؛ لأنّه مخالف لأصل الدعوى - وهي حليّة مطلق الحيوان البحري - وإنّما هو من قبيل الشبهات الحكمية ، وهي ليست مجرى لأصالة الحلّ .

قال السيد الخوئي تَدَبَّرْ : « ... قوله ﷺ : « فيه حلال وحرام » ظاهر في الانقسام الفعلي ؛ بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً ، ولم يعلم أنَّ المشكوك فيه من القسم الحلال أو من القسم الحرام ، كالمائع المشكوك في كونه خلأً أو خمراً ، وذلك لا يتصوّر إلا في الشبهات الموضوعية كما مثّلنا ؛ إذ لا تكون القسمة الفعلية في الشبهات الحكمية » (٣٦) .

الوجه الثاني : التمسك بمطلقات الكتاب المجيد

ويُمكن الاستدلال على حليّة مطلق الحيوان المائي إلا ما خرج بالدليل بجملة من آيات الكتاب المجيد ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

فَاتَهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٧﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾ (٣٨) .

وكذا قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ (٣٩) .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمَنْ كُلَّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ (٤٠) .

فثبت في الآية الأولى عدم تحريم شيء في القرآن الكريم إلا ما ذكرته الآية ، وليس فيها الحيوانات المائية ، وكذا الحال في الآية الثانية التي تثبت حلية الصيد البحري .

والجمع بين الآيتين يظهر حلية مطلق الحيوان المائي إلا ما خرج بدليل خاص .

وأما الآيتان الثالثة والرابعة فإنهما مساقتان مساق الامتنان ، حيث خلق الله للإنسان البحر لأجل أن يأكل منه لحماً طرياً ، والمقصود به هو الحيوانات البحرية ، وإلا لاستلزم تخصيص الأكثر الذي لا ينسجم مع الامتنان الوارد في الآيتين الكريمتين .

وفيه : يُمكن القول بعدم إمكان التمسك بعموم الآية الأولى ؛ ضرورة أن هناك العشرات من الحيوانات البرية والبحرية والجوية المتسالم على حرمتها في حين لم تنص الآية عليها ، خصوصاً وأن الآية ليست آخر ما نزل من القرآن الكريم حتى يمكن التمسك بها بقول مطلق .

وأما الآية الثانية فقد عرفت ما فيها سابقاً ، فلا نعيد .

وأما تخصيص الأكثر : ففيه كلام بين الأعلام، حيث لا يسلم المنع منه مطلقاً ، إلا أن يلزم منه هذرية الكلام - كما قالوا - ، ولذا قال صاحب المستند : « نمنع من عدم جواز تخصيص الأكثر ؛ لوقوعه في الكتاب العزيز ، قال سبحانه : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ ^(٤١) مع قوله تعالى : ﴿ لَا غُورِيَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ ^(٤٢) ؛ فَإِنَّ الْمُخْلَصِينَ لو كانوا أقلّ كان الغاوون أكثر وقد استثنوا من الأولى ، وإن كانوا أكثر فقد استثنوا من الثانية ، ويلزم استثناء الأكثر » ^(٤٣) .

مضافاً إلى أن قبح تخصيص الأكثر إنما هو للاستهجان العرفي ، وهو تابع للمقامات والاعتبارات ، كما لا يخفى على المتتبع . وكون المورد من هذا القبيل يحتاج إلى دليل ، وهو كما ترى .

فإن قيل : إن التمسك بالآية الأولى تام ؛ ضرورة أن المدعى هو حلية مطلق الحيوان المائي إلا ما خرج بالدليل ، فإذا كان شيء منصوص على حرمة فلا كلام ، ولكن الكلام فيما لا نص على حرمة من الحيوان البحري .

قلنا : إن هذا الكلام وإن كان له وجه إلا أننا لا يمكن أن نتمسك به ؛ ضرورة أن الآية تنص على عدم إيجاد المحرم فيما أوحى إلى النبي ﷺ ، وحيث إن المنصرف من الوحي هو الوحي القرآني - كما هو أحد الآراء في المسألة - لا مطلقاً ، فالآية تريد أن تقول : بأن القرآن الكريم لم يحرم شيئاً بعينه من الحيوانات إلا الميتة ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به . في حين أننا نعلم أن المحرم في الشريعة المقدسة هو أكثر من هذه الموارد ، ممّا يصرف هذا العموم عن دلالة ؛ لوجود المخصص من الروايات أو الإجماع أو غيرها من أدلة التحريم ، مضافاً إلى أننا نشك في أن غير السمك من الحيوان البحري هل

تتحقق فيه التذكية أو لا ، ويلزم منه الشك في كونه ميتة أو لا ؟ فلا يصح التمسك بالعام حينئذ ؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية ، وهو غير جائز ، كما حقق في علم الأصول ، فتأمل .

أما الآيتان الأخيرتان فإننا نمنع من إطلاقهما ؛ لانصراف لفظ ﴿لَحْمًا طَرِيًّا﴾ إلى السمك ، حيث هو المتبادر من الصيد البحري دون غيره ، وهذا لا يتعارض مع الامتنان ؛ لأنه يمكن أن يحصل الامتنان بالبعض دون الكل ، كما في قوله تعالى : ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٤٤) ، فتسخير كل ما في السماوات والأرض للإنسان لا يدل على حلية مطلق ما في السماوات والأرض ، مضافاً إلى أن متعلق التسخير لنا ليس مقتصرأ على أكل اللحم الطري ، بل استخراج الحلية ، والسير فيه بالسفن وغير ذلك .

فإن عموم التسخير والتفضل يمكن أن ينسجم مع إرادة البعض لا سيما إذا كان هو الأكثر ، ومن الواضح أن السمك هو أكثر حيوانات البحر ، فلا اشكال في البين على هذا الأساس ، كما هو واضح .

فإن قلت : إن هذا التبادر ليس حاقياً كي نتمسك به في المقام . والانصراف منشأ كثرة الوجود ، فلا يمنع من التمسك بالإطلاق .

قلت : لا نحتاج في إثبات التبادر والتمسك به كقرينة صارفة عن المدعى كونه ناتجاً عن حاقٍ اللفظ ، بل يكفي تحققه مطلقاً . وهو موجود فيما نحن فيه من الناحية العملية ، بقرينة قوله : ﴿لَحْمًا طَرِيًّا﴾ ؛ إذ أن أغلب الحيوانات البحرية لا يكون لها لحم طري ، فالحوت والقرش لحمهما ليس طرياً ، وكتب البحر وفيله وغير ذلك ليس لها لحم يؤكل ، وإنما أجسادهما دهنية غالباً .

وكون الانصراف ناشئاً عن كثرة الوجود قرينة على كون المراد هو الخصوص فيُعزَّز حينئذٍ التبادر .

الوجه الثالث : الروايات

هناك جملة من الروايات التي تدلّ بظاهرها على الحلية ، فيمكن التمسك بها على المدعى :

منها : قول الإمام الصادق عليه السلام : « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى » (٤٥) .
فهذا العامّ شامل لما في المقام ؛ لأنّ المفروض عدم ورود النهي عن أكل الحيوان المائي .

ومنها : خبر ابن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام عن أكل لحم الخنزير ؟ قال : « كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه ، وإلا فاقربه » (٤٦) ؛ فإنّ تفصيل الإمام لكلب الماء - بين ما له ناب أي يكون مفترساً فلا يجوز أكله ، وبين ما ليس له ناب فيجوز أكله - دالّ على حلية الحيوان المائي إلا ما له ناب منه .

ومنها : ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام : « كلّ ما كان في البحر ممّا يؤكل في البرّ مثله فحائز أكله ، وكلّ ما كان في البحر ممّا لا يجوز أكله في البرّ لم يجز أكله » (٤٧) .

ومنها : صحيحة زرارة : « ويكره كلّ شيء في البحر ليس له قشر مثل الورق ، وليس بحرام ، إنّما هو مكروه » (٤٨) .

ومنها : صحيحة زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجريث ؟ فقال : « وما الجريث ؟ » فنعتّه له ، فقال : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... ﴾ ، ثمّ قال : « لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه ، ويكره كلّ شيء ليس له قشر مثل الورق ، وليس بحرام ، إنّما هو مكروه » (٤٩) .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أحرام هو ؟ فقال لي : « يا محمد ، اقرأ هذه الآية التي في الأنعام : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ... ﴾ » قال : فقرأتها حتى فرغت منها ، فقال : « إنّما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه ، ولكنّهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها » (٥٠) .

فهذه الروايات ظاهرة في كون الأصل هو حلية مطلق حيوان البحر إلا ما خرج بالدليل ، وهو هنا كلّ ما كان محرّم في البرّ فيحرم مثله في البحر .

فإن قيل : يُمكن حمل هذه الأخبار على التقية ؛ لكونها موافقة للجمهور ومخالفة لما هو المشهور بين الإمامية .

قلنا : إنّ هذا الكلام ليس دقيقاً ؛ إذ أنّ فقهاء السنّة مختلفون في هذه المسألة أيضاً ، فقد نقل الشهيد الثاني في المسالك اختلافهم في ذلك ، قال : « وافقنا أبو حنيفة على تحريم غير السمك من حيوان البحر . وقال مالك وأحمد بحلّ الجميع ، وهو أصحّ وجهي الشافعية ؛ لعموم قوله عليه السلام : « الحلّ ميتته » . والوجه الثاني للشافعية : أنّ ما يؤكل نظيره في البرّ - كالنعم - يؤكل نظيره في البحر ، وما لا يؤكل نظيره - كالكلب والخنزير - لا يؤكل ، وما ليس له نظير يحلّ أيضاً ؛ للعموم » (٥١) .

قال أبو إسحاق الشيرازي في المهدّب : « وأمّا حيوان البحر فإنّه يحلّ منه السمك ؛ لما روي عن ابن عمر أنّه قال : " أحلّت لنا ميتتان ودمان ، فأما الميتتان فالحوت والجراد ، وأمّا الدمان فالكبد والطحال » . ولا يحلّ أكل الضفدع ؛ لما روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى عن قتل الضفدع . ولو حلّ أكله لم ينه عن قتله . وفيما سوى ذلك وجهان :

أحدهما : يحلّ ؛ لما روى أبو هريرة عنه أنّ النبي ﷺ قال : « في البحر اغتسلوا منه وتوضأوا به ؛ فإنّه الطهور ماؤه الحلّ ميتته » ، ولأنّه حيوان لا يعيش إلا في الماء فحلّ أكله كالسمك .

والثاني : ما أكل مثله في البرّ حلّ أكله ، وما لا يؤكل مثله في البرّ لم يحلّ أكله اعتباراً بمثله » (٥٢) .

ومع اختلاف فقهاء السنّة في المسألة لا معنى للحمل على التقية ؛ لعدم دخول مثله في إطلاقات أخبار الحمل على التقية أو وجوب مخالفة الجمهور عند التعارض . مضافاً إلى أنّ الحمل على التقية إنّما يتأتّى في حالة ثبوت الحكم ومجيء رواية يفهم منها الجواز أو ما شابه ذلك ، في حين أنّ هذا الحكم غير ثابت ، فكيف تُحمل هذه الروايات على التقية ؟ !

الوجه الرابع :

ويمكن الاستدلال أيضاً بالروايات المانعة لبعض الحيوانات البحرية كالسرطان والسلفاة والضفادع وغيرها (٥٣) ؛ فإنّ التنصيص على تحريم هذه الأشياء دون غيرها يُشعر بعدم إرادة الغير ، وإلا يُمكن للإمام أن يُجيب بحرمة مطلق الحيوانات المائية ، ولا حاجة لذكر بعضها بالخصوص ؛ للزوم تخصيص الأكثر ، وقد منع من قبل صاحب الدعوى .

الوجه الخامس :

من خلال الأسئلة الموجّهة للأئمة ﷺ حول بعض الحيوانات البحرية ، وكثرة ابتلاء المؤمنين بالصيد البحري ، وعدم وجود نصوص كثيرة وواضحة في المنع من ذلك نفهم حلّة مطلق الحيوان البحري إلا ما خرج بالدليل ، وإلا فلماذا هذا السكوت من قبل الشارع عن بيان تحريم مطلق الحيوان البحري لو كان ممنوعاً

في الشريعة المقدسة ؟ ! فعدم وجود مثل هكذا ردع متناسب مع حجم الابتلاء يكشف لنا بطريق الإنّ عن عدم التحريم .

النتيجة :

وكيف كان ، فإنّ النتيجة التي توصلنا إليها هي : عدم مقاومة أدلّة التحريم لأدلة التحليل ؛ لكون الثانية هي الأقوى ، ويكفي في ذلك الأصل المبيح لو تجرّدنا عن كلّ شيء .

هذا كلّ على صعيد البحث العلمي النظري ، وأمّا مقام الإفتاء فله شأن آخر .

الهوامش

- (١) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى ، دارالكتاب العربي - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ (أفسيت دار نشر محمدّي - قم) : ٥٧٦ .
- (٢) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٩٨ .
- (٣) المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، دار نشر استقلال - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ الإسلام ٤ : ٧٤٨ .
- (٤) الفاضل الآبي ، الحسن أبو طالب اليوسفي ، كشف الرموز في شرح مختصر النافع ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ٣٦٠ ، قال : « ولا يؤكّل منه إلا السمك له فلس ولو زال عنه كالكنعت . ويؤكّل الرببنا والأربيان والطمر والطبراني » .
- (٥) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، إرشاد الأذهان الي أحكام الإيمان ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ٢ : ١١١ ، قال : « حيوان البحر : ويحرم كلّهُ إلا السمك ذا الفلس » .
- (٦) الشهيد الأوّل ، محمد بن مكّي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ ، ٣ : ٧ ، قال : « حيوان البحر : ويحل منه السمك الذي له فلس وإن زال عنه كالكنعت ، ويحرم ما ليس له فلس كالجري ... » .
- (٧) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، مسالك الأفهام الي تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١٢ : ١٠ ، قال : « وما ليس على صورة السمك من أنواع الحيوان ، ولا خلاف بين أصحابنا في تحريمه » .
- (٨) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار احياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ ، ٣٦ : ٢٤٢ .

- (٩) الأردبيلي ، أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ ، ١١ : ١٩٠ .
- (١٠) السبزواري ، المولى محمد باقر ، كفاية الفقه [المشتهر بـ (كفاية الأحكام)] ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٥٩٦ .
- (١١) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، مفاتيح الشرائع ٢ : ١٨٤ .
- (١٢) النراقي ، المولى أحمد بن مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ١٥ : ٥٩ .
- (١٣) الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ ، ٣ : ٣٣٩ ، ح ٤٢٠١ .
- (١٤) المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ : ٤٠٠ .
- (١٥) فقه الرضا (عليه السلام) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٣١ هـ : ٢١٩ .
- (١٦) الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٣٩ .
- (١٧) المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار : ٤٠٠ .
- (١٨) روى الكشي في رجاله : عن محمد بن مسعود ، عن جعفر بن محمد ، عن العمركي ، عن أحمد بن شيبه ، عن يحيى بن المثنى ، عن علي بن الحسن بن رباط ، عن حريز ، قال : « دخلت على أبي حنيفة فقال لي : أسألك عن مسألة لا يكون فيها شيء . ما تقول في جمل أخرج من البحر ؟ فقلت : إن شاء فليكن جملاً ، وإن شاء فليكن بقرة ، إن كانت عليه فلوس أكلناه وإلا فلا » النوري الطبرسي ، الميرزا حسين ، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ١٦ : ١٧٧ ، ب ٧ من الأطعمة المحرّمة ، ح ٤ .
- حيث يدلّ هذا الخبر على أنّ المرتكز والثابت عند أصحاب الأئمة (عليهم السلام) هو القول بحرمة كلّ حيوان ليس له فلوس . ومن الواضح أنّ الفلوس لا تكون إلا في السمك والروبيان .

(١٩) الحسيني الروحاني ، محمد صادق ، فقه الصادق ، مؤسسة دار الكتاب - قم ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٢٤ : ١٠٣ .

(٢٠) المائدة : ٩٦ .

(٢١) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ١٢ : ٤٢٦ ، ب ٦ من تروك الإحرام ، ح ١ .

(٢٢) المصدر السابق ١٢ : ٤٢٨ ، ب ٧ من تروك الإحرام .

(٢٣) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ٤ : ٣٩٢ .

(٢٤) المائدة : ١ .

(٢٥) المائدة : ٢ .

(٢٦) المائدة : ٩٤ .

(٢٧) المائدة : ٩٥ .

(٢٨) المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار : ٤٠٢ .

(٢٩) ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي المصري ، لسان العرب ، أدب الحوزة - قم / ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٣ هـ . ش ، ١٢ : ٣٦٤ .

(٣٠) الطباطبائي ، السيد علي بن محمد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق أحكام الشرع بالدلائل ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ ، ١٢ : ١٣٥ - ١٣٦ .

(٣١) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٤ : ١٤٠ ، ح ٣٠١٨٤ .

(٣٢) الطباطبائي القمي ، تقي ، مباني منهاج الصالحين ، منشورات قلم الشرق - إيران ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ م ، ١٠ : ٧٠٥ .

(٣٣) الحسيني الروحاني ، محمد صادق ، فقه الصادق ٢٤ : ١٠٤ .

(٣٤) المصدر السابق .

(٣٥) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة ٢٥ : ١١٨ ، ب ٦١ من الأطعمة والأشربة .

(٣٦) البهبودي ، محمد سرور ، مصباح الأصول (تقارير بحث السيد الخوئي) ، مكتبة الداوري - قم ، ط ٥ / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ٢٧٦ . وراجع أيضاً : الكاظمي الخراساني ، محمد علي ، فوائد الأصول (تقارير بحث الميرزا محمد حسين النائيني) ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٦ هـ ، ٣ : ٣٦٤ .

(٣٧) الأنعام : ١٤٥ .

(٣٨) المائدة : ٩٦ .

(٣٩) النحل : ١٤ .

(٤٠) فاطر : ١٢ .

(٤١) الحجر : ٤٢ .

(٤٢) الحجر : ٣٩ - ٤٠ .

(٤٣) النراقي ، المولى أحمد بن مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، ١٥ : ١٩٦ .

(٤٤) الجاثية : ١٣ .

(٤٥) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة ، ٦ : ٢٩٠ ، ب ١٩ من القنوت .

(٤٦) المصدر السابق ٢٤ : ١٩١ ، ب ٣٩ من كتاب الأطعمة والأشربة .

(٤٧) المصدر السابق ٢٤ : ١٥٩ ، باب ٢٣ من الأطعمة والأشربة .

(٤٨) المصدر السابق ٢٤ : ١٣٦ ، باب ٩ من الأطعمة والأشربة .

(٤٩) المصدر السابق ٢٤ : ١٧٢ باب ٩ ، ح ١٩ .

(٥٠) المصدر السابق .

(٥١) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، مسالك الأفهام الي تنقيح

شرائع الإسلام ١٢ : ١٠ ، الهامش رقم (٣) . وراجع : النووي ، محيي الدين ،

المجموع شرح المهذب ، دار الفكر ١٠ : ٢٠٨ . الكاشاني ، أبو بكر ، بدائع الصنائع في

ترتيب الشرائع ، المكتبة الحبيبية - باكستان ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م ، ٥ : ٣٥ .

ابن رشد ، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي الأندلسي ، بداية المجتهد
ونهاية المقتصد ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، طبعة جديدة ومنقّحة
/ ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ، ١ : ٣٧٥ . البكري الدمياطي ، أبو بكر ابن السيد محمد شطا ،
إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المُعين ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع -
بيروت ، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م ، ١ : ١٠٨ .

(٥٢) النووي ، محيي الدين ، المجموع شرح المهدّب ٩ : ٣٠ - ٣١ .

(٥٣) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة اليّ تحصيل مسائل
الشرعية ٢٤ : ١٤٦ ، ب ١٦ من كتاب الأطعمة .

علم فقه القرآن دراسة منهجية في بيان الماهية والموضوع القسم الثاني

□ الشيخ خالد الغفوري

تناولت هذه الدراسة ثلاثة محاور أساسية في علم (فقه القرآن) .. وقد
اختص القسم الثاني ببحث المحورين الثاني والثالث .. أما المحور الثاني
فقد عالج مسألة تحديد موضوع علم (فقه القرآن) .. وأما المحور الثالث
فقد عالج مسألة تعريف آيات الأحكام .. وقد تمّ استيعاب كل زوايا البحث
بشكل مفصّل ودقيق ..

المحور الثاني : تحديد موضوع علم (فقه القرآن)

وبناءً على ما هو المعروف من أن كلّ علم لابدّ له من موضوع كلّّي - وهو ما
يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية ويكون جامعاً لشتات مسائله ^(١) - فلا يشذّ علم
فقه القرآن عن هذه القاعدة المنهجية ، فلا بدّ وأن يكون له موضوعه الذي يتميّز
به عن سائر العلوم .

وأما موضوع علم فقه القرآن - وهو نفس موضوعات مسائله عيناً وإن
كان يُغايروها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده ^(٢) - فهو

خصوص الآيات التي تُستنبط منها الأحكام الشرعية ، وهي ما يُصطلح عليها بآيات الأحكام .

والبحث فيه يدور حول تلك الآيات ودلالاتها وكيفية استنباط الحكم الشرعي منها ، وهي التي تُشكّل مسأله ، وهذا الأمر من الواضح بمكان إلى حدّ طغى عنوان موضوع العلم على عنوان العلم نفسه ، فنرى أنّ المؤلّفات والرسائل المصنّفة في هذا المجال أحياناً تحمل عنوان (فقه القرآن) وتارة تحمل عنوان (آيات الأحكام) وثالثة تحمل عنوان (أحكام القرآن) ، بيد أنّ المدلول واحد .

إثارة :

لقد ادّعى أحد الباحثين ^(٣) بأنّ التفاوت بين هذه التعابير ليس على مستوى اللفظ والصياغة فحسب ، وإنّما ينمّ عن تفاوت في البُعد المنهجي في طريقة البحث والتدوين أيضاً ؛ فإنّ عنوان (فقه القرآن) يعكس محورية الفقه في البحث ، أي إنّ البحث يتخذ طابع التفسير الموضوعي والفقه فيه موضوعاً ، ومن هنا يتمّ ترتيب البحوث طبقاً لترتيب الأحكام الوارد في البحوث والمصنّفات الفقهية المتداولة . وهذا هو العنوان الغالب على مصنّفات الإمامية .

في حين أنّ عنوان (آيات الأحكام) يعكس محورية الآيات ، وأنّ طريقة البحث على أساس ترتيب ورود آيات الأحكام في القرآن ، ومن هنا يتمّ ترتيب البحوث طبقاً للمنهج التفسيري المعهود ، لا طبقاً للمنهج الفقهي . وهذا هو العنوان الطاغى على مصنّفات أهل السنّة .

التعليق :

إنّ ما ذكره من أنّ المنهج المعروف لدى الإمامية هو ترتيب البحوث بحسب التبويب الفقهي كما أنّ الترتيب السائد عند أهل السنّة بحسب ترتيب آيات الكتاب

أمر صحيح في نفسه ، بيد أننا لا نوافق على دعوى الملازمة بين منهج البحث وتبويبه وبين العنوان المنتخب ، وأنَّ عنوان انتخاب (فقه القرآن) يقتضي اعتماد التبويب الفقهي وأنَّ انتخاب عنوان (آيات الأحكام) يقتضي اعتماد المنهج التفسيري ؛ وذلك :

١ - إنَّ مفاد عنوان (فقه القرآن) هو الأحكام الفقهية المدلول عليها في آيات القرآن لا أكثر ، ومن هنا قد يُعبَّر عنه بـ (أحكام القرآن) ، ولا دلالة لشيء من هذين العنوانين على ماهية المنهج المعتمد ولا على تحديد طبيعة الأسلوب ولا على كيفية التبويب إطلاقاً . وكذا الحال بالنسبة الى عنوان (آيات الأحكام) فإنَّ مدلوله بحث بعض آيات الكتاب ، وهي خصوص الدالَّة على الحكم الشرعي لا أكثر ولا أقلَّ .

٢ - إنَّ كلَّ من يتتبع المصنَّفات في هذا المجال لدي الفريقين - الإمامية وأهل السنة - يرى عدم صدقية هذه الدعوى ؛ فإنَّ مدوّنات الإمامية لم تلتزم عنونة واحدة ، فبعضها حمل عنوان (فقه القرآن) مجرداً أو مقروناً^(٤) ، وبعضها حمل عنوان (أحكام القرآن)^(٥) ، وبعضها حمل عنوان (آيات الأحكام)^(٦) ، وبعضها حمل عنواناً مردداً بينها أو مركباً منها^(٧) ، وبعضها حمل عناوين أخرى^(٨) .

ومهما يكن من أمر فإنَّ البحث في ذلك - أي التعريف وتحديد الموضوع - ليس بحثاً ترفيلاً ومن باب النافلة ، بل هو من مقتضيات المنهجية في كلِّ علم وفي كلِّ باب معرفي ؛ لأنَّه يُحدِّد الدائرة التي يتحرَّك فيها علم فقه القرآن ويحدِّد سقف مسؤولية البحث فيه .

وحيث بان لك أيضاً أنَّ دائرة موضوع فقه القرآن تقع في قسم من آيات الكتاب الكريم خاصة لا جميعها ، والتي تُسمَّى بآيات الأحكام - كما قلنا - والمنهج

العلمي يقتضي تحديدها وتعريفها أولاً وبيان المراد بها من أجل أن تتعين دائرة البحث على نحو الدقة والتفصيل .

المحور الثالث : تعريف آيات الأحكام

ومن الواضح أنّ عنوان (آيات الأحكام) هو لفظ مركّب فينبغي في البدء تحليل هذا التركيب اللفظي إلى مفرداته التي يتألف منها ، وهي : مفردة (آيات) ومفردة (أحكام) ؛ وقد ذكرنا سابقاً أنّ المركّب لا يُمكن أن يُعلم إلا بعد العلم بمفرداته ، لا من كلّ وجه ، بل من الوجه الذي لأجله يصحّ أن يقع التركيب فيه ^(٩) . من هنا عقدنا البحث في النقاط التالية :

النقطة الأولى : تعريف الآيات لغةً واصطلاحاً

أ - تعريف الآيات لغةً : إنّ آيات : جمع آية ، وهي مشتقة من الفعل (أَيْ) ، أصله النظر ، تأيماً يتأياً تأيئاً وتئيّةً : إذا تأنى في الأمر وتمكّت وتنبّت ، وفي المكان : إذا أقام به . وذكروا له أصلاً آخر ، وهو التعمّد ^(١٠) . وقيل : إنّ اشتقاق الآية من أيّ ؛ فإنّها هي التي تبيّن أيّاً من أيّ ^(١١) .

وأما هيئتها فقد اختلف في وزنها قبل الإعلال على أقوال ، منها :

١ - فعلة : أئينة [= آية] كنبقة ^(١٢) ، ولكراهة التضعيف لثقله أعلّت على غير القياس فقلبت ياؤها الساكنة ألفاً ^(١٣) ؛ لانفتاح ما قبلها ^(١٤) . وهذا قول سيبويه ^(١٥) .

وذكروا أنّ أصلها همزة [= أئينة] بوزن : أعينة ، فحففت الهمزة الأخيرة فامتدّت ^(١٦) .

٢ - فعلة : أئينة ، مثل : شجرة ، وحقّ مثلها أن يكون لامه معلاً دون عينه ^(١٧) ، لكن صحّح لامه ؛ لوقوع الياء قبلها ، نحو : راية . وهذا قول الخليل والمبرد ^(١٨) .

٣- فَعَلَّة : أَوِيَّة ^(١٩) ، ونسب إلى سيبويه أَنَّ موضع العين واو ، وإن ردَّ ابن برِّي هذه النسبة ^(٢٠) .

٤- فاعِلَّة : آيِيَّة ^(٢١) ، مثل : آمِنَّة ، وخَفَّفَت بحذف اللام ^(٢٢) فصارت آية . وهذا ما اختاره الفرَّاء ^(٢٣) ، وقد ضعَّف هذا القول ^(٢٤) .

و قيل : إنَّ الذاهب منها العين ، وهو قول الكسائي ، صيرت ياءُها الأولى ألفاً كما فعل بحاجة وقامة ، والأصل حائجة وقائمة . وقد ردَّ عليه الفرَّاء ذلك ^(٢٥) .

والنسبة إليها : آيِي وآيِّي وآوِي ^(٢٦) ، وقال بعض كالجوهري : أويي ^(٢٧) .
و الجمع : آيات وآي ، وجمع الجمع آياء كأفعال ^(٢٨) .

وأما معناها فقد ذكروا لها عدَّة معانٍ بعضها أصلي :

١- الآية في معناها اللغوي الأصلي : العلامة ، تقول العرب : خربت دار فلان وما بقي فيها آية ، أي علامة ^(٢٩) .

أو يُراد بها خصوص العلامة الثابتة أو العلامة الظاهرة ^(٣٠) .

أقول : الذي يبدو في النظر أَنَّ المعنيين الأخيرين يرجعان إلى الأوَّل ؛ لأنَّ فرض كون شيء علامة يقتضي ثبوته وظهوره ، ففي الحقيقة إنَّ ذكر الثبوت والظهور ليس من باب القيد الاحترازي ، بل للتوضيح .

٢- الآية : العجب ^(٣١) ، وآيات الله عجائبه ، تقول العرب : فلان آية في العلم وفي الجمال ، قال الشاعر ^(٣٢) :

آيةٌ في الجمالِ ليسَ له في الـ حسنٍ شبهُ وما له من نظيرِ

٣- وتأتي الآية بمعنى العبرة ^(٣٣) .

٤- وقيل : تأتي بمعنى المعجزة (٣٤) .

وقد تكرر استعمالها في هذين المعنيين في القرآن الكريم ، كما في قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِلْسَّائِلِينَ ﴾ (٣٥) ، وقوله : ﴿ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ﴾ (٣٦) ، وقوله : ﴿ فَالْيَوْمَ تُنْجِيكَ بِيَدِنَا لَتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ ﴾ (٣٧) ، وقوله : ﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ (٣٨) ، وقوله : ﴿ إِنَّ نَاشِئَ نَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾ (٣٩) .

٥- كما أنها تأتي بمعنى الجماعة ، كما في قولهم : خرج القوم بأيّتهم : أي بجماعتهم ، لم يدعوا وراءهم شيئاً (٤٠) .

٦- وقيل أيضاً : إنها قد تأتي بمعنى الكلام المفيد القليل أو الواحد كما جاء في الخبر : « بلغوا عني ولو آية » (٤١) ، أي بلغوا عني أحاديث ولو قليلة (٤٢) .

التعليق :

١- الظاهر أنّ المعنى الثاني - العجب - يرجع إلى الأول ؛ إذ ليس كلّ ما يُتَعَجَّبُ منه يُقال له آية ، بل يُقال للمصداق الذي يكون كاملاً كاملاً بارزاً ، فكانه علامة دالة على مفهومه الكلّي أو على سائر المصاديق .

٢- كما أنّ المعنيين الثالث والرابع يرجعان إلى الأول أيضاً ؛ لأنّ الشيء إنّما يكون عبرة بسبب علاميته ودلالته على الحقّ والحقيقة ، وأمّا المعجزة فدلالته على الله تعالى وصفاته الحسنی ، وإلا فإنّ محض عجز الإنسان عن الإتيان بشيء غير ملحوظ في إطلاق عنوان الآية والعلامة عليها البتّة .

٣- وكذا المعنى السادس ، حيث لا يخفى رجوعه إلى المعنى الأول ؛ لكون دلالة الكلام على معنى تامّ هو الملحوظ فيه .

٤- وأما المعنى الخامس فنحن لا نصرّ على إرجاعه إلى المعنى الأول ، وإن كان لا يَأْبَى ذلك .

٥- إذن ، فكلّ المعاني الخمسة الأولى تعود إلى أصل واحد وهو العلامة والدلالة ، وأما المعنى السادس فمن المحتمل كونه أصلاً بنفسه ومن المحتمل أيضاً رجوعه إلى الأول كأخواته .

٦- لقد ادّعي ورود لفظ (الآية) في القرآن الكريم في معانٍ أخرى ، منها (٤٣) :
- أجزاء عالم الوجود ، نحو قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٤٤) .

- معجزات الأنبياء ﷺ ، نحو قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴾ (٤٥) .

- الأحكام والتشريعات الإلهية ، نحو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ ... كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (٤٦) .

- القصص القرآني ، نحو قوله تعالى : ﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ (٤٧) .

المناقشة :

إن أريد من إيراد هذه الموارد المزبورة كونها معاني مستقلة - كما يفهم من ظاهر العبارة - فيرد عليه أنّ هذه ليست معانٍ أخرى غير ما ذكرنا ، بل هي من موارد استعمال المعاني السابقة ، وتوضيح ذلك :

أما المورد الأول فهو استعمال للآية في المعنى الثاني ، وهو الأمر العجيب الدالّ على عظمة الله سبحانه ، مضافاً إلى أنّ الآية المذكورة لا دلالة لها على أنّ

كل أجزاء الكون يطلق عليها آيات حتى لو فرضنا أنها في نفسها كذلك ، بل هي دالة على أن في الكون آيات على نحو الموجبة الجزئية .

وأما المورد الثاني فهو استعمال للآية في المعنى الرابع ، أي مطلق المعجزة ، ولا مدخلة لحيثية إضافة المعجزات إلى الأنبياء ﷺ في المعنى اللغوي بتاتاً وإن كان ربما تؤخذ هذه الحيثية في المعنى الاصطلاحي للمعجزة في علم الكلام والعقائد .

وأما المورد الثالث فهو استعمال للآية في المعنى السادس ، وهو الكلام المفيد ، سواء أكان بياناً لحكم أو لحقيقة كونية أو أخلاقية أو غير ذلك .

وأما المورد الرابع فهو استعمال للآية في أحد المعاني التالية كالثالث أو الرابع أو السادس .

إذن ، فتعدد موارد الاستعمال لا يدل على تعدد المعاني ، كما هو واضح ، ونذكر بأنه قد مرّ عليك تواترنا استظهرنا إرجاع هذه المعاني إلى المعنى الأول الذي اعتبرناه الأصل لها طرأ ، وهو العلامة .

ب - تعريف الآيات اصطلاحاً : إنّ الآية في العلوم القرآنية بل وفي العرف الإسلامي يُراد بها إجمالاً المقطع المحدّد من كتاب الله ، قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (٤٨) ، وقال أيضاً : ﴿ ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ ﴾ (٤٩) .

فذكر بعض : حدّ الآية قرآن مركّب من جمل ولو تقديرأ ذو مبدأ ومقطع مندرج في سورة .

وذكر ثانٍ : الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وبعدها ليس بينها شبه بما سواها .

وذكر ثالث : الآية هي الواحدة من المعدودات في السور .

وذكر رابع : الآية طائفة حروف من القرآن عُلِمَ بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي قبلها والذي بعدها في غيرهما ، غير مشتمل على مثل ذلك . ثم قال : وبهذا القيد خرجت السورة ^(٥٠) .

وقد تعورف في المصاحف الشريفة حصر الآيات وتحديدتها بوضع فاصلة وعلامة أو رقم خاصّ في آخرها ، وهذا المعنى هو الشائع بين المسلمين والمرتكز في أذهانهم قديماً وحديثاً ، وإليه ينصرف لفظ الآية عند الإطلاق عرفاً .

وهذا الإطلاق مأخوذ من المعنى اللغوي ، فهو :

إِمّا مأخوذ من المعنى الأول - وهو العلامة - وقد صرّح بذلك كثير من اللغويين ^(٥١) ؛ لأنّها علامة انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها عمّا بعدها ، أو لأنّها علامة للفضل والصدق ، أو لأنّها علامة على صدق مَنْ أتى بها وعلى عجز المُتحدّي بها ^(٥٢) .

وإمّا مأخوذ من المعنى الثاني ، فقد قيل : سُمّيت آية ؛ لأنّها عجب في نظمها والمعاني المودعة فيها ^(٥٣) ، أو لأنّها يُتَعَجَّب من إعجازها ، كما يُقال : فلان آية من الآيات ^(٥٤) .

وإمّا مأخوذ من المعنى الثالث ، وهو العبرة .

وإمّا مأخوذ من المعنى الرابع ، وهو المعجزة .

وإمّا مأخوذ من المعنى الخامس ، وهو الجماعة ؛ لأنّها جماعة حروف من القرآن وطائفة منه ^(٥٥) .

وإمّا مأخوذ من المعنى السادس ، قال الفيومي : « الآية من القرآن : ما يحسن السكوت عليه » ^(٥٦) .

ولكن قال الراغب بأن الآية هي : « كل جملة من القرآن دالة على حكم آية ، سورة كانت أو فصلاً أو فصلاً من سورة » (٥٧).

التعليق :

١ - لا يبعد كون هذا المعنى الأخير الذي ذكره الراغب هو المراد بآيات الكتاب بحسب استعمالها في الذكر الحكيم ، نظير الآيات المتقدمة كقوله تعالى : ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾ (٥٨) وقوله : ﴿ ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ ﴾ (٥٩).

٢ - إنَّ بين هذا المعنى الأخير وبين المعنى الشائع العموم والخصوص من وجه ، فإنَّ الأوَّل يصدق على جميع الآية وعلى جزئها وعلى أكثر من آية واحدة .

٣ - إنَّ هذا المعنى الأخير متناسب جداً مع طبيعة البحث في فقه القرآن وأهدافه ؛ إذ أننا كثيراً ما نجد البحث يدور حول جزء الآية لا جميعها ، وأيضاً ثمة بحوث تتعلّق بمقطع قرآني يتشكّل من عدّة آيات ، وإن كان يتعلّق البحث بتمام الآية أحياناً .

٤ - إنَّ هذا التفسير الأخير على فرض ترجيحه بحاجة إلى تعديل طفيف ، ألا وهو تعميم المدلول بأن يقال : الآية هي كلّ جملة من القرآن الكريم دالة على مطلب واحد مترابط ، سورة كانت أو فصلاً أو فصلاً من سورة .

ولا داعي لحصر مدلول الآية بالحكم خاصّة ، بل يشمل ما دلّ على التوحيد أو القيامة .

٥ - ثمَّ إنَّه ينبغي الالتفات إلى أنَّ تقطيع الكلام الإلهي إلى مقاطع وآيات بفواصل معيّنة أمر متعارف في الكتب السماوية في سائر الأديان أيضاً كالإنجيل والتوراة ، وليس أمراً مختصّاً بالقرآن الكريم .

النقطة الثانية : تعريف الأحكام لغةً واصطلاحاً

أ - تعريف الأحكام لغةً : إنَّ الأحكام جمع حكم ^(٦٠) ، قال ابن فارس : « حكم : الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع ، وأول ذلك الحكم ، وهو المنع من الظلم . وسُمِّيَتْ حَكْمَةُ الدَّابَّةِ لَأَنَّهَا تَمْنَعُهَا ، يُقَالُ : حَكَمْتُ الدَّابَّةَ وَأَحْكَمْتُهَا ... وَالْحِكْمَةُ هَذَا قِيَاسُهَا ؛ لَأَنَّهَا تَمْنَعُ مِنَ الْجَهْلِ » ^(٦١) .

والْحُكْمُ مصدر حكم يحكم ^(٦٢) . وحكم الشيء وأحكمه كلاهما : منعه من الفساد . وسُمِّيَ الحاكم بذلك لَأَنَّهُ يَمْنَعُ الظلم . وَالْحَكْمَةُ : حديدية - أو حلقة - في اللجام تكون على أنفِ الفرس وَحَنَكِهِ تمنعه عن مخالفة راحته ^(٦٣) .

والحكم بالشيء : أن تقضيَ بَأَنَّهُ كذا أو ليس بكذا سواء أكان مع إلزام للغير أو لا ^(٦٤) .

ب - تعريف الأحكام اصطلاحاً : المراد هنا الحكم الشرعي ، وهو مصطلح فقهي ^(٦٥) وأصولي ، وقد قدّم الأصوليون للحكم الشرعي عدّة تعريفات ، منها :
١- إنّه خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلفين ^(٦٦) أو العباد ^(٦٧) .

٢- إنّه خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير ^(٦٨) أو الوضع ^(٦٩) .

والمُرَاد من التعلّق بنحو الإقتضاء : الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة ، وأمّا التعلّق بنحو التخيير فالمُرَاد به الإباحة ، وأمّا الوضع فالمُرَاد به الوصف كالملكية والزوجية والصحة والفساد والمانعية والشرطية وشبهها .

٣- وعرفه ثالث بَأَنَّهُ الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر ^(٧٠) .

٤- ما جعله الشارع بالجعل الاستقلالي أو التبعية ^(٧١) .

٥- إنَّه التشريع الصادر من قبل الله سبحانه لتنظيم حياة الإنسان (٧٢) .

التعليق :

١ - إنَّ هذه التعاريف المذكورة تتفاوت فيما بينها من حيث السعة والضييق وأيضاً من حيث طبيعة الرؤية حول ماهية الحكم الشرعي وهل هو الخطاب أم مدلوله ، والخوض في تنقيح هذه التعاريف وتحليلها وتقييمها والموازنة بينها خارج عن مسؤولية هذه الدراسة ، والبتَّ فيها متروك للبحث الأصولي .

٢ - والذي هو محطُّ نظرنا التعاريف الجامعة التي شملت الحكم الشرعي بكلِّ أنواعه التكليفية والوضعية ، في قبال توهم حصر الحكم الشرعي في المقام بالتكلفي فقط ، فإنَّ هذا التفاوت يترتَّب عليه أثر مهمّ ، وهو ضيق دائرة موضوع علم فقه القرآن ومسائله على التعريف الأوَّل وسعتها على البواقي ، ولعلَّ مَنْ صرَّح بالأوَّل أراد الإشارة لتعريف الحكم بالجملة ولم يُرد حصر الحكم في التكلفي فحسب .

وهذا الاحتمال في الفهم يُواجهنا في كثير من التعاريف المذكورة في العلوم الإسلامية سيما العلوم النقلية كعلم الفقه وما شابهه من العلوم الاعتبارية .

وانتخابنا للدائرة الواسعة للحكم لم يتمَّ بصورة عشوائية ، بل تمَّ في ضوء مراجعة دراسات واهتمامات ومدونات علم فقه القرآن التي توفَّرت على معالجة نصوص مختلفة بعضها دلَّ على الأحكام التكليفية وبعضها دلَّ على الأحكام الوضعية .

النقطة الثالثة : مساحات الأحكام الشرعية

١ - إنَّ الأحكام الشرعية متنوّعة ، وهذا التنوّع يُمكن لحاظه من عدّة جهات :

فبعضها : أحكام تكليفية ، وهي التشريعات الموجَّهة لتنظيم سلوك الإنسان مباشرة - أمراً ونهياً - وهي بلحاظ مطلوبة بالفعل أو الترك وعدمه ودرجته

تتنوع إلى الأحكام الخمسة المعروفة ، وهي : الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة .

وبعضها : أحكام وضعية ، وهي التي توجه سلوك الإنسان بشكل غير مباشر ، فتكون وصفاً لفعل أو لشيء أو حالة ووضع كالصحة والفساد والطهارة والنجاسة .

كما أن بعض هذه الأحكام تأسيسية أحدثها الشارع كالوضوء والتيمم والطهارة والنجاسة ، وبعضها إمضائية كانت متعارفة قبل مجيء الشرع لكنه أمضاها ولم ينعها كالبيع والإجارة والملكية أو أجري عليها بعض التعديلات وأضاف إليها بعض الضوابط ... إلى غير ذلك من الأنواع المختلفة للأحكام الشرعية .

٢ - إن مساحة الأحكام الشرعية - التكليفية أو الوضعية - واسعة جداً ، فمنها ما يحدد علاقات الإنسان بنفسه كالبلوغ وحرمة قتل النفس ، ومنها الذي يحدد علاقات الإنسان بأخيه الإنسان كالزوجية والأبوة ووجوب النفقة ، ومنها الذي يحدد علاقاته بالطبيعة كملكية الأشياء المحازة ، ومنها الذي يحدد علاقاته بربه كوجوب أداء العبادات ، فإن هذه الأحكام الشرعية واسعة بسعة شؤون الحياة وتنوع العلاقات وامتداداتها في مختلف زوايا الحياتية الإنسانية وأبعادها ، كما هو واضح .

وهذه البيانات تساعد في إعطاء رؤية محيطية حول سعة دائرة آيات الأحكام .

٣ - ويمكن إثارة بعض التساؤلات في المقام ، منها :

التساؤل الأول : إن تحديد دائرة الأحكام الشرعية التي يراد استنباطها من القرآن الكريم هل المدار فيه على ما ذكره أهل الفن من الفقهاء والأصوليين ؟ أو إن المدار على المعنى العرفي واللغوي ؟

التساؤل الثاني : على فرض انتخاب الشقّ الأوّل من السؤال المتقدم هل يكون المعيار هو التعريف الاصطلاحي الذي ذكروه ؟ أو إنّ المعيار هو ما دأبت عليه مدوّناتهم الفقهية من ذكر عناوين وأبواب خاصّة ؟

جواب التساؤل الأوّل :

لا شكّ في أنّ الحكم الشرعي بحسب اصطلاح أهل الفنّ فهو ما كان متّسماً بكونه معبّراً عن التشريع والتقنين الصادر من المولى الذي يُريد به توجيه سلوك الإنسان وصياغة نمط حياته ، فهو يتعلّق بفعل الإنسان الخارجي والجوارحي الاختياري ؛ إمّا بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة ، ومن هنا قد يكون ذا طابع إلزامي وجوباً وفرضاً أو منعاً وتحريماً .

ومن الواضح أنّ الأحكام الشرعية - تكليفية أو وضعية - بطبيعتها أمور اعتبارية تدور مدار اعتبار الشارع وجعله ، وإن كان هذا الاعتبار ليس جزافاً وإنّما يكون على أساس ملاكات ومبادئ واقعية .

وهذا المعنى الخاصّ للحكم الشرعي هو الذي استهدفه الفقهاء وتصدّوا لإثباته بالأدلة التفصيلية .

وأما الحكم بحسب المعنى اللغوي والفهم العرفي فهو أوسع دائرة من المعنى المصطلح ، فيشمل كلّ أمر ونهي وارد عن الشارع مهما كان نوعهما ، ومن المعلوم أنّ أوامر الشارع ونواهيها لها عرض عريض ، فهي كما تشمل الحكم بالمعنى المصطلح تشمل أيضاً ما لا تتعلّق له بفعل الإنسان الجوارحي كالأمور الاعتقادية التي هي أمور عقلية وقلبية وأفعال جوانحية ، وتشمل الأمور الأخلاقية والوعظية التي تتعلّق بصفات النفس وتحليلتها بالفضائل وتنزيهها عن الرذائل .

وكلا المجالين - العقائد والأخلاق - مباينان للمجال التشريعي ، فهما ليسا من الأمور الاعتبارية بل من الأمور الواقعية ، أما العقائد فتتعلق بحقائق ثابتة في عالم الخارج كوجود الله سبحانه والنبوة والقيامة ، وأما الأخلاق فتتعلق بعالم النفس وقواها الذاتية .

ومن يُراجع آيات الذكر الحكيم يجد هذا الشمول بوضوح ، لاحظ قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ ... ﴾ (٧٣) وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴾ (٧٤) ، فإن الآية الأولى تتعلق بأمر عقائدي وهو الإيمان بالله ورسوله وكتابه ، والآية الثانية تتعلق بأمر أخلاقي وهو النهي عن التكبر والغرور .

فيا ترى هل نُدعن بهذه السعة لمساحة الحكم الشرعي التي يُغطيها البيان القرآني ؟ أم نُماسي الفقهاء ونقتصر على ما رسموه من أفق محدود ؟

ربما يُتصور أن أماننا خيارين مفتوحين يُمكن الأخذ بأيّ منهما ، بل ربما يُرجح الأخذ بالدائرة الأوسع .

ويمكن أن يُستدلّ لهذا الترجيح ببعض الوجوه ، منها :

١- دعوى استفادته من بعض الآيات الكريمة ، كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُهُ تُخْشَرُونَ ﴾ (٧٥) ؛ فإنّ هذه الآية تُطالب المؤمنين بامتثال كل أمر يصدر من قبل الله ورسوله مطلقاً ، من دون تخصيص بالأوامر المتعلقة بأفعال الجوارح الخارجية التي هي محطّ نظر الفقه بالمعنى الاصطلاحي .

٢- ما ورد في بعض الآيات من الدعوة إلى الإلتزام بحدود الله ، كقوله تعالى : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (٧٦) ،

وقوله : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (٧٧) ، وقوله : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ (٧٨) ، ونحو ذلك من الآيات (٧٩) . والحدّ كلّ ما بيّنه الله لعباده ، لا الأحكام فقط .

٣- التمسك بالدليل اللبّي ، وحاصله : أنّ الهدف من الشريعة هو بناء مجتمع قويّ ومتين ، ومن هنا تصدّى لهندسته وبيان أبعاده وشكله من نواحيه كافّة ، وليس هدفه العمل ببعض أبعاد الشريعة ، وهو العمل بالأحكام بالمعنى المصطلح فحسب ، من دون الإلزام بسائر الأبعاد الأخرى الأخلاقية والاجتماعية والروحية وغيرها .

وعليه ، فمن غير الصواب حصر دائرة الفقه في دائرة ضيقة .

إلا أنّ الصحيح حيث إنّنا لسنا في مقام التأسيس لعلم الفقه ولا لعلم فقه القرآن ، بل نحن نمارس البحث في داخل الدائرة المرسومة له ، فيكون الخيار المطروح أماناً هو المماشاة مع المساحة البحثية المعيّنة والمحدّدة ، ألا وهو بحث الحكم الشرعي بالمعنى المصطلح ، لا المعنى اللغوي والعرفي الواسع .

جواب التساؤل الثاني :

وحيث اخترنا طريق مجارة الفقهاء وأهل الفنّ على ما تواضعوا عليه من معنى اصطلاحى للحكم الشرعي فلا بدّ من تعيين مدى هذه المجارة ، فهل ننطلق في فضاء المفهوم الرحيب الذي ينفّتح لنا من التعريف المنهجي الذي ذكروه ؟ أم نتعبّد بما هو المألوف من طريقتهم في التدوين الفقهي من ناحية العنوان والتبويب ؟

إنَّ المنهج العلمي يقتضي انتخاب الطريق الأول ، وهو الانطلاق بما يُتيح لنا مفهوم الحكم الشرعي من امتدادات ومساحات بحثية ، ولسنا مُلزَمين بتبعيتهم في أسلوبهم الكتابي والتدويني ما دام هذا الأسلوب يخضع لعوامل وظروف مختلفة وخارجة عن الحيثية المنهجية ؛ فإنَّه لا ملازمة بين الضابطة المنهجية وبين نمطية البحث .

وعليه فسوف تنفتح أمامنا مجالات واسعة للإبداع والتطوير في دائرة علم فقه القرآن ، وسوف لا نكون مغلولي اليدين في انتخاب العناوين والأبواب والمسائل .

النقطة الرابعة : ما هو المراد بـ (آيات الأحكام) ؟

لم نعثر على تعريف لآيات الأحكام في كلمات العلماء السابقين حسب تتبعنا المتواضع لمطال ذلك ، ولعلَّهم تعرَّضوا له ضمناً في غضون بحوثهم وفي طيَّات كلماتهم ولم نوفِّق للعثور عليه أو لعلَّهم لم يتعرَّضوا لتعريفها لوضوحها . وعلى كل حال فقد وجدنا لها عدَّة تعاريف في كتب المتأخِّرين وبعض من قارب عصرنا :

أ - فقد عُرِّفت بأنَّها الآيات التي تضمَّنَّت تشريعات كَلِيَّة (٨٠) .

ب - وقيل : إنَّها الآيات التي تضمَّن الأحكام الفقهية التي تتعلَّق بمصالح العباد في دنياهم وأخراهم (٨١) .

ج - وقيل : إنَّها الآيات التي تتعلَّق بغرض الفقيه ؛ لاستنباطه منها حكماً شرعياً (٨٢) .

ومن الواضح عدم جامعية التعريف الأول ، وعدم مانعية التعريف الثاني ، وأفضلها ثالثها وإن كان التعبير بـ (التي تتعلَّق بغرض الفقيه) قد يُوهم

عدم المانعية أيضاً ؛ لدخول الآيات التي يُرجع إليها في تحديد المفادات اللغوية .

وربما لا نكون مصيبين إذا أردنا الخوض في تقويم هذه التعاريف ومحاكمتها على ضوء الضوابط المنطقية المثبتة للتعريف ؛ لأنّ الظاهر أنّه لا يُقصد من هذه التعاريف معنى اصطلاحى خاص ؛ لعدم توفرها على الشروط المنطقية للتعريف ، وعدم تصدّي الأوائل من مؤسّسي هذا العلم لبيانه ، بل الظاهر إنّ هدف المتأخّرين من ذكره هو الإشارة إلى معناها في الجملة .

أولاً: معالم التعريف المُختار

ومن هنا كان المنهج الأفضل في التعريف هو لحاظ الأمور التالية :

الأمر الأول : المدلول اللغوي لها وما يُوحيه لفظ (آيات الأحكام) لغةً ولدى العرف العامّ من مفهوم ، وقد ذكرنا سابقاً ؛ أنّ إضافة اسم المعنى تُفيد اختصاص المُضاف بالمُضاف إليه في المعنى الذي عُنيت له لفظة المُضاف ، كما يُقال : هذا مكتوب زيد ^(٨٣) .

الأمر الثاني : الحثثيات التي بحثها المصنّفون في هذا العلم وحدود دائرة بحثهم .

الأمر الثالث : المدى البحثي الذي يمكن أن يبلغه هذا العلم في حدّ نفسه ؛ وذلك بلحاظ رسالة القرآن الكريم الخطيرة وأهدافه التشريعية الكبيرة .

وانطلاقاً من هذه اللحاظات يصحّ القول : إنّ آيات الأحكام هي : الآيات التي يُمكن للفقيه أن يستنبط منها في الجملة حكماً أو جعلاً شرعياً سواء أكان تكليفاً أم وضعياً .

ثانياً: إيضاحات حول تعريف (آيات الأحكام)

إنَّ التعريف المتقدم يمتاز بسعته وشموليته ، وسوف نُشير الى أبعاد هذا التعريف بالنقاط التالية :

١ - إنَّ هذا التعريف مطلق بلحاظ الحكم بكلِّ أنواعه ، فهو واسع يشمل الآيات المتضمنة للأحكام التكليفية والوضعية ، والتأسيسية والإمضائية ، والمولوية والإرشادية ، والكلية والجزئية .

٢ - إمكانية دخول الآيات التي تتضمن بيان الأحكام الخاصة بالنبي ﷺ ، كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلُ * قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾ ^(٨٤) ، فقد وُجِّه الأمر في هذه الآية إلى النبي ﷺ بالقيام والتجهد في الليل مخيراً بين النصف أو أقل من النصف بقليل أو أكثر منه بقليل ^(٨٥) .

والوجه في اعتبار هذه الآية وشبهها من آيات الأحكام - رغم اختصاصها بالنبي ﷺ - هو تضمُّنها لحكم شرعيٍّ ، وربما تتعلَّق بغرض الفقيه من جهة البحث في اختصاصها وعدم اختصاصها به ﷺ والبحث في أدلة ذلك ، بل يمكن أن يقع الكلام والبحث في مدى دلالتها على الوجوب أو الاستحباب .

٣ - إمكانية دخول الآيات التي تشتمل على أحكام غير نافذة المفعول الآن لانتفاء الحكم فيها ككونه منسوخاً ونحو ذلك ، كقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ ^(٨٦) بناءً على أنَّها منسوخة بآية أولى الأرحام ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ ^(٨٧) ؛ لكونها غير خارجة عن غرض الفقيه ، فإنَّ أصل النسخ إمكاناً ووقوعاً يحتاج الى إثبات وبحث ، وأيضاً تحديد مصاديق الناسخ والمنسوخ ، وكذا تحديد دائرة النسخ وتعلُّقه بأصل الحكم أو ببعض حالاته ونحو ذلك من الجهات .

٤ - إمكانية دخول الآيات التي تتضمن بيان القواعد الفقهية ؛ لأنها ترتبط بغرض الفقيه ، بل هي نفسها تمثل جعولاً شرعية .

٥ - إمكانية دخول الآيات التي تتضمن بيان القواعد الأصولية ؛ لأنها في الواقع تمثل أحكاماً وضعية وأيضاً ترتبط بغرض الفقيه ، وربما يعتبرها البعض خارجة لكونها من مبادئ الحكم الشرعي والفقهي .

٦ - إن بعض الآيات قد ذكرت فيها تشريعات تتعلق بالأمم السابقة ، وهي على نوعين :

النوع الأول : يختصّ بتلك الأمم السالفة ولا يشملنا ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ^(٨٨) ، فقد ذكرت الآية جانباً من أخبار بني إسرائيل حينما أمرهم الله سبحانه بدخول بيت المقدس وبدخول الباب - على اختلاف في المراد بها - خاضعين مرددين عبارة الاستغفار ^(٨٩) .

ومن الواضح أنّ هذا الحكم خاصّ ببني إسرائيل ، ولا يجري على أمة محمد ﷺ ، فمثل هذه الآيات ليست في مقام الجعل والتشريع وإنشاء الحكم ، وإنما هي تتضمن الإخبار عن وجود تشريعات لمن كان قبلنا ، ومن هنا كان هذا النوع خارجاً عن آيات الأحكام ؛ لأنها لا تتعلق بغرض الفقيه ، إذ أنّ هدف الفقيه وغرضه إنّما يتعلق ببحث الآيات ذات البعد التشريعي بالنسبة لنا .

النوع الثاني : الآيات الواردة في بيان أحكام للأمم السابقة إلا أنها عامة لا تختصّ بها ، بل تشمل أمتنا أيضاً ، أو ربّما يقع البحث في شمولها وعدمه ، أو

إنها تكون بناءً على بعض المباني الأصولية عامّة لنا ولمن كان قبلنا من الأمم وبناءً على مباني أخرى تكون خاصّة بتلك الأمم دوننا ، من قبيل : قوله تعالى حاكياً عن نبي الله شعيب عليه السلام وبنتيه : ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾ * قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ ... ﴾ (٩٠) ، فتمثل هذه الآيات تكون داخلية في دائرة البحث .

ثم إن مسألة حجية شرع من قبلنا قد طُرحت بشأنها ثلاث نظريات :

النظرية الأولى : إن الشرائع السابقة التي أنزلها الله تعالى شرع لنا مطلقاً إلا ما ثبت نسخه في شريعتنا .

النظرية الثانية : إنها ليست بشرع لنا مطلقاً ؛ فإنها منسوخة جملة وتفصيلاً .

النظرية الثالثة : التفصيل بين ما قصّه الله ورسوله علينا من أحكام الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا دليل يبيّن لنا الوظيفة يكون شرعاً لنا وعلينا اتّباعه ، وبين ما لم يُذكر في الكتاب والسنة فلا يكون كذلك (٩١) .

ولا يخفى على الخبير أنّ هذا البحث لا يتأتّى في النوع الأول من الآيات ، فيكون خارجاً عن دائرة هذا العلم ؛ لأنّ ما ورد فيها من أحكام لوحظت من حيث هي قضية تاريخية لا من حيث هي تشريعية .

إشكال ورد :

قد يُقال : بأنّ التعريف المختار لا يأبى عن شمول النوع الأوّل من الآيات ، وعليه فلا بدّ من اختيار أحد أمرين على سبيل المنفصلة الحقيقية :

إمّا الإبقاء على ما في تعريف آيات الأحكام من سعة ، ومقتضاه التسليم بدخول النوع الأوّل في دائرة موضوع العلم .

وإما الإصرار على إخراج هذا النوع عن دائرة البحث ، ومقتضاه تضيق التعريف .

الجواب :

إنَّ التعريف الذي تبنيناه لآيات الأحكام لم يكن بتلك السعة منذ الأول ؛ إذ من الواضح أنَّ غرض الفقيه استنباط حكم المكلف المعاصر لا المكلف في العصر الغابر . وإن أبيت فنختار الشقَّ الثاني ، وهو تضيق التعريف ، فيقال : هو علم أو فنَّ استنباط الأحكام الشرعية للمكلفين المعاصرين من القرآن الكريم .

٧ - ثمة آيات قرآنية إنما تتم دلالتها على الحكم بضميمة السنَّة الشريفة ، وهي على أنواع :

النوع الأول : وهي الآيات التي يكون فيها انعقاد أصل دلالتها على الحكم الشرعي متوقفاً على الرواية ، حيث إنها بالنظر الأولي لا دلالة فيها على الحكم الشرعي ظاهراً وبحسب القواعد المعروفة في استنباط الأحكام ، لكن وقع الاستدلال بها من قبل مَنْ خُصَّوا ببعض المعارف الإلهية كأهل البيت المعصومين (عليهم السلام) ، من قبيل :

ما يُروى عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) - فيمن أوصى بعق كلِّ عبد قديم في ملكه ومات ، ولم يعرف الوصي ما يصنع - من الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وَأَقِمْرَ قَدَرَتَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ (٩٢) على عتق كلِّ مملوك له أتى عليه سنَّة أشهر ؛ لصدق لفظ « القديم » عليه ؛ لأنَّ العرجون - وهو أصل العذق الذي يعوج وتقطع منه الشماريح - إنما ينتهي إلى الشبه بالهلال في تقوَّسه وضالَّته بعد سنَّة أشهر من أخذ الثمرة منه (٩٣) .

وكذا ما يُروى عن الإمام محمد بن علي الجواد (عليه السلام) - في جوابه لسؤال المعتصم العباسي عن حدّ القطع في السرقة - من الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴾ (٩٤) على أَنَّ المساجد هي الأعضاء السبعة التي يُسجد عليها ، وما كان لله لم يُقطع ، فيجب أن يكون القطع من مفصل أصول الأصابع ويترك الكف (٩٥) .

وهذا النوع من الآيات - بلحاظ ما ورد في شأنها من الروايات المفسرة فيه - احتمالان :

الاحتمال الأول : كون دلالة أمثال هذه الآيات على الحكم الشرعي مستندة إلى العلوم الخاصة بالنبي وأهل بيته (عليهم السلام) ، وحينئذٍ يتجّه دخولها في آيات الأحكام تعبدًا بناءً على افتراض تماميتها سنداً ودلالة .

الاحتمال الثاني : كون المراد بهذه الروايات الاستدلال بناءً على المباني المسلّمة لدى بعض المذاهب الفقهية السنية من التعويل على الظن وإن كانت غير تامة بحسب أصول الاستنباط لدى مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) .

وعلى كلا الاحتمالين يتجه عدّ هذه الآيات من ضمن آيات الأحكام ، كما هو واضح .

النوع الثاني : وهي الآيات التي تكون لها نحو دلالة على الحكم الشرعي ، فأصل انعقاد الدلالة حاصل لكن تمامية الدلالة تتوقّف على السنّة ، كالروايات المخصّصة للآيات العامة أو المقيّدة للآيات المطلقة أو المبيّنة للآيات المجمّلة ونحو ذلك .

وهذا النوع بأقسامه يكون داخلاً أيضاً ضمن آيات الأحكام .

تنبيهان :

التنبيه الأول : يتضح ممّا ذكرنا أنّه ليس المقصود من دلالة الآية على الحكم وإمكانية استنباطه منها : الاعتماد على الآية فقط وفقط ، بل المراد دلالة الآية ولو كان بضميمة سائر الأدلة المعتبرة الأخرى كالروايات والإجماع أو بضميمة آيات أخرى .

وبعبارة أخرى : لا يشترط دلالتها على الحكم بصورة مستقلة ، بل حتى لو كانت دالة على حكم بضمّ دالّ آخر معتبر فتعدّ من آيات الأحكام حينئذٍ .

التنبيه الثاني : ويتضح أيضاً أنّ قيد (في الجملة) الذي ذكرناه في التعريف إنّما هو لأجل استيعاب هذه الحالات وأمثالها .

٨ - إنّ ما أثرناه من جهات حول التعريف ليؤثّر تأثيراً بالغاً على دائرة آيات الأحكام وعلى مسألة تحديد عددها ، كما سوف نرى .

٩ - ومن الجدير بالذكر أنّه لا يُشترط في آيات الأحكام كونها دالة بكلّ فقراتها على حكم تشريعي ، بل يكفي دلالة جزء منها عليه ، وأيضاً لا يتوهم أنّ المراد دلالة الآية على حكم شرعي واحد ، بل ربّما يُستفاد من آية واحدة أو من بعضها أحكام عديدة ، كما سيأتي ذكره .

نتائج البحث :

١ - السعي لتحصيل تعريف فنيّ لعلم (فقه القرآن) ، وتشيت الأراضية المنهجية له ، من أجل أن يكون لفقه القرآن هويته الخاصة به . وبعد تحليلنا لمكوناته المفهومية قدّمنا تعريفاً اقتراحياً .

٢ - محاولة تحديد الموضوع الكلّي الذي تدور حوله بحوث فقه القرآن ، ألا وهو آيات الأحكام .

٣ - تقييم التعاريف المذكورة لآيات الأحكام ومناقشتها واقتراح تعريف وافٍ لها في ضوء مجموعة من العناصر ، وقلنا بأنها الآيات التي يمكن للفقهاء أن يستنبط منها في الجملة حكماً شرعياً . والهدف من ذلك هو النهوض بفقهاء القرآن إلى مصاف العلوم الأخرى وتمييزه عنها .

٤ - أشرنا إلى المساحة الرحبية التي يمكن أن تغطيها الأحكام الشرعية .

٥ - قدّمنا بعض الإيضاحات الدقيقة للتعريف المقترح لآيات الأحكام وتحديد المساحة التي يمكن أن يمتدّ فيها من أجل أن يتمّ بيان التعريف بشكل دقيق وزيادة في إحكامه .

الهوامش

- (١) أنظر: الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٤ / ١٤٢٨ هـ، ١ : ١٩ - ٢٠. حاشية ملا عبد الله على التهذيب: ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٢) أنظر: المصدر السابق.
- (٣) الشيخ محمد فاكّر الميبيدي.
- (٤) من قبيل:
- ١ - فقه القرآن، قطب الدين سعيد بن هبة الدين الراوندي [م = ٥٧٣ هـ]،
- ٢ - كنز العرفان في فقه القرآن، الفاضل المقداد بن عبد الله السيوري الأسدي الحلّي [م = ٨٢٦ هـ].
- (٥) من قبيل:
- ١ - أحكام القرآن، لأبي النضر محمد بن السائب الكلبّي [ت = ١٤٦ هـ].
- ٢ - زبدة البيان في براهين أحكام القرآن، أحمد بن محمد المعروف بالمقدّس الأردبيلي [م = ٩٩٣ هـ].
- ٣ - أحكام القرآن، المحقّق حسين الخوانساري [م = ١١٠٠ هـ].
- ٤ - أحكام القرآن، الشيخ جعفر القاضي [م = ١١١٥ هـ].
- ٥ - أحكام القرآن، أبو الحسن شمس الدين سليمان بن عبد الله البحراني، المعروف بالمحقّق الماحوزي [١٠٧٥ - ١١٢١ هـ].
- (٦) من قبيل:
- ١ - تفسير آيات الأحكام، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبّي الكوفي [م = ٢٠٤ هـ - ٢٠٤ هـ].
- ٢ - شرح آيات الأحكام، كافي الكفاة صاحب إسماعيل بن عبّاد [م = ٣٨٥ هـ].
- ٣ - آيات الأحكام، ناصر بن أحمد بن عبد الله بن متوّج البحراني [ت = ٨٢٠ هـ].
- (٧) من قبيل:
- ١ - (تفسير) آيات الأحكام أو أحكام القرآن، العلامة أبو الحسن عبّاد بن العباس بن الديلمي الطالقاني القزويني [ت = ٣٣٤ أو ٣٣٥ هـ].

٢ - فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ، قطب الدين سعيد بن هبة الدين الراوندي [م = ٥٧٣ هـ] .

(٨) من قبيل :

١ - تفسير خمسمئة آية في الأحكام ، مقاتل بن سليمان بن بشر الخراساني البلخي [م = ١٥٠ هـ] .

٢ - متشابه القرآن ومختلفه ، رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني [ت = ٥٨٨ هـ] .

٣ - منهاج الهداية في بيان خمسمئة الآيات ، فخر الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن متوَّج البحراني [م = ٧٧١ هـ] .

(٩) أنظر : الفخر الرازي ، محمد بن عمر ، المحصول في علم أصول الفقه ١ : ٥ .

(١٠) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ١ : ١٦٧ .
الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ١٠١ - ١٠٢ .

(١١) أنظر : الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ١٠١ .

(١٢) أنظر : الآلوسي ، محمود شكري ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٤ / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م ، ١ : ٢٤٠ .

(١٣) قيل : وهذا قلب شاذّ ، وهو قليل غير مقيس عليه . الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ١٠ : ٢٧ . ابن منظور الأفرقي ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ١ : ٢٨١ .

(١٤) كما قالوا : أيّما لمعنى أمّا . لسان العرب ١ : ٢٨٢ .

(١٥) أنظر : الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ١٠٣ ، الهامش رقم (١) حكاة عن الكتاب (سيبويه) ٤ : ٣٩٨ .

(١٦) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ١ : ١٦٨ .

(١٧) نحو : حياة ونواة .

(١٨) الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ١٠٣ . الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، العين ٨ : ٤٤١ . المبرّد ، أبو العبّاس محمد بن يزيد ، المقتضب ، عالم الكتب - بيروت / بدون تاريخ ١ : ١٥٣ .

(١٩) ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ١ : ٨٨ .

- (٢٠) الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية ٦: ٢٢٧٥. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ١: ١٦٨. ابن الأثير الجزري، مجد الدين محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٨٨. ابن منظور الأفرقي، محمد بن مكرم، لسان العرب ١: ٢٨٣.
- (٢١) ابن الأثير الجزري، مجد الدين محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٨٨.
- (٢٢) المصدر السابق.
- (٢٣) أنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية ٦: ٢٢٧٥.
- (٢٤) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ١٠٣.
- (٢٥) تاج الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس ١٠: ٢٧.
- (٢٦) ابن منظور الأفرقي، محمد بن مكرم، لسان العرب ١: ٢٨٣.
- (٢٧) أنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية ٦: ٢٢٧٥.
- (٢٨) ابن منظور الأفرقي، محمد بن مكرم، لسان العرب ١: ٢٨١. ابن الأثير الجزري، مجد الدين محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٨٨.
- (٢٩) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، المكتبة المرتضوية - طهران، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ. ش، ١: ١٤١. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ١: ٢٦٦.
- (٣٠) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مجمل اللغة، دار الفكر - بيروت / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م: ٦١. ابن عبّاد، كافي الكفاة الصحاح إسماعيل، المحيط في اللغة، عالم الكتب - بيروت، ط ١ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م، ١٠: ٤٧٢. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله، الفروق اللغوية: ٣٤٥. البستاني، المعلم بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان - بيروت / ١٩٨٧ م: ٢٠. الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ١٠١.
- (٣١) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ١: ١٤١. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ١: ٢٦٦.
- (٣٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ١: ٢٦٦.
- (٣٣) الفيومي، المصباح المنير: ٣٢. ابن منظور الأفرقي، محمد بن مكرم، لسان العرب ٨: ٥٩. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ٤: ٤٣٦. تاج الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ١٠: ٢٧. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ١: ١٤١.

(٣٤) فتح الله ، أحمد ، معجم ألفاظ الفقه الجعفري ، مطابع المدخول - الدمام ، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م : ٢٢ .

(٣٥) يوسف : ٧ .

(٣٦) الأعراف : ١٤٦ .

(٣٧) يونس : ٩٢ .

(٣٨) يوسف : ١٠٥ .

(٣٩) الشعراء : ٤ .

(٤٠) الجوهرى ، إسماعيل بن حماد ، تاج اللغة وصحاح العربية ٦ : ٢٢٧٦ . ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ١ : ١٦٨ . ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ١ : ٨٧ - ٨٨ .

(٤١) الترمذي ، محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م ، ٥ : ٤٠ ، ح ٢٦٦٩ .

(٤٢) الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ١ : ١٤٣ .

(٤٣) أنظر : المبيدي ، محمد فاكّر ، مراجعة تحقيقية لآيات القرآن الفقهية [باللغة الفارسية] ، مؤسّسة النشر التابعة لمركز الأبحاث للثقافة والفكر الإسلامي - إيران ، ط ١ / ١٣٨٦ هـ . ش : ٢٧ ، الهامش رقم (٢) .

(٤٤) الجاثية : ٣ .

(٤٥) غافر : ٢٣ .

(٤٦) النور : ٥٨ .

(٤٧) البقرة : ٢٥٢ .

(٤٨) آل عمران : ٧ .

(٤٩) آل عمران : ٥٨ .

(٥٠) الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، ١ : ٢٦٦ .

(٥١) ابن دريد ، أبو بكر محمد بن الحسن ، جمهرة اللغة ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط ١ / ١٩٨٧ م ، ١ : ٢٥٠ - ٢٥١ . ابن منظور الأفرقي ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، ٨ : ٥٨ . ابن عبّاد ، كافي الكفاة الصاحب إسماعيل ، المحيط في اللغة ، ١٠ : ٤٧٢ . المصباح المنير (الفيومي) ١ : ٣٢ .

(٥٢) الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، ١ : ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٥٣) المصدر السابق : ٢٦٦ .

(٥٤) ابن عبّاد ، كافي الكفاة الصاحب إسماعيل ، المحيط في اللغة ، ١٠ : ٤٧٢ . ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ١ : ٨٧ - ٨٨ . وانظر : الألوسي ، محمود شكري ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١ : ٢٤٠ .

(٥٥) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، مجمل اللغة : ٦١ . معجم مقاييس اللغة ١ : ١٦٩ . الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، تاج اللغة وصحاح العربية ٦ : ٢٢٧٦ . ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ١ : ٨٧ . الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ، ١ : ١٤٣ .

(٥٦) المصباح المنير (الفيومي) : ٣٢ . وانظر : الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ١ : ١٤٣ .

(٥٧) الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ١٠٢ .

(٥٨) آل عمران : ٧ .

(٥٩) آل عمران : ٥٨ .

(٦٠) أنظر : ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ٧ : ١٢٩ .

(٦١) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ٢ : ٩١ .

(٦٢) أنظر : ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ٧ : ١٢٨ .

(٦٣) المصدر السابق : ١٣١ .

(٦٤) الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ٣٤٨ .

(٦٥) أقول : إن لفظي (الحكم) و (الأحكام) في الفقه لهما عدة إطلاقات ، منها :

١ - الحكم في مقابل الفتوى ، ويُستعمل في موردين : أولهما : الحكم الولائي ، والآخر : الحكم القضائي .

٢ - الحكم التكليفي خاصة في مقابل الحكم الوضعي .

٣ - الأحكام في مقابل العبادات والمعاملات ، والذي يشمل مجموعة من الأبواب الفقهية كالإرث والحدود والديات ونحوها .

ودائرة هذه الإطلاقات - كما ترى - ضيقة يُلحظ فيها الحكم بالمعنى الأخص ، وهذا ليس مُراداً لنا في المقام ، بل الملحوظ هنا هو الإطلاق الواسع الآتي .

٤ - مطلق الأحكام الشرعية الصادرة من الشارع .

وهذا الإطلاق الأخير هو المراد لدى الأصوليين أيضاً .

- (٦٦) أنظر : الأحكام (الآمدي) ١ : ١٣٥ . حاشية على كفاية الأصول (تقرير بحث آية الله السيد حسين البروجردي) ، الحجّتي البروجردي ، بهاء الدين ، حاشية على كفاية الأصول ، مؤسّسة أنصاريان - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢ : ٣٧٠ .
- (٦٧) أنظر : الآمدي ، علي بن محمّد ، الإحكام في أصول الأحكام ١ : ١٣٥ .
- (٦٨) أنظر : الآمدي ، علي بن محمّد ، الإحكام في أصول الأحكام ١ : ١٣٥ . الفخر الرازي ، محمد بن عمر ، المحصول في علم أصول الفقه ١ : ١٨ . الشهيد الأول ، محمد ابن مكي ، القواعد والفوائد ، منشورات مكتبة المفيد - قم / بدون تاريخ ١ : ٣٩ ، القاعدة (٨) .
- (٦٩) أنظر : الآمدي ، علي بن محمّد ، الإحكام في أصول الأحكام ١ : ١٣٥ - ١٣٧ . وانظر : الحكيم ، محمّد تقي ، الأصول العامّة للفقه المقارن : ٥٥ .
- (٧٠) الحكيم ، محمّد تقي ، الأصول العامّة للفقه المقارن : ٥٥ .
- (٧١) الحجّتي البروجردي ، بهاء الدين ، حاشية على كفاية الأصول (تقرير بحث آية الله السيد حسين البروجردي) ، ٢ : ٣٧٠ .
- (٧٢) الصدر ، محمّد باقر ، دروس في علم الأصول ، دار الكتاب اللبناني - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م ، ١ : ٥٢ .
- (٧٣) النساء : ١٣٦ .
- (٧٤) الإسراء : ٣٧ .
- (٧٥) الأنفال : ٢٤ .
- (٧٦) البقرة : ٢٢٩ .
- (٧٧) البقرة : ١٨٧ .
- (٧٨) النساء : ١٣ - ١٤ .
- (٧٩) المجادلة : ٤ . الطلاق : ١ .
- (٨٠) سلقيني ، إبراهيم محمد ، الميسّر في أصول الفقه الإسلامي ، دار الفكر - بيروت ودار الفكر - دمشق ، ط ١ / ١٤١١ هـ = ١٩٩١ م : ٣٧٧ .
- (٨١) الذهبي ، محمد حسين ، التفسير والمفسّرون ، دار الكتب الحديثة - بغداد ، ط ٢ / ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م ، ٢ : ٤٣٢ .
- (٨٢) أنظر : الموسوي الجنوردي ، كاظم ، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى - طهران / ١٣٧٠ هـ . ش = ١٩٩١ م ، ١ : ٧٢٢ .

- (٨٣) أنظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه ١: ٧.
- (٨٤) المزمّل: ١ - ٤.
- (٨٥) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م، ٦١: ٢٠. وانظر: الكاظمي، أبو عبد الله شمس الدين محمد، المعروف بالفاضل الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، طهران المكتبة المرتضوية - طهران، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ. ش، ١: ٢١٨.
- (٨٦) النساء: ٣٣.
- (٨٧) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.
- (٨٨) البقرة: ٥٨.
- (٨٩) أنظر: الطبرسي، الإمام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة ط ١ / ١٣٦٥ هـ، ١: ١١٨ - ١١٩.
- (٩٠) القصص: ٢٥ - ٢٩.
- (٩١) أنظر: الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن: ٤١٥ - ٤٢١.
- (٩٢) يس: ٣٩.
- (٩٣) أنظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٢٣: ٥٧، ب ٣٠ من العتق، ح ٢.
- (٩٤) الجن: ١٨.
- (٩٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٨: ٢٥٢ - ٢٥٣، ب ٤ من السرقة، ح ٥.

شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على يقينية الصدور

□ الاستاذ الشيخ حيدر حب الله

عالجت هذه الدراسة مسألة ما أبداه بعض أصحاب الكتب المعتمدة لدى الإمامية والسنة من شهادات تدلّ على صحة ما نقلوه فيها من أحاديث . . وقد توقف عندها الباحث وناقشها وأبدى بشأنها ثمان ملاحظات . . وانتهى الى عدم إفادة تلك الشهادات يقينية هذه الكتب وأحاديثها . .

وقفة مع كتب الحديث الشيعية :

تعدّ شهادات أصحاب الكتب الحديثية من أهم أدلة الإخباريين الشيعة على يقينية هذه الكتب واعتبارها طراً ، ألا وهو مقدّمات الكتب الحديثية الأربعة ، فقد قيل : إن مقدّمات هذه الكتب - بل وغيرها أيضاً - تؤكّد تصحيح مؤلفيها لما رواه من روايات ، ونظراً لأهمية هذا الدليل نستعرض هذه المقدّمات ونحلّها ؛ ثم نستعرض مقدّمات بعض صحاح أهل السنة لاشتراكها هنا أيضاً في هذه النقطة .

١ - مقدّمة الكافي : يقول الكليني مخاطباً من ألّف له كتاب الكافي : « وذكرت أنّ أموراً قد أشكلت عليك ، لا تعرف حقائقها ؛ لاختلاف الرواية فيها ، وأنك تعلم أنّ اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها ، وأنك لا تجد بحضرتك من

تذاكره وتفاوضه ممّن تثق بعلمه فيها ، وقلت : إنك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين (عليه السلام) ، والسنن القائمة التي عليها العمل ، وبها يؤدّى فرض الله عز وجل وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وقلت : لو كان ذلك ... وقد يسرّ الله - وله الحمد - تأليف ما سألت ، وأرجو أن يكون بحيث توخّيت ، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة ، إذ كانت واجبةً لإخواننا وأهل ملّتنا ، مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكلّ من اقتبس منه ، وعمل بما فيه في دهرنا هذا ... » (١) .

٢ - مقدّمة التهذيب : يقول الشيخ الطوسي : « وأذكر مسألة مسألة ، فأستدلّ عليها إمّا من ظاهر القرآن ، أو من صريحه ، أو فحواه ، أو دليله ، أو معناه ، وإمّا من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقتزن إليها القرائن التي تدلّ على صحتها ، وإمّا من إجماع المسلمين - إن كان فيها - أو إجماع الفرقة المحقّقة ، ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك ... » (٢) .

٣ - مقدّمة الاستبصار : ويقول الطوسي أيضاً : « ... وسألوني تجريد ذلك وصرف العناية إلى جمعه وتلخيصه ، وأن أبتدي كلّ باب ... وأجري في ذلك على عادتي في كتابي الكبير المذكور [تهذيب الأحكام] ... » (٣) .

٤ - مقدّمة الفقيه : يقول الشيخ الصدوق : « ... ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رواه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته ، وأعتقد فيه أنّه حجة بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالّت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة ، عليها المعولّ وإليها المرجع ... » (٤) .

شكّلت هذه المقدّمات الأربع ، بل ومقدّمات بعض الكتب الحديثية الأخرى منطلقاً للقول بيقينية صدور أحاديثها ، والدليل الذي سبق في هذا الصدد يمكننا

ترتيبه من مجموع كلماتهم ضمن الفقرات التالية :

أولاً : لقد صرف الكليني - كما قال النجاشي - عشرين عاماً من حياته في تأليف هذا الكتاب وبذل قصارى جهده في البحث والفحص والتدقيق ، وكان رجلاً ثقةً جليلاً عند الإمامية ، وقد تلقى الشيعة كتابه بالقبول والرضا وتدارسوه واعتمدوا عليه .

ثانياً : توفي الكليني - كما ينصّ النجاشي - عام (٣٢٩ هـ) ، ولم يتحدّد عام ولادته إلا أنه من المؤكد - طبقاً لذلك - أنه عاش فترة الغيبة الصغرى ؛ لأنّ نهايتها كانت عام وفاته ، ومن الممكن أن يكون قد عاش فترةً من حياة الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) ، ومعنى ذلك أنّه ألّف « الكافي » في فترة كان السفراء الأربعة أحياء فيها ، فكان بإمكانه أن يعرض كتابه عليهم ، حيث أرادته مرجعاً يرجع إليه وملاذاً يسترشد المسترشد به ، فكان من المنطقي أن يفكّر في عرض الكتاب على الإمام المهدي عبر سفرائه ، لاسيما وأنّ الكليني قد عرف بالسلسلي البغدادي ، نسبة إلى درب السلسلة في بغداد ، حيث يقال : إنه نزل بغداد عام (٣٢٧ هـ) ، أي قبل وفاته بعامين ، وقيل : قبل عام (٣١٠ هـ) ، فكان من المنطقي جداً لقائه بالسفراء ، وهذا معناه أنّه إمّا عرض الكتاب وصحّح من قبل الإمام المهدي أو أمضي ، وإمّا لم يعرضه لوضوح قطعه الجازم وبقينه الراسخ بصدور هذه النصوص ، بحيث لم ير حاجةً حتى للعرض على الإمام ، ممّا يقتضي انجلاء أمر أحاديث الكافي انجلاءً تاماً كوضوح أمر النص القرآني .

والملاحظ أنّ أوّل من أثار هذه الفكرة بصورتها الأولى بخصوص أمر الكليني والعرض على الإمام ، هو السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤ هـ) في كتابه « كشف المحجّة لثمره المهجة » ، ثم استفاد منها الإخباريون فيما بعد كالحرّ العاملي والمحدّث النوري وغيرهما .

شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على يقينية الصدور

ويذهب بعضُ إلى أنَّ بعض الكافي عرض على الإمام المهدي عليه السلام نفسه فيما عرض بعضه الآخر على سفرائه ، وهكذا صحَّح الكتاب بمجموعه (٥) .

ثالثاً : لقد صرَّح الكليني في مقدّمته بأن المسترشد يريد أن يرجع إلى هذا الكتاب ليأخذ منه علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة ، ومعنى الصحة في كلمات المتقدمين من العلماء الإمامية هو الثبوت والصدق الواقعي ، وهذا معناه أنَّ الكليني كان جازماً - بعد أن قال بأنَّ الله يسرُّ تأليف ما سألت - بصدور نصوص كتابه عنهم عليه السلام مما يقتضي لزوم صحّتها ، فإذا لم يكن الكليني مرجعاً لنا في تصحيح الأحاديث ، فكيف كان هو وأمثاله مرجعاً لنا في توثيق الرواة وتضعيفهم ؟ ! إذ التفريق بين المقامين مشكل من الناحية المنهجية والموضوعية ، ومعه يلزم بطلان كتب الشيعة كافة!! وهو واضح الفساد .

رابعاً : لم يضع المحمّدون الثلاثة في كتبهم أيّ معيار لتمييز الصحيح من الروايات عن غير الصحيح ، فلم نجد - بعد أن فتّشنا الكتب كلّها - شيئاً من هذا القبيل ، وعليه ، فكيف يمكن للكليني مثلاً أن يجعل كتابه مرشداً ومرجعاً في مختلف أمور الدين دون معيار يرفع الحيرة عن ذلك السائل ، إلا إذا كانت جميع رواياته صحيحة قطعية ؟ ! إذ يكون ناقضاً لهدفه ومعدماً للفائدة من وراء كتابه بالنسبة للسائل فضلاً عن غيره ، بل هذه هي سنّة من يكتب كتاباً لغيره .

كانت هذه عصارة الاستدلال الإخباري على يقينية الكتب الأربعة ، وعلى رأسها - بحسب هذا الاستدلال - كتاب الكافي للكليني (٦) .

هذا على الصعيد الشيعي .

وقفة مع كتب الحديث السنّية :

أمّا على الصعيد السنّي ، فقد أخذت - أو يمكن أن تؤخذ - مقدّمات بعض

(٢٦١ هـ) في مقدّمة صحيحه ما نصّه : « فأما القسم الأول ، فإننا نتوخى أن نقدّم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها وأنقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث وإتقان لما نقلوا ، لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد ولا تخليط فاحش ، كما قد عثر فيه على كثير من المحدثين وبأن ذلك في حديثهم ، فإذا نحن تقصّينا أخبار هذا الصنف من الناس أتبعناها أخباراً يقع في أسانيدنا بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كالصنف المتقدّم قبلهم ، على أنهم وإن كانوا فيما وصفنا دونهم فإن اسم الستر والصدق وتعاطي العلم يشملهم كعطاء بن السائب ويزيد بن أبي زياد وليث بن أبي سليم وأضرابهم من حمّال الآثار ونقال الأخبار ... فعلى نحو ما ذكرنا من الوجوه نؤلف ما سألت من الأخبار عن رسول الله ﷺ .

فأمّا ما كان منها عن قوم هم عند أهل الحديث متهمون أو عند الأكثر منهم ، فلسنا نتشغل بتخريج حديثهم ، كعبد الله بن مسور أبي جعفر المدائني ... وكذلك من الغالب على حديثه المنكر أو الغلط أمسكنا أيضاً عن حديثهم ... وبعد يرحمك الله فلولا الذي رأينا من سوء صنيع كثير من نصب نفسه محدثاً فيما يلزمهم من طرح الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة وتركهم الاقتصار على الأحاديث الصحيحة المشهورة مما نقله الثقات المعروفون بالصدق والأمانة ... لما سهل علينا الانتصاب لما سألت من التمييز والتحصيل ، ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم الأخبار المنكرة بالأسانيد الضعاف المجهولة وقذفهم بها إلى العوام الذين لا يعرفون عيوبها ، خفّ على قلوبنا إجابتك إلى ما سألت ... » (٧) .

فهذا النصّ الهام في مطلع صحيح مسلم يحدّد لنا درجة التشدّد التي مارسها مسلم ، وأنه لم ينقل سوى عن الثقات المعروفين بالصدق والأمانة ، بل نجده

يندّد بالكتب الحديثية الأخرى التي تروي الصحيح وغير الصحيح ، وهذا كلّ شهادة بصحة ما في كتابه وأنه أخذه بطريق موثوق مدروس منقّح ، والذي يعزّز فهم هذا التشدّد عند مسلم أنه أفرد مطلع كتابه لبعض الأبواب التي تركّزت جميعها على مسألة النقل والكذب وأهمية الإسناد ومعاييب الرواة ومشكلات الحديث وغير ذلك ^(٨) ، وقد وجدنا ظاهرة لفت النظر إلى هذه الأمور أو بعضها عند أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ، المعروف بابن ماجه (٢٧٥ هـ) في سننه التي عدّت عند بعضهم من الصحاح ^(٩) .

إذن ، فالشروط المتشدّدة التي وضعها أئمة الصحاح - لاسيما البخاري ومسلم - كلّها تشهد على تعهدهم في المبالغة في التحفّظ والتشدّد في أمر الحديث ، مما يمنحنا اليقين والاطمئنان بصدور هذه الأحاديث التي أودعوها في كتبهم .

ملاحظات حول كلمات أصحاب كتب الحديث :

إلا أنّ هذا الكلام كلّ واجه - ويواجه - جملة ملاحظات نقدية ، هي :

الملاحظة الأولى : إنّ الجميع يحترمون جهود الكليني والصدوق والطوسي والبخاري ومسلم ، لا يرتاب في ذلك منهم مرتاب ، لكنّ مجرد صرفهم عمرهم في نقد الأحاديث وتلقيبها ليس معناه صواب ما توصّلوا إليه بالضرورة ، فكم أفنى علماء من جميع الملل والمذاهب صادقين مخلصين أعمارهم ، دون أن يبلغوا الصواب في نتائجهم كافّة ، وهذا الدليل إنّما يعطي المنصف - بحساب الاحتمال - صدق بعض روايات الكافي والتهذيب ومسلم و ... ، وهو أمر لا ينكره أحد على ما يبدو .

إذن ، فيجب أن نفرّق بين مقام المدح والثناء مما ينتمي إلى المايينغيات في دائرة العقل العملي ، وبين مقام التصويب والتخطئة مما ينتمي إلى دائرة العقل النظري ، إذ لا نقاش في الأوّل ، إنّما النقاش في الثاني .

الملاحظة الثانية :

١ - إنَّ مقولة عرض الكافي على الإمام المهدي تواجه تساؤلات ؛ إذ لو كانت هذه الفكرة صحيحةً للزم أن ينصّ الكليني عليها في مقدّمة كتابه ، إذ إيراد هذا النصّ من شأنه أن يرفع في الوسط الإمامي قيمة الكتاب إلى منتهى السموّ والرفعة ، كما هو واضح ، فلماذا لم يذكر الكليني ذلك فيه ، ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد ؟!

وإذا فرضنا أنّ ضرورات الزمان والتقّيّة على شخص الإمام وسفرائه كانت هي السبب وراء عدم ذكر ذلك في المقدّمة أو مطاوي الكتاب ، فلا أقلّ من أنّ أمراً كهذا كان ينبغي شيوعه في أوساط الشيعة ، نظراً لمرجعيّة الكافي وأهميّته ، فكيف لم يحدث بذلك أحد حتى القرن السابع الهجري حين جاء ابن طاووس وخمّن ذلك بصورة نظرية تخمينية بحتة ، دون أن ينسب هو نفسه مثل ذلك إلى السماع والتناقل ، مما يُفيد أنّه مارس اجتهاداً في مقولته هذه ؟ !

بل لو كان السبب هو التقية فكيف ألّف الكليني كتابه في رسائل الأئمة وذكر فيه بعض توقيعات الإمام المهدي ، ألم يكن ذلك مخالفاً بالتقية لحفظ الإمام ؟ !

٢ - وثمّة استفهام آخر هنا ، وهو أنّ الكليني - على ما يقول بعض الباحثين ^(١٠) - لم يرو في الكافي - بلا واسطة - عن أيّ من السفراء الأربعة ، ممّا يقتضي أنّه لم يكن على اتصال بهم ، أو أنّهم لم يكونوا على صلةٍ بأمر الحديث ، حيث لا نجد لهم في الكتب الأربعة إلا ما يقرب من عشرة روايات فقط ، بل إنّ الرواية التي تتحدّث عن إرسال الحسين بن روح النوبختي ، أحد سفراء الإمام المهدي ، (كتاب التأييد) إلى قم ، لينظر فيه رجال حديثها ويصحّحوه ، ثم عود الكتاب إليه مصحّحاً إلاّ من مسألة واحدة في زكاة الفطرة ^(١١) ، شاهد ملفت ودالّ على أنّ علاقة السفراء بالإمام المهدي ﷺ لم تكن تمسّ هذا الشأن .

ولعلّ هذا الواقع قد يعزّز مقولة التقيّة التي أحاطت عملهم ، رغم أنّنا لا نفهم مدّيّات هذه التقيّة ما دامت علاقتهم هذه إنّما هي مع رجال الشيعة الذين يعرفونهم سلفاً حسب الفرض ! وما دام الارتباط في أمر السياسة والتنظيم يماثل الارتباط في الأمور الأخرى من حيث طبيعة المتطلّبات .

٣ - وأمّا مقولة « الكافي كافٍ لشيعتنا » المنسوبة إلى الإمام المهدي ، والمتداولة في الوسط الشيعي مؤخراً ، فلعلّ أوّل من أتى على ذكرها - بحسب تتبّعي - هو الشيخ خليل بن غازي القزويني (١٠٨٩ هـ) في القرن الحادي عشر الهجري (١٢) ، ولم تعرف في أوساط الشيعة قبل ذلك ، وقد رفضها حتى الإخباريون مثل المحدث النوري ، ومن ثم فلا قيمة لها مهما اشتهرت .

الملاحظة الثالثة :

إذا التزمنا بأنّ الكلينيّ والصدوق وابن ماجة ومسلم والنسائي و ... كانوا قاطعين جازمين - ولو قطعاً عادياً - بصحّة روايات كتبهم ، ودلّت مقدّماتهم - أو سائر نصوصهم - على ذلك ، فهذا لا ينفعنا شيئاً ، وهذه نقطة مهمّة جدّاً في درس تجربة الماضين وتقويمها في العقل الأصولي ، ذلك أنّ الأكثر يعتقدون بأنّ مصطلح الصحيح عند القدماء بمعنى الثبوت وما حصل علم - ولو عادي - به ، وهذا معناه أنّ عناصر تكوّن العلم متعدّدة لا تنحصر بالسند أو وثاقة رجاله ، فإذا أيقن الكليني والصدوق والطوسي والبخاري وغيرهم بصحّة رواياتهم وثبوتها ، فلا يدلّ ذلك على أنّنا غدونا على يقين ، فلعلّ العناصر التي أورثتهم اليقين لو بانّت لنا اليوم في ظلّ تطوّرات العقل النقدي الأصولي والرجالي والحديثي والتاريخي لما أورثتنا ذاك اليقين ، وهذا معناه أنّ شهادتهم بثبوت رواياتهم شهادة اجتهادية (١٣) حيث لم يسمعوها من النبي أو الإمام مباشرةً حتى يكون نقلهم شهادةً حسيّةً ، يلزمنا الأخذ بها لأجل لزوم الأخذ بخبر الثقة مثلاً ،

كما أننا لا ندري ما هو بالضبط منهجهم - جميعاً - في مفردات تصحيح الروايات ، وفي كيفية التوثيق والتضعيف ، ومجرد مدحهم بالدقة والعمق وما شابه ذلك لا يحدّد هذا المنهج ولا يحسم النزاع فيه ، خصوصاً إذا أثّرنا الفكرة التي تنبّأها من أنّ أكثر كتب التراجم تسهب في المدح وإسقاط الأوصاف العظيمة في ثقافة كانت رائجة سابقاً رواجاً عظيماً حتى عدّ خمسون في عصرٍ واحد بأنّ كل واحد منهم وحيد دهره وفريد عصره ، وهذه الثقافة التبجيلية المفعمة بألفاظ المدح والثناء والتعظيم والتهويل تجعلنا لا نقف كثيراً عند مفرداتها ، بل نقف عند المجمل العام لها فقط أو عند نصوص الوقائع فيها ، أو بعض النصوص ذات الخصوصية .

وهكذا كانت نصوص القدماء - في أغلبها على الأقل - اجتهاداً لا شهادة يجب العمل بها ، انطلاقاً من النصوص الدينية التي ألزمت بالعمل بشهادة العدل ^(١٤) .

وقد انتبه التيار الإخباري إلى مثل هذه الإشكالية ، فحاول الانقلاب عليها أو الالتفاف بأنّ يقين المتقدمين كان على نحو البديهة لا النظر تارةً ^(١٥) وهو أمرٌ غريب حقاً ، أو بتسجيل ملاحظة نرى متابعتها ضروريةً هنا وهي :

إنّ هذه الإشكالية يفترض أن تنسحب على علم الرجال ، فما هو المبرّر للأخذ بشهاداتهم هناك بوثاقة زيد أو القدح في عمرو أو حتّى تسجيل الوقائع حول الرواة ، أمّا هنا فتغدو شهادتهم بصحة كتبهم عديمة الجدوى ؟ ! فإذا قبلنا شهادتهم في باب الرجال كان من اللازم قبولها هنا في باب الحديث ، أمّا لو رفضناها هناك كان معنى ذلك ضياع التراث الشيعي إلى غير رجعة !! ^(١٦) .

وقد حاولت المدرسة الأصوليّة الإماميّة التخلّص من هذا الردّ بمحاولات تعيد الاعتبار للجرح والتعديل الرجاليين ، من نوع محاولة السيّد الخوئي اعتبار المواقف الرجالية حسيّة ؛ لكثرة الكتب الرجالية في ذلك العصر ، أو محاولة جعل الحكم الرجالي مبنياً على الوضع فيما يبنى الحكم على الرواية على الاجتهاد ،

شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على يقينية الصدور

في صورة مقارنة أو متماهية مع رؤية المحقق الخوئي^(١٧) ، أو إدخال الفعل الرجالي في سياق مرجعية أهل الخبرة أو محاولة البعض - كالعلامة المامقاني - اعتبار القول الرجالي من حيث إفادته الاطمئنان أو الظن الاجتهادي أو غير ذلك من المحاولات العديدة^(١٨) .

ولسنا نريد الآن الدخول في جدل حول هذه المناهج المفترضة ، وإنما نقتصر على ملاحظة وهي أنّ الإشكالية التي أثارها الإخباريون صحيحة من وجهة نظرنا ، لكنّها في الوقت نفسه لا تنتج ما قالوه ، فنحن نقبل بسط الإشكال على علم الرجال ، ونرفض دعوى الحسيّة التي طرحها أمثال المحقق الخوئي ، لشواهد عديدة ليس مجالها هنا ، لا أقلّ من ظاهرة التعارض المعتبرة في المصادر الرجاليّة ، لكنّ بسط الإشكال على علم الرجال لا يستلزم التهويل بضياغ الموروث ، بل نراه تهويلاً يشبه التهويل بأنّ القول بعدم حجية خبر الواحد فيه ضياغ للسنة ، ومن ثمّ يجب التفكير بطريقة أخرى ، فإنّ ضياغ التراث ليس خطأ حينما لا توصلنا إليه الموازين المنطقية ، فلا يجدر استخدام معايير نفسية لإشادة بنى فكرية ، كما يحصل أحياناً في الوسط العلمي الديني^(١٩) .

وهذا معناه أنّ المطلوب هو أن نجمع القرائن التي تفيد العلم - ولو العادي - بالنتائج ، سواء كانت نتائج رجالية أم حديثية .

ومن هنا ، يمكننا - بعد ذلك - الجواب بسهولة عمّا أفاده بعض علماء الإخبارية من وجه قطعية الكتب الأربعة وبطلان التقسيم الجديد للحديث ، وهو أنّ لازمه أن تكون أكثر مروياتنا غير صالحة للاعتماد عليها ، وهو ما تقضي العادة ببطلانه^(٢٠) ، فإنّ هذا الدليل إنّما ينبع من اللاوعي المعرفي والنفسي ، وإلا فمرده إلى ذلك الإطار المعرفي الذي ركّزنا عليه فيما سبق ليس إلا ، فإنّك إذا قلت لهذا المستدلّ: وما المانع من ذلك ؟ لربما وجدته يعيد تكرار الدليل الأوّل أو ما يتواشج معه معرفياً ، وسيأتي مزيد كلام حول ذلك بعون الله .

الملاحظة الرابعة :

إنّ قداماء فقهاء الشيعة - كما يقول الوحيد البهبهاني (١٢٠٥ هـ) وغيره - ما كان يرضى الواحد منهم بتمام روايات الآخر ، حتّى لو كان أستاذه أو شيخه ، بل ما كانوا يعتمدون إلا على أحاديثهم الخاصة ، ويكثرّون الطعن في أحاديث غيرهم ، فإذا كان هذا هو حال القداماء فما الذي يجدر أن تكون عليه حال المتأخّرين ؟ !^(٢١) بل إنّ تأليف الطوسي والصدوق كتب الأخبار شاهد على عدم اعتدادهم النهائي بكتاب الكافي^(٢٢) ، بل لقد وصف الطوسي بعض روايات الكافي بالضعف تارةً والشذوذ أخرى^(٢٣) .

وقد أكثر الشيخ المفيد النقد على الشيخ الصدوق لاسيما في تصحيح الاعتقاد . وأكثر ابن ادريس الحلّي من النقد على الطوسي أيضاً . وانتقد السيد المرتضى عامة المحدثين الذين اعتبرهم مجرد جماعة لا أكثر . واختلفت تقييمات الطوسي في الرجال عن تقييمات معاصره النجاشي ، بل اختلفت في بعض الموارد مواقف الطوسي نفسه في الرجال وفي الفقه من كتاب لآخر ، تماماً كما حصل مع العلامة الحلي . وترك الطوسي بعض روايات الكليني والصدوق ، كما ترك الكليني الكثير من روايات الصدوق ولم ينقلها في كتابه ، بل تتبع العلماء نقداً على روايات بعضهم بعضاً ، ويدرك الإنسان انقسام الرأي في قضايا أصولية وحديثية ورجالية وفقهية وكلامية بينهم بالنظر في مصنفاتهم وكتبهم . وعلى امتداد التاريخ الشيعي ، سجّل مئات العلماء الشيعة ملاحظات نقدية على علماء القرون الأولى في هذه المسألة أو تلك ، مما يكشف عن عدم وجود أيّ تعالٍ عن النقد في حقّ هؤلاء^(٢٤) .

لكنّ الكركي يحاول التخلّص من مسألة نقد القداماء لروايات بعضهم البعض بالقول : إنّ التضعيف نسبي ، أي هم يرون وجود رواية معارضة أصحّ لهذا

شهادات أصحاب الكتب الحديثة ومدى دلالتها على يقينية الصدور

يضعقون الأولى^(٢٥) ، وهو افتراض إذا صح أحياناً فلا دليل على صحته في كثير من الأحيان .

وفي سياق التعامل المتحرّر للقدماء مع كتبهم الحديثية ، نجد على الخط السنّي شواهد أيضاً تتصل بقراءة قدماء العلماء للكتب الحديثية ومصنّفها ؛ ولاحظ هناك عدم وجود عقدة في هذا السياق ، فبعض كتب شرح صحيح البخاري ، لاسيما كتاب « فتح الباري » واضح وصريح في أنّه لم يكونوا يحملون عقدة من نقد هذه الرواية أو تلك سنداً أو متناً .

وقد نقل الذهبي ما نصّه : « علي بن عبد الله بن جعفر ، أبو الحسن الحافظ ، أحد الأعلام الأثبات ، وحافظ العصر ، ذكره العقيلي في كتاب الضعفاء فبئس ما صنع ... وكذا امتنع مسلم من الرواية عنه في صحيحه لهذا المعنى ، كما امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن تلميذه محمد لأجل مسألة اللفظ ... » (٢٦) .

ويقول السبكي في طبقات الشافعية : « ... ومن أمثله قول بعضهم في البخاري : تركه أبو زرعة وأبو حاتم من أجل مسألة اللفظ . فيا لله والمسلمين ! أيجوز لأحد أن يقول : البخاري متروك ؟ وهو حامل لواء الصناعة ، ومقدّم أهل السنّة والحماة » (٢٧) .

ويقول ابن أبي حاتم الرازي (٣٢٧ هـ) في كتاب الجرح والتعديل لدى تعرّضه لترجمة البخاري : « ... سمع عنه أبي وأبو زرعة ثم تركا حديثه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري أنه أظهر عندهم أنّ لفظه بالقرآن مخلوق » ^(٢٨) . وقد انتقد الذهبي هذا الموقف قائلاً : « قلت : إن تركا حديثه أو لم يتركاه ، البخاري ثقة مأمون محتجّ به في العالم » ^(٢٩) . بل نحن نجد ابن أبي حاتم نفسه يؤلف كتاباً مستقلاً في حوالى مئة وخمسين صفحة ينتقد فيه ويخطئ البخاريّ في دراساته الرجالية ، ويسمّي هذا الكتاب « بيان خطأ البخاري » - وله

أسماء أخرى - ، وجاء فيه سلسلة من الملاحظات النقدية لأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين على كتاب « التاريخ الكبير » للبخاري ، في علم الرجال وتاريخ الرواة وأسمائهم والجرح والتعديل .

هذه النصوص وغيرها تعطي إيذاناً بأنّ عالمين كبيرين جداً كالرازيين تركا حديث البخاري لقوله بمسألة اللفظ وخلق القرآن ، وهما معاصران للبخاري فأبو زرعة توفي عام (٢٦٤ هـ) ، وأبو حاتم توفي عام (٣٢٧ هـ) ، وهذا كلّ يشهد على أنّ المعاصرين للبخاري لم يكونوا كما العلماء اليوم لا يجرؤون على مناقشة متن حديث واحد في كتابه ، أو انتقاده في مواقفه .

ولسنا نريد بذلك تضعيف البخاري ، لأنّ الرازيين تحذراً من الرواية عنه ؛ فإنّ مجرد الاعتقاد بخلق القرآن ليس مسقطاً لا عن العدالة ولا عن الوثاقة ؛ ونحن لا نصوّب فعل الرازيين الناشئ عن التعقيدات السياسية والكلامية في تلك المرحلة الشديدة الحساسية التي انتشرت فيها محنة خلق القرآن وطالت علماء كبار في الأمة هوجموا لأجل الرأي لا أكثر كالبخاري وابن حنبل وغيرهما ، إنّما نريد من استعراض هذا المشهد التأكيد على أنّه لم تكن هناك حالة قداسة مسقطّة على الرجال ، كما حصل فيما بعد .

ولا يختصّ هذا الأمر بالرازيين ، بل يشمل أيضاً محمد بن يحيى الذهلي (٢٥٨ هـ) ، وهو شيخ البخاري وأبي داود والترمذي وابن ماجه والنسائي وغيرهم ، فقد نقل الذهبي والسبكي ، أنّ الذهلي انتقد موقف البخاري من القرآن وقال : « ألا من يختلف إلى مجلسه فلا يأتنا فإنهم كتبوا إلينا من بغداد أنه تكلم في اللفظ ، ونهيناه فلم ينته فلا تقربوه ... وفي نص آخر له ينقله أبو حامد الشرقي عنه جاء فيه : ... ومن ذهب بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل فاتهموه ، فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه . وقد كان للبخاري تعليق على

موقف الذهلي رأى فيه مظاهر الحسد» (٣٠).

وقد علّق أبو الخطاب عمر بن الحسن ابن دحية الأندلسي البلسني (٦٣٣ هـ) على رواية إرسال علي وخالد إلى اليمن قبل حجّة الوداع؛ وهي الرواية التي ركّز علماء الشيعة عليها للطعن في البخاري، فقال: «أورده البخاري ناقصاً مبتوراً كما ترى، وهي عادته في إيراد الأحاديث التي من هذا القبيل، وما ذاك إلا لسوء رأيه في التنكّب عن هذه السبيل»، ويقول بعد نقل خبر عن مسلم: «بدأنا بما أورده مسلم؛ لأنه أورده بكماله، وقطّعه البخاري وأسقط منه على عادته كما ترى، وهو ممّا عيب عليه في تصنيفه على ما جرى، ولا سيما إسقاطه لذكر علي رضي الله عنه» (٣١).

وقد نصّت الكتب على أنّ البخاري عانى من موقفه في القرآن وانقسم الرأي حوله في نيسابور لما زارها، وهجره أكثر الناس في نيسابور إلا مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح (٣٢)، وانتقد في موضع وأيد في آخر، حتى نسب إليه أنه حرّف كلامه وأنه كان يريد خلق الأفعال لا خلق القرآن، كما يذكر أبو العباس القسطلاني (٩٢٣ هـ) في إرشاد الساري (٣٣).

ولسنا هنا بصدد تأييد كلمات ابن دحية الأندلسي أو رفضها، وإنّما زيد الإشارة إلى أنّ الموقف قديماً لم يكن تقديسياً بشكل تام، علماً أنّ انقسام الرأي في نيسابور - وهي مدينة علمية - حول البخاري بعد سفره إليها وحديثه فيها عن خلق القرآن شاهد إضافي على وجود وجهات نظر متعدّدة منه، بعضها مؤيد وبعضها ناقد.

ومن الشواهد أيضاً سلسلة الانتقادات التي سجّلها الحافظ أبو الحسن الدارقطني، فإنّ أبا عمرو ابن الصلاح الذي كان أحد المنظرين الأساسيين لتصحيح الصحيحين واعتبارهما فوق كلّ نقد، قد صرّح بنفسه بعد ادّعائه

الإجماع على تلقّي الأمة لهما بالقبول باستثناء مواضع يسيرة انتقدها عليه الدارقطني وغيره^(٣٤)، وصنّف الدارقطني كتاب الاستدراكات لهذا الغرض، وقد ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم أنه «استدرك جماعة على البخاري ومسلم أحاديث أخلاً بشرطهما فيها ونزلت عن درجة ما التزامه ... وقد ألف الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني في بيان ذلك كتابه المسمّى بالاستدراكات والتتبع، وذلك في مثني حديث مما في الكتابين، ولأبي مسعود الدمشقي أيضاً عليهما استدراك، ولأبي علي الغساني الجبائي في كتابه تقييد المهمل في جزء العلل منه استدراك، أكثره على الرواة عنهما، وفيه ما يلزمهما، وقد أجيب عن كلّ ذلك أو أكثره، وستراه في موضعه إن شاء الله تعالى، والله أعلم»^(٣٥).

وعندما يعلّق ابن حجر (٨٥٢ هـ) على كلام النووي في شرحه على البخاري والذي انتقد فيه نقد الصحيحين بهذه الاستدراكات ووصفها بأنها ضعيفة جداً^(٣٦)، يقول ابن حجر: «وس يظهر من سياقها والبحث فيها على التفصيل أنها ليست كلّها كذلك، وقوله في شرح مسلم: وقد أجيب عن ذلك أو أكثره، هو الصواب؛ فإنّ منها ما الجواب عنه غير منتهض كما سيأتي ...»^(٣٧).

فهذه النصوص كلّها تؤكّد أن هناك تعدّداً في الآراء إزاء ما يقرب من مثني حديث في الصحيحين يدور الأمر فيها بين القبول بالنقد كما فعل الدارقطني وغيره، ورفضه مطلقاً كما فعل النووي في شرحه على البخاري، والتفصيل كما فعل ابن حجر في شرحه على البخاري وفعله النووي نفسه في شرحه على مسلم، وقد عاد ابن حجر ورأى أنّ الملاحظات النقدية الجادة تسجل عند بعض النقاد على (١١٠) أحاديث عند البخاري يشترك معه فيها مسلم في (٣٢) حديثاً، وينفرد هو بـ (٧٨) حديثاً^(٣٨)، ثم يقوم بالردّ على هذه الاعتراضات.

كما أنَّ النووي يصرِّح في موضع آخر من شرح مسلم ناقلًا عن أبي عمرو بن الصلاح قوله : « فما أخذ على البخاري ومسلم وقدر فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى مما ذكرناه ... وما ذلك إلا في مواضع قليلة ... » (٣٩) . ونقل عن الانتصار لابن الجوزي أنَّ جملة أحاديث لم تأخذ بها الشافعية من أحاديث الصحيحين ، لما ترجَّح عندهم ممَّا يخالفها (٤٠) .

ونقل الخطيب البغدادي في التاريخ والذهبي في تذكرة الحفاظ وغيرهما عن ابن عقدة لما سئل : أيهما أحفظ : البخاري أو مسلم ؟ أنه أجاب : « كان محمد عالماً ومسلم عالماً ، فأعدت [وهو أبو عمرو بن حمدان] عليه مراراً فقال : يقع لمحمد الغلط في أهل الشام ؛ وذلك لأنه أخذ كتبهم ونظر فيها فربما ذكر الرجل بكنيته ، ويذكر في موضع آخر [باسمه] يظنهما اثنين ، وأما مسلم فقلماً يوجد له غلط في العلل ... » (٤١) .

وقد أقرَّ ابن تيمية بوجود مواضع انتقدت من كتب الحديث الصحاح أغلبها في صحيح مسلم ، ثم مال للتفصيل مقرأً بوجود بعض الروايات (٤٢) ، وذكر الذهبي أيضاً أنَّ البخاري « ليس بالخبير برجال الشام ... » (٤٣) ، وخطأه في موضعٍ قائلاً : « وهذا من وهم البخاري » (٤٤) ، وهذا ما تفيدته كلمات ابن حجر من وجود من وهم البخاري في موضعٍ هنا وهناك (٤٥) .

وقد نقلت مصادر الرجال والتاريخ كلمات عن أبي زرعة الرازي بحق مسلم ، فقد ذكروا أنه ذكر عنده صحيح مسلم فقال : هؤلاء قوم أرادوا التقدُّم قبل أوانه فعملوا شيئاً يتسوفون (يتسوقون - يتسوقون) به ، ألفوا كتاباً لم يسبقوا إليه ؛ ليقيموا لأنفسهم رياسة قبل وقتها ، وأتاه ذات يوم رجل بكتاب الصحيح من رواية مسلم فجعل ينظر فيه ، فإذا حديث عن أسباط بن نصر ، فقال أبو زرعة : ما أبعد هذا من الصحيح ، يدخل في كتابه أسباط بن نصر!! ثم رأى في كتابه

قطن بن نسير فقال : وهذا أطم من الأول ... إلى آخر الاعتراض الذي وصل إلى مسلم بنيسابور ووافق عليه لكن برّر لنفسه إيراد هذه الروايات ^(٤٦) . كما نقلوا استخفاف إبراهيم العدي بمسلم ، وأنّ مسلماً غمز به بلا حجة ^(٤٧) . ونقل عن الأدفوي في (الإمتاع) أنّ أبا زرعة كان يذمّ وضع كتاب مسلم وأنّ فيه فلان وفلان فكيف يسمّى صحيحاً ؟! ^(٤٨) .

ومهما كان موقفنا من هذه الاعتراضات ، فإنّها تدلّ على تعدّد في الرأي إزاء هؤلاء الأئمة المحدثين ، بل نجد في بعض المصادر المهمة كوفيات الأعيان لابن خلكان (٦٨١ هـ) أنّ مسلم بن الحجاج أخذ بمذهب البخاري في مسألة اللفظ وأنه عوتب على ذلك في الحجار والعراق ، بل قد عرض به الذهلي وخرج مسلم من مجلسه بعد أن فعل الذهلي ذلك واشتدّ الخلاف بينهما ^(٤٩) .

ومن الطبيعي أنّ هذه الخلافات لم تكن تمنع أحياناً عن اعتبار المحدث مرجعاً في الحديث ، فنقده على أساس أمرٍ ما ليس معناه سحفاً تاماً لأحاديثه ، فقد نقل الخطيب البغدادي في تاريخه والذهبي في تذكرة الحفاظ عن أحمد بن سلمة أنّ أبا زرعة وأبا حاتم كانا يريان في مسلم التقدّم على مشايخ عصره في معرفة الصحيح ^(٥٠) ، وربما كان هذا الرأي قبل الخلاف حول خلق القرآن .

ونحن نجد في العديد من شروح الصحاح ملاحظات نقدية سجّلها أو نقلها الشارحون مثل فتح الباري لابن حجر ، وشرح مسلم للنووي وغيرهما ، وكلّهم يشهد لوجود فسحة من النقد يمتلكها الباحث في تناول هذه الكتب ، ولا مجال هنا لاستعراض الأمثلة فهي عديدة .

وإذا كان هذا حال الصحيحين ، فماذا ترى في سائر الصحاح ؟ فعلى سبيل المثال أدخل ابن الجوزي في كتاب الموضوعات ثلاثين رواية ذكرها ابن ماجة ، وهذا ما فعل مثله مع الترمذي وابن داود ، كما اشتهر أنّ الرجال الذين انفرد

بهم ابن ماجة ضعاف مع وجود صحيح انفرد به ، وقد فصل في تقييم أسانيد سنن ابن ماجة الحافظ الشهاب البوصيري في كتابه (مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة) ناصاً على الضعف في موارد عديدة .

أما محمد ناصر الدين الألباني فقد صنّف كتاب ضعيف سنن الترمذي الذي جمع فيه موارد كثيرة من سنن الترمذي نقل فيها مواقف العلماء في تضعيفها ، وهذا ما فعله مع سنن ابن ماجة ، وينصّ الألباني في مقدّمة ضعيف سنن الترمذي أنّ الترمذي عرف بالتساهل في التصحيح عند النقاد من علماء الحديث ^(٥١) ، والألباني في مشروعه هذا ضعّف بعض ما صحّحه الترمذي ، وقوى بعض ما ضعّفه الترمذي ، كما أن محقّق سنن الترمذي أحمد شاكر قد سجّل ملاحظات عديدة على الكتاب ، رغم أنه سمّاه (الجامع الصحيح) ؛ وقد ذكر ابن كثير أنّ الحاكم النيسابوري والخطيب البغدادي « كانا يسمّيان كتاب الترمذي بالجامع الصحيح ، وهذا تساهل منهما ؛ فإنّ فيه أحاديث كثيرة منكّرة ، وقول الحافظ أبي علي بن السكن وكذا الخطيب البغدادي في كتاب السنن للنسائي : إنّّه صحيح ، فيه نظر ، وإنّ له شرطاً في الرجال أشدّ من شرط مسلم غير مسلّم ؛ فإنّ فيه رجالاً مجهولين ، إمّا عيناً وإمّا حالاً ، وفيهم المجروح ، وفيه أحاديث ضعيفة ومعلّلة ومنكّرة » ^(٥٢) .

وفي الوسط السنّي اليوم ، لا تشدّد في سائر الصحاح كما هي الحال في الصحيحين ، بل نصّ غير واحد على أنّ تسميتها بالصحاح تساهل ، وقد نقل عن الحافظ ابن دحية رواية الترمذي عن قوم كذابين وتحسين هذه الروايات التي رووها ، فيما هي موضوعة ^(٥٣) ، بل ذكر ابن تيمية أنّ في جامع الترمذي أخباراً ضعيفة بل موضوعة ، وأنّ ابن حنبل قد يروي أحاديث ضعيفة عنده ، ومجرّد روايته لا يوجب العمل بالحديث ^(٥٤) .

ونقلوا تحامل النسائي على أحمد بن صالح المصري وانتقدوه وذكروا قصصاً في ذلك^(٥٥) ، والمواقف الجزئية في نقد هذا الحديث هنا وهناك أو القول بابتلائه بالوضع أو التدليس أو المعارضة أو الضعف أو ... من كتب الصحاح - غير الصحيحين - كثيرة ماثورة في كلمات علماء المسلمين فلا نستقصيها ، فلتراجع .

وبهذا يظهر أنّ العلماء القدامى في عصرهم كانت أفكارهم محلّ جدل ، ولا أقلّ بعضها ، ولم يكن أحد منهم لينظر إليه - مهما مدح - أنه فوق النقد حتى بالنسبة للمختصّين والعلماء ، وهذا الواقع كما ينطبق على علماء السنّة ، ينطبق أيضاً على علماء الشيعة كما أشرنا مطلع هذه الملاحظة النقديّة .

والفارق بين السنّة والشيعة اليوم أنّ أهل السنّة - في تيار كبير منهم - ما زالوا اليوم يرون - نظرياً - صحّة الصحيحين ، وربما أكثر منهما أيضاً ؛ فيما تضاءلت هذه النظرية في الوسط الشيعي بعد تراجع المدّ الإخباري في القرن الثالث عشر الهجري ، وإن كان هناك اليوم من يقول بصدقية بعض الكتب الحديثية بحيث لا تقبل النقد أبداً أو إلا نادراً .

الملاحظة الخامسة :

إنّ جلّ أخبار الكتب الأربعة - كما يقول الوحيد البهبهاني - لا يسلم من اختلال سندي أو متني أو غيرهما ، فكيف يكون هناك يقين بتمام روايات هذه الكتب؟!^(٥٦) .

وهذه الملاحظة التي يسجلّها البهبهاني مهمّة ، لاسيما وأنّ المحدثّ البحراني نفسه يصرّح بحقيقة خطيرة في هذا المجال - عن طريق العرّض في أحد أبحاثه الفقهيّة - فهو يقول : « الظاهر أنّ هذه الزيادة [في إحدى الروايات] سقطت من قلم الشيخ [الطوسي] كما لا يخفى على من له أنس بطريقته ، سيما في

التهذيب ، وما وقع له فيه من التحريف والتصحيف والزيادة والنقصان في الأسانيد والمتون ، بحيث قلما يخلو حديث من ذلك في متنه أو سنده ، كما هو ظاهر للممارس » (٥٧) .

وليس المحدث البحراني وحده من الإخباريين الذين أقرّوا بذلك ، بل إنّ السيد نعمة الله الجزائري (١١١٢ هـ) يقرّ بهذا الواقع لا عن طريق العرض ، بل عند بحثه في نفس هذه المسألة ، ويرى ذلك مضعفاً لوجهة نظر الإخباريين في الموضوع ، قال : « من تتبّع نُسخ التهذيب مثلاً يرى أنّ الحديث الواحد يختلف فيه ألفاظه على اختلاف النُسخ بما يتفاوت به المعنى ، وكذلك بقية الأصول » (٥٨) ، ذاكراً نماذج عدّة لتأكيد كلامه ، من أهمّها اختلاف ألفاظ الصحيفة السجّادية ، واختلاف قراءات القرآن ، مع أنّ أهميتهما لا تخفى على أحد (٥٩) .

ويقول السيد مرتضى العسكري عند حديثه عن نقد كتب الحديث : « ونضيف إلى ما سبق ، انتشار الأخطاء الكثيرة في نسخ الكتب المخطوطة ... » (٦٠) .

هذه المعطيات الميدانية ، وحقائق عالم النُسخ والمخطوطات ، تجعل الجزم بصدور هذه النصوص جميعها بشكل سالم وسليم ضعيفاً .

ويعزّز هذا الموقف النقدي باختلاف الكتب الأربعة في بعض الروايات متناً وسنداً ، بل اختلاف حتّى الكتاب الواحد نفسه عندما يذكر روايةً واحدةً مكرّرة ، وأكثر هذه الكتب اختلافاً هو كتاب التهذيب للطوسي ، فكيف يمكن - مع ذلك - التصديق بهذه الروايات جميعها على نحو اليقين ؟ ! (٦١) .

ولعلّ بإمكان الإخباري أن يناقش - للانتصار لخصوص يقينية الصدور - بمسألة تواتر القرآن الكريم ، حيث ذكروا هناك أنّ تواتره يراد منه تواتر جسم الآية ، بغض النظر عن نقاطها وتشكيلها وما شابه ذلك (٦٢) ، إذ ربما تخفّف هذه الإجابة من حجم الصورة النقدية ، إذا كانت تنفع في النص القرآني نفسه .

وعلى الخط عينه نُسخ جملة من الكتب الحديثية السنية ، فقد ذكر ابن كثير في مختصر علوم الحديث أنَّ روايات سنن أبي داود كثيرة يوجد في بعضها ما ليس في الآخر ، وذكر أبو جعفر بن الزبير أنَّ روايات سنن النسائي تختلف اختلافاً كثيراً حتى قال شيخنا أبو علي الغافقي ... ومن قال : قرأت أو سمعت كتاب النسائي ولم يبين الرواية التي سمع أو قرأ فقد تجوَّز في الذي ذكره تجوَّزاً قادحاً في الرواية .

كما ذكرنا أنَّ عدداً ليس بالقليل يرمون نقلة كتاب ابن ماجة بالتصحيح ، وأنَّ أصحَّ نسخه هي نسخة الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية (٦٣) .

هذا ، وقد كانت الباحثة العربية زينب أحمد ، قد وظفت أزمة النسخ لنقض السنة أيضاً (٦٤) .

الملاحظة السادسة :

ما ذكره بعضهم من أنَّه لو كان مثل الطوسي جازماً بأمر رواياته لما اختلفت فتاواه هو نفسه أخذاً بهذه الرواية تارةً ، وبتلك أخرى ، فهذا معناه أنَّه يريد بالصحة الرجحان لا اليقين والثبوت الواقعي (٦٥) ، ومن هنا لا معنى لليقين في الروايات جميعها بعد اختلافها هي نفسها ، لاسيما وأننا نعلم أنَّ مصنفي الكتب الأربعة كان هدفهم جمع ما أحسنوا الظنَّ به ؛ خوفاً من اندراس الحديث ، موكلين أمر التحقيق فيه إلى النقاد والباحثين (٦٦) .

وهذا الكلام الذي يذكره السيد نور الدين العاملي (١٠٦٨ هـ) في نقده على الفوائد المدنية للاسترآبادي ، لا يبدو - بهذه الصيغة - موقفاً ، فإنَّ تغيّر الآراء - إذا لم يكن لتغيّر فهم معنى الحديث مما لا يضرُّ باليقين بصدوره ، كما هي الحال مع النص القرآني - قد يقع من باب الترجيح ، وهذا معناه اليقين بصدور روايتين

شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على يقينية صدور [] []

مختلفتين ، غاية ما في الأمر ، أن واحدةً منهما ربما جاءت على نحو التقية فأخذ بها الطوسي غير ملتفت ، ثم انتبه إلى ضرورة ترجيح الأخرى ، وهذا ترجيح لا يقع بلحاظ السند ، بل بلحاظ ما يسمّى في علم أصول الفقه : جهة صدور النص وأنه على نحو التقية أو ما شابه ، نعم ربما كانت بعض المصاديق لا تتحمّل هذا التبرير ، لكنه كان من المفترض بيانها ، وأمّا سوق الكلام مساقاً عاماً فلا يعطي نتيجة .

وأمّا الحديث عن أن أصحاب الكتب الأربعة كان همّهم جمع الحديث خوفاً من اندراسه ، فهذا الكلام نقبله في الإطار العام للمحدثين والمصنّفين ذلك العصر ، بل ونعزّزه بأنّ الصدوق نفسه في مقدّمة الفقيه - كما مرّ - ينصّ على أنّه لا يقصد في كتابه هذا قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه ، وهذا معناه أنّ الحالة المتعارفة في ذلك العصر كانت جمع كلّ ما وصل للمحدّث وتدوينه في كتابٍ له ، كما يذكر السيد محسن الأعرجي ^(٦٧) ، وهذا ما تؤكّده نصوص السيّد المرتضى عند حديثه عن المشتغلين بالحديث مقابل المحقّقين وعلماء الكلام ^(٦٨) ، ومثلها نصوص الشيخ المفيد ^(٦٩) .

وقد أسلفنا إلى وجود هذه الظاهرة أيضاً في الوسط السنّي إلى عصر الشياخين البخاري ومسلم في الحد الأدنى .

لكنّ تطبيق هذه الظاهرة على أصحاب الكتب الأربعة وبعض الصحاح السنيّة وبعض المصنّفين الآخرين لا يمكن أن يمرّر بهذه البساطة ؛ لأنّ المفروض أنّه قد قدّمت لنا نصوص صريحة في مقدّمات هذه الكتب ، لاسيما منها نصّ الصدوق في الفقيه ، تؤكّد أنّ بعضهم لم يورد إلا ما يراه صحيحاً ويعتمد عليه في الدين والفتيا ، فكيف يمكن الردّ بإثبات مثل هذه الظاهرة العامّة ، دون ملاحقة خصوصيات مصنّفي الكتب الأربعة والصحاح السنّة ؟ ! لاسيما وأنّ هذه الكتب

كانت ذات طابع موسوعي ومرجعي ، فاحتمال خروجها عن مسار الوضع العام ، واتخاذها ظرفاً استثنائياً أمر وارد جداً ومحتمل بقوة أيضاً حتى لو لم نقبل به في نهاية المطاف .

نعم ، ظاهرة اختلاف الحديث بهذه الكثافة يبعد جداً معها التصديق بالصدور ، وهذا أمرٌ ينبني عندنا على عملية نقدية للتوفيقات التي سردها العلماء في شأن الأحاديث المختلفة ، لاسيما تجربة الاستبصار لأبي جعفر الطوسي شيعياً وتجربة مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي سنياً ، والتي اشتملت على العديد من التوفيقات والمعالجات غير الواضحة في متانتها ومنطقيّتها .

الملاحظة السابعة :

إنّ الصدوق يذكر أنّه اعتمد على الكتب المشهورة ، وقد أدّى ذلك إلى تصوّر أنّه قد أخذ أحاديثه من مصادر معروفة النسبة لأصحابها مما يلغي الحاجة إلى البحث حول الأسانيد ونقدها ، لكن السيد حسن الصدر رَصَدَ - في محاولة ملفتة - حركة روايات الصدوق في « الفقيه » ، فلاحظ أنّه أَكْثَرَ الرواية عن ثلاثة وعشرين شخصاً ، فيما روى معدّل ثلاثين حديثاً عن ثلاثة أشخاص ، ومن واحد وعشرين حديثاً إلى خمسة وعشرين روى الصدوق عن عشرة أشخاص ، ومن سبعة عشرة إلى عشرين حديثاً روى عن عشرة أشخاص ، وكان عدد الذين روى عنهم خمسة عشر حديثاً أو ستة عشر حديثاً ستة أشخاص ، أما من روى عنهم ثلاثة عشر أو أربعة عشر حديثاً فكانوا تسعة أشخاص ، وهكذا يبلغ السيد الصدر ثلاثة روايات أو أربع فيذكر أسماء ستين شخصاً ، وأما من روى عنه الصدوق خبراً أو خبرين فيبلغ عددهم ثلاثة وثلاثين شخصاً ، وأما أصحاب الخبر الواحد فعددهم حوالي (١٤٤) راوياً ، ثم يقول السيّد الصدر : « وإذا وقفت على هذا الاستقصاء الذي يسره الله جلّ جلاله بفضلته وكرمه ، يظهر لك أنّ

شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على يقينية الصدور

الصدوق عليه السلام لم يف بما وعده في أوّل كتابه ، من أنّه مستخرج من كتب مشهورة ، عليها المعول وإليها المرجع ، لأنّه روى عن جماعات غير مشهورين ، ولا كتبهم مشهورة ، وقد رأيت التقي المجلسي قد تفتّن لذلك ... » (٧٠) .

بل قال المحقّق الكاظمي : « وبالجملّة فأمر الصدوق مضطربٌ جدّاً ، ولا يحصل من فتاواه غالباً علم ولا ظنٌّ ... وكذلك الحال في تصحيحه وترجيحه ، وقد ذكر صاحب البحار عنه في كتاب التوحيد عن الدقّاق عن الكليني ، بإسناده إلى أبي بصير ، عن الصادق عليه السلام ... هذا الخبر مأخوذ من الكافي ، وفيه تغييرات عجيبة تورث سوء الظنّ بالصدوق ، وأنّه إنّما فعل ذلك لتوافق مذهب أهل العدل » (٧١) ، وإن كان السيد الخوئي قد نفى هذه التهمة عن الصدوق وفندّها (٧٢) .

وربما يمكن التعليق هنا بأنّ رواية الصدوق خبراً واحداً عن شخص واحد في كتاب الفقيه لا يعني أنّ هذا الشخص وكتابه لم يكونا مشهورين في حينه ، فإنّ الصدوق لم يتعهّد بنقل كلّ ما في الكتب المشهورة ، وإنّما تعهّد بالنقل عمّا فيها ، وقلة النقل هنا وكثرته هناك ربما تكون بملاحظة ترجيحات تتصل بمصالح تصنيف الكتاب ، فانتقى بعض الأحاديث وترك بعضها الآخر ، فلا تأثير على دعوى الصدوق من خلال إحصاء السيد حسن الصدر .

الملاحظة الثامنة :

إنّ تأليف كتاب للهداية كما يظهر من مقدّمة الكليني في توصيف كتاب الكافي ، ليس معناه بالضرورة العلم بتمام ما فيه ، فها هم علماء الإسلام على مرّ التاريخ يؤلّفون الكتب رغم قولهم بأنّ فيها أخباراً أحاديّةً ظنية ، فأيّ ضير في ذلك ؟ ! (٧٣) .

نتيجة البحث :

والنتيجة التي نخرج بها ، أنَّ أصحاب المصنّفات الحديثية الكبرى عند المسلمين وشهاداتهم بصحة ما أودعوه في كتبهم ولو كان بعضهم مقتنعاً بصحة ما جاء في كتبه الحديثية ، لكنّ ذلك لا يفضي بنا إلى اليقين بصدور روايات هذه الكتب ؛ إذ قد نختلف معهم في التقييم ، ولا ضرورة تلزمنا بوجهة نظرهم وتكون حجةً لنا في التعبد بما قالوا أمام الله سبحانه .

هذا ، وهناك مجموعة أخرى من الأدلة التي أُقيمت لإثبات يقينية أحاديث المصادر الحديثية الكبرى قد تمّ بحثها في دراسة مستقلة ، قد نوفّق لنشرها لاحقاً .

الهوامش

- (١) الكليني ، الكافي : ٨ - ٩ .
- (٢) الطوسي ، تهذيب الأحكام : ١ : ٣ .
- (٣) الطوسي ، الاستبصار : ١ : ٢ .
- (٤) الصدوق ، كتاب من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢ - ٣ .
- (٥) أنظر: عبد الرسول الغفار ، الكليني والكافي : ٣٩٧ .
- (٦) انظر تفصيل كلمات القوم في هذا الصدد ومصادرها في كتابنا : نظرية السنّة في الفكر الإمامي : ٢٤٦ - ٢٥٠ .
- (٧) صحيح مسلم : ١ : ٣ - ٦ .
- (٨) المصدر نفسه : ١ : ٧ - ٢٨ .
- (٩) انظر : سنن ابن ماجة : ١ : ٣ - ١٦ .
- (١٠) السيد ثامر هاشم العميدي ، مع الكليني وكتابه الكافي ، مجلة علوم الحديث ، العدد الأول ، ١٤١٨هـ ، ص ٢٣٣ .
- (١١) محمد بن الحسن الطوسي ، كتاب الغيبة : ٣٩٠ .
- (١٢) انظر ترجمته في أعيان الشيعة ٦ : ٣٥٥ وما بعد ؛ ورياض العلماء ٢ : ٢٦٠ وما بعد ؛ وروضات الجنات ٣ : ٢٧٠ ؛ وراجع : مع الكليني وكتابه الكافي ، مقالة لثامر هاشم حبيب العميدي ، مجلّة علوم الحديث : ١ : ٢٣٨ .
- (١٣) صرّح باجتهادية شهادتهم بشكل واضح أبو القاسم النراقي في شعب المقال : ١٥ .
- (١٤) الملا علي كني ، توضيح المقال : ٦٣ ؛ وراجع حول هذه المناقشة : الوحيد البهبهاني ، الرسائل الأصولية : ١٧٤ ؛ وجعفر كاشف الغطاء ، الحق المبين : ٣٢ و ٣٣ ؛ وله أيضاً كشف الغطاء : ١ : ٢١٩ و ٢٢٠ ؛ والشهرستاني ، غاية المسؤول : ٤٠٧ ؛ وعبدالله المامقاني ، تنقيح المقال : ١ : ١٧٨ ؛ وأبا الحسن المشكيني ، وجيزة في علم الرجال : ٢٢ ؛ والطباطبائي ، مفاتيح الأصول : ٣٢٩ .
- (١٥) محمد أمين الاسترآبادي ، الحاشية على تهذيب الأحكام ، مخطوط ، الورقة رقم : ١٠٤ ، ١١٦ .

(١٦) الحرّ العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٦١ ؛ وهداية الأمة ٨ : ٥٨٢ ؛ وانظر : الفيض الكاشاني ، الوافي ١ : ٢٤ ؛ والكركي ، هداية الأبرار : ٥٤ ، ٥٩ - ٦٠ ؛ والبحراني ، الدرر النجفية ٢ : ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(١٧) قال بذلك السيد محسن الأعرجي في شرح مقدّمة الحقائق (مخطوط) ، الورقة رقم : ٣٣ ، ٣٥ .

(١٨) انظر محاولات تصحيح المستندات الرجالية عند : حسن الصدر ، نهاية الدراية : ١١٤ - ١١٥ ؛ والملا علي كني ، توضيح المقال : ٧٥ - ٨٢ ؛ والكجوري الشيرازي ، الفوائد الرجالية : ٥٥ ، ٦٢ - ٦٦ ؛ والعليلاري الشيرازي ، بهجة الآمال ١ : ٢٢ - ٢٩ ، وأبي الحسن المشكيني ، وجيزة في علم الرجال : ٢٥ - ٢٨ .

(١٩) تعرّضنا لذلك في كتابنا « حجية السنّة في الفكر الإسلامي » مفصلاً .

(٢٠) الاسترآبادي ، الفوائد المدنية : ٣٧٥ ؛ والحرّ العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٥٦ .

(٢١) الوحيد البهبهاني ، الفوائد الحائرية : ٣٩٥ - ٣٩٦ ؛ وجعفر كاشف الغطاء ، الحق المبين : ٣٣ ، ٣٥ ؛ وله أيضاً : كشف الغطاء ١ : ٢٢٠ ؛ ومحسن الأعرجي الكاظمي ، شرح مقدّمة الحقائق ، الورقة رقم : ٧ ؛ وعبد النبي الكاظمي ، تكملة الرجال ١ : ٣ - ٤ ؛ والميرزا موسى التبريزي ، أوثق الوسائل : ١٣٠ ، ١٣٣ - ١٣٤ ؛ والملا علي كني ، توضيح المقال : ٦٣ ؛ والشهرستاني ، غاية المسؤول : ٤٠٦ ؛ ومحمد سند ، بحوث في مباني علم الرجال : ٢٣ - ٢٦ .

(٢٢) مرتضى العسكري ، معالم المدرستين ٣ : ٣٥٦ .

(٢٣) أحمد العلوي العاملي ، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١ : ٦ .

(٢٤) ويمكن مراجعة كتابنا « نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي » لمعرفة هذا المشهد كلّهُ .

(٢٥) الكركي ، هداية الأبرار : ٢٠ - ٢١ .

(٢٦) الذهبي ، ميزان الاعتدال ٣ : ١٣٨ .

(٢٧) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ١٢ - ١٣ ، دار إحياء الكتب العربية .

(٢٨) الرازي ، الجرح والتعديل ٧ : ١٩١ .

(٢٩) سير أعلام النبلاء ١٢ : ٤٦٣ .

(٣٠) انظر : الذهبي ، تاريخ الإسلام ١٩ : ٢٦٧ - ٢٦٨ ؛ وإرشاد الساري ١ : ٦٥ - ٦٦ .

- (٣١) انظر : الإصفهاني ، القول الصراح : ٩٤ ؛ والميلاني ، نفحات الأزهار ١٦ : ٢٣٥ ؛
والصحيحان في الميزان : ١٨ - ٢١ ؛ واستخراج المرام : ٢ : ٣٨٨ - ٣٩١ .
- (٣٢) انظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ٥ : ١٩٤ .
- (٣٣) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١ : ٦٥ - ٦٦ .
- (٣٤) ابن الصلاح ، علوم الحديث : ٢٨ - ٢٩ .
- (٣٥) النووي ، صحيح مسلم بشرح النووي ١ : ٢٧ .
- (٣٦) نقل عنه في مقدمة فتح الباري : ٣٤٤ .
- (٣٧) ابن حجر ، مقدمة فتح الباري : ٣٤٤ .
- (٣٨) المصدر نفسه : ٣٤٥ .
- (٣٩) ابن الصلاح ، علوم الحديث : ٢٩ ؛ وعنه صحيح مسلم بشرح النووي ١ : ٢٠ .
- (٤٠) انظر : عبد الصمد شاكر ، نظرة عابرة إلى الصحاح الستة : ٥٧ .
- (٤١) تذكرة الحفاظ ٢ : ٥٨٩ ؛ وتاريخ بغداد ١٣ : ١٠٢ - ١٠٣ ؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٨ : ٩٠ ؛ وشروط الأئمة الستة : ١١ .
- (٤٢) انظر : منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية ٥ : ١٠١ - ١٠٢ ، و ٧ : ٢١٥ - ٢١٧ .
- (٤٣) تاريخ الإسلام ٧ : ٣٥٤ .
- (٤٤) سير أعلام النبلاء ٥ : ١٩٤ .
- (٤٥) فتح الباري ٨ : ٥٥٨ .
- (٤٦) انظر : تاريخ بغداد ٥ : ٢٨ - ٢٩ ؛ وتهذيب الكمال ١ : ٤١٩ - ٤٢٠ ؛ وسير أعلام النبلاء ١٢ : ٥٧١ ؛ وميزان الاعتدال ١ : ١٢٦ و
- (٤٧) انظر : ميزان الاعتدال ١ : ٤٤ ؛ ولسان الميزان ١ : ٧٤ ؛ وقد جعل الميلاني هذا مضرراً بعدالة مسلم في استخراج المرام ٢ : ٤٦٥ ؛ لكنه مردود .
- (٤٨) استخراج المرام ٢ : ٤٦٦ .
- (٤٩) انظر : تاريخ مدينة دمشق ٥٨ : ٩٤ ؛ ووفيات الأعيان ٥ : ١٩٤ - ١٩٥ ؛ وتاريخ بغداد ١٣ : ١٠٣ - ١٠٤ ؛ وتذكرة الحفاظ ٢ : ٥٨٩ - ٥٩٠ .
- (٥٠) تذكرة الحفاظ ٢ : ٥٨٩ ؛ وتاريخ بغداد ١٣ : ١٠٢ ؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٨ : ٩٠ - ٩١ ؛ وتهذيب الكمال ٢٧ : ٥٠٦ .
- (٥١) الألباني ، ضعيف سنن الترمذي : ١٥ .

- (٥٢) ابن كثير، اختصار علوم الحديث (ضمن كتاب الباعث الحثيث): ٣١.
- (٥٣) الميلاني، استخراج المرام ٢: ٤٩٠ - ٤٩١.
- (٥٤) منهاج السنّة النبويّة ٥: ٥١١، و ٧: ٥٢ - ٥٣، ٩٦ - ٩٧، ١٧٨، ٤٠٠، ٥١٥.
- (٥٥) انظر: الباجي، التعديل والتجريح ١: ٣٠٤؛ ومغلطاي، إكمال تهذيب الكمال ١: ٦١؛ وتهذيب الكمال ١: ٣٤٧ - ٣٤٨؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ١٦٦ - ١٦٨؛ وميزان الاعتدال ١: ١٠٤؛ وتهذيب التهذيب ١: ٣٥ - ٣٦.
- (٥٦) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٣٩٥؛ وله أيضاً: الرسائل الأصوليّة: ٤٤ - ٤٩، ١٩٣؛ وراجع: الملا علي كني، توضيح المقال ٥٩؛ ومحمد صادق بحر العلوم، المقدّمة لتكملة الرجال للكاظمي ١: ٢٧؛ والكاظمي نفسه في التكملة ١: ٢٥ - ٢٧.
- (٥٧) يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ٤: ٢٠٩؛ نعم، يرى الباحث أبو الفضل البرقي أنّ كلام صاحب الحقائق هنا صحيح لكنه يشتمل على بعض المبالغة، فراجع له: عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٨٦٨.
- (٥٨) نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٦٥.
- (٥٩) المصدر نفسه: ٦٥ - ٦٦.
- (٦٠) مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين ٣: ٤٢.
- (٦١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٥.
- (٦٢) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٥٦ - ١٥٧.
- (٦٣) انظر مقدمة كتاب شروط الأئمة السنّة للمقدسي: ١٣.
- (٦٤) حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥١٥.
- (٦٥) نور الدين الموسوي العاملي، الشواهد المكيّة: ٣٧٦.
- (٦٦) المصدر نفسه: ١١٣، ١٢٤، ١٣١ - ١٣٢.
- (٦٧) محسن الأعرجي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٩؛ وله أيضاً، شرح مقدّمة الحقائق، الورقة رقم: ٧؛ ويذكر الأعرجي استفهاماً: لماذا لم يستثن الصدوق من هذا التعميم الذي ذكره كتاب الكافي؟!
- (٦٨) المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٦ - ٢٧، ٢١١.
- (٦٩) المفيد، المسائل السروية: ٧٣.
- (٧٠) حسن الصدر، نهاية الدراية: ٥٥٢ - ٥٦٩؛ وحول عدم وفاء الصدوق بما وعد به في بداية كتابه راجع: البهبهاني، الرسائل الأصوليّة: ١٥٩؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح

شهادات أصحاب الكتب الحديثية ومدى دلالتها على يقينية الصدور

المقال ١ : ١٧٨ ، وقد نسب المامقاني هناك إلى المحدث البحراني نفسه أنه نصّ على

عدم وفاء الصدوق في أربعين مورداً من كتابه « الحقائق الناضرة » .

(٧١) الكاظمي ، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع : ٢١٣ (حجرية) .

(٧٢) الخوئي ، معجم رجال الحديث ١٧ : ٣٤٨ .

(٧٣) الميرزا أبو القاسم النراقي ، شعب المقال في أحوال الرجال : ١٢ .

قاعدة اليد القسم الثالث

□ الشيخ محمد الرحمانى

تعرّض الكاتب في هذا القسم إلى الجهة الرابعة من جهات إطلاق قاعدة اليد .. ألا وهي سعتها وشمولها بضمان الحرّ ومدى شمول القاعدة اليد له .. وفي نهاية المطاف تعرّض إلى كيفية الأداء .. (التحرير)

رابعاً: إطلاق (ما) بلحاظ الحرّ:

من البحوث الهامة التي قلّما بحثها الفقهاء هو البحث عن إطلاق (ما) وشمولها للحرّ ، وتنشأ أهمية البحث من شيوع عمليات الاختطاف في عصرنا الحاضر تحت عناوين مختلفة ، حيث تظهر ثمرة البحث في هذه الحالة ، فلو تمّ خطف إنسان أو حبسه في مكان ، فإنّه بناءً على شمول القاعدة للمقام يلزم مضافاً للحرمة التكليفية ، الحرمة الوضعية وضمان ديتة كاملة إذا مات وهو كذلك حتّى وإن لم يكن موته مستنداً إلى خطفه ، سواء كان الحرّ كسوباً أو لا ، وسواء كان أجيراً أو لا ، كما أنّه يضمن منافع المستأجر عليها لو حبسه وكان أجيراً للغير .

وممن تعرّض لهذا البحث المحقّق الرشدي ، وقد نقل آراءه سماحة الأستاذ

الشيخ الفاضل اللنكراني تَدْرُ بدقّة ثم ناقش فيها ^(١) ، ونحن ننقل ما نقله تَدْرُ عن المحقّق الرشتي ، ثم نضيف إليه ما يمكن إضافته وتتميمه في المقام .

فقد ذكر إشكالات المحقّق الرشتي على إطلاق (ما) وشمولها للحرّ ، وهذه الإشكالات هي ما يلي :

الإشكال الأول :

إنّ القاعدة مختصة بما يمكن أن يكون مملوكاً ، والحرّ غير قابل للتملّك ؛ لأنّه مالك ، ولا يمكن أن يكون مالكاً ومملوكاً في آن واحد .

والجواب على ذلك :

بالفرق بين أمارية اليد وقاعدة على اليد ، فقد يقال بأنّ موضوع الأولى طبقاً لمناسبات الحكم والموضوع هو ما يمكن أن يكون قابلاً للملكية ، وإن كان الصحيح عدم اختصاص حتّى قاعدة أمارية اليد بما يمكن أن يكون قابلاً للملكية ؛ وذلك لأنّ يد الزوج على الزوجة التي تحت سلطته وزوجيته تعتبر أمانة على الزوجية وإن كانت الزوجة غير قابلة للتملّك والملكية .

وأما قاعدة على اليد فلا علاقة لها بالأمارية ليقال باشتراط أن يكون متعلّقها قابلاً للملكية ، بل هي واردة في الضمان الذي لا يختصّ موضوعه باليد على الملك ، بل هو شامل حتّى لما لا يصدق عليه الملكية ولا يتصف بها .

هذا هو حاصل ما أجاب به الشيخ اللنكراني تَدْرُ ، ويشهد لصحّة ما أفاده شواهد عديدة من الفقه ، منها :

١ - أنّ الفهم العرفي لليد في القاعدة يعمّ كلّ ما يقبل الملكية وما لا يقبلها .

٢ - إطلاق عنوان الضمان في روايات كثيرة على الحرّ ، كما في معتبرة النوفلي عن الإمام علي (عليه السلام) : « من تطبّب فليأخذ البراءة من وليه ، وإلا فهو له ضامن » ^(٢) .

فإنَّ الضمان فيها وإن كان ليس بقاعدة اليد إلا أنَّ إطلاق الضمان فيها كافٍ بنفسه في إثبات المدعى .

ومثلها رواية أبي البخري قال : « من استعار حراً صغيراً ضمن » (٣) .

وهي وإن كانت ضعيفة سنداً إلا أنَّ إطلاق الضمان فيها قرينة على عدم اختصاصه بخصوص المملوك .

٣ - فتوى الفقهاء بضمن الطبيب إذا فشل في علاج المريض . قال السيد اليزدي تَدْرُ : « الطبيب المباشر للعلاج إذا أفسد فهو ضامن وإن كان حاذقاً » (٤) .

والضمان في عبارته وإن لم يكن من باب قاعدة على اليد إلا أنَّ استعماله في الحرِّ قرينة على صحّة تعلّق الضمان بالحرّ .

وقال السيد الطباطبائي تَدْرُ : « والحرّ لا يضمن ... لكن لو أصابه تلف بسبب الغاصب من نحو الجناية على نفسه أو طرفه مباشرة أو تسبباً ضمنه إجماعاً » (٥) .

ونحو ذلك عبارة كثير من الفقهاء في مختلف أبواب الفقه ممّا يشهد لصحّة تعلّق الضمان بالحرّ .

الإشكال الثاني :

إنّه حتّى لو سلّمنا بصدق الضمان على الحرّ ، فإنَّ القاعدة لا تشملها أيضاً ؛ لأنَّ الغاية فيها وهي قوله : « حتى تؤدي » قرينة على عدم إمكان اعتبار الدية مصداقاً للغاية وهي الأداء ؛ لأنَّ الدية ليست بدلاً عن النفس لا حقيقة ولا حكماً ، فهي لا تقوم مقامها ، بل هي حكم شرعي بعنوان الغرامة .

وهذا بخلاف القيمة ، أو المثل في الأمور المالية فإنّهما يعتبران بدلاً لقيامهما مقام الأصل .

والجواب على ذلك :

أولاً :

إنّه قد يقال بأنّ أداء القيمة ، أو المثل في الماليات حكمان شرعيان أيضاً يحكم بهما الشارع بعد تعذر ردّ العين .

وعليه ، فكما أنّ الشارع يحكم في حال تعذر ردّ العين بالمثل أو القيمة فإنّه يحكم بالدية أيضاً .

ثانياً :

إنّه لا دليل مع صدق الاستيلاء على الحرّ على اختصاص الضمان بالماليات فقط دون الحرّ ، ويشهد له إطلاق الضمان عليه في الروايات وكلمات الفقهاء ، كما تقدّم بيانه في ردّ الإشكال الأول .

ثالثاً :

إنّا وإن كنّا نسلّم بأنّ الدية لا تقوم مقام النفس أو الطرف ، إلا أنّنا لا نسلّم عدم صدق الأداء ؛ وذلك لأنّ أداء كلّ شيء بحسبه ، وعليه فدفعة الدية نوع من أداء للنفس أو الطرف ؛ لأنّ المستفاد من القاعدة اشتغال ذمّة الإنسان بتلف النفس أو الطرف ، وأداء الدية يرفع اشتغالها ولو بمستوى من المستويات .

الإشكال الثالث :

إنّ المتبادر من لفظ (ما) في القاعدة هو المال فقط ، مضافاً إلى أنّ لفظ (تؤدى) قرينة على إرادة المال من (ما) الموصولة ؛ لأنّ الأداء إذا نُسب إلى الأفعال لم يحتج إلى المفعول للتعدّي وكان معناه تاماً وكاملاً ، وإذا نُسب إلى الأعيان والأموال غير المالية احتاج إلى المفعول الثاني وكان متعدّياً بـ (إلى) ، ولذا يجب وجود المؤدّى إليه وهو إمّا المالك أو المستحقّ ، وفي مورد الحرّ كلاهما منتفٍ ؛ لأنّ الوارث بعد موت الحرّ لا هو مالك للحرّ ولا مستحقّ له .

والجواب :

أولاً :

إنَّ المسألة ذات صور مختلفة :

الصورة الأولى :

أن يكون الحرّ أجيراً ، ففي هذه الصورة يكون المستأجر مالكا لمنفعة الحرّ أو منافعه ، وعلى صاحب اليد أن يؤدّي المنفعة التالفة إلى مالکها وهو المستأجر ، وعليه فإنّ هذا الإشكال غير وارد في المقام .

الصورة الثانية :

أن يتوفّى الحرّ في يد صاحب اليد ، فالحرّ في هذه الصورة وإن لم يكن له مالک ، إلا أنّ له من يستحقّه وهو الوارث باعتباره يستحقّ الدية ، بل قد يقال : إنّه مالک ؛ لأنّ الدية إرث والإرث ملك للوارث .

الصورة الثالثة :

أن لا يكون الحرّ أجيراً ولا أن يتوفّى في يد صاحب اليد ، بل إمّا أن يكون صغيراً والمتفاهم العرفي من الأداء حينئذ هو الأداء لوليّه ، أو لكلّ من يكون الصغير تابعاً له ، وعليه فالمؤدّى إليه في هذه الصورة موجود وإن لم يكن مالكا أو مستحقاً له ؛ إذ لا دليل على اشتراط كونه مالكا أو مستحقاً له .

وإمّا أن يكون كبيراً ، وحينئذ قد يقال : بأنّ المراد بالأداء هو ردّ العين التي هي متعلّق اليد إلى مكانها ووضعها الأول ، فيصدق الأداء في الحرّ أيضاً .

ثانياً :

إذا ثبت الضمان في مورد الحرّ الصغير لصدق الأداء عليه وعدم ورود الإشكالات السابقة عليه ، فإنّه يثبت في مورد الحرّ الكبير أيضاً ؛ وذلك لعدم القول بالفصل بينهما .

ثالثاً :

إنّ دعوى تبادر خصوص المال من لفظة (ما) ممنوعة من الأصل ؛ وذلك لما تقدّم من الأدلّة - السابقة في ردّ الاشكال - الدالّة على عموم اليد للمال وغيره ، فإنّ هذه الأدلّة جارية في المقام أيضاً .

هذا هو حاصل ما أفاده الشيخ اللنكراني تتّجّل لإثبات شمول قاعدة على اليد للحرّ وضعاً وتكليفاً .

إلا أنّ ما ذكره في ردّ الإشكال الثالث غير تام ؛ وذلك لأنّه حتى لو سلمنا بشمول القاعدة للحرّ وغيره إلا أنّه لا يمكن دعوى شمول (ما) للحرّ أيضاً .

مفهوم الأخذ :

يقع الكلام في تحديد المراد بلفظ (الأخذ) الوارد في القاعدة ، وهل أنّ المراد به المعنى اللغوي بمعنى القبض بالجارحة ؟ أو المراد به المعنى الكنائي الذي هو عبارة عن الاستيلاء والسلطنة ؟

وتظهر الثمرة فيما لو جعل المالك ملكه في يد شخص بإذنه ثم بعد مدّة أعلن عدم إذنه بذلك ، فهنا بناءً على المعنى الأول لا يكون على اليد شاملاً له ؛ وذلك لعدم صدق (الأخذ) عليه ، بينما يصدق عليه ذلك بناءً على المعنى الثاني .

والصحيح في المقام حسب القرائن الداخلية والخارجية ظهور لفظ الأخذ في المعنى الثاني .

قال المحقق المراغي : « إنّ المراد من الأخذ كما ذكرناه هو الاستيلاء ، ولا دخل للجارحة في ذلك » ^(٦) .

ثم أجاب تتّجّل عمّا توهمه البعض من أنّ المتبادر من لفظ (الأخذ) هو ما كان بالقهر والعدوان دون ما لم يكن كذلك ، بأنّه عامّ لكافة أنواع الأخذ إلا إذا كان مخصّص في البين .

وعلى كلِّ حال ، فإنَّه بالرغم من ظهور لفظ (الأخذ) في المعنى الثاني بما يغني عن الاستدلال عليه ، إلا أنَّه مع ذلك نشير إلى جملة من القرائن الداخلية والخارجية الدالة على ذلك :

أما القرائن الداخلية : فمنها : إنَّه لو كان الأخذ حسياً لخرجت الكثير من المصاديق المتيقنة كالأمالك الكبيرة نظير الأراضي الشاسعة التي لا يصدق عليها الأخذ والقبض بالرغم من تحقُّق السلطنة والاستيلاء عليها ، وكالهبة إذا رجع فيها صاحبها وامتنع صاحب اليد عن ردّها إليه ، فإنَّه بناءً على المعنى الأول لا تشملهما قاعدة على اليد لعدم صدق الأخذ فيهما ، مع إنَّهما من مصاديق القاعدة باتفاق الفقهاء .

وأما القرائن الخارجية : فمنها : تمسك كثير من الفقهاء بقاعدة على اليد في جملة من الموارد التي ليس فيها شيء من القبض والأخذ البتة ، نظير :

١ - تمسكهم بقاعدة على اليد لإثبات وجوب الخمس في المال الذي تلف بعد تعلُّقه به ^(٧) .

٢ - تمسكهم بالقاعدة أيضاً لإثبات الضمان في الزكاة التي تمَّ إخراجها ثم تلفت قبل إيصالها إلى المستحقّ مع إمكان الإيصال إليه ^(٨) .

وبهذا يُعلم أنَّ المعيار ليس هو الأخذ والقبض الحسيين ، وإلا لبقى المال في هذين المثالين على ملك مالِكهما ولما حُكَّم بالضمان فيهما للمستحق ، إلا أنَّ الفقهاء حكموا به مع أنَّه لم يتم فيهما أخذ ولا قبض حسيّين ، بل اعتبروا محض الاستيلاء والسلطنة كافيين في الحكم بقاعدة على اليد فيهما .

مفهوم الأداء :

وها هنا بحوث :

الأول : هل يشترط في صدق الأداء علم المالك بالأداء ، أو يكفي دخول المال في ملكه وإن لم يعلم به ؟

وتظهر الثمرة في مواضع : كرد الغاصب ملك غيره إليه بعد غصبه منه بدون علمه ، فيتصرف فيه المالك كالطعام يأكله والثياب يلبسها ، فلو قلنا باشتراط العلم في الرد لم تبرأ ذمة الغاصب وكان ضامناً ؛ وذلك لعدم صدق الأداء من قبله ، وأما لو قلنا بعدم اشتراطه في صدق الأداء فقد برئت ذمته بمجرد رده .

والظاهر إنه لابد من التفصيل ؛ إذ قد يكون تصرف المالك وانتفاعه بماله متوقفاً على علمه به فلا يكفي مجرد الرد ، وقد لا يكون التصرف والانتفاع متوقفاً على ذلك فيكفي مجرد الرد ، ولا يلزم إعلامه .

الثاني : هل يشترط في صدق الأداء الرفع للضمان إيصال المال إلى يد المالك أو يكفي مطلق الإيصال ؟

وتظهر ثمره ذلك فيما لو كان المال الذي تم التسلط عليه مستأجراً أو مرهوناً في يد شخص ثالث ، فإنه بناءً على اشتراط إيصال المال إلى المالك في صدق الرد ، لا تبرأ ذمة الآخذ برده إلى المستأجر أو الراهن ، وبعبارة أخرى لو اشترطنا ذلك .

والحق التفصيل بين ما لو كانت العين ومنافعها في تصرف المالك فيجب ردها إليه كي يصدق الرد ، فلو رد الغاصب الثاني العين المغصوبة إلى الغاصب الأول لم تبرأ ذمته وكان ضامناً للعين والمنافع معاً ، وبين ما لو كانت المنافع المغصوبة ملكاً للمستأجر أو الراهن ، فإن للمال في هذه الصورة حثيتين : حثية المنافع ، وحثية العين من جهة تعلق حق الراهن أو المستأجر بها ، فإذا ردها إلى المستأجر أو الراهن برئت ذمته بلحاظ كلا الحثيتين ، إما حثية المنافع وتعلق حق الراهن بها فلأنه قد تم ردها إلى مالكها (وهو المستأجر) أو من تعلق حقه بها (وهو الراهن) ، وإما حثية العين فلأن كلاً من المستأجر والراهن يعتبر أميناً على العين من قبل المالك ، فتبرء ذمة الآخذ بالرد إليهما من هذه الجهة

أيضاً . وأما إذا ردّ العين إلى المالك برئت ذمته من جهة العين دون المنافع بالنسبة للمستأجر أو للراهن .

ولو كان قد غصب المال من الودعي ثمّ ردّه إليه أو إلى المالك برئت ذمته ؛ لأنّ الودعي ليس إلا أميناً فقط ولا حق له في المال . والكلام نفسه يجري في الوكيل والأمين .

الثالث :

أن يكون ردّ العين ممكناً من غير استلزام عسر أو حرج أو ضرر كبير ، ففي هذه الصورة يجب أداء عين المال قطعاً حتى يرتفع الضمان ، وإلا كان ثابتاً ؛ وذلك لظهور القاعدة أو النبوي في وجوب ردّ العين تكليفاً ووضعاً ، والانتقال إلى ردّ المثل أو القيمة إنّما يكون إذا تعذّر ردّ العين .

الرابع :

إذا لم يكن المال المأخوذ تالفاً ، إلا أنّه مع ذلك لا يمكن ردّه إلى المالك - كما لو كان المأخوذ حديداً أو حجراً قد استخدم في البناء ، بحيث يستلزم ردّه إلى المالك تخريب البناء ونقصه ، فهل الأداء المأخوذ غاية في رفع الضمان يكون بردّ العين أو بأداء المثل أو القيمة ؟

الحقّ وجوب التفصيل ؛ لاختلاف صور المسألة في المقام ، وهذه الصور هي :

الصورة الأولى :

أن يستلزم ردّ العين تلف نفس محترمة أو حيوان محترم ، ففي مثل هذه الصورة لا يجب ردّ العين قطعاً ؛ إذ عند تزامم الحكمين يُقدّم الأهمّ منهما وهو حفظ النفس المحترمة على المهم وهو ردّ العين ، كما هو قضية حكم العقل والشرع ؛ وذلك لوجود البدل في التكليف المهمّ ، ألا وهو المثل أو القيمة مع تعذّره ، بينما لا بدل للتكليف الأهمّ .

الصورة الثانية :

أن يكون ردّ العين ممكناً إلا أنه مستلزم للضرر ، كما لو استلزم ردّها نقض بناية كبيرة أو ثقب السفينة وعطبها ، ففي هذه الصورة اختلف الفقهاء في أنّ ارتفاع الضمان هل يتحقق بردّ العين أو ينتقل إلى ردّ المثل أو القيمة ؟ وهذا من البحوث الهامة التي تترتب عليها ثمرة عملية .

وقد ذهب صاحب الجواهر إلى عدم وجوب ردّ لوح السفينة المغصوب إذا استوجب هلاك نفس محترمة ، سواء كانت إنساناً أو حيواناً ، وكذا إذا استوجب تلف مال الغير الجاهل . وقد نسب هذا الرأي إلى العلامة الحليّ والمحقق الكركي والشهيد الأول^(٩) .

واستدلّ عليه في الجواهر بوقوع التزام بين التكليفين فيقدّم الأهم منهما وهو حفظ النفس وحفظ مال الغير ؛ لأنّ التكليف المهم له بدل يقوم مقامه .

ثم أشكل صاحب الجواهر بإمكان إلزام الغاصب بذبح الحيوان الذي في السفينة ومن بحكمه مقدّمة لإيصال مال الغير الواجب عليه فوراً ، ثم قال : « ولو كان المال للغاصب أو من بحكمه - وهو العالم بأنّ فيها لوحاً مغصوباً - فالظاهر وجوب النزاع ... ؛ لأنّ دفع المغصوب واجب فوراً ، ولا يتمّ إلا به ، والضرر هو الذي أدخله على نفسه بعدوانه الذي لا يناسبه التخفيف »^(١٠) .

وبناءً عليه فإنّه لا يجوز تأخير الردّ حتى بمقدار وصول السفينة إلى البرّ ، بل إنّ ذهب إلى أنّه « لو اختلطت السفينة بسفن كثيرة للغاصب ، ولم يوقف على اللوح إلا بفصل الكلّ ، فالظاهر ذلك أيضاً للمقدّمة ، ... لما عرفت من تطابق النصّ والفتوى على إلزام الغاصب هنا بالأشق على وجه يقدر على نفي الضرر والحرّج ، كما أوماً ﷺ إليه بقوله : « الحجر المغصوب في الدار

رهن على خرابها « ضرورة اقتضائه رده على مالكه وإن استلزم خراب الدار أجمع » (١١).

ثم قال تَدْرُ : « بل قد يقال : إن للمالك أخذ ماله من الغاصب الممتنع عن دفعه في كل حال وإن استلزم ذلك تلف نفس الغاصب مع فرض عدم التمكن منه إلا في الحال المزبور ، وخصوصاً مع حاجة المالك له في تلك الحال لحفظ نفسه مثلاً ، فإن احترام نفس الغاصب في الفرض غير معلوم ، ولعل قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ (١٢) يشعر بذلك ، ضرورة ظهوره في سقوط احترامه بالبغي والعدوان » (١٣).

وما ذهب إليه هو الصحيح ؛ وذلك :

أولاً :

لأنه مضافاً إلى ما استدلل به من أن الغاصب يؤخذ بأشد الأحوال ، فإن هذه الأدلة حاكمة على قاعدة لا ضرر ولا حرج ، بل قد يقال بمنع هاتين القاعدتين ؛ لأنهما من باب الامتنان ، وجريانهما خلاف الامتنان على المالك الذي غُصِبَ ماله .

وثانياً :

إن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي القول بدلالة قاعدة على اليد على وجوب رد العين ؛ لأن هذه القاعدة أو الرواية في مقام مؤاخذه اليد العدوانية .

نعم ، لو استلزم رد العين إتلاف نفسٍ محترمة ، أو مال الغير الجاهل بالغصب أو إتلاف البناء الذي فيه الحجر المغصوب ، أو ثقب السفينة التي فيها اللوح المغصوب لم يجب الرد في هذه الصورة .

الصورة الثالثة :

أن يتغيّر المال في يد الغاصب ، وهذا على ضربين :

الضرب الأول :

أن يوجب التغيير زيادة في قيمة المال ، فهنا يجب ردّ العين ، وليس له حق في الزيادة الحاصلة لقيمة المال حتى لو كان الغاصب قد أنفق من كيسه ، كما لو صنع من الخشب - مثلاً - تمثالاً أو من التراب حجراً ونحو ذلك .

الضرب الثاني :

أن لا يوجب التغيير ارتفاع القيمة ، بل انخفاضها أو بقاءها على حالها ، كما لو حوّل الحنطة دقيقاً أو الدقيق خبزاً ، فهنا يجب أيضاً ردّ العين - استناداً لقاعدة اليد - ودفع الأرض في حال انخفاض القيمة . قال صاحب الجواهر في مقام الاستدلال : « بلا خلاف أجده فيه بيننا ، بل الإجماع بقسميه عليه ، بل هو مقتضى وجوب ردّ المغصوب وضمان ما فات منه الاستفادة من العقل والكتاب والسنة والإجماع » (١٤) .

وثمة صور أخرى في المقام غير هذه الصور ، إلا أنّ المهم هو ما ذكرناه منها ، وبه يظهر حكم غيرها .

أداء القيمة :

من البحوث الهامة في بحث أداء القيمة البحث عن تعيين القيمة التي يجب دفعها في حال تعذّر المثل والانتقال إلى القيمة .

وبيان ذلك :

إنّه لا شكّ في وجوب ردّ العين مهما أمكن قبل الانتقال إلى القيمة أو المثل ، فإن تعذّر ردّها وجب المثل في المثلي والقيمة في القيمي . وها هنا بحث ينبغي التعرّض لها :

البحث الأول :

لا شك أنّ العرف هو المعيار في تعيين القيمي في القيميات والمثلي في المثليات ، وعلى هذا الأساس فلا ثمرة من البحث في هذه الجهة بعد وضوحها .

البحث الثاني :

إذا كان التالف قيمياً وجب دفع القيمة بناءً على قاعدة اليد ، لكن الكلام في أنّه مع ارتفاع القيم ما هي القيمة التي يجب دفعها ؟

والثمرات المترتبة على ذلك كثيرة ؛ لأنّ القيمة تتغيّر بحسب الزمان والمكان وحالات العين ؛ ولذا تعدّدت الأقوال في تعيين القيمة التي يجب دفعها ، وتمهيداً للبحث ينبغي الإشارة باختصار إلى الأقوال والاحتمالات في المسألة بحسب الحالات وبحسب الزمان والمكان ، وهذه الأقوال إنّما تجري في خصوص المتاع الذي تختلف حالاته بمرور الزمان فتختلف لذلك قيمته ، كما في الحيوان الذي قد يكون هزيراً تارة وسميناً أخرى ، أو مريضاً تارة وصحيحاً أخرى وهكذا . وعلى كلّ حال ففي المسألة ثلاثة أقوال نوضحها بالشكل التالي :

الأقوال بلحاظ اختلاف الحالات ، وهي ثلاثة :

١ - حالة الأخذ والتصرف والاستيلاء .

٢ - حالة التلف .

٣ - حالة أعلى القيم .

الأقوال بلحاظ اختلاف المكان :

(كاختلاف قيمة الماء في الصحراء أو عند النهر) ، وهي خمسة أقوال تترتب

عليها ثمرات فقهية باختلاف المكان وهي كالتالي :

١ - قيمة مكان الأخذ والتصرف .

٢ - قيمة مكان التلف .

٣ - قيمة مكان أعلى القيم .

٤ - قيمة مكان أقل القيم .

٥ - التخيير بين الاماكن الأربعة .

الأقوال بلحاظ اختلاف زمان دفع القيمة في المتاع الذي ترتفع قيمته :

وهي تسعة أقوال تترتب عليها ثمرات فقهية ، وهذه الأقوال هي :

١ - يوم الأخذ .

٢ - يوم التلف .

٣ - أعلى القيم من يوم الأخذ إلى يوم التلف .

٤ - أعلى القيم من يوم الأخذ ويوم التلف ويوم الأداء .

٥ - يوم المطالبة .

٦ - أقل القيم بحسب يوم الأخذ ويوم التلف .

٧ - أقل القيم بحسب يوم الأخذ إلى يوم الأداء .

٨ - أقل القيم بحسب يوم التلف إلى يوم الأداء .

٩ - التخيير ، وهو فيما يلي :

١ - بين قيمة يوم الأخذ ويوم التلف .

٢ - بين قيمة يوم الأخذ والأداء .

٣ - بين قيمة يوم التلف والأداء .

٤ - بين يوم الأخذ والتلف والأداء .

٥ - بين الأقل والأكثر .

والمهم من هذه الأقوال أربعة ينبغي البحث فيها ، وهي :

١ - قيمة يوم الأخذ .

٢ - قيمة يوم التلف .

٣ - قيمة يوم الأداء .

٤ - أعلى القيم ، وفيه صور أيضاً .

وقد استدللّ لكلّ من هذه الأقوال بأدلة ، إلا أنّ المهم لدينا إثبات مدى دلالة القاعدة على كلّ منها بغضّ النظر عن دلالة باقي الأدلة عليها ؛ إذ قد تدلّ القاعدة على أعلى القيم فيما تدلّ الأدلة الأخرى على قول آخر ، وهذا ما سنتعرّض له حسب الترتيب التالي :

القول الأول :

ما ذهب إليه المحقق البجنوردي حيث قال : « ظاهر قوله ﷺ : » وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه « - كما تقدّم - هو أنّ نفس ما وقع تحت اليد يثبت ويستقرّ على عهدة الآخذ ، ولا شكّ في أنّ هذا المعنى - أي استقرار ما أخذته اليد عليها - حكم شرعي وضعي في عالم الاعتبار التشريعي ، ونفس المأخوذ مال وعين خارجية وقعت تحت اليد ، فنفس العين الخارجية من الموجودات الخارجية ، ولا يمكن أن تنتقل بنفسها إلى العهدة ؛ لأنّ المراد من العهدة والذمة عالم الاعتبار ، والموجود الخارجي محال أن ينتقل بوجوده الخارجي إلى عالم الاعتبار ، وإلا يلزم أن ينقلب الخارج اعتباراً ، فكما أنّ الموجود الخارجي لا يأتي إلى الذهن

للزوم الانقلاب ، فكذلك الأمر هاهنا ، بل المحالّة هاهنا أوضح ؛ لأنّ الموجود الخارجي والذهني كلاهما موجودان خارجيان واقعيان ، والقول بأنّ أحدهما ذهني والآخر خارجي مجرد اصطلاح ... وذلك الوجود المأخوذ له جهات ثلاث : الخصوصيات الشخصية ، والجهات الصنفية ، والصفات والعوارض الطارئة على نفس الطبيعة ، والثالثة ماليّة التي هي العمدة في أبواب الضمانات والغرامات ، ففي عالم الاعتبار يعتبر ما هو الواجد للجهات الثلاث ، فما دام يمكن أداء الجهات الثلاث يجب عليه أدائها جميعاً ... وإذا تلفت العين تسقط الخصوصيات الشخصية ؛ لأنّ اعتبارها على الذمّة لترتيب الأثر الذي هو وجوب أدائها ، فإذا لم يمكن فاعتبارها لغو ، وتبقى الجهتان الأخريان ، أي الماليّة والعوارض النوعية الموجبة لتصنيفه . وإذا فقد المثل وانعدم بالمرّة - إمّا من أول الأمر أو طرأ فقدان بعد ما كان - فتسقط الجهات المصنّفة أيضاً ، وتبقى الجهة الماليّة فقط . وبناءً على ما ذكرنا لو سقطت العين المغصوبة بعد أن غصبها عن الماليّة ، فيجب عليه أداء قيمتها ، وأيضاً أداء نفس العين مع بقائها ، وذلك من جهة إمكان أداء الجهات ، أمّا القيمة فمن الخارج ، وأمّا الجهات المصنّفة والخصوصيات المشخّصة فلوجودها في العين مع بقائها .

إن قلت : إن كان المدار في القيمة قيمة يوم الأخذ ، فلماذا قالوا بضمان النماءات التي تحصل للعين بعد الغصب وإن تلفت تلك النماءات ، كما لو سمت الشاة - مثلاً - في يد الغاصب ثم زال عنها السمن وعادت حالتها الأولى ؟ فلو كان الضمان قيمة يوم الأخذ فقط ، فلا وجه لضمان تلك النماءات التي تحصل بعد يوم الأخذ .

قلنا : إنّ النماءات التي تحصل بعد الغصب تقع تحت اليد جديداً تتبع بقاء العين ، وفي الحقيقة تكون غصباً آخر غير مربوط بالغصب الأول ... هذا مضافاً إلى دلالة صحيحة أبي ولاد على أنّ المدار في القيمة قيمة يوم الغصب » (١٥) .

مناقشة :

ويرد على ما ذكره عدّة إشكالات ، منها الخلط بين الوجود الاعتبارى والخارجى وبين الوجود الذهنى والخارجى ؛ لأنّه فى الثانى لا يمكن أن يحضر الوجود الخارجى فى عالم الذهن بخلاف الأول فإنّه يمكن اعتبار الوجود الخارجى على العهدة . وعليه فإنّه بتحقيق الأخذ والاستيلاء على الوجود الخارجى للعين يعتبر الشارع ذلك الوجود الخارجى بأوصافه الثلاثة فى الذمّة حتّى فى صورة التلف أيضاً ، فإنّ العين باقية بأوصافها الثلاثة فى الذمّة ولا يجوز فى مقام أداء ما فى الذمّة أداء وصفين من الأوصاف الثلاثة للعين الخارجية ، أعنى أداء المثل وفى حال التعذّر أداء قيمة يوم الأداء ، باعتبار أنّ الانتقال من ردّ العين إلى القيمة هو فى يوم الأداء ، فلا بدّ أن يكون المعيار هو قيمة ذلك اليوم أيضاً .

وأما ما استدلّ به من صحیحة أبى ولاد فهو خارج عن محلّ البحث وهو قاعدة اليد . وثمة إشكالات أخرى فى كلامه نترك ذكرها رعاية للاختصار .

القول الثانى : ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى وجماعة من الفقهاء حيث استدلّوا على هذا القول (كون القيمة يوم التلف) بأنّه إذا تمّ الاستيلاء على العين وكانت واجدة للجهات الثلاث فهى مضمونة فى العهدة ، فإذا تلفت العين انتقل إلى المثل مع وجوده وإلا فالقيمة ؛ إذ لا بقاء للعين بعد تلفها فى العهدة إلى حين الأداء^(١٦) .

ويمكن أن يرد على ما أفاده بأنّ (على اليد) تدلّ على ضمان العين بعد الاستيلاء عليها مع توقّر الجهات الثلاث فيها ، ولا دليل على انتقال الضمان إلى المثل أو القيمة بتلف العين ؛ وذلك لأنّ مقتضى لبقاء ضمان العين فى العهدة لازل تاماً ، والمقتضى هو ظهور على اليد ، والمانع مفقود .

وعليه ، فإذا تمّ الاستيلاء على العين كانت مضمونة فى العهدة إلى وقت الأداء ، ولو تلفت قبله كانت فى العهدة أيضاً .

القول الثالث : وقد استدلّ عليه بأنّ مقتضى قاعدة (على اليد) ضمان العين بأوصافها الثلاثة بعد الاستيلاء عليها في الذمة ، وغاية خروجها عن الذمة أو العهدة هو الأداء لا التلف ، ولما كان ردّ العين أو مثلها يوم الأداء متعذراً انتقل إلى القيمة في ذلك اليوم .

والظاهر صحّة هذا القول وسلامته عن الإشكال إلا من جهة بعض ما سيأتي من أدلة القول الرابع التي سنتعرّض لها .

القول الرابع : وإنّما يتصوّر هذا القول فيما إذا تفاوتت قيمة العين من يوم الأخذ إلى يوم التلف ، ومن يوم التلف إلى يوم الأداء ، وإلا لم يتحقّق موضوع هذا القول وهو أعلى القيم .

وقد استدلّ أصحاب هذا القول بجملة أدلة ، نذكر منها ما يلي :

الدليل الأول : إنّّه إذا ارتفعت القيمة واستقرّ ضمانها في ذمة الآخذ ، ثم انخفضت بعد ذلك وأراد دفع القيمة المنخفضة ، فإنّه لا ريب يشك في براءة ذمّته ممّا اشتغلت به أولاً من أعلى القيم ، فيستصحب اشتغالها بذلك .

ولكن يرد على هذا الدليل :

أولاً : إنّّه على فرض صحّة مثل هذا الاستصحاب ، فإنّ الضمان سيكون حينئذٍ به كأصل عملي لا بقاعدة اليد ، والمفروض إثبات أعلى القيم بها لا بدليل آخر .

ثانياً : إنّ هذا الاستدلال إنّما يصحّ فيما إذا كان ارتفاع القيمة من يوم الأخذ إلى يوم التلف ، ولا معنى بعد تلف العين لضمان ارتفاع قيمة المعدوم .

ثالثاً : إنّ المسألة من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر غير الإرتباطيين ؛ إذ يقع الشك بعد الاستيلاء على العين في اشتغال الذمة بالأقلّ أو

بالأكثر ، فتجري البراءة عن الأكثر باعتبار أنَّ الشك فيه من نوع الشك في التكليف الزائد الذي هو مجرى البراءة .

الدليل الثانى : التمسك بقاعدة لا ضرر .

ويرد عليه : إنه تمسك حينئذٍ بدليل آخر لإثبات الضمان غير القاعدة ، وهو خارج عن محلّ بحثنا الذي هو قاعدة على اليد .

الدليل الثالث : التمسك بصحیحة أبى ولاد .

ويرد عليه : ما ورد على سابقه (قاعدة لا ضرر) .

وقد استدللّ على هذه الأقوال بأدلة أخرى ، كالاستدلال عليها بصحیحة أبى ولاد ، إلا أنها لما كانت خارجة عن المقصود تركنا البحث فيها .

الهوامش

- (١) اللنكراني ، محمد الفاضل ، القواعد الفقهية ١ : ١١٦ - ١٢٣ .
- (٢) الحرّ العاملي : محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٦٠ ، باب ٢٤ من أبواب موجبات الضمان ، ح ١ .
- (٣) المصدر السابق ١٣ : ٢٣٨ ، كتاب العارية ، باب ١ ، ح ١١ .
- (٤) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، فصل الضمان من كتاب الإجارة ، المسألة ٥ .
- (٥) الطباطبائي ، علي ، رياض المسائل ٢ : ٣٠٢ .
- (٦) المراغي ، المير فتاح ، العناوين ٢ : ٤٣٠ .
- (٧) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، الدروس ١ : ٢٧٤ .
- (٨) الخوئي ، أبو القاسم ، المستند في شرح العورة الوثقى ٢٥ : ٢٨٧ .
- (٩) أنظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٣٧ : ٧٧ .
- (١٠) المصدر السابق .
- (١١) المصدر السابق .
- (١٢) البقرة : ١٧٣ .
- (١٣) النجفي ، محمد حسين ، جواهر الكلام ٣٧ : ٧٧ - ٧٨ .
- (١٤) المصدر السابق : ٨٢ .
- (١٥) البجنوردي ، محمد حسن ، القواعد الفقهية ٤ : ٧٥ .
- (١٦) أنظر : الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب : ١٠٩ .

دراسة حول منهج كتاب كشف الرموز^(١) القسم الثاني

□ الشيخ خليل الكريواني

□ ترجمة : السيد حيدر الحسيني

في هذا القسم من المقال يُواصل الباحث دراسته لمعالم منهج كتاب (كشف الرموز) فيتعرّض الى الأدلة التي يعتمدها - وهي الكتاب والإجماع والعقل - وكيفية تعامله معها . . كما أشار الى إفادة المؤلف من القواعد الفقهية . . وأيضاً أشار الى ظاهرة بحثية عند المؤلف ألا وهي ظاهرة تكثيره الأدلة . . واستطاع الكاتب تتبّع الآراء الأصولية للمؤلف . . وكذلك ذكر نماذج من فتاواه الخاصة ومخالفاته للمشهور . . (التحرير)

الأدلة الفقهية :

استند الفاضل الآبي في كتابه (كشف الرموز) إلى الأدلة الأربعة ، وهي : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، العقل . وسندرس فيما يأتي مباني المؤلف في هذه الأدلة ، وكيفية تعبيره عنها ، ومدى استفادته منها .

١ - الكتاب الكريم :

حينما نستقصي الموارد التي استدلّ فيها المؤلف بالقرآن الكريم سواء لإثبات رأيه ومختاره ، أو للاستدلال على آراء غيره ، نفهم ما يلي :

أولاً : إنَّ المؤلف في مقام الاستدلال يستفيد من الآيات أقلَّ من الروايات . ويمكن بسهولة إثبات هذا المدعى بإجراء مقارنة إجمالية بين موارد استناد المحقِّق الحليّ في المعبر إلى القرآن ، والموارد التي استند فيها كشف الرموز إليه . ورغم أنَّ المعبر يقتصر على شرح قسم العبادات من المختصر النافع ، لكنّه استند إلى القرآن في هذا القسم فقط أكثر من كلّ ما استفاده كشف الرموز .

ثانياً : يتخذ المؤلف عدّة مناهج في استناده إلى القرآن ، فتارة يستدلّ على قولٍ ثمّ يختاره ^(٢) ، وأخرى يضعف الاستدلال بالأدلة القرآنية ولا يرتضي القول الذي قامت عليه ^(٣) ، وثالثة يتعامل معها كمؤيد لا أكثر ^(٤) ، وقد يذكر القول ثمّ يُشير إلى أدلته ، ومنها الآيات مكتفياً بذلك دون توضيح موقفه منها ^(٥) .

ثالثاً : إنّ نسبة الاستدلال بالأدلة القرآنية في قسم العبادات أقلّ منها في المعاملات والعقود والإيقاعات والأحكام ، ففي قسم العبادات حوالي ستين مورداً يستند فيها إلى القرآن ، بينما يصل ذلك في قسم المعاملات والأحكام إلى (١١٨) مورداً .

رابعاً : لا يتّبع المؤلف طريقة خاصة في ترتيب الأدلة في مقام الاستدلال ، فتارة نراه يُقدِّم الدليل القرآني ثمّ يتّبعه بسائر الأدلة ^(٦) ، وأخرى لا يقدّمه ^(٧) .

٢ - السنّة :

عمدة ما يستند إليه المؤلف في مقام الاستدلال هو السنّة والروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ؛ لكنّه لا يعتمد على كلّ رواية تقع بين يديه ، بل يختار الرواية التي تتوفّر على المعايير التي يؤمن بها ، وهذا ما صرّح به في المقدّمة الثانية من المقدّمات الثلاث التي ذكرها في أوّل كتابه ، وتقدّمت الإشارة إليها .

يستعمل كشف الرموز عبارات متنوعة للتعبير عن السنة ، فتارة يسميها الأثر ، وأخرى النقل ، وثالثة الخبر ، ويذكر أحياناً الرواية ، وفي بعض الموارد النص ^(٨) ، وهذا التنوع متعارف لدى القدماء ، لكن ليس من الواضح أن هناك قصداً خاصاً لديهم وراء كلّ تعبير بعينه ، وربما يفهم من كلمات المحقق الحلي ^(٩) وبتبعه كشف الرموز ^(١٠) أن المراد من « النص » في الغالب هو الدليل القرآني ، و « الرواية » ما نُقل عن النبي ﷺ ، وأما « الأثر » فيُستعمل غالباً في المنقول عن الأئمة عليهم السلام .

وقد ذكر المحقق الحلي في مقدّمة المعبر الأدلة التي يُستند إليها في الأحكام ، ثمّ قسّم الدليل القرآني إلى قسمين النص والظاهر ، وعرف النصّ بأنه « ما دلّ على المراد منه من غير احتمال » ^(١١) .

ونذكر بعض المتأخّرين فروقاً بين الأثر والحديث ، وبينهما وبين الخبر ، من قبيل : أن الأثر هو ما نُقل عن الصحابي ، والحديث هو ما نُقل عن النبي ﷺ ، والخبر أعمّ منهما ^(١٢) .

ملاحظات :

الملاحظة الأولى : كشف الرموز يستند إلى روايات غير موجود في المصادر الفقهية والروائية .

انفرد كشف الرموز في بعض الموارد بنقل روايات غير موجودة في المصادر الروائية والفقهية المعتمدة ، من قبيل الموارد التالية :

أ - يقول المؤلّف في استدلاله على حرمة نخع الذبيحة - أي فصل رأس الذبيحة قبل خروج روحها - : « ويدلّ على ذلك ما ذكر في كتاب حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قلت : الرجل يذبح فينخعها ، قال : « أساء » ، قلت : أنترك أو تؤكل ؟ قال : « بل تؤكل » ^(١٣) .

ثم يستند المؤلف إلى هذه الرواية لإثبات حرمة نخع الحيوان ، وحليّة أكله .

والرواية المذكورة - كما تُشير حاشية النسخة المحقّقة من الكتاب - غير موجودة في المصادر الفقهية أو الروائية المعروفة ، ولم يهتم المتأخرون عن المؤلف بنقلها ، ولا يوجد هذا المضمون سوى في دعائم الإسلام حيث ورد أنّه : سئل عمّن نخع الذبيحة من قبل أن تموت - يعني يكسر عنقها - « فقد أساء ، فلا بأس بأكلها » . ويحتمل أن تكون رواية الدعائم مروية بالمعنى ، فتكون متّحدة مع ما في كشف الرموز (١٤) .

ب - ينقل المؤلف عن النبي ﷺ رواية : « قطع الإسلام أرحام الجاهلية » ، ويستند إليها لإثبات عدم شمول الوصية للأقارب قبل الإسلام (١٥) :

وهذه الرواية غير موجودة في المصادر الروائية الشيعية والسنية ، لكن بعض الفقهاء المتأخرين عن كاشف الرموز استند إليها ، ويبدو أنّه اتّبع كاشف الرموز (١٦) .

ثم إنّ الشهيد الأوّل ناقش الاستدلال بهذه الرواية فضعّفها سنداً ودلالة (١٧) ، وللشاهد الثاني بيان قريب منه ، حيث يقول : « ودلالتهما على ذلك ممنوعة مع تسليم سند الأوّل » (١٨) مُشيراً إلى الحديث المذكور .

ونقاش هذين الفقهيّين في صحة سند الرواية يكشف عن توقّر بعض المصادر الروائية في أيديهما التي تنقل الرواية مسندة ، لكنهما يناقشان في صحة هذا السند .

الملاحظة الثانية : التصحيف في نقل الروايات

نقلت مصادر الحديث عن علي بن رثاب عن الإمام الصادق عليه السلام الرواية التالية : في رجل اشترى داراً برقيق ومتاع وبزّ وجوهر ، فقال : « ليس لأحد فيها شفعة » (١٩) ، والفاضل الآبي روى هذه الرواية في كشف الرموز لكنّه ذكر

فيها « دراهم » بدل « داراً » ، كما صرح بذلك بعض الفقهاء كصاحب مفتاح الكرامة والتفتيح الرائع وجواهر الكلام . ومن هنا يقول الفاضل المقداد : « ونقل الآبي الرواية على وجه آخر ، وهو بدل (داراً) (دراهم) ، وجعل وجه سقوط الشفعة كون الدراهم هي المبيع ؛ فإن صح نقله فهو كما قال ، وإلا فالظاهر أنه تصحيف » (٢٠) .

ويقول صاحب الجواهر : « ومن الغريب ما في بعض الكتب من المناقشة في الخبر المزبور بأن الآبي في كشف الرموز رواه (رجل اشترى دراهم برقيق ومتاع) ؛ إذ هو وإن كان كذلك كما هو عندنا في نسخة قديمة ، لكنه من الغلط الذي لا يصلح معارضاً لما في الجوامع العظام وكتب الفروع » (٢١) .

وصاحب مفتاح الكرامة يقول - بعد نقل عبارة كشف الرموز المتضمنة لكلمة (دراهم) - : « وأما الخبر الأوّل فقد رواه مرتين كاشف الرموز (في رجل اشترى دراهم برقيق ومتاع ... الخبر) ، بل ظاهره أنه لا يعرف فيها لفظ الدار فيها أصلاً ، قال في شرح قوله في النافع : (وقيل : تسقط الشفعة استناداً إلى رواية فيها احتمال ما نصّه ، قال فيها احتمال ؛ لأنها مقصورة على من اشترى دراهم برقيق ومتاع وبزّ وجوهر ، فالتعدي إلى غير ذلك من المحتمل ، وكذا يحتمل أن تكون الشركة في الدراهم) ، انتهى . وكلامه كالصریح في أنه ليس هناك دار ، وإلا لما احتمل هذين الاحتمالين ؛ لأنه لا مناص له عنهما ؛ لأنه لئن كان الخبر صحيحاً ليس فيه فيما وجده لفظ (دار) ، وهو من العلماء المتقدمين الكبار ممن إذا قال يسمع ، فلا بدّ أن يكون قد تأمل وتتبع ، فقد حصل وهن في الخبر من هذه الجهة » (٢٢) .

الملاحظة الثالثة : الدراية

امتاز كشف الرموز في مجال علم الحديث بعرض مسائل الرجال والدراية بمستوى يمكن عدّه مصدراً في هذين العلمين يُستند إليه ويُستفاد منه . ولا ريب

أن المؤلف قد تأثر في هذا المجال بالمحقق الحلّي ، وبمعاصره أحمد بن طاووس ؛ الرجالي المعروف . والمحقق أيضاً تعرّض كثيراً في الاعتبار لبحوث علم الرجال والدراية . والمشهور أن السيد ابن طاووس ^(٢٣) هو أوّل من ذكر تقسيم الحديث إلى أربعة أقسام : الصحيح ، والحسن ، والموثّق ، والضعيف ، ثمّ شوهده في كتاب المعتبر ، ومن بعده كشف الرموز ، وهو التقسيم المشهور بين العلماء .

قال في أعيان الشيعة : « وفي رجال بحر العلوم : ومن المعتمدين على النجاشي والمستندين إليه في أحوال الرجال قبل العلامة شيخاه السيدان الثقتان : السيد أحمد بن طاووس ، والسيد علي بن طاووس ، خصوصاً الأوّل ، وممّن أكثر الاستناد إليه وأظهر الاعتماد عليه قبل العلامة شيخه المحقّق ، وكتابه المعتبر مشحون بذلك » ^(٢٤) .

ويلاحظ هذا الاعتماد في كشف الرموز جلياً حيث استند المؤلف إلى قول النجاشي في توثيق الرواة وتضعيفهم مراراً ، وذلك من قبيل رأيه في هشام بن سالم حيث قال إنّ : « الكشي روى في هشام بن سالم حديثاً يشتمل على أنّه فاسد العقيدة . والصحيح أنّه ثقة ، فإنّ النجاشي قال : إنّهُ ثقة ثقة » ^(٢٥) .

ويقول في عبد الكريم بن عمرو : « وعبد الكريم واقفي ، لكن النجاشي وثّقه ، فلا بأس به » ^(٢٦) .

ويتعرّض المؤلف في موارد كثيرة لبحث أسانيد الروايات ، ويعتبر أنّ أهمّ أسباب ضعف الرواية أنّ أحد رواتها : فطحي ^(٢٧) ، أو وافقي ^(٢٨) ، أو مجهول ^(٢٩) ، أو غالٍ ^(٣٠) ، أو عامّي المذهب ^(٣١) ، أو متهم ^(٣٢) ، وكذلك تضعيفه من قبل أحد الرجاليين ^(٣٣) .

وفي كثير من الموارد يعتبر الرواية المكاتبه ضعيفة ^(٣٤) ، إلا إذا كانت بلا معارضٍ ^(٣٥) ، أو عمل بها الأصحاب ^(٣٦) ، أو لم يعترض عليها أحد ^(٣٧) .

وأحياناً يعتمد على رواية بعض الرواة في مورد ، لكنه يضعفه في مورد آخر (٣٨) .

ويرى كاشف الرموز أن هناك أموراً تجبر ضعف الرواية مضافاً إلى عمل الأصحاب ، من قبيل :

١ - كثرة الروايات الدالة على الحكم (٣٩) .

٢ - الإجماع : يجبر ضعف الرواية إذا قام على نفس مفادها (٤٠) .

٣ - القرآن : يجبر ضعف الرواية إذا انطبق عليها أحد عموماته (٤١) .

الملاحظة الرابعة : الاستناد إلى روايات العامة

يستند المؤلف في بعض الموارد إلى روايات انفردت بها مصادر أهل السنة - وإن كان استناده لها في غير مختاره - وذلك من قبيل :

١ - استدلاله على عدم وجوب التسليم في الصلاة بالحديث النبوي : « إنما صلاتنا هذه تكبير وركوع وسجود » (٤٢) ، وهو مروي من طريق أهل السنة (٤٣) ، والمؤلف ينقله بالمضمون لا بالنص . والنص الموجود في مصادر السنة ينقله الشيخ في الخلاف مرتين (٤٤) ، والنص الذي نقله المؤلف سبقه إلى نقله ابن إدريس في السرائر (٤٥) في هذا البحث نفسه وفي مقام المعارضة مع دليل السيد المرتضى القائل بوجوب التسليم .

٢ - يذكر الشيخ في بحث التصرية - وهي ترك حلب الشاة أياماً ليجتمع اللبن في ضرعها - دليلين على إلحاق البقرة والناقة بالشاة ، وهما : الإجماع ، ورواية عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ (٤٦) ، وهذه الرواية لم ترو إلا من طرق السنة . والمصنف يرتضي رأي الشيخ ، لكنه يرفض ادعاءه الإجماع ، ويستند في الإلحاق إلى الرواية (٤٧) .

ويرى الشهيد في المسالك أن سبب تردّد المحقق هو عدم وجود النص^(٤٨). وأما صاحب مفتاح الكرامة فإنه بعد نقل مختلف الآراء في المسألة ، والإشارة إلى الأخبار المروية عن طريق أهل السنّة يقول : « والأخبار المروية في الهداية للحرّ عن كتاب معاني الأخبار على الظاهر ، فكان الحكم محكياً عليه الإجماع المعتضد بفتوى الأكثر المؤيد بالأخبار المذكورة وبالتعليل فيها بأنّه خداع ، مضافاً إلى حديث نفي الضرر »^(٤٩). وهذا يكشف عن وجود أخبار في هذه المسألة وإن لم تصل إلينا .

ونقل صاحب الحقائق الحديث المروي في معاني الأخبار ثمّ قال : « والظاهر أنّ الصدوق نقل هذا الخبر من طريق الجمهور ؛ لعدم وجوده في كتب الأخبار ، حسبما اعترف به شيخنا المتقدّم ذكره »^(٥٠).

٣- الإجماع :

بملاحظة مجموع الموارد التي استند فيها المؤلف إلى الإجماع يُمكن استنتاج أنّ مراده من الإجماع هو اتفاق آراء فقهاء الشيعة ، وفي حال تحقّقه يكون حجة يستند له الفقيه^(٥١) حتى مع عدم توفّر دليل غيره ، وحجّة الإجماع راجع إلى دخول رأي المعصوم (عليه السلام) ، وهذا هو الإجماع الدخولي^(٥٢). ويرى أيضاً أنّ الإجماع جابر لضعف خبر الواحد^(٥٣). وكذلك يُمكن تخصيص القرآن به^(٥٤).

ورغم كثرة ما يُرى من موارد استدلال كشف الرموز بالإجماع في كثير من الفروع الفقهية ، لكن أغلب تلك الموارد يختص بنقل أقوال الفقهاء وأدلتهم ، وفي بعضها نرى المؤلف ينتقد^(٥٥) الاستدلال بالإجماع ؛ لوجود المخالف ، ممّا يؤدي في رأيه إلى عدم تحقّقه .

وقلّما استدلّ به المؤلف لإثبات آرائه هو ، وعلى هذا يُمكن ادّعاء قلّة اهتمام كشف الرموز بالإجماع مقارنة ببعض الفقهاء كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي

وأتباعهما ، وكما تقدّمت الإشارة فإنّ الأدلّة الأخرى كالروايات حظيت بمكانة خاصة في كشف الرموز .

وهنا ملاحظة جديرة بالذكر وهي إنّ المؤلف بينما يناقش في الاستدلال بالإجماع في بعض الموارد بسبب وجود المخالف ، نراه نفسه يستند إلى الإجماع في موارد أخرى رغم وجود المخالف ، ويردّ على من أشكل عليه باستناده إليه مع وجود المخالف بإجابات ، من قبيل : إنّ القول قول متروك ^(٥٦) ، أو القائل به معروف الاسم والنسب ^(٥٧) ، أو إنّ مخالفة شخص واحد لا تضرّ بتحصيل الإجماع ^(٥٨) ، في حين نراه في مسألة إرث الخنثى المشكل - بعد أن يشكل على دعوى ابن إدريس الإجماع - يجيب على من قال بأنّ المخالف معروف الاسم والنسب قائلاً : « فإن قيل : المخالف مشهور باسمه ونسبه ، فلا يقدح في الإجماع ، قلنا : لا نسلم ، فمن أين عرفت أنّه لا مخالف غيرهم ؟ ومن أين باقى الإمامية شرقاً وغرباً ، موافقون معك » ^(٥٩) . ويبدو أنّ الإشكال عينه يرد على المؤلف في بعض الموارد ، كما أشار إليه بعض المتأخّرين ^(٦٠) .

ويعبّر المؤلف عن الإجماع غالباً بألفاظ ، من قبيل : الإجماع ، وإجماع الطائفة ، ولا خلاف فيه ، وبلا خلاف ، ولا بدّ أن يكون مراده من هذه التعبيرات عدم الخلاف بين فقهاء الشيعة ؛ لأننا نعلم أنّه لا ينقل آراء أهل السنّة وأدلّتهم .

دعوى الإجماع في مسائل خلافية :

ادّعى المؤلف الإجماع في بعض الموارد رغم الاختلاف بين الفقهاء فيها ، ممّا أثار اعتراض بعض الفقهاء عليه ، وذلك من قبيل :

مسألة حكم رجوع الواهب إلى الأجنبي بعد القبض والتصرّف وبقاء العين ؟ وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال :

الأول : الجواز مطلقاً ، وهو مختار المحقق والشهيد في المسالك ، وفقهاء آخرين كالاسكافي والسيد المرتضى وسلار والحلي وابن زهرة .

الثاني : عدم الجواز مطلقاً ، ذهب إليه الشيخ المفيد - كما صرح به المؤلف - وكذا الشيخ الطوسي وأتباعهما ، وآخرون . وهذان القولان كان هناك من يتبناهما في ذلك العصر وفقاً لتصريح المؤلف .

الثالث : وهو ما نبّه عليه الشهيد في المسالك من القول بالتفصيل بين فرض التصرف المؤدي إلى التغيير أو زوال ملكية العين ، وبين عدمه ، واختاره ابن حمزة والشهيد في الدروس وجماعة من المتأخرين .

والمؤلف يختار القول الثاني ، ويستدلّ عليه بعدة أدلة منها الإجماع قائلاً : « ومن خالف معروف باسمه ونسبه ، فيكون الحق في خلافه » (٦١) .

وواجه هذا الاستدلال اعتراض الشهيد في المسالك : إذ كيف يصرح بوجود الاختلاف بين الفقهاء في المسألة ومع ذلك يتمسك بالإجماع ؟ !

ويجيب الشهيد بشدة على معروفة نسب المخالف قائلاً : « وأما التاسع - وهو دعوى الإجماع - فترك جوابه أليق ، وكيف يتحقق الإجماع في موضع الخلاف العظيم والمعركة الكبرى والمنازعة العظمى وتعدّد الأقوال ؟ ! وعلم عين القائل ونسبه مشترك الإلزام في كلّ مسألة مما يُدعى فيها الإجماع كذلك فضلاً عن هذه ، وما هذه الدعوى عند أرباب النهي إلا من قبيل الهذيان أو التخيّلات » (٦٢) .

٤ - العقل :

يستند المؤلف إلى دليل العقل مضافاً إلى الكتاب والسنة والإجماع ، ويُعبّر عنه أحياناً بـ « النظر » ، وأخرى بـ « الاعتبار » ، وثالثة بـ « الأصل » . وسنتعرّض فيما يأتي إلى مدى استفادته من كلّ واحد منها .

أ - النظر : يضع المؤلف (النظر) في عشرة موارد تقريباً في عداد الأدلة التي يُقيمها على الفروع الفقهية ، ويُمكن فهم أن مراده منه هو دليل العقل بملاحظة بعض التعبيرات :

مثلاً : في بحث جواز الوصية للذمي ، يستدلّ على القول المختار - وهو عدم جواز الوصية للحربي وجوازها للذمي - قائلاً : « فنقول : الوصية تصرف في المال ، فيجوز للمالك كيف شاء ؛ لقولهم : الناس مسلّطون على أموالهم ، ترك العمل بذلك في الحربي ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ (٦٣) أي الذين كفروا ، وبوجه آخر معونة الكفار حرام غير جائزة على اختلاف أصنافهم ، والوصية لهم معونة ، فلا تجوز » (٦٤) . وفي ذيل هذا الاستدلال يقول رداً على إشكال شمول الدليل للذمي : « إن قيل : هذا الدليل يتناول الذمي والحربي ، قلنا : دليل العقل يخصّص بالأخبار . وهي ما رواه في التهذيب مرفوعاً إلى محمّد ابن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام ، في رجل أوصى بماله في سبيل الله ، قال : « أعطه لمن أوصى له ولو كان يهودياً أو نصرانياً ، إن الله تعالى يقول : ﴿ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٦٥) » (٦٦) .

وفي بحث قراءة خطبة الجمعة قبل الزوال ، يُجيب عن ابن إدريس - القائل بعدم الجواز إلا بعد دخول الوقت مستدلاً بأصول المذهب ، المعتضد بالنظر - قائلاً : « وليس للنظر في المؤقّات والمقدّرات الشرعية مدخل ، فكيف يكون عاضداً ؟ ! » (٦٧) .

ب - الاعتبار : يستعمل كاشف الرموز عنوان (الاعتبار) في مقام الاستدلال ثلاث مرّات ، ويبدو أن مراده منه كسابقه نوع من الاستدلال العقلي (٦٨) . وابن إدريس أيضاً يستعمل هذا الدليل كثيراً كمؤيد لسائر الأدلة (٦٩) .

حينما تعرّض المحقّق الحليّ لتعريف الاجتهاد ، ذكر أنّ تعريفه في اصطلاح فقهاء السنّة هو : « بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية » ثمّ أضاف : « وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً ؛ لأنّها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر ، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد » . ثمّ طرح إشكالاً حاصله : « إن قيل : يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد . قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إيهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد ، فإذا استثنى القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس » (٧٠) .

واعترض ابن إدريس على الشيخ - بعد نقله لعبارة للشيخ الطوسي في التهذيب المتضمنة لأقوال الأصحاب في مسألة ميراث المجوسي - بما يلي : « ثمّ إنّّه حكى في تهذيب الأحكام : أنّ أصحابنا عل مذهبين اثنين فحسب ... ثمّ قوله (وما ذكره أصحابنا من خلاف ذلك ليس به أثر عند الصادقين ع ، ولا عليه دليل من ظاهر القرآن ، بل إنّما قالوه لضرب من الاعتبار ، وذلك مطّرح بالإجماع ... » قال : « ثمّ قوله ﷺ وشناعته : (بل إنّما قالوه بضرب من الاعتبار) إنّ أراد بالاعتبار ها هنا القياس ، فهو كما قال : إنّّه باطل عندنا ، وأيّ قياس ها هنا حتّى يُسنّعه ؟ ! ، وإنّ أراد بالاعتبار استخراج الأدلّة والنظر فيها وما يقتضيه أصول المذهب ، فهذا لا ناباه نحن ولا هو ره ، وأكثر استدلالاته في مسائله على خصومه وغيرهم قوله (والذي يقتضيه أصول مذهبنا) ... » (٧١) .

ثمّ إنّ صاحب مفتاح الكرامة نقل قول الشيخ واستدراك ابن إدريس عليه ثمّ نهض للدفاع عن الشيخ قائلاً : « الشيخ طاب ثراه إنّما أراد الثاني ، ولمّا كان المصير إليه إنّما يشرع حيث لم يكن نصّ على عين المسألة ، والنص عند الشيخ موجود ، أنكر عليهم التعلّق بذلك مع وجود النصّ » (٧٢) .

وبَيَّنَ المحقِّق في مقدِّمة كتاب المعتبر الأدلة التي يُستند إليها في الحكم الشرعي ، وذكر دليل العقل رابع الأدلة ، وقسمه إلى قسمين : « القسم الأول : ما يتوقَّف فيه على الخطاب ، وهو ثلاثة : الأول : لحن الخطاب ، الثاني : فحوى الخطاب ، الثالث : دليل الخطاب . والقسم الثاني : ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ، وهو إمَّا وجوب كردِّ الوديعة ، أو قبح كالظلم والكذب ، أو حسن كالإنصاف والصدق ، ثمَّ كلَّ واحد من هذه كما يكون ضرورياً فقد يكون كسبياً » (٧٣) .

ويبدو أنَّ مراد الفقهاء من الاعتبار في مقام الاستدلال على الفروع الفقهية هو نوع من الاستدلال العقلي المبني على المقدمات الشرعية ، لا القياس .

ملاحظة :

يُشير المؤلِّف في مقدِّمة كتابه إلى حسن نظر ابن إدريس ودقَّتته في الفقه ، ثمَّ يورد إشكاليين عليه لإيهما : جفأؤه على الشيخ ، وإقدامه على منع العقل (٧٤) .

أ - فإذا كان يقصد أنَّ ابن إدريس منع الاستدلال بالعقل مطلقاً فإشكاله غير وجهه على الظاهر ؛ لأنَّه :

أولاً : إنَّ ابن إدريس يُصرِّح مراراً بأنَّ العقل أحد أدلَّة استنباط الحكم الفقهي ؛ ففي باب الخمس مثلاً يقول : « ما تعرف به المسألة الشرعية ، أربع طرق : إمَّا كتاب الله تعالى ، أو السنَّة المتواترة ، أو الإجماع ، أو دليل العقل ، فإذا فقدنا الثلاث ، بقي الرابع ، وهو دليل العقل » (٧٥) .

إلا أن يُقال : إنَّ المقصود أنَّ ابن إدريس منع من الاستناد إلى العقل مع وجود الأدلَّة الأخرى . وهذا الاحتمال لا يبدو بعيداً بملاحظة عبارة ابن إدريس ؛ لأنَّه صرَّح في السرائر ثلاث مرَّات بأنَّ منزلة العقل في طول سائر الأدلَّة ، ومع وجود دليل من القرآن أو من السنَّة أو الإجماع ، فلا تصل النوبة إلى دليل العقل .

وليس هذا رأيه فقط ، بل يرى أن هذا ما تبنّاه المحققون الباحثون عن مصادر الشريعة (٧٦) .

ثانياً : إذا ذهبنا إلى أن الأصول العملية في رؤية ابن إدريس تُعدّ من مصاديق دليل العقل - كما تؤيّد الشواهد والقرائن - فينبغي أن نقول إنّه لم يلتزم دائماً وفي جميع الموارد التي استدلّ بها بالأصول العملية بما ألزم به نفسه ؛ لأنّه كثيراً ما يستدلّ بدليل العقل في عرض سائر الأدلّة ، بل وأحياناً يُقدّمه عليها ، من قبيل : الاستدلال بأصل البراءة في عرض الاستدلال بالإجماع والأخبار المتواترة (٧٧) ، والاستدلال بأصل البراءة إلى جنب خصوص الأخبار المتواترة (٧٨) ، والاستدلال بأصل البراءة مقدّماً على القرآن (٧٩) ، والاستدلال بالبراءة مقدّماً على الإجماع (٨٠) .

ج - الأصل : يُعدّ الاستدلال بالأصل في كشف الرموز أصلاً هاماً . وتنقسم الموارد التي استدلّ المؤلف فيها بالأصل إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الموارد التي حدّد فيها مقصوده من الأصل ، من قبيل أصل الطهارة (٨١) ، وأصل البراءة (٨٢) ، وأصل الصحة (٨٣) ، وقاعدة حرمة الدم المحترم (٨٤) ، وقاعدة الإقرار (٨٥) .

القسم الثاني : الموارد التي تمسّك فيها بـ « الأصل المسلّم » . ولقد أوضح مراده من الأصل المسلّم في بعض الموارد ، من قبيل قوله : « للأصل المسلّم ، يعني قوله ﷺ : « البيّنة على المدّعي ، واليمين على من أنكر » (٨٦) ، فيكون مقصوده قاعدة من القواعد الفقهية ، أو قوله في الاستدلال على لزوم الدية في التديين : وجوب الدية في التديين ، هو على الأصل المسلّم ، أعني قولهم : (كلّ ما في الجسد منه اثنان ففيه الدية) » (٨٧) ، لكنّه لم يوضّح مقصوده في بعض الموارد (٨٨) .

القسم الثالث : الموارد التي لم يذكر فيها عنوان الأصل ، لكن يُفهم بالتأمل أنَّ مراده الأصل ، وغالب الموارد من هذا القبيل (٨٩) .

القواعد الفقهية :

تمسك المؤلف في بعض الموارد بالأصل المسلّم ، وصرّح في بعضها بأنَّ مراده منه القاعدة الفقهية . وأحياناً استند إلى بعض القواعد الفقهية . والقواعد التي استند إليها في كشف الرموز هي : قاعدة نفي السبيل (٩٠) ، وقاعدة نفي الحرج (٩١) ، وقاعدة لا ضرر (٩٢) ، وقاعدة الإحسان (٩٣) ، وقاعدة البينة واليمين (٩٤) ، وقاعدة درء الحدود (٩٥) ، وقاعدة الجبّ (٩٦) ، وقاعدة السلطنة (٩٧) ، وقاعدة الإقرار (٩٨) .

تكثير الأدلة :

ذكر المؤلف أدلة على مختلف الأقوال التي نقلها في كتابه ، وحاول جاهداً قدر الإمكان أن لا ينقل قولاً بلا دليل ، بل نراه يُقيم الدليل على الأقوال التي يستدلّ عليها أصحابها . ومضافاً إلى هذا فقد بذل جهداً كبيراً لتكثير الأدلة وتنويعها ممّا يكشف عمّا يتوفّر عليه من ذكاء وفطنة وقدرة كبيرة على الاستنباط . وفيما يلي نذكر ثلاث نماذج لذلك :

الأوّل : ذهب الشيخ الطوسي في بحث التعيين في صوم النذر المعيّن إلى لزوم التعيين وعدم كفاية نية القربة خلافاً للسيد المرتضى . والمؤلف يذكر أولاً دليل الشيخ ثم يُجيب عن إشكالٍ أورده ابن إدريس على الشيخ (٩٩) ، ثم يذكر دليلاً آخر لقول الشيخ قائلاً : « وللشيخ أن يستدلّ بطريق آخر ، وهو إنَّ الأصل في العبادات تعيين النية ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ (١٠٠) ، والإخلاص لا يكون إلا مع التعيين ، فترك العمل به في صوم شهر رمضان للإجماع ، وعمل به في الباقي » (١٠١) .

الثاني : في مسألة تقديم طواف النساء على الوقوفين حال الضرورة هناك روايتان ، ويرى المحقق أنّ رواية الجواز أشهر . والمؤلف بعد أن ينقل كلام الشيخ - حيث جمع بين الروايتين بحمل رواية الجواز على الضرورة ، ورواية المنع على غيرها - ينتقده ، ثمّ يقول : « والذي ينبغي أن يستدلّ به ، أن يُقال : الحجّ مرتّب بعضه على بعض ، فلا يجوز التقديم ، ومع الضرورة المانعة من الرجوع إلى مكة جائز » . ثمّ يتمسك بالروايات والآيات ويصوغ منهما البرهان التالي قائلاً : « أمّا الأوّل [عدم الجواز إلا حال الضرورة] ، لثلا يخلّ الترتيب ، ولرواية إسحاق ، ولما رواه علي بن حمزة عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : « لا يجوز تقديم طواف النساء على منسك » ، وأمّا الثاني [جواز التقديم حال الضرورة] ، فلقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (١٠٢) ، وللرواية الأولى لثلا تطرح » (١٠٣) .

والمؤلف في القسم الأوّل من هذا الدليل متأثر بابن إدريس (١٠٤) ، من جهة الاستدلال بشرطية الترتيب بين أعمال الحجّ لإثبات عدم جواز التقديم حال عدم الاضطرار . لكن القسم الثاني المتكفّل بإثبات جواز التقديم حال الاضطرار ناتج عن اجتهاده .

الثالث : هناك خلاف في لزوم الوصية بما زاد على الثلث في فرض إجازة الورثة في حياة الموصي . والمحقق يذهب إلى أنّ الرواية تدلّ على اللزوم . والشيخ يرى اللزوم أيضاً ، ويستند في ذلك إلى عدّة أدلّة ، منها الإجماع ، والروايات . والمؤلف - مضافاً إلى تقويته استدلال الشيخ بروايات أخرى - يُقيم دليلاً نظرياً آخر يستند إليه ، وهو أنّه : « يُمكن أن يُقال : إنّ المنع من الزائد عن الثلث إنّما هو لمصلحة الورثة ، فمتى أجازوا فقد أسقطوا حقوقه » (١٠٥) .

الآراء الأصولية :

يتبنّى المؤلّف نظريات أصولية يُمكن استخراجها من طيّات كتابه ، وهي :

١ - عدم شمول خطاب الأمر للمخاطب المأمور بالقيام بعمل لفريق يكون المأمور من زميرتهم (١٠٦) . ويمكن العثور في الفقه على فروع متعددة لهذا البحث . ونوضح هذا البحث بالمثال التالي : إذا أمر زيد بكراً بإبراء غرماءه وكالة عنه ، وكان بكراً من الغرماء ، فهل يشمل هذا الخطاب بكراً ، وعليه هل يمكن أن يكون وكيلاً في إبراء ذمة نفسه ، أم لا ؟ وأول من طرح هذا البحث الشيخ في المبسوط (١٠٧) ، وانقسم المتأخرون عنه إلى فريقين : فبعض الفقهاء تبعه في ذلك من قبيل المؤلف ، وجمع آخر كصاحب الحقائق عدّه من التعليقات التي لا يمكن بناء الحكم الشرعي استناداً لها (١٠٨) . وثالث تردّد بينهما فتارة ردّه وأجاب عنه (١٠٩) ، وأخرى قبل به بعض وأفتى وفقاً له (١١٠) .

٢ - عدم تخصيص العام بضمير متعقّب له راجع إلى بعض أفرادها . فلا يجوز تخصيص العام بلفظ وارد بعده مختصّ ببعض أفرادها ، وذلك من قبيل الآية الشريفة : ﴿لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْبُصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١١١) ، حيث إنّ لفظ (النساء) عامّ يشمل الزوجة الدائمة والمتمتع بها . وعليه ينبغي القول بوقوع الإيلاء في حق الزوجة غير الدائمة ، لكن بملاحظة الضمير في ﴿عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾ من جهة اختصاص الطلاق بالزوجة الدائمة سوف يختصّ ببعض أفراد العام ، والنتيجة هي أنّ الإيلاء يختصّ بالزوجة الدائمة . والمؤلف يرفض تمسك السيد المرتضى (١١٢) بهذه الآية لمنع وقوع الإيلاء في حق الزوجة غير الدائمة من خلال تطبيق هذه المسألة الأصولية ، ويرجّح الاستدلال بالرواية الواردة في هذه المسألة (١١٣) .

وأما صاحب الرياض فإنّه بعد أن يذكر هذا الاستدلال والإشكال الوارد عليه يجيب بأنّ الإشكال : « مدفوع بثبوت ذلك ، كما تقرّر في محله » (١١٤) .

- ٣ - استعمال العام بعد تخصيص سائر الأفراد ، حقيقةً وحجّةً (١١٥) .
- ٤ - النهي في العبادات يقتضي الفساد (١١٦) ، وفي المعاملات لا يقتضيه (١١٧) .
- ٥ - إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على المعنى اللغوي والمعنى الشرعي ، فالمرجّح هو الحمل على المعنى الشرعي (١١٨) .
- ٦ - التبادر علامة الحقيقة (١١٩) .
- ٧ - يُمكن تخصيص دليل العقل بالأخبار والروايات (١٢٠) .
- ٨ - حجّة فعل المعصوم ، وظهوره في الوجوب (١٢١) .
- ٩ - الكثرة أمانة على الترجيح بين الأخبار ، ففي مقام التعارض بينها ترجح كفة الأخبار الأكثر ، على معارضها (١٢٢) .
- ١٠ - الأصل المسلّم لا يقبل التخصيص بخبر الواحد (١٢٣) .
- ١١ - لا يُمكن تخصيص عمومات القرآن بخبر الواحد وإن كان صحيح السند (١٢٤) ، إلا إذا كانت الرواية الصحيحة مستفيضة ومشهورة بين الأصحاب (١٢٥) .
- ١٢ - رأيه في خبر الواحد : « الحقّ التزام الروايات ، إن كانت معدومة المعارض ، مؤيدة بالنظر ، أو عليها عمل الأصحاب ، أو بعضهم مع عدم المخالف . ومع التعارض ، يعمل بما يوافق الأصل ، وإلا بما عليه الأكثر ، ومع خلوّ الأمرين يُعتبر بالرواية ، ويُعمل بالأصح سنداً » (١٢٦) .

العرف والعادة ودورهما في الاستنباط :

يذكر الفاضل الآبي في كشف الرموز « العرف ، والعادة » في عدّة موارد في مقام الاستدلال وتعيين موضوعات الأحكام الشرعية . ويُعلم من خلال

تحليل موارد استعمال مصطلح العرف أن المؤلف استعمله بثلاثة أنحاء :
العرف (١٢٧) ، عرف الشرع (١٢٨) ، عرف العادة (١٢٩) . ومصطلح العادة غالباً
ما يستعمله مفرداً ، وأحياناً مع كلمة العرف .

وهنا تُطرح عدّة أسئلة :

الأول : هل يُريد المؤلف من العرف والعادة معنى واحداً أم لا ؟

الثاني : ما هي أقسام العرف لديه ؟

الثالث : ما هو دور العرف في استنباط الأحكام ، وهل ينحصر اعتباره في
تحديد المصاديق الخارجية ، فيقتصر دوره على دائرة موضوعات الأحكام ، أم
أنّه يلعب دوراً في تغيير الأحكام الشرعية ؟

أ - اتحاد المراد من العرف والعادة :

بتقصّي موارد استعمال مصطلحي العرف والعادة في كشف الرموز يتضح
أنّ المؤلف أراد منهما معنىً واحداً (١٣٠) . ويبدو أيضاً أنّه لا يفرّق بين العرف
المضاف إلى العادة « عرف العادة » - استعمله مرّة واحدة - وبين العرف المطلق
« العرف » ، سوى أنّه حينما يستعمل العرف مقابل اللغة والشرع يُعبّر عنه بـ «
عرف العادة» (١٣١) .

ب - أقسام العرف عند كاشف الرموز :

علم ممّا تقدّم أنّ العرف في رأي المؤلف ينقسم إلى ثلاثة أقسام : عرف
الشرع ، وعرف اللغة ، وعرف العادة . والمراد من عرف الشرع هو استعمال
اللفظ أو العبارة في لسان الشرع في معنى ومفهوم خاصّ . والمراد من
العادة أيضاً نفس العرف العامّ والمحاورات العرفية والعادية ، مقابل عرف الشرع
واللغة . والمراد من عرف اللغة استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له (١٣٢) .

ج- دور العرف في الاستنباط :

إذا راجعنا موارد استعمال العرف في كشف الرموز نعلم أنَّ الفاضل الآبي يرى اقتصار دوره في عملية الاستنباط على دائرة موضوعات الأحكام لا غير ، باعتبار أنَّ العرف يُساعد المجتهد في تشخيص مصاديق عناوين وخطابات الشارع ، ولا تأثير له في مجال الأحكام وتبديلها ، فمثلاً الجماعُ حين الصيام موضوعُ فساد الصوم ، فهل يكون الوطء في الدبر من مصادقاً لهذا الموضوع أيضاً ، ليرتَّب عليه الحكم بالفساد أم لا ؟ وهنا يستند الفاضل إلى العرف ، فيُفتي بأنَّ الوطء في الدبر يُفسد الصوم أيضاً^(١٣٣) . وكذلك يأتي الاستدلال بالعرف في وجوب الأضحية في الحجِّ حيث إنَّ موضوع الوجوب هو « واجد الهدى » ، وهنا يقال : هل من يملك ثمن الهدى يكون مصادقاً للموضوع أم لا ؟ فإذا كان مصادقاً لواجد الهدى فعليه أن يشتريه ، وأما إذا كان مصادقاً لفاقد الهدى فيجب عليه أن يصوم بدل الهدى . والمؤلف يُفتي مستنداً إلى العرف بأنَّ هذا المكلف واجدٌ للهدى فيجب عليه^(١٣٤) .

ومثال آخر لذلك هو مرجعية العرف في تحديد مصداق الجار ، فإذا وقف شخص شيئاً على جيرانه ، فما هو المناط لتحديد المصاديق ؟ يرجع المؤلف في تحديد الجيران إلى العرف ، فكلُّ من يصدق عليه عرفاً أنَّه مصداق للجار يكون من الموقوف عليهم^(١٣٥) ، خلافاً لمن قال بأنَّ الجار هو من يلي داره إلى أربعين ذراعاً .

د - ترتيب أقسام العرف :

يصرِّح المؤلف في مسألة العرف بتقديم الرجوع إلى عرف الشرع على عرف اللغة ، وعرف العادة ، وتقديم عرف اللغة على عرف العادة ، ومن هنا يُمكن استنتاج أنَّه في صورة تعارض أقسام العرف يُقدِّم عرف الشرع على سائر

الأعراف ، وفي صورة تعارض عرف اللغة مع عرف العادة يقدّم عرف اللغة ،
ويأتي عرف العادة في المرتبة الأخيرة ، ولا يكون مرجعاً إلا مع فقدان باقي
الأقسام (١٣٦) .

منع التقليد في المسائل العلمية :

سعى المؤلف جاهداً إلى الابتعاد عن التقليد في الإفتاء ؛ ومن هنا نراه يُشير
في بحث الهبة إلى ما جرى بينه وبين أستاذه من نقاش قائلاً : « وبأبحث
شيخنا ﷺ في هذه المسألة في الدرس ، واستقصيت في المنع والتسليم ، فما
ظفرت بشيء يُوجب لي الرجوع إلى قوله ، ولولا وصيته ﷺ إياي أن لا أقلده في
الفتاوى لما أقدمت على مخالفته ، فليس لأحد مع الحق خلاف » (١٣٧) . وفي
موضع آخر يُجيب عن الإشكال القائل : إنَّ عدم الوقوف على الدليل ، لا يدلّ على
عدم وجوده قائلاً : « ليس على المجتهد إلا التعمّق في تحصيل الدليل ، فمتى لم
يجده يحكم بعدمه بالنسبة إليه ، ولا يجوز تقليد الكتب والمصنّفين » (١٣٨) .
وفي موضع آخر يحثّ القراء على الابتعاد عن التقليد قائلاً : « إياك وتقليد الكتب
والمصنّفين » (١٣٩) .

لكنّه في موارد أخرى ورغم اعترافه بعدم وجود الدليل في المسألة أو ضعفه
يُفتي تقليداً لفتوى الفقهاء ، وإتباعاً لهم (١٤٠) .

الفتاوى الخاصّة :

لم يذكر الفقهاء فتوى اختصّ بها المؤلف سوى مورد واحد ، وهو : قوله
بجواز إنفاق العامل من أصل رأس المال في السفر بمقدار التفاوت بينه
وبين الحضر . وتوضيح ذلك - كما صرّح به بعض - : أنَّ الفقهاء لديهم رأيان في
جواز أو عدم جواز إنفاق العامل من رأس المال في السفر ؛ الجواز مطلقاً والمنع
مطلقاً . وخلافاً لهذين القولين ذهب المؤلف إلى قول ثالث تقدّمت الإشارة إليه ،

لم يذهب إليه أحد سواه من الفقهاء (١٤١) ، ويُشير إليه صاحب الجواهر بقوله : « نعم ، عن آخر أن له تفاوت ما بين نفقه السفر والحضر ، وهو مخالف لظاهر النص أيضاً » (١٤٢) .

مخالفة المشهور :

أفتى الفاضل الآبي بعدم وجوب سجدة التلاوة على المرأة الحائض ، وهذه الفتوى مخالفة للمشهور . وتوضيحه : إن هذه المسألة فيها عدة أقوال :

الأول : التحريم كما صرح به صاحب كشف اللثام (١٤٣) ، واختاره بعض الفقهاء ، من قبيل : الشيخ المفيد ، والسيد المرتضى ، والشيخ في التهذيب والنهاية ، والقاضي ابن البراج ، وصاحب الوسيلة .

الثاني : الجواز والاستحباب ، صرح المؤلف بأنه مختار الشيخ في المبسوط والاستبصار .

الثالث : الوجوب ، وهو مختار المحقق في الشرائع والمعتبر ، والعلامة في أكثر كتبه ، وجمع من المتأخرين ، ونسبه صاحب الجواهر إلى المشهور (١٤٤) . والمؤلف رغم اطلاعه على رأي أستاذه القائل بالوجوب في الشرائع (١٤٥) والمعتبر (١٤٦) ، وقول من ذهب إلى التحريم ، يختار الاستحباب دون أن يُشير إلى القولين المذكورين ، ويدّعي عدم الخلاف في سقوط الوجوب (١٤٧) ، فيكشف هذا الادّعاء عن أحد أمرين : فهو إما لم يطلع على القول بالوجوب ، أو سها عنه . وهذا شاهد على عدم دقته في نقل بعض الأقوال .

ويُفتي المؤلف بعدم إرث الزوجة من الأرض وإن كان لها ولد من الميت ، وهذه الفتوى كانت تُعتبر إلى زمانه مخالفة للمشهور كما حكاها بعض . وكذلك في بحث المواسعة والمضايقة ، وهو من البحوث الهامة في كتاب الصلاة ، وحكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة ، ذهب المؤلف إلى القول بالمضايقة (١٤٨) .

والحرمة (١٤٩) ، بينما صرّح بعض (١٥٠) بأنّ القول بالمواسعة كان مشهوراً بين القدماء ، وذهب أستاذه المحقّق في المسألة الأولى إلى الموساعة ، وفي الثانية قال بالاستحباب (١٥١) .

وكذلك يُمكن عدّ قوله بوجوب العقيقة (١٥٢) رأياً مخالفاً للمشهور ؛ حيث لم يختره قبله سوى السيد المرتضى وابن الجنيّد ، وكذلك صرّح العلامة باختياره في المختلف ، وإن لم يذكره أحد في عداد القائلين الوجوب (١٥٣) .

نتيجة البحث :

١ - بذل الفاضل الآبي قصارى جهده لتوضيح رموز متن المختصر النافع للمحقّق ، وتبيين مقصود الماتن ، خاصة أنّ هذا الشرح مؤلّف في حياة الماتن ، وكان في وسع الشارح الوصول إلى رأيه مباشرة لاستيضاح مقصوده ، وهذا ممّا يمتاز به هذا الشرح عن سائر الشروح .

٢ - يبدو أنّ هذا الكتاب هو الأثر الفقهي الوحيد للمؤلّف ، ومن هنا اقتصر نقل الفقهاء لآرائه الفقهية على هذا الكتاب .

٣ - ممّا تميّز به كشف الرموز نقله أقوال أستاذه المحقّق مباشرة في حلقة درسه وغيرها ، ولقد استند المتأخّرون إلى هذا النقل .

٤ - هناك اختلاف في بعض الموارد بين نقل كشف الرموز لأقوال العلماء ، ونقل العلامة في مختلف الشيعة ، أشار المتأخّرون إليها .

٥ - استند كشف الرموز إلى الروايات بالدرجة الأولى ، ثمّ القرآن والإجماع والعقل .

الهوامش

- (١) الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، تحقيق : الشيخ علي پناه الاشتهاري والحاج آغا حسين اليزدي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، القطع المتوسط الوزيري ، عدد المجلدات ٢ ، عدد الصفحات بالترتيب (٥٩٢ و ٧٤١) .
- (٢) كشف الرموز ١ : ١٣١ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢١٩ .
- (٣) المصدر السابق : ٢٠٨ ، ١٨٤ ، ٣١٠ .
- (٤) المصدر السابق : ١٠٠ ، ٤٧٢ .
- (٥) المصدر السابق : ٣٦٢ ، ٣٩١ ، ٤٣٣ .
- (٦) المصدر السابق : ٣٠ ، ٣٤٦ ، ٤٣٣ .
- (٧) المصدر السابق : ٥٦ ، ٥٨ ، ٣١١ .
- (٨) غالباً ما يقصد من « النص » آيات القرآن الكريم .
- (٩) الرسائل التسع : ١٢٤ و ١٢٩ .
- (١٠) كشف الرموز ٢ : ٥٧ و ٤٣٨ .
- (١١) المعتمد ١ : ٢٨ .
- (١٢) راجع : البهائي العاملي ، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين ، مكتبة بصيرتي - قم / بدون تاريخ : ٢٢ - ٢٤ .
- (١٣) كشف الرموز ، ٢ : ٣٥٤ .
- (١٤) التميمي المغربي ، نعمان بن محمد ، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام ، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم ، ط ٢ / ١٣٨٥ هـ ، ٢ : ١٧٥ .
- (١٥) كشف الرموز ٢ : ٧٧ .
- (١٦) إيضاح الفوائد ٢ : ٤٨٩ .
- (١٧) الشهيد الأول ، محمد بن جمال الدين مكي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ٣٠٩ .
- (١٨) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي العاملي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مكتبة الداوري - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ٥ : ٢٩ .

(١٩) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٨٠ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ٧ : ١٦٧ . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت ع لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٢٥ : ٤٠٦ .

(٢٠) التنقيح الرائع ٤ : ٨٩ .

(٢١) جواهر الكلام ٣٧ : ٣٣٧ .

(٢٢) مفتاح الكرامة (ط . ق) ، ٦ : ٣٦٦ . والموجود في النسخة المتوفرة من كشف الرموز (طبعة جماعة المدرسين) : ٣٩٠ ، كلمة " داراً " ، وفي ص ٣٩٤ ، يذكر « داراً » ثم يذكر (دراهم) بين قوسين كنسخة بدل ، فيمكن القول بوجود التصحيف في الرواية ، ويُحتمل أنّ الخطأ من النسخ ، خصوصاً في هذا الكتاب لكثرة نسخه .

(٢٣) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ١ : ١٥ .

(٢٤) أعيان الشيعة ٣ : ٣٢ .

(٢٥) كشف الرموز ٢ : ١٦٩ .

(٢٦) المصدر السابق ٢ : ٢٧٣ .

(٢٧) المصدر السابق ١ : ٧٧ .

(٢٨) المصدر السابق ٢ : ١٦ و ٣٨ .

(٢٩) المصدر السابق ١ : ٢٥٢ .

(٣٠) المصدر السابق ١ : ٥١٨ .

(٣١) المصدر السابق ١ : ٥٤٩ . وهو يرى أنّ هؤلاء الرواة : سهل بن زياد ، السكوني ، طلحة بن زيد ، عباد بن صهيب ، هم من أهل السنة .

(٣٢) المصدر السابق ١ : ١٠٨ .

(٣٣) المصدر السابق ١ : ٥٤٥ .

(٣٤) المصدر السابق ١ : ٥٣ ، ٤٩ ، ١١٤ ، ١٣٩ .

(٣٥) المصدر السابق ١ : ١١ .

(٣٦) المصدر السابق ١ : ٤٢٦ .

(٣٧) المصدر السابق ١ : ٤٦٩ .

(٣٨) المصدر السابق ١ : ١٦٧ ، و ١٧٩ ، و ٢ : ٢٥ . وفي هذه الموارد تارة يضعف حفص بن غياث ، ولا يعمل بروايته ، وأخرى يعمل خلاف ذلك .

- (٣٩) صرّح المؤلف بهذا الأمر مرّة واحدة (المصدر السابق، ٢ : ١٩٩) .
- (٤٠) المصدر السابق ٢ : ٤٣٩ .
- (٤١) المصدر السابق ٢ : ٥٢٠ .
- (٤٢) المصدر السابق ١ : ١٦٣ .
- (٤٣) راجع : صحيح مسلم ٢ : ٧٠ . ابن أبي جمهور الإحسائي ، محمّد بن علي بن إبراهيم ، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث النبوية ، مطبعة سيد الشهداء - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ١ : ٤٢١ . وبملاحظة تأخّر ابن أبي جمهور عن الفاضل الآبي وابن إدريس ، فلا يبعد أن يكون قد أخذ هذه الرواية عنهما .
- (٤٤) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٣١٦ و ٣٣٤ .
- (٤٥) السرائر ١ : ٢٣٢ .
- (٤٦) الخلاف ١ : ٣١٦ و ٣٣٤ .
- (٤٧) كشف الرموز ١ : ٤٧٩ - ٤٨٠ .
- (٤٨) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسّسة المعارف الإسلامية - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٢٩٤ .
- (٤٩) مفتاح الكرامة (ط . ق) ، ٤ : ٤٦٨ .
- (٥٠) الحقائق ١٩ : ٩٣ .
- (٥١) كشف الرموز ٢ : ٤٣٩ .
- (٥٢) المصدر السابق ١ : ٥٢٩ .
- (٥٣) المصدر السابق ٢ : ٤٣٩ .
- (٥٤) المصدر السابق ١ : ٤٨٧ .
- (٥٥) المصدر السابق ١ : ١٠٩ ، ٨٢ ، ٤٥٦ .
- (٥٦) المصدر السابق ١ : ٣١٨ .
- (٥٧) المصدر السابق ٢ : ٥٨ .
- (٥٨) المصدر السابق ٢ : ١٨٤ .
- (٥٩) المصدر السابق ٢ : ٤٧٦ .
- (٦٠) المسالك ٦ : ٣٣ .
- (٦١) كشف الرموز ٢ : ٥٨ .
- (٦٢) المصدر السابق ٢ : ٥٨ . المسالك ، ٦ : ٣٣ - ٤٢ .

- (٦٣) هود : ١١٣ .
- (٦٤) المصدر السابق ٢ : ٧١ .
- (٦٥) البقرة : ١٨١ .
- (٦٦) كشف الرموز ٢ : ٧١ .
- (٦٧) المصدر السابق ١ : ١٧٤ .
- (٦٨) المصدر السابق ٢ : ١١٢ ، ٢١١ ، ٣٤٦ .
- (٦٩) السرائر ١ : ٢٩٦ ، و ٢ : ٥٧٢ ، ١٨٥ . وينبغي التنبيه على أن " الاعتبار " فُسِّرَ بالقياس في اصطلاح الأصوليين من أهل السنّة (معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١ : ٢٢٣) . ومنشأ هذه التسمية هو استدلال القائلين بحجّيته بالآية الشريفة (فاعتبروا يا أولي الأبصار) الحشر : ٢ .
- (٧٠) المُحَقِّقُ الحَلِّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، معارج الأصول ، مؤسّسة آل البيت ع لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ : ١٧٩ - ١٨٠ .
- (٧١) السرائر ٣ : ٢٩٣ - ٢٩٤ .
- (٧٢) مفتاح الكرامة ، (ط . ق) ، ٨ : ٢٥٧ .
- (٧٣) المعتبر ١ : ٣١ .
- (٧٤) كشف الرموز ١ : ٤١ .
- (٧٥) السرائر ١ : ٣٧٧ و ٤٩٥ .
- (٧٦) المصدر السابق ١ : ٤٦ و ٤٩٥ .
- (٧٧) المصدر السابق ٢ : ٢٣٩ .
- (٧٨) المصدر السابق ٢ : ٧٧٣ ، و ٣ : ٤٣٤ .
- (٧٩) المصدر السابق ١ : ٤٩٠ ، ٥٢٨ ، ٥٣٦ .
- (٨٠) المصدر السابق ٣ : ٣٣٥ .
- (٨١) كشف الرموز ١ : ٤٨ .
- (٨٢) المصدر السابق ١ : ٢٣٤ .
- (٨٣) المصدر السابق ١ : ١٦٧ .
- (٨٤) المصدر السابق ٢ : ٥٦٠ .
- (٨٥) المصدر السابق ٢ : ٥٩٠ .
- (٨٦) المصدر السابق ٢ : ١٥ .
- (٨٧) المصدر السابق ٢ : ٦٠ .

- (٨٨) تمسك المؤلف بالأصل المسلم في ١٢ مورداً ، ولم يذكر مراده في ثمانية منها .
- (٨٩) المصدر السابق ٢ : ٨٧ و ٩٩ . « أقول : تغسيه الميت ثلاث غسلات وجوباً ، مذهب أصحابنا ، إلا سلا ، فإنه اقتصر على المرة فرضاً ، والثاني والثالث ندباً ، وهو مقتضى الأصل ، لكن ترك لوجود النص » و « وقال المفيد وسلا والمتأخر : بالإعادة ، وهو مقتضى الأصل » ، حيث إن المراد من الأصل في العبارة الأولى البراءة ، وفي الثانية الاشتغال .
- (٩٠) المصدر السابق ٢ : ١٤٩ و ٤٠٦ .
- (٩١) المصدر السابق ١ : ٣٨٠ ، ١١٥ .
- (٩٢) المصدر السابق ١ : ٩٧ ، و ٢ : ٥٥ .
- (٩٣) المصدر السابق ٢ : ٦١٢ .
- (٩٤) المصدر السابق ٢ : ٢٦ و ٥١٠ .
- (٩٥) المصدر السابق ٢ : ٥٤٢ و ٥٧٤ .
- (٩٦) المصدر السابق ١ : ٤٢١ .
- (٩٧) المصدر السابق ١ : ٤٦٥ ، و ٢ : ٣٨٣ ، ٩١ ، ٧١ ، ٤٣٣ .
- (٩٨) المصدر السابق ٢ : ٥٩٠ .
- (٩٩) المصدر السابق ١ : ٢٧٤ . السرائر ، ١ : ٣٧١ .
- (١٠٠) البيته : ٥ .
- (١٠١) كشف الرموز ١ : ٢٧٥ . وينبغي التنبيه على أن هذا الدليل لم يرد في كلام المحقق في المعتبر رغم أن المؤلف متأثر به غالباً (المعتبر ٢ : ٦٤٥) .
- (١٠٢) الحج : ٧٨ .
- (١٠٣) المصدر السابق ١ : ٣٨٠ .
- (١٠٤) السرائر ١ : ٥٧٥ .
- (١٠٥) كشف الرموز ٢ : ٨٣ - ٨٤ .
- (١٠٦) المصدر السابق ١ : ٤٤٤ .
- (١٠٧) المبسوط ٢ : ٤٠٣ .
- (١٠٨) الحقائق ١٨ : ٢٣٨ .
- (١٠٩) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٢٣٤ - ٢٣٦ . السرائر ٢ : ٢٢٣ .

- (١١٠) مختلف الشيعة ، ٥ : ٢٣ - ٢٤ . السرائر ، ١ : ٤٦٣ .
- (١١١) البقرة : ٢٢٦ - ٢٢٧ .
- (١١٢) نسب بعض القول بوقوع الإيلاء في الزوجة غير الدائمة إلى السيد المرتضى ، لكن عبارة السيد في الانتصار تدلّ على خلاف هذه النسبة (المُحقّق السبزواري ، محمّد باقبر بن محمّد مؤمن ، كفاية الأحكام ، منشورات مهدي - إصفهان ، ط ١ ، ٢ : ٤٠٨ . المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي ، الانتصار في انفرادات الإمامية : تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق في مؤسّسة النشر الإسلامي ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ : ٢٧٧) .
- (١١٣) كشف الرموز ٢ : ٢٥٢ .
- (١١٤) رياض المسائل ١٢ : ٤٠٨ .
- (١١٥) كشف الرموز ٢ : ٦٣٥ .
- (١١٦) المصدر السابق ١ : ٣٧٥ .
- (١١٧) المصدر السابق ٢ : ١٤٥ .
- (١١٨) المصدر السابق ١ : ١٤٥ .
- (١١٩) المصدر السابق ٢ : ٤٤٨ .
- (١٢٠) المصدر السابق ٢ : ٧١ .
- (١٢١) المصدر السابق ١ : ١٧٤ .
- (١٢٢) المصدر السابق ١ : ٢٠٩ ، و ٢ : ٣٨ .
- (١٢٣) المصدر السابق ٢ : ٤٣ .
- (١٢٤) المصدر السابق ١ : ٤٧٣ ، و ٢ : ١٠٠ و ١١٧ .
- (١٢٥) المصدر السابق ٢ : ١٣٧ و ٧٢ ، و ١ : ٣٠١ .
- (١٢٦) المصدر السابق ١ : ٣٤٤ و ٤٧٦ و ٤٨٢ و ٤٨٨ ، و ٢ : ١٨٤ و ١٨٦ و ٢٧٢ و ٤١١ و ٥٧٢ .
- (١٢٧) المصدر السابق ١ : ١١٧ و ٣٦٩ .
- (١٢٨) المصدر السابق ١ : ٥٠٧ .
- (١٢٩) المصدر السابق ٢ : ٧٧ .
- (١٣٠) المصدر السابق ١ : ٢٠٣ .
- (١٣١) المصدر السابق ٢ : ٧٧ .
- (١٣٢) المصدر السابق ١ : ٢٠٣ .

- (١٣٣) المصدر السابق ١ : ٢٧٩ .
- (١٣٤) المصدر السابق ١ : ٣٦٩ .
- (١٣٥) المصدر السابق ٢ : ٥١ .
- (١٣٦) المصدر السابق ١ : ٢٠٣ .
- (١٣٧) المصدر السابق ٢ : ٥٩ .
- (١٣٨) المصدر السابق ٩٧ .
- (١٣٩) المصدر السابق ٩٤ .
- (١٤٠) المصدر السابق ٣٨٤ و ٢٣٥ ، و ١ : ٢٩٢ . قوله : « لكن الأكثرون على الأول ، وما أعرف عليه دليلاً نقلياً أو عقلياً قوياً ، بل نتبعهم تقليداً لهم » ، وقوله : « والشيخ حملها على التقية ، والعمل على اختيار الشيخ إما احتياطاً وإما تقليداً له » وقوله : « وفي الطريق ابن فضال ، وفي التأويل عدول عن ظاهر الرواية ، فلا يصلح مستنداً ، ولهذا قال : (على قول مشهور) ، وشهرته أن أتباعهما قائلون به من غير مخالف ، وكذا نحن نتبعهم تقليداً » .
- (١٤١) المصدر السابق ٢ : ١٤ . مفتاح الكرامة (ط : ق) ، ٧ : ٤٧٤ .
- (١٤٢) جواهر الكلام ٢٦ : ٣٤٥ .
- (١٤٣) كشف الرموز ٢ : ١٠٥ - ١٠٦ .
- (١٤٤) جواهر الكلام ٣ : ٢٢٣ ، و ١٠ : ٢٢٥ .
- (١٤٥) كشف الرموز ١ : ٨٠ .
- (١٤٦) الشرائع ١ : ٧٧ .
- (١٤٧) المعتمد ١ : ٢٢٨ .
- (١٤٨) كشف الرموز ١ : ٢٠٩ .
- (١٤٩) الفوائد الرجالية ٢ : ١٧٩ .
- (١٥٠) مفتاح الكرامة ، « ط . ج » ، ٩ : ٦٢١ .
- (١٥١) كشف الرموز ١ : ١٧٧ و ٢٠٩ . المعتمد ٢ : ٤٠٦ .
- (١٥٢) المصدر السابق ٢ : ١٩٨ - ١٩٩ .
- (١٥٣) جواهر الكلام ٣١ : ٢٢٦ . المختلف ٧ : ٣٠٣ .

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) / ١٨

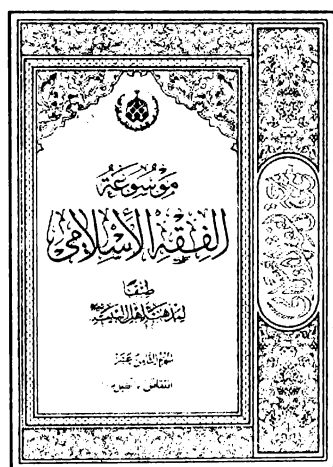
□ إعداد : التحرير

المجلد الثامن عشر من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً

لمذهب أهل البيت (عليه السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م



يقع الجزء الثامن عشر من موسوعة
الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل
البيت (عليه السلام) في (٥٦٠) صفحة من القطع
الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ثمانية وخمسين
عنواناً ، بدأت بـ (انتقاص) ، وانتهت
بـ (أنين) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة
على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٨ /

و فرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأول (أنفال) ، ومثال الثاني (انتقام) ،
ومثال الثالث (انسداد) ، ومثال الرابع (أنثى) .

وقد توزعت عناوين هذا المجلد من الموسوعة كالتالي : تسعة من العناوين
الأصلية ، وأربعة وثلاثون من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وخمسة
عشر من عناوين الدلالة .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١ - انحلال	١٤ - إنشاء
٢ - انحناء	١٥ - إنشاد
٣ - انحناس	١٦ - أنصاب
٤ - إنذار	١٧ - إنصات
٥ - اندراس	١٨ - إنصاف
٦ - اندمال	١٩ - انصراف
٧ - إنذار	٢٠ - انضاض
٨ - إنزاء	٢١ - انضباط
٩ - إنزال	٢٢ - إنظار
١٠ - انزجار	٢٣ - أنعام
١١ - إنسان	٢٤ - انعقاد
١٢ - انسداد	٢٥ - انعزال
١٣ - إنسي	٢٦ - انعقاد

٢٨ - انقضاء

٢٧ - أنف

٣٩ - انقطاع

٢٨ - إنفاق

٤٠ - انقلاب

٢٩ - أنفال

٤١ - انقياد

٣٠ - انفتاح

٤٢ - إنكار

٣١ - إنفحة

٤٣ - إنماء

٣٢ - انفرد

٤٤ - أنملة

٣٣ - انفساخ

٤٥ - أنهار

٣٤ - انفصال

٤٦ - أنوثة

٣٥ - إنقاذ

٤٧ - أنين

٣٦ - انقباض

٣٧ - انقراض

نذكر بأننا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ، لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرد أن تُذكر .

هذا ، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة) ، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها .

وأما عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ ، أو يشترك معه في المادة

ويختلف معه في الهيئة ، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وبأينه ، كما ورد بيان ذلك مفصلاً في مقدمة الموسوعة ، فراجع (١) .

وأما العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية ، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها ، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كل حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلد كلها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلد ، وهو عنوان (إنسان) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث كبير من حيث الحجم فقد استوعب إحدى وأربعين صفحة .

وقد انعقد بحث (إنسان) في ستّة محاور :

المحور الأول : التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، فقد ذكر اللغويون أن (الإنسان) هو الكائن الحيّ المفكّر ، وهو اسم جنس يقع على المذكّر والمؤنث .

واستعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى لفظين مرادفين ، وهما :

١ - البشر .

٢ - الآدمي .

المحور الثالث : تكريم الإنسان

تحتلّ كرامة الإنسان - بما هو إنسان مسلماً كان أو لا - في الإسلام مكانة مرموقة ، ومن أهمّ وجوه التكريم أنّ الله تعالى خلق الإنسان ومنحه مواهب جسدية وروحية وعقلية والاستعداد للكمال ، ثمّ عرض عليه الأمانة وحمله إيّاها .

المحور الرابع : حقوق الإنسان

وهي على نوعين :

النوع الأوّل : الحقوق الأساسية

وهي عديدة أهمّها :

١ - حقّ الحياة :

حقّ الحياة مكفول في الشريعة لكلّ إنسان ، حيث منعت من إفناء النوع البشري ورفضت الأسلحة الفتّانة المبيدة - كالقنابل الذريّة أو النووية أو الجرثومية أو الكيماوية أو المشعّة وغيرها من أسلحة الدمار الشامل - وما فيه تحديد للنسل الإنساني .

ومن النماذج التي تكشف عن اهتمام الإسلام لحقّ الحياة :

أ - حرمة الانتحار والإضرار بالنفس : أوجب الإسلام - حفظاً لحقّ الحياة - تناول الطعام والشراب على كلّ أحد بقدر الضرورة وسدّ الجوع حتى لو انحصر بتناول المحرّم ، ولو دار الأمر بين شرب الماء والوضوء مع انحصار الماء فيه والحاجة إليه وجب شرب لماء حفاظاً على نفسه بل وغيره ، ويتيمّم هو للصلاة .

ويحرم عليه فعل ما يضرّ بنفسه وتعريضها للهلاك ؛ ولذا لم يجز السفر في طريق يخاف فيه على نفسه .

ب - حرمة قتل النفس : لا يجوز لأحد حرمان غيره من حق الحياة تعسفاً وظلماً ، فيحذم قتل النفس المحترمة إجماعاً ، وجعل العقوبة القصاص . وتمتدّ الحمايظ لحقّ الحياة الى الجنين فلا يجوز الإسقاط ولو برضا الزوجين .

ج - حرمة تعذيب الإنسان أو معاملته بقسوة : لا يجوز إخضاع أيّ إنسان للتعذيب أو المعاملة القاسية والمهينة أو ممارسة أيّ عمل يؤدي الى الألم الشديد جسدياً كان أو عقلياً حتى لو كان ذلك بعنوان التجارب الطبية والعلمية .

د - العيش بأمان : كفلت الشريعة العيش بأمان ، فلم تسمح له بأن يعتدي على أحد في نفسه أو ماله أو عرضه ، وحرّم التجسّس وإخافة الناس .

٢ - حقّ الحرّية :

وهو من الحقوق الفردية والاجتماعية ، ويتمثّل بعدة عناوين ، وهي :

أ - التحرّر من الرقبة والعبودية : لا يجوز في الإسلام استرقاق الأحرار أو استعبادهم . واستثنى الإسلام مورداً واحداً جوّز فيه الاستعباد ، وهو فيما لو قامت الحرب بين المسلمين والكفّار فوقع الكفّار في الأسر ، من أجل منعهم من الرجوع الى الكفر ، ومن أجل تعليمهم وتربيتهم ، مع معاملتهم معاملة العمّال ، مع فتح الباب لتحريرهم على أساس مجموعة من القوانين كقانون عتق الصدقة والكفّارة والعتق القهري .

ب - التحرّر الفكري والديني : إنّ لكلّ إنسان أن يفكّر ويعتقد بما شاء دون تدخل من أحد ما دام ملتزماً بالحدود العامّة التي أقرتها الشريعة .

ج - حرّية العقيدة والدين : إنّ من إفرازات حرّية الرأي اختيار العقيدة والدين بإرادة تامّة ، وفي ضوء ذلك فإنّ الإسلام يحترم دور العبادة لليهود والنصارى ويجوّز لهم عمارتها ، ويعامل أهلها معاملة إنسانيّ مبنية على الأخلاق الفاضلة وحسن المعاشرة .

٣ - حقّ العدالة والمساواة :

لقد أبطل الإسلام العصبية والشعوبية والعنصرية ، وجعل الإنسان مكرّماً ، وجعل العدل والمساواة هما الأساس في الحقوق والواجبات ، وهو دين المساواة ، فلم يفرّق بين الأسود والأبيض في جميع الحقوق والواجبات ، ولا يُمكن التفكيك بين العدل والمساواة ، وإنّما يكون لهما معنى إذا كانا الى جانب بعضهما الآخر ، وفي نظر الإسلام أنّ المساواة الصحيحة هي التي تكون قائمة على أساس العدل .

النوع الثاني : الحقوق غير الأساسية

١ - الحقوق السياسية :

أ - حقّ الأي والتعبير : إنّ حرّية الرأي والتعبير في الإسلام تنفتح على كلّ أشكال التعبير عن الأفكار السياسية والاجتماعية وغيرها بشرط عدم الإخلال بحريّات الآخرين وحقوقهم وعدم خرق القوانين العامّة لنظم الأمور .

ب - حقّ تقرير المصير : من الطبيعي أن يكون للناس حقّ الرأي والتعبير في تقرير مصيرهم الذي يختارونه بالنسبة الى استقلال الدولة عن الدول الاستكبارية في مختلف الشؤون .

ج - حقّ المشاركة في الحياة العامّة : إنّ من حقّ كلّ إنسان أن يعلم بما يجري في حياته من شؤون تتعلّق بالمصلحة العامّة للمجتمع ، ويتجلى ذلك في حقّ انتخاب النواب والوكلاء وحقّ تولّي المناصب في الدولي مع شرائطها .

د - الحقّ في التجمّع والمعارضة السلميين : يجوز إظهار الرأي في مختلف المجالات وإعلانه بالتجمّع السلمي سواء أكان من جانب الأفراد أو النقابات والجمعيات السياسية والاجتماعية ، وهذا الحق محترم للجميع .

هـ - حق اللجوء والهجرة السياسية : يجب الانتقال واللجوء الى الإسلام عند الاضطهاد وعدم احترام حقوق الإنسان في بلد الكفر ، وعلى العكس لا يجوز للمسلم ترك بلد الإسلام ليقيم بدار الكفر ويرضى بالذلّ .

٢ - الحقوق الاجتماعية : وأهمّها ما يلي :

أ - الحقّ الأسري : فرضت الشريعة بعض الحقوق في النطاق الأسري ، أهمّها :

١ - حقّ تكوين الأسرة : لكلّ إنسان الحقّ في تكوين أسرته التي يريدّها باختيار شريك الحياة المناسب له دون أن تفرض الشريعة زواجاً خاصاً .

٢ - حقوق الزوجين الأسرية : بشكل عامّ لكلّ من الزوجين حقوق وواجبات ، فللزوج حقّ على زوجته بتمكينه من نفسها متى أراد ما لم يكن مانع أو عذر عقلي أو شرعي ، ولا تقوم المرأة بأيّ أمر ينافي هذا الحقّ .

كما يثبت للزوجة حقّ المقاربة على الأقلّ مرّة في كلّ أربعة أشهر ، ويثبت لها حقّ المعاشرة بالمعروف .

٣ - حقوق الطفل : للطفل حقوق كثيرة تشرع من تحسين تسميته وتربيته تربية صالحة ، والإنفاق عليه ما دام فقيراً ، وحمايته من المضارّ الماديّة والمعنويّة .

٤ - حقّ الأمومة : حفظت الشريعة للأمّ حقّها ، ففرضت على الزوج أن يوفرّ لها ما يُمكنها من حضانة أطفالها ما دامت في علقه الزوجية ، ولا يجوز سلبها هذا الحقّ الذي هو في الحقيقة حقّ للأمّ والطفل معاً .

ب - حقّ السكن : جعلت الشريعة لكلّ إنسان الحقّ في السكن والمنزل الذي يُمكنه تملكه والعيش فيه وحمّت هذا الحقّ .

ج - حق الرعاية الصحية والاجتماعية : تُعدّ الوظائف الصحية من الواجبات النظامية الكفائية التي فرضت الشريعة على الناس القيام بكلّ ما من شأنه توفير الرعاية الصحية والسلامة للمجتمع . وقد ساوت الشريعة بين الأفراد في أنّ من حقّهم أن ينالوا الرعاية الاجتماعية اللازمة .

د - حق المواطنة : إنّ أبناء الوطن الإسلامي يتساوون في الحقوق ، فلكلّ واحد منهم ما لغيره وعليه ما على غيره من حقوق المواطنة وواجباتها .

هـ - حق التنقّل واستخدام وسائله : يثبت للإنسان في الشريعة حقّ التنقّل داخل الوطن الإسلامي بين الأقاليم والمحافظات وكذلك خارجه .

و - حق العمل وشغل الوظائف : أعطت الشريعة للإنسان حقّاً في أيّ عمل يختاره ، وجعلت الناس سواسية في حقّ اختيارهم لعملهم ، ولم تجبرهم على عمل بعينه .

ز - حق المرافعة الى المحاكم القضائية والحكم بالعدل : يحقّ لكلّ إنسان تقديم أيّ دعوي أو قضية لدى الجهات القضائية المختصة ، ولا يؤثر دينه أو عرفه أو لغته أو منطقته في ذلك ، والناس كلّهم سواسية أمام القضاء . وقجّ حتّ الإسلام على العدل والشهادة بالحقّ سواء أكانت لصالح الشاهد شخصياً وعريقاً ودينياً دم لم تكن كذلك .

٣ - الحقوق الاقتصادية : أعطت الشريعة للإنسان حقوقاً اقتصادية ، أهمّها :

أ - حق الملكية الفردية والمشاركة : إنّ الإسلام يؤمن بثلاثة أشكال للملكية : الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ، ويُخصّص لكلّ واحد من هذه الأشكال الثلاثة للملكية حقلاً خاصاً تعمل فيه ، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناءً أو علاجاً مؤقتاً اقتضته الظروف .

ب - الحرية الاقتصادية المحدودة : من أركان الاقتصاد الإسلامي السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة بحدود من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام ، وهذا التحديد على قسمين :

أحدهما : التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس ، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية .

والآخر : التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة خارجية تحدّد السلوك الاجتماعي وتضبطه .

ج - حق العمل واختيار نوعه : ضمنت الشريعة للإنسان حق ممارسة أي عمل لتحصيل المال أو المنفعة من الزراعة والصناعة والتجارة والشؤون الخدمية وغيرها ، وجعلت له الحق في تحصيل الأجر والربح الماديّين عليه بطريقة غير مُجحفة .

٤ - الحقوق الثقافية : أعطت الشريعة الإنسان حقوقه الفكرية والثقافية ، فوهبته حقّ التعلّم والتعليم بل رغبته في ذلك ، وضمنت حقّه في النشاط الثقافي كالعَمَل المسرحي والتأليف والحوار والأعمال السينمائية والتلفزيونية والفنّ والشعر والأدب ، ولم يحظر عليه إلا بعض الموارد الموجبة للفساد الأخلاقي المُفضي الى الإضرار بالمجتمع كافّة .

المحور الخامس : تكاليف الإنسان

وازنت الشريعة بين الحقّ والتكليف ، فكما أعطت الإنسان حقوقاً أساسية وسياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ، وضعت على كاهله تكاليف ووظائف ترجع الى مصلحته الفردية والجماعية . وقد تنوّعت هذه التكاليف من فردية تتعلّق بعلاقة الإنسان بنفسه جسداً وروحاً ، وبعلاقته بربه على المستوي

العبادي والسلوكي ، وبعلاقته بأخيه الإنسان على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي و ... ، وبعلاقته بالطبيعة والخلق الذلهي من حوله في سلوكه مع الحيوان والنبات والأشياء ممّا يملك وما لا يملك .

وقد امتازت تكاليف الشريعة الإسلامية بميزات أهمّها :

١ - السهولة والسماحة .

٢ - الشمولية والاسي تيعاب .

٣ - الواقعية .

وتبدأ التكاليف بنشاطها الإلزامي بعد سنّ البلوغ شرعاً ، وتسقط في حالات فقدان الأهلية التكليفية من الصغر والجنون والعجز وعدم القدرة .

تكليف الكفّار بالفروع :

إنّ الكفّار مكفّفون بالإيمان بالله تعالى وبالرسالة والمعاد ، وذهب المشهور الى أنّهم مكفّفون بالفروع أيضاً كما في الأصول ، بل ربّما يظهر من بعض الفقهاء دعوي الإجماع عليه ، في حين ذهب جماعة من فقهاءنا - كالمُحدّث البحراني والسيد الخوئي - الى عدم تكليفهم بالفروع .

المحور السادس : أحكام متعلّقة ببدن الإنسان

١ - لحم الإنسان : يحرم أكل لحم الإنسان .

٢ - طهارة بدن الإنسان ونجاسته : أمّا بدن الإنسان الحيّ فهو طاهر ، وأمّا أهل الكتاب فالمعروف اليوم بين فقهاءنا المعاصرين طهارتهم ، كما أنّ المشهور نجاسة غيرهم من الكفّار . وعلى تقدير نجاسة الكافر يكون الإسلام من المطهّرات .

وأما بدن الإنسان الميّت مطلقاً - مسلماً كان أو كافراً - فبعد برده يكون نجساً ، لكن يطهر بدن المسلم بعد تغسيله .

٣ - ما يخرج من بدن الإنسان من الفضلات : ما يخرج من بدن الإنسان من البول والغائط والدم والمنّي نجس ؛ لأنّه من الحيوانات التي لها نفس سائلة . وأما سائر رطوباته الأخرى من بصاق ونخامة وغيرهما فهي تابعة له . نعم وقع خلاف في عرق الجنب من الحرام وأنّه نجس أم لا .

٤ - دفن بدن الإنسان : يجب دفن الميّت المسلم ومن بحكمه في الأرض بحيث يُؤمّن على جسده من السباع ومن إيذاء ريحه الناس ، ويُدفن باتّجاه القبلة .
وأما الكافر فيحرم دفنه في مقابر المسلمين باستثناء الكافرة الحامل من مسلم فإنّه يُستدبر بها القبلة .



الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١ : ٩٥ - ٩٩ .

انعقاد (١)

أولاً - التعريف :

لغة :

صلاة وصوم وجمعة وجماعة وإحرام : هو تكونها ووجودها وابتدائها وحدوثها .

وانعقاد العقد : هو ربط الإيجاب بالقبول على الوجه المعتبر شرعاً .
والانعقاد في اليمين : هو أدائها بشرائطها .

وانعقاد الحبّ والثمر : هو الظهور وبدوّ الصلاح .

وانعقاد النطفة والحمل : هو تكونها باجتماع نطفتي الذكر والأنثى .

وانعقاد القضاء : هو تحققه وصيرورته .

الانعقاد : مصدر انعقد ، وهو ضدّ الانحلال (٢) ، ومن معانيه : الإحكام والإبرام (٣) ، والشدّ والربط (٤) ، والجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل ذلك في الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء ، ثمّ يستعار ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد وغيرهما (٥) .

اصطلاحاً :

يختلف معنى الانعقاد - في موارد استعمال الفقهاء - باختلاف متعلّقه وما يضاف إليه ، فانعقاد العبادة من

والانعقاد في مجال المصطلحات
الأصولية - كانعقاد الإجماع والشهرة
والسيرة والإطلاق والظهور - بمعنى
القيام والتحقق .

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

الصحة : وهي في اللغة ضدّ
السقم ^(٦) ، وهي أيضاً : ذهاب
المرض ^(٧) ، والصحة في البدن
حالة طبيعية تجري أفعاله معها على
المجرى الطبيعي .

وقد استعيرت الصحة للمعاني ،
فقليل : صحت الصلاة ، إذا أسقطت
القضاء ، وصحّ العقد ، إذا ترتّب
عليه أثره ، وصحّ القول ، إذا طابق
الواقع ^(٨) .

وهي في اصطلاح الفقهاء
والأصوليين عبارة عن موافقة المأتي
به للمأمور به ^(٩) ، أو هي عبارة
عن ترتّب الأثر الشرعي ^(١٠)
كسقوط القضاء ^(١١) .

وقد يعبر الفقهاء عن الصحة
بالانعقاد ، كقولهم : لا تتعقد الصلاة
إلا بقول : (الله أكبر) ، أي لا
تصحّ من دونها ^(١٢) ، إلا أن
الانعقاد أعمّ من الصحة والفساد ؛
لأنّ الصحة لا تحصل إلا بعد تمام
الأركان والشرائط ، أمّا الانعقاد فإنّه
قد يحصل قبل إتيان سائر الأجزاء
والشرائط .

ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تختلف الأحكام المترتبة على
الانعقاد باختلاف موارده ، وفيما
يلي نشير إلى أهم تلك الموارد :

١ - الانعقاد في العبادات :

تعرّض الفقهاء للانعقاد في
العبادات بشكل مفصّل ، وأهمّ ما
ذكره نوجزه فيما يلي :

أ - انعقاد الصلاة :

لا تتعقد الصلاة إلا بتكبير

لأبي عبد الله عليه السلام : الرجلان يكونان جماعة ؟ فقال : « نعم ، ويقوم الرجل عن يمين الإمام » (٢٠) .

ويعتبر في انعقادها أمور (٢١) :

١ - عدم وجود الحائل بين الإمام والمأموم أو بين المأمومين إلا بين الرجال والنساء .

٢ - عدم علوّ موقف الإمام على المأموم .

٣ - عدم تباعد المأموم عن الإمام أو عن المأمومين الذين هم وساطة الاتصال بالإمام .

٤ - عدم تقدّم المأموم على الإمام .

وهذه الشروط كما تعتبر في صحّة انعقاد الجماعة ابتداءً تعتبر في صحّتها بقاءً (٢٢) . والتفصيل في محلّه .

(انظر : صلاة الجماعة)

الافتتاح (الإحرام) وهي قول : (الله أكبر) ، ولا تتعقد لو أتى بمعناها ، أو أخلّ بحرف منها (١٣) ، وظاهر بعضهم دعوى الإجماع عليه (١٤) ؛ لقول الإمام الصادق عليه السلام في رواية عمّار : « ... لا صلاة بغير افتتاح » (١٥) .

كما لا تتعقد الصلاة مع الإخلال بالنيّة عمدًا أو سهوًا (١٦) ، وكذلك مع عدم تحقّق الشروط المتقدّمة والمقارنة كالطهارة والاستقبال ونحو ذلك على تفصيلات تذكر في محلّها .
(انظر : تكبيرة الإحرام ، صلاة ، نيّة)

ب - انعقاد صلاة الجماعة :

لا خلاف (١٧) في أنّ أقلّ عدد تتعقد به صلاة الجماعة في غير الجمعة والعيدين اثنان أحدهما الإمام ، بل هو إجماعي (١٨) ؛ للنصوص المستفيضة (١٩) كصحیح زرارة - في حديث - قال : قلت

جـ - انعقاد صلاة الجمعة :

لا تتعقد صلاة الجمعة إلا بشروط (٢٣) :

منها : العدد ، وأقله خمسة أو سبعة (٢٤) أحدهم الإمام ، فلا تتعقد الجمعة بأقل من ذلك .

ومنها : الخطبتان ، فلا تتعقد بدونهما .

ومنها : الجماعة ، فلا تتعقد فرادى .

ومنها : وحدة الجمعة ، بأن لا تكون المسافة بينها وبين الجمعة أخرى أقل من فرسخ ، فلو أقيمت جمعتان فيما دون فرسخ بطلتا مع التقارن ، وصحّت السابقة وبطلت اللاحقة مع عدمه . وتفصيل ذلك في محله .

(انظر : صلاة الجمعة)

د - انعقاد الصوم :

ينعقد الصوم بالنية في الجملة ،

لكن تناول الفقهاء بحث انعقاد الصوم كذلك في بعض المسائل المرتبطة بنية الصوم :

منها : ما لو نوى الإفطار في يوم من شهر رمضان ثم جدّد النية قبل الزوال ، فالمشهور (٢٥) - بل المعروف (٢٦) - عدم انعقاد الصوم ؛ لأنّ الإخلال بالنية في جزء من الصوم يقتضي فوات ذلك الجزء لفوات شرطه ، ويلزم منه فساد الكل ؛ لأنّ الصوم لا يتبعّض . ومال بعضهم إلى الانعقاد (٢٧) .

ومنها : ما لو نسي النية ليلاً وتذكّرها قبل الزوال ، فقد أجمع الفقهاء على أنّ وقتها يمتدّ إلى الزوال (٢٨) .

واستدلّ له بفحوى ما دلّ على انعقاد الصوم من المريض والمسافر إذا زال عذرهما قبل الزوال (٢٩) .

والتفصيل في محله .

(انظر : صوم ، نية)

٢ - الانعقاد في العقود

والإيقاعات :

الفرق بين العقود والإيقاعات هو

أنَّ العقد لا يتمَّ إلاَّ بالقبول ، بخلاف الإيقاع فإنه لا يحتاج إليه ^(٣٨) .

وقد اتَّفَق الفقهاء على عدم

انعقاد العقد والإيقاع إلاَّ أن تتوفر

فيهما الشروط العامة - أي شروط

الأهلية - كالبلوغ والعقل والاختيار

والقصد وعدم الحجر ^(٣٩) .

وأما توقّف انعقادهما على توفرّ

شروط أخرى - كعربية الصيغة

والماضوية وتقدّم الإيجاب على

القبول والتوالي بينهما وغيرها -

فمختلف فيها ^(٤٠) ، يعرف أمرها

من مراجعة محلّها .

وأما انعقادهما بالمعاطاة فقد

صرّح بعضهم بانعقاد البيع وسائر

العقود بها ، بل والإيقاعات أيضاً .

هـ - انعقاد الإحرام :

لا خلاف في أنَّ الإحرام لا

ينعقد إلا بشروط :

منها : أن يكون إحرامه من

الميقات ، فقد ادّعى الإجماع ^(٣٠)

على عدم انعقاده قبل الميقات ^(٣١) .

وتدلّ عليه النصوص المستفيضة ^(٣٢) ،

منها : صحيحة ابن أذينة ، قال :

قال أبو عبد الله عليه السلام - في حديث - :

« ومن أحرم دون الوقت فلا إحرام

له » ^(٣٣) .

ومنها : التلبية ، فقد ادّعى

الإجماع ^(٣٤) على عدم انعقاد

الإحرام إلا بالتلبية ^(٣٥) . وتدلّ ^(٣٦)

عليه الأخبار الدالة على عدم

حرمة المحرّمات على المحرم

قبل التلبية ^(٣٧) . وتفصيله في

محلّه .

(انظر : إحرام)

نعم ، لا ينعقد بها مثل النكاح والطلاق والنذر واليمين (٤١) .

وأما انعقاد العقود والإيقاعات بالإشارة والكتابة فقد ادّعى الإجماع على عدم انعقادهما مع القدرة على التلفّظ (٤٢) ، أمّا مع العجز عنه - كالأخرس والمعتقل لسانه - فمع عدم القدرة على التوكيل لا إشكال ولا خلاف في انعقادهما بذلك ، وكذا مع القدرة على التوكيل (٤٣) .

نعم ، ذهب جماعة من الفقهاء إلى انعقاد الوصية بالإشارة والكتابة مع القرينة حتى مع الاختيار والقدرة على التلفّظ (٤٤) .

ونسب الشيخ الأنصاري إلى الفقهاء أنّهم يجوزون إيقاع العقود المفيدة للإذن - كالوكالة والوديعة والعارية - بالإشارة والكتابة من باب التوسّع في هذه العقود (٤٥) .

وهناك شروط خاصة لها دخل

في انعقاد بعض العقود وبعض الإيقاعات ، وفيما يلي نشير - إجمالاً - إلى أهمّها :

أ - انعقاد الشركة :

يشترط في انعقاد الشركة مماثلة المالين في الجنس والصفة بحيث لو مزج أحدهما بالآخر ارتفع الامتياز بينهما ، سواء كان المالان أثماًناً - كمزج الذهب بالذهب والفضة بالفضة - أو كانا عروضاً كمزج الحنطة بالحنطة والماء بالماء ، فلو أخرج أحدهما دراهم والآخر دنانير ، أو دفع أحدهما دابّة والآخر راوية إلى السقاء ، لم تتعقد الشركة ؛ لاختلاف الجنس وعدم إمكان المزج (٤٦) .

(انظر : شركة)

ب - انعقاد اليمين :

أجمع الفقهاء على أنّ اليمين لا

تعتقد إلا بالله تعالى (٤٧).

إمّا باسم الجلالة ويلحق به الرحمن .

أو بذكر الأوصاف والأفعال المختصة به ، كقوله : (ومقلب القلوب والأبصار) ، (والذي نفسي بيده) ، (والذي فلق الحبة وبرأ النسمة) .

أو بذكر الأوصاف والأفعال المشتركة التي تتصرف إليه عند الإطلاق كقوله : (والربّ ، والخالق ، والرازق) .

ولا تتعقد اليمين بالحلف بالنبي ﷺ والأئمة المعصومين ﷺ وسائر النفوس المقدسة ، ولا بالقرآن ولا بالكعبة ، كما لا تتعقد بالطلاق وغيره ، ولا تتعقد لو علّقها على مشيئة الله إلاّ من باب التبرك (٤٨) .

ويعتبر في انعقاد اليمين أن يكون متعلّقها راجحاً بأن يتعلّق بفعل واجب أو مستحبّ أو ترك حرام أو مكروه ، أو يتعلّق بفعل مباح يترجّح فعله على تركه ، أو ترك مباح يترجّح تركه على فعله بحسب المنافع والأغراض العقلانية الدنيوية (٤٩) .

(انظر : يمين)

ج - انعقاد النذر :

النذر : هو الالتزام بالفعل أو الترك على وجه مخصوص (٥٠) ، ولا ينعقد بمجرد النية ، بل لابدّ من التلفّظ بالصيغة ، كأن يقول : لله عليّ أن أصوم أو أن أترك شرب الخمر مثلاً (٥١) .

والنذر إمّا نذر برّ ، وهو ما علّق على أمر شكراً لنعمة ، كقوله : (إن رزقت ولداً فلله عليّ كذا) ، أو

استدفاعاً لبليّة كقوله : (إن برئ المريض فلله عليّ كذا) .

وإمّا نذر زجر ، وهو ما علّق على فعل حرام أو مكروه ، كأن يقول : (إن تعمّدت الكذب أو اغتبت مؤمناً فلله عليّ كذا) .

وإمّا نذر تبرّع ، وهو ما كان مطلقاً ولم يعلّق على فعل شيء أو تركه ، كأن يقول : (لله عليّ أن أصوم غداً) (٥٢) .

ولا إشكال ولا خلاف في انعقاد القسمين الأوّلين (٥٣) ، بل ادّعي الإجماع عليه (٥٤) . وفي الثالث خلاف ، وذهب المشهور إلى الانعقاد فيه (٥٥) ؛ لإطلاق الأدلّة (٥٦) ، خلافاً لبعضهم حيث ذهب إلى عدم الانعقاد (٥٧) .

ويشترط في انعقاد النذر أن يكون متعلّقه مقدوراً للناذر (٥٨) ،

وأن يكون طاعة لله تعالى ، صلاة أو صوماً أو حجّاً ونحوها من العبادات ، أو يكون أمراً ندب إليه الشرع ويصحّ التقرب به كزيارة المؤمنين وتشجيع الجنّاة وعبادة المرضى وغيرها ، فينعقد في كلّ واجب أو مندوب إذا تعلّق بفعله ، وفي كلّ حرام أو مكروه إذا تعلّق بتركه . وأمّا المباح فينعقد إذا قصد به معنى راجحاً (٥٩) .

(انظر : نذر)

د - انعقاد النكاح :

لا إشكال ولا خلاف (٦٠) في انعقاد النكاح الدائم بلفظ (أنكحتك) و (زوجتك) ؛ لأنهما مشتقان من الألفاظ الصريحة في ذلك وضعاً ، والتي قد ورد القرآن الكريم (٦١) والروايات (٦٢) بهما .

وطء الزوجة الدائمة المدخول بها
أبداً أو مدة تزيد على أربعة أشهر
للإضرار بها (٦٩)، فلا ينعقد الإيلاء
إذا حلف على ترك وطء المتمتع
بها، ولا لغير المدخول بها، ولا
بالحلف على ترك وطئها مدة لا
تزيد عن أربعة أشهر، ولا ينعقد لو
كان للملاحظة مصلحة كإصلاح لبنها
أو كونها مريضة؛ لعدم تحقق
الإضرار (٧٠).

ويدلّ على هذه القيود جملة من
النصوص (٧١).

ثم إنّ الإيلاء كمطلق اليمين لا
ينعقد إلا باسم الله تعالى المختصّ به
أو الغالب إطلاقه عليه (٧٢).
والتفصيل في محله.

(انظر: إيلاء)

٣ - انعقاد الحبّ والثمر :

المراد من انعقاد الحبّ والثمر

إنّما الخلاف في انعقاد النكاح
بلفظ التمتع، فذهب بعض الفقهاء
إلى الانعقاد (٦٣)، واختار آخرون
عدمه (٦٤).

وأما النكاح المؤقت فينعقد
بالألفاظ الثلاثة (٦٥).

وأما ما عدا هذه الألفاظ الثلاثة
كلفظ البيع والتملك والهبة
والإجارة، فلا خلاف في عدم
انعقادهما بها (٦٦)، بل هو أمر
إجماعي (٦٧).

وذكر الأجل شرط في انعقاد
المؤقت، فلو لم يذكره انعقد دائماً
كما هو المشهور (٦٨).

وهناك تفاصيل أخرى تراجع في
محلّها.

(انظر: متعة، نكاح)

هـ - انعقاد الإيلاء :

الإيلاء : هو الحلف على ترك

الظهور أو بدوّ الصلاح^(٧٣) . وقد تعرّض الفقهاء إلى حكم انعقاد الحبّ والتمر في موطن :

منها : الزكاة ، فقد اختلفوا في أنّ وقت تعلّق الزكاة بالغلات هل هو زمان انعقاد الحبّ واشتداده في الحنطة والشعير ، والاحمرار والاصفرار في التمر ، وانعقاد الحصرم في الكرم والزبيب ، كما ذهب إليه المشهور^(٧٤) ؟ أو أنّها لا تتعلّق بالغلات إلا بعدما يصدق عليه التسمية بكونه قمراً أو زبيباً أو حنطةً أو شعيراً ، كما ذهب إليه آخرون^(٧٥) ؟

وتظهر ثمرة الاختلاف فيما لو تصرف المالك بعد بدوّ الصلاح وانعقاد الحبّ وقبل البلوغ إلى حدّ التسمية بتلك الأسماء المذكورة ، فعلى رأي المشهور لا يجوز إلا بعد الخرص وضمان الزكاة ، وعلى

القول الآخر يجوز التصرف ما لم تبلغ الحدّ المذكور .

وكذا تظهر الثمرة فيما لو نقلها إلى غيره في تلك الحال ، فعلى رأي المشهور تجب الزكاة على الناقل لتحقيق الوجوب في ملكه ، وعلى القول الآخر إنّما تتعلّق بمن بلغت الحدّ في ملكه^(٧٦) .

(انظر : زكاة)

ومنها : بيع الثمار ، فقد أجمع الفقهاء على عدم صحّة بيع ثمرة النخل قبل انعقادها وظهورها وبدوّ صلاحها عاماً واحداً بلا ضميّة ، وصحّة بيعها بعد ظهورها عامين أو مع ضميّة أو مع أصولها وإن لم يبدؤ صلاحها^(٧٧) .

وأما بيع ثمرة الشجر فصريح بعضهم بعدم الجواز قبل بدوّ الصلاح الذي هو انعقاد الحبّ^(٧٨) ، واختار آخر الجواز مع الظهور ، وحده

ولا لفاسق ، ولا لولد الزنى ، ولا لغير العالم ، ولا للمرأة ، فإنَّ هؤلاء ليس لهم أهلية القضاء ^(٨٤) ، على كلام وتفصيل يراجع في محله .

(انظر : قضاء ، قضاة)

٥ - انعقاد النطفة :

تعرّض الفقهاء إلى الأحكام المرتبطة بانعقاد النطفة في موارد متعدّدة :

منها : الارتداد ، فقد قسّموا المرتدّ إلى قسمين : فطري وملّي ، والمراد بالأوّل من كان أحد أبويه مسلماً حال انعقاد نطفته ، وبالثاني من كان أبواه كافرين حال انعقاد نطفته ^(٨٥) ، وتترتب على كلّ واحد منهما أحكام خاصة ذكرت في محلّها .

(انظر : ارتداد)

ومنّها : الإرث ، فقد صرّح

انعقاد الحبّ ^(٧٩) .

وأما بيع الخضر فيجوز بعد انعقادها وظهورها لقطة واحدة ولقطات ^(٨٠) . والتفصيل في محله .

(انظر : بيع ، بيع الثمار)

٤ - انعقاد القضاء :

منصب القضاء من المناصب الخاصة بالنبي ﷺ وأوصيائه ﷺ ، وفي زمان الغيبة هو من مناصب الفقهاء الواجدين لشروط القضاء المعبر عن هذه الشروط في الفقه بصفات القاضي ، وهي : البلوغ ، وكمال العقل ، والإيمان ، والعدالة ، وطهارة المولد ، والعلم ، والذكورة ، والاجتهاد ^(٨١) ، وقد ادّعي عدم الخلاف في شيء منها ^(٨٢) ، بل هي موضع وفاق ^(٨٣) .

وحينئذ فلا ينعقد القضاء لصبي ومراهق ، ولا لمجنون ، ولا لكافر ،

بعضهم بأنه يكفي في توريث الحمل
انعقاد النطفة حين موت المورث ،
ولا يشترط ولوج الروح في الحمل
حينه ^(٨٦) ؛ لإطلاق أدلة الإرث
وعوماته ^(٨٧) .

كما ذكر بعضهم مسألة أخرى
ترتبط بمانعية الكفر من الإرث ،
وهي : إنَّ المراد من المسلم والكافر
وارثاً وموروثاً وحاجباً ومحجوباً
أعم منهما بالأصالة وبالتبعية ، فكلّ
طفل كان أحد أبويه مسلماً حال
انعقاد نطفته يكون بحكم المسلم ،
فيمنع من إرث الكافر ولا يرثه
الكافر ، بل يرثه الإمام إذا لم يكن
له وارث مسلم ، وكلّ طفل كان
أبواه معاً كافرين حال انعقاد نطفته
يكون بحكم الكافر ، فلا يرث
المسلم مطلقاً ، كما لا يرث الكافر
إذا كان له وارث مسلم غير الإمام .
نعم ، إذا أسلم أحد أبويه قبل

بلوغه تبعه في الإسلام وجرى عليه
حكم المسلمين ^(٨٨) . والتفصيل في
محلّه .

(انظر : إرث)

ومنها : البحث في حكم المنع من
انعقاد النطفة ، حيث لا دليل على
تحريم المنع من انعقاد النطفة من
حيث نفسها ، سواء كان بواسطة
العزل أو تناول الأقراص الطّبيّة أو
وضع ما يمنع من انعقادها ؛ فإنّ
مقتضى أدلة جواز العزل جواز
جميعها ، إلا أن تستلزم محرماً آخر
كالنظر واللمس المحرّمين ، أو تؤدّي
إلى التعقيم ^(٨٩) .

ولا يجوز استعمال هذه الوسائل
بعد انعقاد النطفة إذا استوجبت قتل
الجنين أو إسقاطه ^(٩٠) ، على
تفاصيل تراجع في محلّها .

(انظر : إجهاض ، نطفة)

٦- انعقاد الإجماع :

كثر استعمال (انعقاد الإجماع)
 في طيّات كلمات الفقهاء
 والأصوليين ، ومرادهم من هذا
 التعبير تحقّق الإجماع وقيامه

على المسألة ^(٩١) . كما جاء بهذا
 المعنى قولهم : (انعقاد الظهور)
 و (انعقاد الإطلاق) و (انعقاد
 السيرة) .

(انظر : إجماع)

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٥ : ٢٠٤ - ٢٢٠ .
- (٢) لسان العرب ٩ : ٣٠٩ .
- (٣) المصباح المنير : ٤٢١ .
- (٤) انظر : لسان العرب ٩ : ٣١١ .
- (٥) المفردات : ٥٧٦ .
- (٦) الصحاح ١ : ٣٨١ . لسان العرب ٧ : ٢٨٧ .
- (٧) لسان العرب ٧ : ٢٨٧ .
- (٨) المصباح المنير : ٣٣٣ .
- (٩) مستند الشيعة ٦ : ١٠٢ . فوائد الأصول ٤ : ٢٩٠ . الحجّ (الشاهرودي) ١ : ٢٣٤ . البيع (الخميني) ٣ : ٣١١ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤ : ٢٨٠ . منتقى الأصول ٧ : ١٣٩ .
- (١٠) الإيضاح ١ : ٤٨٨ . الرسائل الفقهية (البهبهاني) : ٣٠١ ، ٣١١ . جامع الشتات ٢ : ٣١٢ .
- (١١) كشف الغطاء ١ : ٢١٧ .
- (١٢) انظر : المبسوط ١ : ١٥٢ . الشرائع ١ : ٧٩ . جواهر الكلام ٩ : ٢٠١ ، ٢٠٦ . مصباح الفقيه ١١ : ٤٣٧ .
- (١٣) المبسوط ١ : ١٥٢ . الشرائع ١ : ٧٩ . جواهر الكلام ٩ : ٢٠٦ . الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٥٤٤ . مصباح الفقيه ١١ : ٤٣٧ . جامع المدارك ١ : ٣٢٤ . وانظر : مهذب الأحكام ٦ : ١٧٦ - ١٧٧ .
- (١٤) المعبر ٢ : ١٥٢ . المنتهى ٥ : ٢٨ .
- (١٥) الوسائل ٦ : ١٤ ، ب ٢ من تكبيرة الإحرام والافتتاح ، ح ٧ . وانظر : الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٥٤٤ .
- (١٦) الشرائع ١ : ٧٨ . جواهر الكلام ٩ : ١٥٤ . مصباح الفقيه ١١ : ٣٩٠ .
- (١٧) الرياض ٤ : ٢٩٧ . مستند العروة (الصلاة) ٢ / ٥ : ٥٨ .
- (١٨) التذكرة ٤ : ٢٣٦ . وانظر : المعبر ٢ : ٤١٦ .

- (١٩) مستند الشيعة ٨ : ١٩ . مستمسك العروة ٧ : ١٧٨ .
- (٢٠) الوسائل ٨ : ٢٩٦ ، ب ٤ من صلاة الجماعة ، ح ١ . وانظر : الحقائق ١١ : ٨٨ . مستند العروة (الصلاة) ٥ / ٢ : ٥٨ - ٥٩ .
- (٢١) تحرير الوسيلة ١ : ٢٤٤ . المنهاج (الخوئي) ١ : ٢١٤ - ٢١٥ .
- (٢٢) كلمة التقوى ١ : ٥٨٣ .
- (٢٣) المبسوط ١ : ٢٠٥ . الشرائع ١ : ٩٤ . وانظر : الإرشاد ١ : ٢٥٧ . تحرير الوسيلة ١ : ٢١٠ . المنهاج (الخوئي) ١ : ١٨٥ - ١٨٦ .
- (٢٤) على الاختلاف بين الفقهاء في أقله وإن كان عدد الخمسة هو المشهور . انظر : جامع المقاصد ٢ : ٣٨٣ . الروض ٢ : ٧٥٧ . الحقائق ١٠ : ٧٣ .
- (٢٥) الحقائق ١٣ : ٤٧ .
- (٢٦) انظر : المدارك ٦ : ٣٩ .
- (٢٧) الشرائع ١ : ١٨٨ .
- (٢٨) الغنية : ١٣٦ . الرياض ٥ : ٢٩١ . مستند الشيعة ١٠ : ٢١١ . وانظر : جواهر الكلام ١٦ : ١٩٧ .
- (٢٩) المدارك ٦ : ٢٢ . المفاتيح ١ : ٢٤٤ . الصوم (تراث الشيخ الأعظم) : ١٠٥ . وانظر : الوسائل ١٠ : ١٨٩ ، ب ٦ ممّن يصحّ منه الصوم .
- (٣٠) الانتصار : ٢٣٤ - ٢٣٥ . مستند الشيعة ١١ : ١٩١ . جواهر الكلام ١٨ : ١٢١ .
- (٣١) الشرائع ١ : ٢٤٢ . العروة الوثقى ٤ : ٦٤٣ ، م ١ . تحرير الوسيلة ١ : ٣٧٦ ، م ١ .
- (٣٢) مستند الشيعة ١١ : ١٩١ . جواهر الكلام ١٨ : ١٢٢ . جامع المدارك ٢ : ٣٦٥ . وانظر : الوسائل ١١ : ٣١٩ ، ب ٩ من المواقيت .
- (٣٣) الوسائل ١١ : ٣٢٠ ، ب ٩ من المواقيت ، ح ٣ .
- (٣٤) الخلاف ٢ : ٢٨٩ - ٢٩٠ ، م ٦٦ . كشف اللثام ٥ : ٢٦٤ . الحقائق ١٥ : ٤٠ . الرياض ٦ : ٢٣٧ .
- (٣٥) الكافي في الفقه : ٢٠٢ . القواعد ١ : ٤١٩ . العروة الوثقى ٤ : ٦٦٥ ، م ١٥ . تحرير الوسيلة ١ : ٣٨٠ ، م ٩ .
- (٣٦) جواهر الكلام ١٨ : ٢١٦ . جامع المدارك ٢ : ٣٨٠ .
- (٣٧) انظر : الوسائل ١٢ : ٣٣٣ ، ب ١٤ من الإحرام .
- (٣٨) القواعد والفوائد ٢ : ٢٧١ . الرسائل العشرة (الخميني) : ٢٠٩ .

- (٣٩) مفتاح الكرامة ٤ : ١٧٠ . جواهر الكلام ٣٣ : ٣٩ . العروة الوثقى ٥ : ٩ .
- (٤٠) انظر : مجمع الفائدة ١٠ : ١٢٢ . كفاية الأحكام ١ : ٦٣٤ ، ٦٤١ . الرياض ٨ : ١١٣ . جواهر الكلام ٢٣ : ٢٥٢ - ٢٥٤ .
- (٤١) المنهاج (الخوئي) ٢ : ١٥ ، م ٥٢ ، ٥٤ . المنهاج (السيستاني) ٢ : ٢٣ ، م ٥٦ ، ٥٨ . وانظر : فقه الصادق ١٥ : ٢٩٩ .
- (٤٢) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣ : ١١٧ . تحرير المجلة ١ : ٣٣٩ . وانظر : مصباح الفقاهة ٣ : ١١ .
- (٤٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣ : ١١٧ - ١١٨ . وانظر : الخلاف ٥ : ١٢ ، م ٨ . القضاء (الآشتياني) : ١٧٨ .
- (٤٤) انظر : الرياض ٩ : ٤٣٣ - ٤٣٤ . جواهر الكلام ٢٨ : ٢٤٧ . العروة الوثقى ٥ : ٦٧٠ ، م ٩ . مستمسك العروة ١٤ : ٥٧٧ - ٥٧٨ . تحرير الوسيلة ٢ : ٨٣ ، م ٣ . المنهاج (الخوئي) ٢ : ٢٠٨ ، م ٩٨٦ .
- (٤٥) انظر : الوصايا والموارث (تراث الشيخ الأعظم) : ٢٩ - ٣٠ .
- (٤٦) جواهر الكلام ٢٦ : ٢٩١ - ٢٩٢ ، ٣١٧ . وانظر : الخلاف ٣ : ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، م ٢ ، ٤ . التذكرة ١٦ : ٣٢٨ - ٣٢٧ .
- (٤٧) نهاية المرام ٢ : ٣٢٦ .
- (٤٨) انظر : جواهر الكلام ٣٥ : ٢٢٦ - ٢٤١ . جامع المدارك ٥ : ٥٠ - ٥٣ .
- (٤٩) جواهر الكلام ٣٥ : ٢٦٥ . تحرير الوسيلة ٢ : ١٠١ ، م ١٠ .
- (٥٠) جواهر الكلام ٣٥ : ٣٥٦ .
- (٥١) تحرير الوسيلة ٢ : ١٠٢ - ١٠٣ ، م ١ .
- (٥٢) تحرير الوسيلة ٢ : ١٠٣ - ١٠٤ ، م ٤ .
- (٥٣) تحرير الوسيلة ٢ : ١٠٤ ، م ٤ .
- (٥٤) جواهر الكلام ٣٥ : ٣٦٥ . مهذب الأحكام ٢٢ : ٢٨٤ .
- (٥٥) جواهر الكلام ٣٥ : ٣٦٥ . وانظر : مهذب الأحكام ٢٢ : ٢٨٤ . وفي المسالك (١١ : ٣١٤) : « الأكثر » . وقواه في تحرير الوسيلة ٢ : ١٠٤ ، م ٤ .
- (٥٦) المسالك ١١ : ٣١٤ . جواهر الكلام ٣٥ : ٣٦٦ . وانظر : آل عمران : ٣٥ . الوسائل ٢٢ : ٣٩٢ ، ب ٢٣ من الكفارات ، ح ١ ، ٣ ، و ٢٣ : ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ب ١٧ من النذر والعهد ، ح ٦ ، ١١ ، و ٣٢٢ ، ب ١٩ ، ح ١ .

- (٥٧) الانتصار : ٣٦٢ . الغنية : ٣٩٣ .
- (٥٨) جواهر الكلام : ٣٥ : ٣٨٢ . معتمد العروة (الحج) : ١ : ٤٤٦ - ٤٤٧ . مهذب الأحكام : ٢٢ : ٢٨٧ .
- (٥٩) تحرير الوسيلة : ٢ : ١٠٤ ، م ٥ . مهذب الأحكام : ٢٢ : ٢٨٧ - ٢٨٨ .
- (٦٠) جامع المقاصد : ١٢ : ٦٨ . المسالك : ٧ : ٨٥ . جواهر الكلام : ٢٩ : ١٣٢ .
- (٦١) النساء : ٢٢ . الأحزاب : ٣٧ . وانظر : جواهر الكلام : ٢٩ : ١٣٢ .
- (٦٢) انظر : الوسائل : ٢٠ : ٢٦١ ، ب ١ من عقد النكاح .
- (٦٣) المختصر النافع : ١٩٣ . القواعد : ٣ : ٩ . وانظر : العروة الوثقى : ٥ : ٥٩٦ ، م ١ . تحرير الوسيلة : ٢ : ٢٢٠ ، م ٢ . فإنهما اختارا الانعقاد به مع الإتيان بما يدلّ على إرادة الدوام .
- (٦٤) نقله عن ابن الجنيّد في المختلف : ٧ : ١٠٥ . الناصريات : ٣٢٤ . المبسوط : ٣ : ٤٢٩ . المختلف : ٧ : ١٠٥ .
- (٦٥) جواهر الكلام : ٣٠ : ١٥٤ . النكاح (تراث الشيخ الأعظم) : ٢٠٧ .
- (٦٦) النكاح (تراث الشيخ الأعظم) : ٢٠٧ .
- (٦٧) الخلاف : ٤ : ٢٨٨ - ٢٨٩ ، م ٥٧ . وانظر : المسالك : ٧ : ٩٧ .
- (٦٨) المسالك : ٧ : ٤٤٧ . كشف اللثام : ٧ : ٢٨٠ . جواهر الكلام : ٣٠ : ١٧٢ .
- (٦٩) جواهر الكلام : ٣٣ : ٢٩٧ . تحرير الوسيلة : ٢ : ٣٢٠ .
- (٧٠) مهذب الأحكام : ٢٦ : ٢٣٣ - ٢٣٤ .
- (٧١) انظر : الوسائل : ٢٢ : ٣٤٤ ، ب ٤ من الإيلاء ، ح ١ ، و ٣٤٥ ، ب ٥ ، ح ٢ ، و ب ٦ ، ح ١ ، ٢ . التهذيب : ٨ : ٨ ، ح ٢٢ .
- (٧٢) كشف اللثام : ٨ : ٢٦٨ . جواهر الكلام : ٣٣ : ٢٩٨ . تحرير الوسيلة : ٢ : ٣٢٠ ، م ١ .
- (٧٣) انظر : الإيضاح : ١ : ٤٤٦ . الحقائق : ١٩ : ٣٤١ . جواهر الكلام : ٢٤ : ٧٤ - ٧٥ .
- (٧٤) انظر : المختلف : ٣ : ٦٠ . الروضة : ٢ : ٣٣ . الحقائق : ١٢ : ١١٦ . جواهر الكلام : ١٥ : ٢١٤ . تحرير الوسيلة : ١ : ٢٩٨ ، م ٣ ، حيث نسبته إلى مشهور المتأخرين .
- (٧٥) نقله عن ابن الجنيّد في المختلف : ٣ : ٦٠ . الشرائع : ١ : ١٥٣ . تحرير الوسيلة : ١ : ٢٩٨ ، م ٣ . وانظر : الروضة : ٢ : ٣٣ . مستند الشيعة : ٩ : ١٨١ .
- (٧٦) الحقائق : ١٢ : ١١٧ .
- (٧٧) التنقيح الرائع : ٢ : ١٠٤ .

- (٧٨) المختصر النافع : ١٥٤ .
- (٧٩) القواعد ٢ : ٣٣ .
- (٨٠) الشرائع ٢ : ٥٢ . جواهر الكلام ٢٤ : ٧٨ . المنهاج (الحكيم) ٢ : ٩٢ ، م ١٦ . تحرير الوسيلة ١ : ٥٠٧ ، م ١٣ .
- (٨١) الشرائع ٤ : ٦٧ ، ٦٨ . مباني تكملة المنهاج ١ : ١٠ - ١١ .
- (٨٢) جواهر الكلام ٤٠ : ١٢ . وانظر : مباني تكملة المنهاج ١ : ١٠ - ١١ .
- (٨٣) المسالك ١٣ : ٣٢٧ .
- (٨٤) التحرير ٥ : ١١٠ - ١١٢ . جواهر الكلام ٤٠ : ١٢ - ١٥ ، ٢٠ .
- (٨٥) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٢٩ ، م ١٠ . المنهاج (الخوئي) ٢ : ٣٥٣ ، م ١٧١٤ . نتائج الأفكار : ١٨٢ .
- (٨٦) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٣٤ ، م ٦ . وانظر : المنهاج (الخوئي) ٢ : ٣٧٨ ، م ١٨٢٣ .
- (٨٧) مهذب الأحكام ٣٠ : ٥٩ .
- (٨٨) المنهاج (الخوئي) ٢ : ٣٥٣ ، م ١٧١٣ . وانظر : تحرير الوسيلة ٢ : ٣٢٨ ، م ٧ . مهذب الأحكام ٣٠ : ٢٥ .
- (٨٩) كلمات سديدة : ٣٣ - ٣٤ . وانظر : إرشاد السائل : ١٧٠ . توضيح المسائل (بهجت) : ٥٤٦ ، م ٢١٩٤ . أجوبة الاستفتاءات ٢ : ٦٢ - ٦٣ .
- (٩٠) إرشاد السائل : ١٧٠ . كلمة التقوى ٤ : ٤٥٨ . أجوبة الاستفتاءات ٢ : ٦٢ .
- (٩١) انظر : المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣ : ٥٦ - ٥٩ . القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ١١٣ - ١١٤ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

- ١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية . ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :
 - أ - دراسات فقهية قرآنية .
 - ب - دراسات فقهية حديثة .
 - ج - القواعد الفقهية .
 - د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .
 - هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .
 - و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .
 - ز - ما وراء الفقه ، كتتقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .
 - ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .
- ٢ - أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على مستوى المنهج أو النتائج .
- ٣ - أن تكون الدراسات مادة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - اشتغال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهم نتائج البحث .

٥ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافة الشخصيات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحل الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

مجلد

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم :

Name :

العنوان :

Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٤٠٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

﴿ دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ

دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Haidar Hobballah

Muhammad AL - Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized



VOL. 16 – NO. 62 – 2011/ 1432

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com