

# مَجَلَّةُ الْأَسْتَبْنَاتِ

نَصْفُ سِنَوِيَّةٍ تَعْنِي بِعُلُومِ الْفِقْهِ وَالْأَصُولِ وَالْحَدِيثِ  
تَصُدَّرُ عَنْ مَرْكَزَيْنِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ الْعَاصِرَةِ فِي لِنَجْفِ الْأَشْرَفِ

## رئيس التحرير

الشيخ تامر حكيم الساعدي

## مدير التحرير

الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني

## الإتصال والمراسلة

Thd\_srd@yahoo.com

النجف الأشرف: +٩٦٤ ٧٧٠ ٦٤٩ ٨٠٦٠

Thdsrd@gmail.com

قم المقدسة: +٩٨ ٩١٢ ٢٥٢ ٠٧٩٧

العدد الثامن - السنة الرابعة - ربيع وصيف ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢١ م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ضوابط النشر:

- ✓ ترحب المجلة بالبحوث في المجالات الفقهية والأصولية والحديثية والرجالية ومناهج الإستنباط والأنظمة الفقهية العامة.
- ✓ يشترط في المقالات المرسلة الإلتزام بأصول البحث العلمي على مستوى: المحتوى، المنهج، الهيكلية، التوثيق، المصطلحات.
- ✓ أن لا تكون المقالات قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتاب أو إصدار عربي آخر.
- ✓ أن لا يتجاوز حجم المقالة (٢٥) صفحة.
- ✓ كون المقالات مطبوعة بالآلة الكاتبة.
- ✓ تخضع المقالات المرسلة لتقويم هيئة التحرير .
- ✓ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات لأصحابها.
- ✓ يحقّ لهيئة التحرير تعديل الصياغة والتعبير مع المحافظة على المضمون.
- ✓ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات منفصلة أو ضمن كتاب.
- ✓ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ✓ يخضع ترتيب المقالات المنشورة لاعتبارات فنية صرفة.

## المجلد الثاني

- ماهية الفقه الاجتماعي - تحليل المفهوم وقواعد الاستنباط / ١  
الشيخ ثامر الساعدي - رئيس التحرير ..... ٧

## مجلد ناصليتي

- مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً  
آية الله الشيخ محمد اليعقوبي ..... ٤٥
- حقيقة التقليد وحكم تقليد الصبي المميّز لمجتهد  
آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي ..... ٨٩
- مالية الأوراق النقدية والأحكام المترتبة عليها  
آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني ..... ١٠٥
- رؤية جديدة حول تقسيم تركة المرتدّ الفطري حين ارتداده / ١  
الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني ..... ١١٩

## مجلد نورالدين

- شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط  
الشيخ يوسف الكناني ..... ١٧٣

- دراسة في أبي الجارود زياد بن المنذر  
الشيخ محمد الكرباسي ..... ٢١١
- أسرى الحرب وأحكامهم في الفقه الإسلامي/١  
السيد زين العابدين المقدّس الغريفي ..... ٢٤٥
- ولاية الكافر على ولده في النكاح  
السيد مهدي المحمدي ..... ٢٧٧

## تَوَافُقُ عِلْمِيَّةٍ

- نافذة تنقيح الموضوعات - تحقيق في حالات إنتاج وشراء وتوفير لقاح كورونا  
وتحدّياتها/١  
مركز تحقيقات مجلس الشورى الإسلامي ..... ٣٠٣
- نافذة ضوء على التراث - المفهوم عند المظفر والسرخسي أصولياً  
نادين اليحفوفي ..... ٣٣٥

## ماهية الفقه الاجتماعي

### تحليل المفهوم وقواعد الاستنباط

#### القسم الأول

□ الشيخ ثامر الساعدي<sup>(\*)</sup>

#### تمهيد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، محمد وآله الطيبين الطاهرين..

طُرحت مؤخراً قضايا تحت عنوان تجديد الفقه أو تكميته وتقنيته يبرز في مقدمتها عنوان الفقه الاجتماعي. وهذا البحث يحاول أن يُسلط الضوء على ماهية الفقه الاجتماعي والقواعد التي تؤدي إلى استنباط الأحكام الاجتماعية.

وتمهيداً للمطالب نطرح ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: إنّ المجتمع هو الكيان الاعتباري الذي يتألف منه الناس فرداً فرداً ويُلاحظ تارة: باشتراك الأفراد فيما بينهم بالعيش، وتارة: بالقانون الذي يجمعهم، وتارة ثالثة: بالعقيدة التي يشتركون بها، ونحو ذلك.

---

(\*) رئيس التحرير.

وحيثُ أنَّه فهو موضوع للعديد من الخطابات القرآنية بعنوان (الناس، القوم، الذين آمنوا، الأمة، القرية، وخطاب الجمع - انجيناكم، فرقنا بكم، عفونا عنكم... الخ) مما يحفل القرآن الكريم بالشواهد عليه.

ومثلما ينظر القرآن الى أنَّ لكلِّ فرد حسابَه الخاص وكتابه الذي لا يغادره ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّزَمَانِهِ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾<sup>(١)</sup>، كذلك فإنَّه ينظر الى الأمة في أنَّ لها كتابها الخاص، ويترتب عليه أنَّ لها حسابها الخاص أيضاً: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

فالفرد تشتغل ذمته بالتكليف المتوجّه إليه ويحاسب عليه من جهة، ولكن وجوده الاعتباري كفرد من الأمة يحمله تكليفاً اجتماعياً آخر في ضمن هذه الأمة المعيّنة من جهة أخرى، ويمكن تصوير ذلك بالوجوب الكفائي الذي يأثم فيه الجميع إن لم تمتثله جماعة تسدّ عن الجميع، كما في مهنة الطب والتجارة والهندسة ونحوها، إذ لو لم تمتثله جماعة تسدّ حاجة المجتمع لأثم الجميع.

**النقطة الثانية:** من المعلوم أنَّ في التشريع الإسلامي جانبيين: فردي، كالطهارة والصلاة والصوم. واجتماعي، كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من التشريعات الاجتماعية، ما يقتضي أنَّ الفقه فردي واجتماعي بهذا اللحاظ.

ويفترق الفقه الى فردي واجتماعي بلحاظ آخر، ذلك اللحاظ ينظر من زاوية تلبية الفقه لإشكاليات الحياة، فمسائل الفقه تتفاعل مع الواقع بعلاقة مطّردة، فإذا استجدّ الواقع استجدّت المسائل وله قدرة أشبه بالأعجوبة في كيفية تطويره لنفسه وبناء ذاته في ضوء الواقع، فكلّما اتّسع الواقع وتعمّدت وداهمته النوازل استجدّ في الفقه شيء أو أشياء واتسع للإجابة عن نوازل الحياة ومسائل الدنيا.



إنّ الاجتهاد في الفقه الإمامي يستمدّ مشروعيته من أدلّة ولعلّ في مقدّماتها مقبولة ابن حنظلة<sup>(٣)</sup> ومكاتبة إسحاق بن يعقوب<sup>(٤)</sup>، وفي كلتا الروايتين، يظهر أنّ الاجتهاد هو لتلبية حاجات الواقع المتجدّدة، والتي من أهمّها أن لا يغفل الفقه عن تقنين الحياة الاجتماعية الى جنب اهتمامه بعلاقة المسلم مع ربّه ونفسه والأشياء من حوله.

**النقطة الثالثة:** إنّ الفقه الإمامي بالتحديد كان قد انحسر الى الاتجاه الفردي واستغرق في هذا الاتجاه الى حد كبير، ويكفي أن نطالع الرسالة العملية وعنوانات الأبواب التي فيها لنجد الفقه الفردي قد احتلّ مساحة كبيرة منها.

وطرح الشهيد مطهري عبارة ركود التفكير الاجتماعي لدى فقهاءنا<sup>(٥)</sup> في إثارته لهذه الإشكالية، بينما عبّر الشهيد الصدر بمفردة (الانكماش) أي: «انكماش ذهن الفقيه عند الاستنباط غالباً الى الفرد المسلم وحاجته الى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها الى تنظيم حياتها الاجتماعية»<sup>(٦)</sup>.

وأقول: أنّ الفقه انحسر؛ لأنه كان رحباً واسعاً في حياة المعصومين عليهم السلام فقد كانوا يؤصلون للقاعدة والأصل والنكته العقلانية الداعية للحكم، وكانوا يعملون على تسرية الارتكاز الى الأصحاب من خلال تصرفاتهم اليومية، كما نلاحظ أنّ التعليل في رواياتهم عليهم السلام ليس بعزيز، وكانت التشريعات تتأصل في ضوء النصّ القرآني وفي ضوء هدي الوحي؛ ولذا نجد ظاهرة تذييل الروايات بالآيات القرآنية<sup>(٧)</sup>، وبعد كل ذلك فإن المعصوم يمثل المرجعية القانونية للناس فيعطي تفاصيل التشريع ويجب عن الأسئلة من غير أن ينحسر عن مهمّة التنظير للاتجاه القواعدي ووضع الأصول العامّة، وحديث «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»<sup>(٨)</sup> دليل عليه، ومن هنا كانت الكليات في عصر الأئمة عليهم السلام تسمى بالأصول.

وقد جمع بعض الأعلام روايات الأصول فكانت ٤٠٠٠ رواية<sup>(٩)</sup>، وهو رقم كبير جداً، ومع أنه لا يمثل استقصاء تاماً من جهة فإنه - من جهة أخرى - يعكس سعة التشريع في الفقه الإمامي وقدرته الخلاقة على تلبية الواقع.

### أسباب انحسار الفقه الى الاتجاه الفردي:

وأما أسباب ذلك الانحسار فقد يكون السبب السياسي من بين الأسباب المهمة التي أدت الى انحسار الفقه وانكماشه في هذه الحدود، ومال الى ذلك الشهيد باقر الصدر وأستاذنا الشيخ اليعقوبي وغيرهما<sup>(١٠)</sup>.

فبالنظر لإقصاء فقهاء أهل البيت عليهم السلام عن السلطة وانحسار دورهم في الحياة الاجتماعية أخذ التفرغ عنهم عليهم السلام يقتصر على الحالات الفردية.

ولكن، بالإضافة الى ذلك، يمكن أن يعود سبب انحسار الفقه الاجتماعي الى مشكلتين واجهتا التفكير الفقهي:

المشكلة الأولى: في الثقافة الاجتماعية للفقهاء، فنلاحظ أنّ الفقيه يصرف الكثير من الروايات الى الموارد الفردية في الوقت الذي نجد أنّ الروايات والأصول نفسها إمّا مطلقة لم تتصقّ في صيغة فردية أو اجتماعية، وإمّا أنها قابلة للتوسعة من نطاقها الفردي.

فالثقافة الاجتماعية التي يتوافر عليها الفقيه لها دور في فهم النص وتوسعة الحكم ومن ثم تبلور هذه الثقافة بهيئة صناعية فيعبر عنها - بالنتيجة - الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصية وتنقيح المناط فضلاً عن الاستناد الى التعليقات المتصيدة والعمومات؛ فالفقيه الذي يواجه الحياة الاجتماعية ويتعرّف على ملاسباتها ويختبر تفاصيلها يكون أقدر على الوصول الى مناسبات الحكم والموضوع التي تحيط بالنص، وسيأتي الكلام في محله أنّ المناسبات المذكورة من أوسع الأبواب التي تخدم الفقه الاجتماعي.

وتوجد هنا أمثلة كثيرة تقتصر منها على موضع الشاهد، كحرمة الاحتكار مثلاً، هل هي مختصة بالحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت، أو أنها تشمل كل ما يتصل بحاجة الإنسان النوعية؟ الذي يستفاد من المطلقات أنّ موضوع الاحتكار «هو الطعام، فكل ما يصدق عليه الطعام عرفاً بحيث كان في عرف البلد قوام الناس وحياتهم نوعاً بهذا الطعام فمنعه عن الناس احتكار، وهذا يختلف باختلاف البلدان والعادات فمثل قشر اللوز طعام في بعض البلدان ومن الحطب في بعضها الآخر، ومثل الشعير ليس بطعام في بلاد الهند حتى قيل لا يوجد فيها شعير إلا بمقدار الدواء ونحوه ولكنه طعام في بلاد العراق وإيران، والأرز طعام في نوع البلاد خصوصاً رشت ومازندران، وهكذا الزبيب والتمر ليس بطعام في بعضها الآخر، بل مثل الزبيب في العراق والتمر في بعض نقاط إيران يعد من الفواكه»<sup>(١١)</sup>.

وأفتى السيد الخوئي باختصاص حرمة الاحتكار في الستة المزبورة واحتاط استحباباً في الملح<sup>(١٢)</sup>.

ولكنّ فقيهاً آخر كالسيد السبزواري يتذوّق المناسبات التي تدلّه على الحكم الاجتماعي في المسألة فيقول: «إنّما الكلام في أنّ لهذه الأشياء - الستة المزبورة - موضوعية خاصة أو أنّها طريق إلى كلّ ما يحتاج إليه الناس في كلّ زمان ومكان، وحيث إنّ الحكم مطابق للقاعدة، أي تقديم الأهمّ النوعي - الذي هو عبارة عن رفع الحاجة النوعية - على المهمّ الشخصي - الذي هو مراعاة حق المالك - فيجري الحكم في الجميع، والأخبار وردت فيما ذكر مطابقة للقاعدة، فقاعدة السلطنة محكمة ما لم تعارضها جهة أخرى أهمّ كما في جميع الموارد»<sup>(١٣)</sup>.

ومثال آخر: مسألة العدالة والتي عرّفها المشهور بأنّها الاستقامة على جادة الشريعة، ولم يفرقوا فيها بين العدالة المطلوبة في إمام الجماعة مثلاً وعدالة ولي الأمر ومرجع المسلمين،

وعدم التفصيل هذا ظاهر من كلماتهم، فالعدالة «في جميع موارد اعتبارها بمعنى واحد - كالقاضي والمفتي والشاهد»<sup>(١٤)</sup>.

بينما ذهب بعض آخر من الباحثين - من خلال اعتماده على الفهم الاجتماعي والمناسبات - الى التفصيل بين الحقير والخطير في الموارد، وعبر أستاذنا الشيخ يعقوبي عن ذلك بقوله: «العدالة - كشرط - وإن وردت في عدة موارد كالتي ذكرناها إلا أن الدرجة المطلوبة منها مختلفة من مورد إلى مورد؛ فيكفي في عدالة الراوي وثاقته وعدم احتمال تعمّد الكذب منه، ويراد من عدالة الشاهد أمانته وصدقه وموضوعيته، أمّا إمام الجماعة فيراد منه أكثر من ذلك حيث يراد منه حسن سيرته والتزامه بأداب الشريعة فضلاً عن واجباتها واجتناب محرّماتها، وتبلغ ذروة الدرجات في ولي أمر الأمة حيث يشترط فيه أقصى حالات السيطرة على ميول النفس وامتلاء القلب بالرحمة والشفقة والعقل بالعلم والمعرفة ونحوها»<sup>(١٥)</sup>.

ومثلها أيضاً توكيل الفاسق في الأمور، وكذا مسألة ولاية غير العادل في مال الصغير؛ فإنّ مطلوب الشارع صيانة المال والنظام الاجتماعي ومن البعيد إيكاله للفاسق بدوّاً، ولا أقلّ أن يقال أنّ مثل ذلك مجازفة؛ من جهة وضع يد الفاسق وغير المتحرّز على مال الصغير ومتاعه بما يجعله عرضة للطمع ممن يترقب منه ذلك، وإنّ موارد التسليط للمال والمتاع يكون منشأ التحرز فيها بالمنع من إيكالها للفاسق، أي: أنّ موارد التسليط تناسب التحفظ والاحتياط، وتندافع وتنافر فكرة التسليط نفسها مع إيكالها بما يقتضي عدم التحفظ عليها، وكأنه تسليط مجاني<sup>(١٦)</sup>.

ومن هنا يتبيّن دخالة الذوق والحسّ الاجتماعي في توسعة النص وتضييقه؛ فيكون الفقيه المسكون بالهم الاجتماعي والاطلاع على حاجات الناس أجدر من غيره بتصيّد المناشئ العرفية للحكم ومنها استظهار مناطات الشارع وتحليل النص من خلال مناسبات

الكلام. وهذا لا يعني أننا نرّجح النتيجة الاجتماعية في الاستنباط بقدر ما يهّمنا استعراض الفكرة.

**المشكلة الثانية:** - التي واجهت الفقه الاجتماعي وأدّت الى انحساره - هي: أنّ هذا الانحسار يعود بالأساس الى إشكالية منهجية، إذ إنّ الفقه الفردي هو مجموعة المسائل التي كانت رداً من الأئمة عليهم السلام عن أسئلة فردية، والفقه الفردي الموجود هو انعكاس لعدد ضخم جداً من الروايات في هذا المجال، والانتقال من الفردية الى الاجتماعية يحتاج الى مؤونة صناعية وفنية.

ونشير الى نقطة جزئية هنا، وسيتبيّن فيها بعض التفصيل لاحقاً، وهي أنّ من وظيفة الفقيه الفتوى أو الموقف العملي من الواقعة، وهي من سنخ ما يُعمل؛ فالمكلف يريد أن يبرئ ذمّته من عهدة التكليف بالامتثال الذي هو الموقف العملي، في حين أنّ فقه النظم - وهو أحد أركان أو فروع مقولة الفقه الاجتماعي - من سنخ ما يُعلم، ففقه النظم ليس فقهاً بالمعنى الدقيق وإنما هو من فروع فلسفة الدين أو فلسفة الفقه الذي يتناول التفكير النظمي للنظرية الإسلامية في الاقتصاد أو الحقوق أو النظام الدولي أو الاجتماع وغيرها.

والى هنا، وفي حدود هذه النقطة، فإنّ الفقه الفردي على حق حينما يصوغ مسأله بطريقة المسائل المبتوثة التي تنطوي على الموقف العملي في الواقعة، وهذه نقطة منهجية في الفرق بين الفقهاء وتبرر - ولكن الى حدّ ما - انحسار الفقه الاجتماعي.

### تحليل مقولة الفقه الاجتماعي:

وبالنظر الى أنّ مقولة (الفقه الاجتماعي) جديدة نسبياً فإنّ علينا معرفة ما يراد منها، وهذه ملاحظة تُسجّل على القائمين به إذ لم يتبيّن منهم المقصود من الفقه الاجتماعي.

والظاهر أنّ الفقه الاجتماعي يُراد به عدّة فروع مجتمعة:

**الفرع الأول:** (الحكم) الذي موضوعه المجتمع، فالمسألة - من الرسالة العملية أو غيرها - التي يكون موضوعها المجتمع تُعدّ من مسائل الفقه الاجتماعي في عرض المسائل التي يكون موضوعها الفرد.

والخطاب في الفقه الاجتماعي على نحو العموم المجموعي لا العموم الاستغراقي، فيتوجّه التكليف الى المجتمع ككل مجموعي والمجموع هو موضوع الحكم فيه، بعكس الاستغراقي الذي ينحلّ الى تكاليف بعدد الأفراد فيكون لكل فرد من العام تكليفه الخاصّ به، كما لو قال (أكرم كل عالم) فينحلّ وجوب الإكرام الى كل فرد من المجتمع وتكون لكل فرد طاعة أو عصيان إزاء الوجوب المتوجّه إليهم.

**الفرع الثاني:** أن يُراد منه فقه النظم وفقه النظرية بمعنى صياغة المسائل الاجتماعية في الفقه بالشكل النظامي المسبك القادر على عرض النظريات الإسلامية في مجالات الحياة، من الاقتصاد والاجتماع والسياسة وغيرها.

**الفرع الثالث:** أن يُراد منه مجموعة من الأمور الصناعية الخاصة من أعمال المناسبات والارتكاز وتحكيم القواعد وذوق الشارع وتعليقاته في مجال الاستنباط، فهي قواعد في الدربة تؤدّي الى استنباط المسائل الاجتماعية:

- كالاتجاه القواعدي في الفقه (القواعد الفقهية)، ولكن مع كون محصلتها ونتيجتها المجتمع لا الفرد، كقاعدة حفظ النظام، ونفي الحرج والضرر، واليسر والسماحة، وحرمة الاعانة على المنكر، وحرمة التسبب الى الحرام، والعدل والإنصاف، والإحسان، واحترام المال والعمل، وإن لكل ذي حق المطالبة بحقه لو ضيّع أو عُطّل، وحرمة اهانة المحترمات

في الدين، ونفي السبيل، أي: نفي تشريع الأحكام التي يستلزم منها علو الكافر على المسلم، ومنع العقل من الإسكار، وحفظ النسل من الاختلاط، وغيرها.

- وكالمناسبات بين الحكم والموضوع والسيرة العقلانية وتصيّد الملاك المنصوص ونحوها.

هذا ولكن صيرورة هذا الفرع من الفقه الاجتماعي قابل للمناقشة؛ لأنّ الأمور الصناعية أدوات لاستنباط الأحكام ولا نستطيع تصنيفها في الاتجاه الفردي أو الاجتماعي.

**الفرع الرابع:** الحكم الولائي الذي يكون موضوعه المجتمع ويقننه الفقيه انطلاقاً من ولايته في الأمة، كتطبيق لا ضرر في المجتمع، فيحرم التباك ليدفع به ضرر المحتل للبلاد، أو تحريم بيع السلاح لجهات مجهولة خشية القيام بالتخريب والاغتيال والفوضى، وهكذا، وفي الكلام تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى.

**الفرع الخامس:** إنه من الموجّهات العامة في عملية الاستنباط، إذ إنّ الفقه الإسلامي يملك مجموعة من الموجّهات والمؤشّرات التي تحكم نظام التشريع، ويكون لها دور الموجّه العام سواء في عملية الاستنباط أو حتى في مرجّحات باب التعارض، كالعدل والإنصاف والإحسان والتعاون وتكريم الإنسان وغيرها.

ففي مسألة الإضرار بالجار في حال اجتماع الضررين، كما لو أنّ شخصاً أراد أن يبني جداراً في بيته خروجاً من ضرر هو فيه، ولازمه إيقاع الضرر في جاره، فيتعارض ضرر صاحب البيت مع الضرر على الجار من جهة، ويتعارض - من جهة أخرى - جواز بناء البيت من المالك وسلطته على ماله مع روح الشارع من حرمة إيذاء الجار ومبدأ العدل الاجتماعي واحترام الحقوق، وفي ضوء الكبريات الموجّهة لعملية الاستنباط كالعدل واحترام الحقوق،

قد يأتي الفقه الاجتماعي ويوجد حلاً لمسألة اجتماع الضررين هذه؛ فيفرض الضمان للجار أو عدم السماح بإيقاع الضرر البالغ عليه أو عدم السماح لصاحب الدار بالبناء إلا لو كان الضرر بالغاً، وهكذا تؤسّر هذه القواعد الكلّية لاتجاه التشريع وضمانة استقامة الفتوى وسلامتها من الاعوجاج. وتكون هذه المؤسّرات من التفكير الاجتماعي للفقه.

ومثال آخر: منع العمل بالبصمة الوراثية في انتفاء نسب الولد عن أبيه، تحكيمياً لقاعدة الفراش التي وضعت لحفظ النظام وصحة نسبة المولود من فراش الزوجية لأبيه ما دام قد تولّد في إطار الزوجية ولا يجوز إثارة الشبهات حول صحة الانتساب اتكالياً على هذه الوسائل العلمية؛ لأن العمل بهذه الوسائل محكوم بهذه القواعد، والعمل بها بغض النظر عن قاعدة الفراش يثلم النظام الاجتماعي الذي حفظه الشارع.

وبرأيي القاصر فإن الاتجاه القواعدي في مجمله - والذي مرّ في الفرع الرابع - من الممكن أن يشكل الاتجاه العام لعملية التشريع، وخاصة القواعد الحاكمة والأعلائية منه، كقاعدة لا ضرر، وحفظ النظام، وتكريم الإنسان، والعدل، ونحوها. فالتنظيم التشريعي للحياة يحتاج الى مثل المؤسّرات العامة المذكورة.

إذن الفقه الاجتماعي قد يكون الفتوى الاجتماعية أو الحكم الولائي الاجتماعي أو النظم الاجتماعية، أو حتى مؤسّرات عامة في التشريع.

### أثر التفكير الاجتماعي في تغيير الأحكام:

لا نريد من هذا العنوان أن ينصرف الى أثر التفكير الاجتماعي في الموضوعات؛ لأن تغيير الموضوعات قد يخضع لفكرة تأثير الزمان والمكان في حركة الاجتهاد، وأثرهما في الأحكام ليس أصلياً وإنما يتغيّر الموضوع ويتبعه يتغيّر الحكم، إذ إنّ الحكم يتغيّر بتغيّر



موضوعه، فحرمة الخمر تدور مدار الخمرية، وأما لو عُدد الخمر خلاً فإن الحرمة سترتفع بالتأكيد ويحل محلها الحلية وذلك لتغير الموضوع.

كما أن أثر الزمان والمكان في الفقه يختص بالمصاديق ويكون لأثره فائدة في تجدد المصداق بتجدد العصر، كما في قوله تعالى ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(١٧)</sup>، فالمعاشرة في الزمان السابق قد يكتفى منها بأبسط العيش وبجدران من الطين وبماء من النهر وبحمام في الخلاء، ولكن هذه المعاشرة غير المعاشرة في الوقت الحاضر جزماً، فالحكم بالمعاشرة نفسه ولكن المصداق يتجدد.

وأما ما نريده من العنوان وهو أثر التفكير الاجتماعي في تغيير الأحكام، فليس المقصود من التغيير هو الانقلاب من حكم الى حكم، بل المراد هو إما أثر العلل المنصوصة في الحكم، أو أثر التفكير الاجتماعي في توجيه النص وفقاً لقواعد الظهور العرفي، أو النظر الى العموم المجموعي وأثره في عملية الاستنباط، فنبحث إذن في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أثر العلل في تعميم الحكم.

الأمر الثاني: أثر الفكر الاجتماعي في توجيه النص.

الأمر الثالث: النظر الى المجتمع في أثناء عملية الاستنباط.

الأمر الأول: أثر العلل في الحكم:

من الأمور المهمة في هذا المجال هو استناد كلِّ حكم الى ملاك، فيصدر الحكم عن ملاكه صدور المعلول عن العلة، فكلِّ حكم - من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة الاقتضائية - يرجع الى ملاك خاص، فالوجوب ملاكه المصلحة الشديدة والحرمة ملاكها المفسدة الشديدة، وبالجملة الأحكام كلها تابعة الى المصالح والمفاسد.

والملاك الاجتماعي غير الملاك الفردي تبعاً لما سبق من وجود أحكام فردية وأخرى اجتماعية، فلا بد أن تتضمن هذه الأحكام ملاكات خاصة بها، فالذي ملاكه اجتماعي يصدر عنه حكم اجتماعي، بشهادة الخطاب الشرعي؛ إذ إنّ موضوعه المجتمع والناس والأمة بعكس الخطاب المتوجّه للأفراد.

وأما كيف نكتشف ملك الحكم حتى يثبت الحكم لكلّ الحالات التي يشملها الملك، فالحكم تبع علته سعة وضيّقاً؟ والبحث هنا كبروي، وتطبيقه يحتاج الى مؤونة ونظر من الفقيه، وعلى كلّ حال يُعرف الملك من أمور:

من النص أو العقل أو العرف.

١ - أما النص: أي من النصوص والإطلاقات، والنص قد يكون بالمطابقة أو بالالتزام

فيشمل:

- قياس الأولوية: كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفٌ﴾<sup>(١٨)</sup> على النهي عن الضرب والشتم من باب أولى، فلو حرم التأفف حرم الضرب من باب أولى.

- والمفهوم: نحو إذا مسست ميتاً فاغتسل، ومفهومه إذا لم تمسه فلا تغتسل، ولكن من

الصعوبة استفادة علة الحكم من المفهوم والظهور عمدة ما يتمسك به في دلالة النص.

ونضرب عدّة أمثلة لتصيّد العلة من النص، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَّا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾<sup>(١٩)</sup>، يظهر منه أنّ علة تحريم الربا هي سدّ باب الظلم على العباد.

وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾<sup>(٢٠)</sup>

نلاحظ أنّه ظاهر في بيان علة القطع وهي النكال والجزاء من الله تعالى على السرقة.

وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام يبيّن علل بعض الأحكام، فقال: «والجهاد عزاً للإسلام، والأمر بالمعروف مصلحة للعوام، والنهي عن المنكر رداً للفسهاء، وصلة الرحم منماة للعدد، والقصاص حقناً للدماء، وإقامة الحدود إعظاماً للمحارم، وترك شرب الخمر تحصيماً للعقل، ومجانبة السرقة إيجاباً للعفة، وترك الزنا تحصيماً للنسب، وترك اللواط تكثيراً للنسل»<sup>(٢١)</sup>.

وكما في الرواية عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «وعلة القتل بعد إقامة الحدّ في الثالثة على الزاني والزانية لاستخفافهما وقلة مبالاةهما بالضرب». وهي صريحة في بيان العلة أيضاً. وعنه عليه السلام أنه قال: «ماء البئر واسع لا يفسد شياً إلا أن يتغيّر ريحُه أو طعمُه... لأنّ له مادة»<sup>(٢٢)</sup>؛ وهو صريح بأنّ كونه له مادة تعليل لعدم فساده، فهو لا يفسد بسبب أنّ له مادة؛ ولذا يعمم التعليل لكل ماء له مادة كالعيون وماء الحمام والمتصل بالمادة كحنفية الخزان ونحوها.

وفي صحيحة علي بن مهزيار أنه سأل الرضا عليه السلام عن المغمى عليه فقال: «لا يقضي الصوم ولا الصلاة، وكلما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»<sup>(٢٣)</sup>. فيظهر من أخبار ما غلب الله أنها واردة في بيان علة الحكم وأنّه تعالى أولى بالعدر فيما غلب الله تعالى على المكلف وكان خارجاً عن اختياره.

وفي الرواية يُسأل الإمام عليه السلام: «عن امرأة طافت بالبيت أربعة أشواط وهي معتمرة ثم طمّثت. قال: تتم طوافها، فليس عليها غيره، ومتعتها تامة، فلها أن تطوف بين الصفا والمروة، وذلك لأنها زادت على النصف...»<sup>(٢٤)</sup>.

ويظهر منها أنّ علة الحكم بالإتمام هو التجاوز.

ولعلّ من الأمثلة - أيضاً - حرمة التكبّس بالنجاسات وأنّ العلة هي عدم الانتفاع بالنجس. وغير ذلك كثير يمكن تحصيله من الروايات.

كما أنّ انطباق العنوان الشرعي على الفعل من كونه مصداقاً للضرر أو الحرج ونحوها يكفي - أي: هذا الانطباق - في كون الفعل مشتملاً على المصلحة أو المفسدة.

٢ - وأما العقل: فمن استقلال العقل بلزوم الفعل كما لو استقلّ في الحفاظ على الأمور الحسبية - وهي الأمور التي نجزم بأنّ الشارع لا يرضى بتركها وتفويتها، وبتركها يقع الفساد فيها - صوتاً من الإخلال بنظام المعاش وما عليه اجتماع الناس، والشرع على طبق العقل العملي، فيجب الحفاظ على النظام العام وحرمة الإخلال به، كما في مال اليتيم والموقوفات التي لم يُعيّن لها متولّ خاص، ونحوها.

٣ - وأما الثالث: أي من العرف والسيرة العقلانية بضميمة عدم ردع الشارع، ولكن في الموارد القابلة لاكتشاف النكته العقلانية الداعية للحكم واستظهار عليتها لا مطلقاً، كما لو أدرك العقلاء أنّ السفه علة الحكم بالحجر، وعلة الضمان هي التعدي على الحقوق، وعلة الشفاعة أن لا يدخل على الشريك أجنبي قد يأتيه منه ضرر، وهكذا.

وصرّح بعضهم في مسألة الاحتكار فقال: «الظاهر أنّ حرمة الاحتكار أو كراهته ليس حكماً تعديلاً بلا ملاك أو بملاك غيبي لا يعرفه أبناء نوع الإنسان، بل الملاك له على ما هو المستفاد من الأخبار هو حاجة الناس إلى المتاع وورود الضيق عليهم من فقده... وقد أوضح أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى مالك ما هو الملاك في المنع من الاحتكار، فقال في شأن التجار: (إنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة، وعيب على الولاة فامنع من الاحتكار)، ولم يذكر عليه السلام

الأشياء الخاصّة ولا الأقوات مع كونه في مقام البيان... ومناسبة الحكم والموضوع وملاحظة الملاك تقتضيان الأخذ بالإطلاق» (٢٥).

إنّ فقه العلل لدى الامامية غيره عند أهل السنّة؛ لأنّهم إنّما يعملون بالقياس ويقتنصون العلة بالعقل - لا باستظهار النص - لنقص الأحاديث والنصوص في الوقائع المختلفة، فهم لديهم كمّ كبير من الأحاديث لكن في وقائع محدّدة، بينما يتمتع الفقه الشيعي تبعاً لأهل البيت (عليه السلام) بوفرة كبيرة من النصوص من جهة وفي مختلف الوقائع من جهة أخرى؛ وذلك لأنّ الأحاديث الواردة عنهم (عليه السلام) تمتدّ لقرنين ونصف من الزمان، ممّا جعل هذه الأحاديث تُعطي الواقع المتنوّع غنى لا نظير له.

ومن هنا فإنّ فقه العلل عند أهل البيت (عليه السلام) يتمتّع بوفرة ومساحة تلبّي الحاجات الاجتماعية بكلّ وضوح وبالشكل الذي يُستغنى معه عن إصابة دين الله بمحض العقول، وهو دليل الحاجة الى أهل البيت (عليه السلام) وإمامتهم في الدين؛ لأنّه لولا هم لثاء الناس واضطرب الدين بإعمال العقل في ما لا نصّ فيه، فالقياس بعرضه العريض ماحق لغرض الدين من التشريع وتعبيد المسلم بالتعليمات الوحيانية.

وفي هذا الإطار ينبغي التفريق بين اثنين: استظهار العلة والقياس من جهة، وبين العبادات والمعاملات من جهة أخرى:

### التفريق الأول: بين منهج القياس ومنهج الاستظهار:

من المعروف أنّ العلة المظنونة - كالقياس - لا يجوز العمل بها؛ لأنّها من الظنّ المنهي عنه فيكون من باب الاستناد الى غير الحجّة أو المشكوك الحجّة في استنباط الحكم، فضلاً عن تواتر الأخبار - معنى - في النهي عنه.

ويُفرق منهج الاستظهار في إدراك العلة والملاك عن النظني والقياس في أنّ الظهور مبدأ عقلائي يعتمد عليه الناس في المحاوراة وهو يقتضي أنّ للكلام درجة من الدلالة على المعنى، وقد اعتمد الشارع المقدّس عليها في تبليغ نصوصه وأحكامه، والعمل به - في حقيقته - عمل بظاهر السنّة؛ لأنّ منهج الاستظهار وإن كان عقلائياً من جهة إلا أنّ الشارع أجاز العمل به من جهة أخرى وإن العمل بظاهر السنّة مستند إلى هذا المنهج، وهذا كلّه عكس الظنّ في قياس غير المنصوص على المنصوص.

وبعضهم يُشير الاستغراب من استظهار العلة من النصّ مع أنّ المبدأ الذي يستعين به الفقيه في تنقيح العلة هو نفسه المبدأ الذي على أساسه يُحلّل النصّ ويخرج بنتيجة ما، وهذا المبدأ هو الظهور، ومن هنا اشتهر بينهم قولهم أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، وهو كذلك اتكالا على ظاهر النص لا أكثر.

والفقيه في الوقت الذي يجري فيه عملية الاستظهار للألفاظ فإنّه من جهة أخرى ولكي يجزم بنتيجة الاستظهار أو يطمئنّ لها فإنّه يُفرّق بين الحكمة والعلة؛ لأنّ الحكمة تبين بعض أغراض الشارع من المصلحة والمفسدة وإنّ الحكم لا يدور مدارها وجوداً وعدمًا.

فيجري الفقيه عملية حذف الوصف من النصّ ليرى هل أنّ الحكم يدور مداره أو لا، وعملية الحذف هذه يستحضرها الفقيه في ذهنه من أجل أن يعرف الرابطة بين الحكم والوصف هل هي رابطة العلة التي ينتفي الحكم بانتفائها أو رابطة الحكمة التي لا ينتفي الحكم بانتفائها؟

فالمطلّقة المدخولة - مثلاً - تعتدّ لعدم تداخل المياه واختلاط الأنساب، إلا أنّ هذه حكمة التشريع لا علته؛ ولذا لو كانت البنت المتزوّجة عقيمة لا تنجب، أو قامت بعملية جراحية وانتزعت الرحم، ومن ثمّ طلّقت، لوجب عليها العدة، حتى لو قيل بأنّه لا يتداخل

المياه في حقها ولا تختلط الأنساب فيها، فيجري الفقيه حذف الوصف في المقام؛ فيرى أنه مع حذفه للوصف إلا أنه قد بقي الحكم (العدّة)، وهو منبه وجداني على أنها حكمة، وليست بعلة؛ لأنّ الحكمة - كما علمنا - لا تدور مدار الحكم، فقد تنفّي ويثبت الحكم.

فنحمل إذن نكتة اختلاط المياه والأنساب - في مثال المطلقة المدخولة - على أنّها حكمة العدة لا علتها، وحينئذ نقول: لعلّ الأمر بالاعتداد مع عدم اختلاط الماء في حقها يرجع الى أنّ الاختلاط المذكور هو جزء العلة، والجزء الآخر هو البيان الاجتماعي والبراءة الاجتماعية للمرأة؛ فستبرأ لأجل اعلان ذلك اجتماعياً، خصوصاً وإن قضايا المرأة من كونها عاقراً ونحو ذلك من الصعب إثباته اجتماعياً، فيكون للاستبراء دخل في علة الحكم بهذا المعنى.

ومن هنا نعرف أنّ التعبد دليل بحدّ ذاته لا يُخرق إلا بدليل مثله، أي: بتجاوز شرعي، ومن ثمّ فإنّه يرجع إليه، بمعنى رجوع الظهور والمناسبات ونحوها الى إجازة الشارع باستعمال هذه الوسائل في إثبات الحكم.

### التفريق الثاني: بين العبادات والمعاملات

إنّ إدراك الملاك ينبغي التعامل معه بحذر لئلا يصطدم بالتظني في استنباط الحكم. ومن أهم ما يُقال هنا هو التفريق بين الملاك في باب العبادات عنه في باب المعاملات، فبالنظر الى أنّ العبادات توقيفية تعبدية فالبناء على التعبد فيها واضح ويتناسب مع التسليم والطاعة التي هي جوهر العبادات.

وأما المعاملات فالبناء على التعبد فيها قليل، واستظهار الملاكات من النصوص ليس ببعيد، ومن خلال تقليد باب المعاملات في البيع والشركة والمضاربة والإجارة وغيرها قد

نحُدس بالبناء على إدراك ملاكات الأحكام مقابل التَعَبْد والتوقيف، وفي كثير من الموارد، وفي الجملة فإنه يمكن تصيّد الملاك من مجموع نصوص الباب.

من هنا يتحسّس الفقيه الاجتماعي للنص في باب المعاملات لو خالف كبريات الشريعة والاتجاه القواعدي فيها، ويحاول أن يجد تلفية بين الأدلة للخروج عن عهدة هذا التعارض ما أمكنه ذلك، انطلاقاً من ابتناء هذا الباب على النكات العقلائية والدواعي التي يفهمها الناس في حياتهم.

ومن لوازم هذه الفكرة أنه لو ورد التعليل في باب العبادات فإن حمله على الحكمة لا على العلة له وجه؛ لأنها مبنية على التَعَبْد، وإدراك العلة في التَعَبديات صعب جداً، والظهور عمدة ما يتمسك به في هذا الباب.

قال الشيخ النائيني: «وأكثر ما ورد في أبواب المعاملات أمور ارتكازية ليس بناؤها على التَعَبْد، كما لا يخفى على المتدبّر فيه»<sup>(٢٦)</sup>.

وقال أيضاً في حرمة بيع النجاسات: «إنه لا يُستفاد من رواية تحف العقول ودعائم الاسلام والنبوي قاعدة كلية مطّردة في جميع النجاسات بحيث لا تقبل التخصيص؛ لأن غاية الأمر أنها عمومات، مع أنّ من نفس الخبرين الأولين يُستفاد أنّ مناط الفساد المعاملي ليس مجرد حرمة الشيء ونجاسته، بل المدار على عدم كونه ممّا ينتفع به، وكونه ممّا فيه الفساد.

وبعبارة أخرى: لا يُستفاد من هذه الأخبار مجرد التَعَبْد بحرمة بيع النجاسات والمحرمات، بل منشأ فساد البيع توقّف استيفاء منافعها على طهارتها، فإذا فرضنا أنّ جلد الميتة لا يتوقّف استيفاء المنافع المهمة منه على طهارته فلا بأس ببيعه»<sup>(٢٧)</sup>.



ومثله قول الشيخ جعفر كاشف الغطاء - في مسألة الاحتكار - : «وفي اختلاف الأخبار، فبين عادٍ ستّة وعادٍ خمسة ومقتصر على أربعة ما يرجح أمر الكراهة، وتنزيلها على المثال في جميع ما يحتاجه الناس لا على التبعّد قريب...»<sup>(٢٨)</sup>.

وقال الشيخ المنتظري في مسألة بيع كلب الصيد: «ولست المعاملات دائرة مدار التبعّد المحض والمصالح السريّة الخفيّة نظير الأحكام العباديّة، فلا محالة تنصرف أدلة المنع - على فرض إطلاقها - إلى صورة بقاء الكلب على طبعه الأوّلي من دون أن يقع تحت التعليم الصحيح، أو فرض تمخّص منافعه في الأمور المحرّمة شرعاً»<sup>(٢٩)</sup>.

وقال السيد السبزواري في عقد الفضولي بدون إذن سيده: «والعرف والعقلاء يرون ذلك باطلاً، ولا نحتاج فيه إلى التبعّد الشرعي، ولولاه لاختلّ النظام، كما هو واضح»<sup>(٣٠)</sup>.

### الأمر الثاني: أثر التفكير الاجتماعي في توجيه النص:

من الأمور التي تُؤدّي إلى تغيير الحكم هو دخالة المناسبات على الظهور البدوي للفظ، وسبقت الإشارة إلى أنّ المناسبات هي أوسع شيء يمكن أن يُقدّم خدمة في استنباط المسائل الاجتماعية؛ لأنّ المناسبات بين الحكم والموضوع إمّا أن تُضيق دائرة الحكم أو أن تُوسّعه، وعلى هذا الأساس - وهو دخالة المناسبات - سيكون الظهور الجديد أقرب إلى دلالات الفقه الاجتماعي في موارد ليست بالقليلة.

والمناسبات - من جهة - هي نفسها تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية. ومن هنا علينا أن نتعرّف على دخالتها في استنباط الأحكام الاجتماعية وما يترتب عليها من خلال نقاط:

النقطة الأولى: إنّ المناسبات معناها الاستثناس والرابطة الخاصة بين الحكم والموضوع في نظر العرف، وعلى أثر هذه الرابطة الخاصة قد يتوسّع الموضوع أو يتضيق، وقد يتوسّع

الحكم أو يتضيق، وهو طريق عرفي يقصده العقلاء في كلامهم، وعليه بُنيت محاوراتهم، ولذا فهو من القرائن اللبية المتصلة التي تُؤثر على اللفظ.

والشارع المقدّس هنا لا يعهد بالتوسعة والتضييق للعرف لكي يتغيّر الحلال والحرام من مرة إلى أخرى، وإنما يعهد للعرف بفهم هذه التوسعة والتضييق التي استهدفها الشارع من خلال النص، أي أنّ دور العرف هو دور الكاشف والمناسبات تكشف مراد الشارع لا تولّده.

وليس معناه - أيضاً - أنّ العقل يُدرك الملاكات بالظنّ، فالإلغاء الخصوصية ليس لأنّ العقل يقطع بالعلّة، بل لظهور اللفظ في إلغاء الخصوصية وكون المورد المذكور من باب المثال بحسب ما يراه العرف من المناسبة بين الحكم والموضوع، وعليه فالحجّة ليست لكشف العقل عن الملاك؛ لأنّه من الظنّ المنهي عنه، بل للظهور العرفي للفظ بعد دخول القرائن اللبية عليه فيتوسّع ويتضيق بنحو ما يفهمه العقلاء من الكلام.

ونحن هنا نفترض دائماً وضوح مبدأ الظهور العقلاني وأنّ المراد منه هو ظهور عصر النص ونحو ذلك من القواعد المذكورة.

**النقطة الثانية:** إنّ تنقيح المناط - والذي هو نفسه المناسبات من جهة - غير تخريج المناط، إذ إنّ تخريج المناط منهي عنه في فقه الإمامية، والفرق بين تنقيح المناط وتخريجه هو أنّ التخريج يعتمد على الظنّ فيقيس قضية إلى أخرى اتكالياً على أطراد العلّة المستخرجة، ففي مسألة أنّ الجهل بالعوض يفسد البيع يستنتج الفقه السنّي منها أطراد العلّة وهي الجهل، فيقول كما أنّ الجهل بالعوض يفسد عقد البيع كذلك الجهل بالمهر يفسد عقد النكاح.

فَنلاحظ أنّ الظنّ رائد هذه المحاولات، فيقفز فيها العقل الى إلغاء خصوصية البيع عن النكاح أولاً، ومساواة المهر بالعوض ثانياً، وبترتيب نفس الأثر وهو فساد النكاح مترتباً على فساد البيع ثالثاً، أي: الجهل بالعوض في البيع هو عينه الجهل بالمهر في النكاح، وبفساد الأوّل يفسد الثاني.

وكذلك مسألة ضمان الغاصب للتلّف إذا كان المال تحت يده، فيقفز الى مسألة أخرى وهي: أنّ السارق مثله يضمن وإن قُطعت يده اتكالاً على اطراد العلة وهي تلف المال عنده. وغيرها كثير. فهذا ما يحصل في تخريج المناط، ويتبيّن منه أنّه طريق ظنيّ محض.

وأما تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية والمناسبات فهي قراءة للنص في ضوء قواعد الحوار العرفي واتباع لظاهر السنّة لا في عرضها.

**النقطة الثالثة:** في تطبيق المناسبات وأثرها في الاستنباط، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾<sup>(٣١)</sup>، فهل هي مختصة بنساء النبي ﷺ أو عامة وشاملة فلنغي خصوصية المورد؟ الظاهر بحسب المناسبات أنّها عامّة وليست خاصة بشهادة أنّ الشارع يمنع النساء من ترقيق الكلام مع الرجال عامة منعاً للشهوة، وكذلك منعاً لمن في قلبه مرض وهو الذي لا يردعه الإيمان عن الفحشاء والمنكر.

وفي صحيحة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في محرّمات الإحرام: «إنّما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك والعنبر والورس والزعفران»<sup>(٣٢)</sup>.

فهل الحرمة مختصة بالطيب في الزمان السابق أو أنّ موضوع الحرمة هو مطلق الطيب، وما ذكر من باب المثال والغالب في تلك الأزمان؟

وفقاً لقرينة المناسبات فإنّه لا خصوصية لأنواع الطيب المذكورة وأنّ المعنيّ منها هو كلّ طيب موجود، وما ذكر من باب المثال لا أكثر.

وكذا لو قيل بأن العقود المستحدثة - كالتأمين والسرقفلية - لا يُمكن إمضاء الشارع لها، فمما يقال في الجواب أنه لا خصوصية لإمضاء العقود القديمة، ولذا نقول بشمول إمضاء الشارع لها بناء على إلغاء الخصوصية.

ومكاتبه إسحاق بن يعقوب عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليكم»<sup>(٣٣)</sup>.

فالظاهر - بمعونة المناسبات - أنّ الرجوع للرواة ليس بمعنى نقلة الأخبار والروايات من غير دراية؛ إذ مجرد النقل لا يبرّر كونهم حجة من الإمام عليه السلام، خصوصاً مع العناية بلفظ الحجة، إذ جعلت مساوقة لحجّيته التي هي من الله تعالى، وإلا - أي: لو كانت الحجية مصبوبة عليهم بعنوان أنهم محض رواة يمارسون نقل الأخبار - للزم:

- الرجوع إلى الروايات ولو من غير دراية، وهو خلاف مراد التوقيع جزماً.

- القول بحجّية كلّ من نقل الحديث أو اطّلع على كتب الروايات ولو من غير دراية أو عمل على طبقها، وهو بعيد جداً، ولذا قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾<sup>(٣٤)</sup>.

ومن ثمّ فإنّ الحوادث أعمّ من الروايات، فقد تأتي الحادثة وليس في مضمونها رواية واحدة، كما أنّ الراوي لا يرجع إليه في مطلق الحوادث؛ فصريح التوقيع بالأمر على المكلفين في الرجوع للرواة مطلقاً يدلّ على كونهم لا مجرد رواة، بل بما هم يرجعون إلى الروايات وإلى مصادر التشريع ليستنبطوا منه الموقف الشرعي.

ومثله ما عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كلُّ راية تُرفع قبل قيام القائم عليه السلام فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجلّ»<sup>(٣٥)</sup>.

فمع معارضتها لروايات أخرى وبقرينة المناسبات نحمل الراجح على الدعوة للنفس قبل الدعوة للحق ونرفع اليد عن العموم الاستغراقي فيها، فيكون المعنى هو التحذير من روايات ما قبل القائم إن كانت تدعو لنفسها لا من أجل إعلاء كلمة الله تعالى وكلمة أوليائه.

أو النبوي الوارد: «حب إليّ من دنياكم النساء»<sup>(٣٦)</sup>؛ فإن المناسبات العرفية تُحدّدها بنسائه ﷺ لا بنساء الناس.

النقطة الرابعة: إنّ من أهمّ تطبيقات إلغاء الخصوصية هو تنقيح المناط الفردي وعدم الخصوصية في الحكم بين الفرد والمجتمع، فيمكن معه تعميم الحكم الى المجتمع بعد استظهار أنّ الفرد في المقام ذكر على نحو المثالية والموردية، كما في أحكام كثيرة من حرمة الكذب ورجحان الصدق وغيرها.

ومن هنا فإنّ على الفقيه الفحص عن المناط الاجتماعي والمناسبات لبراءة الذمّة، ومن هذا الباب بالذات يفتح الفقه الفردي على التكاليف الاجتماعية المختلفة.

النقطة الخامسة: من هذه الزاوية يفتح الباب للحديث عن التعقيد الذي يُحيط بالفقه الاجتماعي؛ إذ إنّ يعتمد - من بين ما يعتمد عليه - على روح الشريعة والمناسبات العرفية، كما لو لم نثر على دليل يدلّ على حرمة إيذاء الجار فإنّ روح الشارع تشهد بحرمة إيذاء الجار. وكما الحال في تقليد العادل، فالمستفاد من مذاق الشارع عدم رضاه بتصديّ من لا دين له للمرجعية والتقليد وكيف يرضى الشارع بتصديّ أهل المنكر والقبايح لمثل هذا المقام الرفيع؟!

إذن فالاطلاع على الذوق التشريعي والمؤشّرات العامّة والمبررات الصناعية في أثناء عملية الاستنباط، كلّ تلك التعقيدات ينبغي أن تُؤخذ بنظر الاعتبار. وعلى هذا فإنّه من

المجازفة بمكان أن يتصدى غير الخبراء وأهل الدربة والصناعة في مثل هذه الموارد الخطيرة والتي هي أهم من الموارد الفردية.

وسيراً مع الحديث عن التعقيد في هذا المجال نُطالع بعض حالات تنقيح المناط والتي تكون شبيهة بالقياس أو فيها رائحة منه، فليس كل أعمال للمناسبات يتناسب والظهور العرفي، وليس كل تنقيح صحيح، ولا كل إلغاء للخصوصية يُفرض على النص فرضاً، وهذا من مواضع التعقيد في الفقه الاجتماعي؛ لأنه يحتاج الى حاسة قوية وذوق رفيع واستيعاب عرفي للمطالب، فضلاً عن استحضار القواعد الدخيلة في الاستنباط، ومثل هذه لا تتوفر للجميع، ولا يمكن أن تقرأ النصوص بعقلية أن يأتي بجديد وكأنه هوس يحيط ببعض من يُريد أن يقفز على الصناعة، ولا بعقلية الجمود الحرفي وكأنه أغلق السابقون الباب على المتأخرين.

وُنصّر هنا على أنّ الاجتهاد في إطار الفقه الجواهري وطريقة مكاسب الشيخ هو أداة الفقه الإمامي والمجوز الشرعي للاستنباط، وإنّ نفس عملية إنتاج الكبريات - في القواعد الفقهية وأصول الفقه - لو أُتيح لها أن تسخر هنا في المطالب الاجتماعية لأنتجت الأحكام الاجتماعية، وقدّمت كذلك الخدمات في طريق التنظير لفقه النظم، ولكن بدخالة المناسبات وبمعية تصيد الملاكات أو حتى بتطوير أدوات الاستنباط في ضمن مسيرة الاجتهاد الجواهري نفسه.

وبالنظر الى أنّ أدوات الاستنباط هي ذاتها الموجودة في الفقه الفردي، وفي حدود استنباط الحكم الاجتماعي فقط نستطيع القول إنّ مقولة الفقه الاجتماعي أقرب الى نظرة في طريق الاستنباط منها الى نظرية محكمة؛ لأنّ الحكم الاجتماعي وهو يُطبخ تحت

أدوات الاستنباط وفي طريقه الى الفتوى تُلاحظ عليه سمة الحكم المصوب على المجتمع في موضوع خاص.

ومن ثمّ فإنّ هذه الأحكام المبنوثة في موضوعات مختلفة تأخذ دورها في فقه النظم والنظريات - كما سنأتي عليه إن شاء الله - وهذه النظم وإن كانت تدخل في فلسفة الفقه أو فلسفة الدين لكنّها تستمدّ أصولها الرئيسية من هذه الأحكام الاجتماعية.

### الأمر الثالث: النظر المجموعي وأثره في عملية الاستنباط:

إنّ نفس نظر الفقيه الى الفرد المسلم أثناء عملية إنتاج الفتوى ينتج حكماً فردياً، وهذا غير ما لو نظر الفقيه الى مجتمع يُريد أن يبرز له الفتوى التي يلتزم بها. ومثل هذا ليس بالنظر الصرف، وإنما هو نظر له أثره في الاستنباط في موارد عديدة؛ إذ قد يكون الحكم مصوباً على الفرد لكنّه يتغيّر لو نظرنا الى المجتمع.

وهذا النظر التجزيئي للأشياء وللأمور يبرز الأحكام الفردية بعكس النظر المجموعي الذي يبرز الأحكام الاجتماعية. طبعاً في الموارد القابلة لهاتين النظرتين.

وتتأتى أهمية النظر المجموعي من نقطتين نبهتُهما هنا:

الأولى: إنّ النظر المجموعي يكشف عن الملاك الاجتماعي وأهميته على الفردي، فيتقدّم عليه في التزاحم.

ويؤدّي هذا النظر الى أعمال اللحاظ الاجتماعي من مقارنة فعل ما بمصلحة الدين وتسقيط سمعة الإسلام وتشويه المذهب، كما ربّما يلاحظ أحياناً في بعض الممارسات الشعائرية، ونحوها.

الثانية: إنّ النظرة المجموعية تستبدل النظرة الفردية بنظرة شاملة، وهو ما يُؤثر على الموضوع، فيتغير الحكم بعد صيرورة الموضوع هو المجموع من كلّ الأفراد السابقة.

### النقطة الأولى: كشف النظر المجموعي عن أهمية الملاك الاجتماعي

خذ مثلاً لو تعارضت فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قاعدة لا ضرر فأبي منهما المقدم؟ وهذا التزاحم لا بدّ أن يُحلّ بتقديم الأهم ملاكاً، ومن هنا قال بعضهم بأنه لا حاكمية لقاعدة لا ضرر في المقام، ومن الوجوه البارزة في معالجة الإشكال ما مال إليه أستاذنا الشيخ يعقوبي وبعض المعاصرين من كون الضرر في المقام فردي بينما سقوط الأمر والنهي فيه مفسد اجتماعية عامّة كتسلط الأشرار وغيرها، وذوق الشريعة هو تقديم الأمر والنهي على قاعدة لا ضرر<sup>(٣٧)</sup>.

فضلاً عن القول بأن قاعدة لا ضرر جاءت من باب الامتنان على الأمة؛ فنكتة الامتنان الاجتماعي لا تبرر المنكرات الاجتماعية؛ إذ إنّ «لا امتنان في رفع الوجوب الموجب لترك الأمر والنهي مستلزماً لجرأة التاركين للمعروف والمتركين للمنكر والظلم ولفتح المجال لهم الموجب لتدمير ألوف من النفوس وإشاعة الفساد»<sup>(٣٨)</sup>.

وقال السيد الخميني: «لو وقعت بدعة في الإسلام وكان سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم موجباً لهتك الإسلام وضعف عقائد المسلمين يجب عليهم الإنكار بأية وسيلة ممكنة سواء كان الإنكار مؤثراً في قلع الفساد أم لا، وكذا لو كان سكوتهم عن إنكار المنكرات موجباً لذلك، ولا يلاحظ الضرر والحرَج بل تلاحظ الأهمية»<sup>(٣٩)</sup>.

وقال الشيخ المتظري «إنه ليس الغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحصيل المثوبة مثلاً، بل هما شرعاً مفهوماً وسيعاً لإصلاح المجتمع وقطع جذور المنكر والفساد.



ومقتضى رعاية ملاكات الأحكام ومصالحها، واختلاف مراتب الضرر، ومراتب المنكر أن يعامل مع الدليلين معاملة التراحم فيقدم الأهم منهما ملاكاً... وربما يكون المنكر منكراً فظيلاً يتجاهر به ويكون في معرض السراية إلى المجتمع وربما يفسد المجتمع بسببه، أو يكون المرتكب له ذا شخصية اجتماعية أو دينية يقتدي به الناس طبعاً، أو يكون عمله موجباً لهدم أساس الدين، أو يريد بعمله تغيير قانون من قوانين الإسلام أو تحريفه، أو يريد إقامة السلطة الظالمة الغاصبة على شؤون المسلمين وسياساتهم واقتصادهم وثقافتهم، ونحو ذلك من الأمور المهمة التي لا يجوز السكوت في قبالتها... إن الظاهر أن محل بحث المحقق وأمثاله هو الأمر والنهي الصادران عن الأشخاص العاديين في الموارد الجزئية. وأما صاحب المقام المسؤول من قبل الحاكم لذلك فعليه تفويض الأمر إلى العالم بالمعروف والمنكر القادر على الأمر والنهي ولو بالقدرة الحاصلة من قبل الحكومة»<sup>(٤٠)</sup>.

وباب التراحم تنحلّ به الكثير من العقْد عبر تقديم الأولويات والأهمّ، وذلك من خلال قراءة كبريات الشارع وتعليقاته واستظهار الملاك وأهميته بناء على الظهور العرفي والقرائن المتصلة به.

وكذلك مسألة أخرى بُحثت في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي اشتراط التأثير في المأمور.

قال الأستاذ الشيخ اليعقوبي: «لو فرضنا حصول العلم بعدم تأثير الوظيفة في المأمور المنهي، فإن غرض الوظيفة لا ينحصر بهذا وإنما للفريضة غرض أهم وهو خلق خير الأمم الأمرة بالمعروف الناهية عن المنكر التي تتواصى بالحق وتتواصى بالصبر، فإن في ذلك ضمان استقامتها وحفظ وحدتها وعزّتها؛ فثمره امتثال الفريضة لا يقتصر على لحاظ تأثيرها على الشخص المخاطب بها بل بلحاظ المجتمع ككل... لو سلّمنا باشتراط التأثير فإنه لا

يختص بتغيير المخاطب مباشرة بفعله المعروف المتروك واجتنابه للمنكر وإنما للتأثير أشكال عديدة، منها:

أ - التأثير التدريجي بتكرار الأمر والنهي.

ب - التأثير بانضمام أمر ناهي آخر إليه أو أكثر.

ج - التأثير بالتسبيب كما لو حرك جهة أو شخصاً مؤثراً عليه.

د - التأثير الاستقبالي بأن تحصل الثمرة لاحقاً بعد أن يختم الأمر والنهي عند المخاطب أو تنهياً ظروفه كما أن وقوف أصحاب الكهف في وجه دولة الشرك أثمر أمة مؤمنة بعد عقود من السنين.

هـ - التأثير بتحجيم المنكر ومنع اتساعه.

و - التأثير بتقليل المنكر وإن لم يرتفع نهائياً.

ز - التأثير غير المباشر بأن ينهي زبداً فينتهي عمرو عند سماعه.

ح - وقد يكون الامتثال لأجل أن السكوت يؤدي إلى تمكّن الباطل والاستئناس به وظهور البدع أو يكون موجباً لسوء الظن بالعلماء والانفضاض عنهم.

والنتيجة أن اللغوية المدعاة - من أنه مع الجزم بعدم التأثير يكون الأمر والنهي لغواً محضاً<sup>(٤١)</sup> - لا وجه لها، ويكفي في حصول الثمرة إتمام الحجّة على الفاعل. ولو تنزّلنا وقلنا بإمكان حصول العلم بعدم التأثير بحيث تتحقق اللغوية المذكورة ويصبح الأمر والنهي عبثاً يقبّحه العقلاء فهذا خاص بالمنكرات الفردية لا الاجتماعية التي تكون مصالحتها ومفاسدها عامة في المجتمع<sup>(٤٢)</sup>.

والإنصاف والحق مع أنه يمكن تصيّد القواعد الاجتماعية الدخيلة في الاستنباط من عموم أبحاث الفقه ولكنها تصيّد خاصة من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أحسن الأستاذ الشيخ يعقوبي حين جعله مادة لبحثه الخارج واستنبط منه العديد من المسائل والقواعد الدخيلة في النظر الاجتماعي للفقيه.

### النقطة الثانية: أثر النظر المجموعي على الموضوعات

فالموارد الفردية التي لكل فرد منها نفس الحكم، فينبع هذا الحكم بالأساس من نظرة فردية الى كلّ هذه الموارد، ولو استبدلنا هذه النظرة بنظرة واحدة شاملة؛ فسيغيّر الحكم المصوب على المورد الى حكم اجتماعي بعد صيرورة الموضوع هو المجموع من كلّ الموارد السابقة، أو قد تُعطينا هذه النظرة رؤية في الاتجاه العام للتشريع والهدف منه.

مثال ذلك الأمور الحسبية، من قبيل:

أ- التصرف في أموال القصر ممّن لا وليّ لهم.

ب - التصدي للأوقاف العامّة التي ليس لها متولّ خاص.

ج - نصب القيم لليتيم.

د- تجهيز الميت الذي لا وليّ له.

هـ- إرث من لا وارث له.

و- طلاق زوجة من لا يُنفق على زوجته أو الغائب غيبة منقطعة.

ز- أموال الغائبين والمجانين والمغمى عليهم.

ح - موارد خروج الزكاة المعزولة عن ملك المالك والتي لا بدّ من إيصالها و صرفها في

مستحقّها، فيجب حسة لثلا تعرّض للتلف، ومنه ما يُصرف منها في سبيل مؤونة النقل

والإيصال بعد الاستئذان من الحاكم وغيرها.

كلّ هذه الموارد وغيرها يعرفها المشهور على أنّها من الحسيات بالنظر الى كونها ممّا لا بدّ من التصرف فيها، ووليّها وليّ الأمور الحسبية.

ولكن لو نظرنا الى نفس هذه الموارد المختلفة على أساس نظرة مجموعية، فنقول: إنّ هذه الأمور ليست حسبية فقط، أي: موارد ضرورية متفرّقة، بل هي بمجموعها تكون هي الأمور العامة التي يتوقّف عليها حفظ النظام، ولو وقع الفساد فيها لاختلّ النظام العام برمته فيضيع مال اليتيم، ولا وليّ للقاصر، ولضاعت أموال الناس وأهدرت المصالح، ومعه فإنّ الأمور الحسبية من الأمور العامة التي تمسّ حياتهم ومعاشهم. ويكون الوليّ لها حينئذٍ هو وليّ الأمور العامة، وعلى هذا الأساس لا يفرّق بين وليّ ولاية الأمور العامة والولاية الحسبية.

وتفصيل ذلك وفرق ولاية الأمور العامة عن الولاية العامة المطلقة نرجع فيه الى البحث المذكور<sup>(٤٣)</sup>. والمهم منها الآن أن نعرف أنّ من الأمور الحسبية ما يكون شخصياً ويكفي فيه إعمال التصرف، ولكنّ هذا الأمر الشخصي لو نُظر إليه على أنّه مورد واحد لما تنافى مع كونه حسبياً، ولو نُظر إليه من جهة كونه مورداً من عشرات ومئات الموارد لانطبق عنوان الأمور العامّة عليه، وما النظام الاجتماعي العام إلا مثل هذه الموارد مجتمعة.

ومسألة أخرى أيضاً وهي «أنّ المستأجر هل يجوز له - بدوره - أن يؤجّر العين بأجرة أكبر من الأجرة التي دفعها هو حين الإيجار؟ وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهى عن ذلك، والنصوص كعادتها - في أغلب الأحيان - جاءت لتعالج مواضيع خاصة؛ فبعضها نهى عن ذلك في الدار المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في الرحي والسفينة المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في العمل المأجور.

ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع، وتنظيم علاقة اجتماعية عامة على أساسها، سوف نتوقف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة، وبأن النهي مختص بتلك الموارد التي صرّحت بها النصوص دون غيرها. وأمّا حين ننظر إلى النصوص على مستوى النظرة الفردية، لا على مستوى التقنين الاجتماعي، فإننا نستطيع هذه التجزئة بسهولة»<sup>(٤٤)</sup>.

ومثل ذلك أيضاً التفريق بين الاحتياط على مستوى الفرد والاحتياط على مستوى المجتمع «فإن الشريعة إنما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، وأما حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها؛ لأن هذا الفرد أو ذاك قد يقيم سلوكه كلاً على أساس الاحتياط، وأما الجماعة كلاً فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على أساس الاحتياط»<sup>(٤٥)</sup>.

وقد يبني الفقيه على اليسر الاجتماعي ويعده أهم ملاكاً من التعمير على المجتمع ببعض الاحتياطات؛ ولذا قاعدة سوق المسلمين ونحوها تنظر إلى ملاك التسهيل وابتداء النظام عليه، والعرف يشهد لكل ذلك.

وفي الرواية عن أبي جعفر عليه السلام وقد سئل عن الجبن فقال: «إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكل، والله إنّي لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يُسمّون، هذه البربر وهذه السودان»<sup>(٤٦)</sup>، وقول الصادق عليه السلام «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»<sup>(٤٧)</sup>.

وكذلك مسألة تشريح بدن الميت، فلو أخذ من زاوية فردية فإنّه يحرم بالتأكيد ولكن لو أخذ التشريح على أنّه حاجة اجتماعية قد تصل إلى حد الضرورة كما لو توقّف عليه التخصص الطبي لإنقاذ الناس، أو إثبات براءة إنسان آخر؛ فإنّه يجوز بحدود ذلك.

وكذلك مسألة الحيابة وسببها للملك، إذ كانت السيرة العقلانية قائمة على ذلك، كالاغتراف والاحتطاب وغيرهما، وهذا في حدود النظرة الفردية. ولكن لو نظرنا الى المجتمع من جهة وتطور وسائل الحيابة من جهة، فهل يمكن القول بحيابة مصادر الطاقة مثلاً من النفط والغاز والكهرباء؟ إن مثل هذا بعيد جداً بناء على دخالة الذهن الاجتماعي ومناسبات الحكم.

وكذلك مسألة شركات التسوق الشبكي، إذ تتبع هذه الشركات عبر المروجين وتُعطي الوكالة للمشتري أن يجلب مشتر آخر، وهذا المشتري الأخير يجلب أشخاصاً آخرين، فتتسلسل الهرمية، ويحصل الشخص على فوائد بنسبة الأشخاص الذين هم تحته، وكلما يكثر العدد كلما تزيد هذه النسبة، فقد يفتي أحدهم بجواز هذه العملية والمشاركة فيها أو حتى يحتاط في ذلك؛ لأنه يرى فرداً أمامه يستفتيه في الموقف الشرعي، ولكن لو نظرنا بنظرة اجتماعية الى هذه الشركات لتبين:

- إنها تقوم على نقض العمل والإنتاج وركنيتها في مبادلة المال؛ ولذلك هي تقوم على مبدأ الربح السريع في الاقتصاد غير الإسلامي عبر إلغاء ركنية كلاً من العمل والإنتاج.

- إن مضمونها هو الربح على أساس غير عقلائي شبيه بالحظ والتزويق الإعلامي. واستنتج بعض الباحثين الغربيين في الاقتصاد أن معدل الخسارة في شركات التسوق الشبكي القائم على أساس المنتج هو ٩٩٪<sup>(٤٨)</sup>. فكيف يتحقق الربح إذن؟ بل الأرقام الحسابية تشير الى أكبر من ذلك.

- يترتب على النقطة السابقة أن حقيقة هذه الشركات أنها لم تستثمر أموال المشترين، وإنما تقوم بالدفع لهم من أموالهم التي اشتركوا بها مسبقاً؛ لتصوير استثمار أموالهم

وتطبيعهم على الفكرة الى حين، وتقصد من ذلك استنزاف أموال المجتمع ومن ثم الفرصة في نهبها كما هو الحاصل فعلاً، ولا يخفى وقوف الأيدي الأجنبية من وراء كل ذلك.

وأمام هذه النظرات الاجتماعية يتغيّر موقف الفقه من قراءة فردية قد تجوّز هذه العملية على أساس الهبة أو إطلاقات حلّ البيع الى موقف التحريم والمنع، وكلّ ذلك من خلال تقصّي المقاصد العليا للتشريع، ومنها العدل الاجتماعي والمنع من الربح غير القائم على العمل والإنتاج وقاعدة لا ضرر ونحوها، وعلى أساس تلك الكبريات تضع النظرة الاجتماعية الفقيه في موقف عدم التجويز وحرمة التعامل بالنظر للمبررات المذكورة.

للبحث صلة...

## الهوامش

- (١) الإسرائاء: ١٣.
- (٢) الجاشية: ٢٨.
- (٣) عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضُوا بِهِ حُكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حُكِمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدُّهُ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا كَالرَّادِّ عَلَى اللَّهِ، وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرِكِ بِاللَّهِ». [الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١].
- (٤) عن إسحاق بن يعقوب، في التوقيع الوارد بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «وَأَمَّا الْوَأْدُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَبَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حَبَّةُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ». [المصدر السابق، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ٩].
- (٥) مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، ٢: ١٣٧ - ١٤١.
- (٦) الصدر، محمد باقر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، مجلة الإيمان، العدد: ٣، ٣٢٣.
- (٧) عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ». الكليني، الكافي، باب الرد الى الكتاب والسنة، ح ٥، ١: ٦٠.
- (٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب ٦، ح ٥١.
- (٩) انظر، هاشم بن زين العابدين الخوانساري، أصول آل الرسول (في أربعة أجزاء).
- (١٠) أنظر: الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، مجلة الإيمان، العدد: ٣، ٣٢٣. اليعقوبي، محمد، الفقه الاجتماعي ضرورة حضارية، مقال منشور. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد، ٧٣. المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، ١: ٢٤٢.
- (١١) التوحيد، محمد علي، مصباح الفقاهة (تقارير السيد الخوئي)، ٣: ٨١٨.
- (١٢) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، المعاملات، م (٤٦).
- (١٣) السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام، ١٦: ٣٤.
- (١٤) المصدر السابق، ٨: ١٠٨؛ وينظر: الخوئي، منهاج الصالحين، العبادات، م (٢٩).
- (١٥) اليعقوبي، محمد، سبل السلام، العبادات، م (٣٥).



- (١٦) الساعدي، ثامر، تحقيق في الأمور الحسينية وأدلة التصرف فيها، بحث في ضوء ولاية الفقيه، نشر في الأعداد (٢ - ٣ - ٤) من مجلة الاستنباط.
- (١٧) النساء: ١٩.
- (١٨) الإسراء: ٢٣.
- (١٩) البقرة: ٢٧٩.
- (٢٠) المائدة: ٣٨.
- (٢١) نهج البلاغة، الحكمة، ٢٥٢، ٤: ٥٥.
- (٢٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، باب ٣ من مقدمة العبادات، ح ١٢.
- (٢٣) المصدر السابق، ب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٦.
- (٢٤) المصدر السابق، ب ٨٦ من أبواب مقدمات الطواف، ح ١.
- (٢٥) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، ٢: ٦٤٥.
- (٢٦) الآملي، محمد تقي، كتاب المكاسب والبيع (تقارير النائيني)، ١: ٧.
- (٢٧) الخوانساري، منية الطالب (تقارير النائيني)، ١: ٢٩.
- (٢٨) كاشف الغطاء الجناحي، جعفر بن خضر، شرح القواعد، كتاب المتاجر، ١: ٣١٥.
- (٢٩) المنتظري، حسين علي، دراسات في المكاسب المحرمة، ١: ٥٠٠.
- (٣٠) السبزواري، مهذب الأحكام، ١٦: ٣٠٩.
- (٣١) الأحزاب: ٣٢.
- (٣٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، أبواب ترك الإحرام، ب ١٨، ح ٨.
- (٣٣) المصدر السابق، أبواب صفات القاضي، باب ١١ ح ٩.
- (٣٤) الجمعة: ٥.
- (٣٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٦، ١٥: ٥٢.
- (٣٦) المصدر السابق، كتاب الطهارة، أبواب السواك، باب ٨٩، ح ١٢.
- (٣٧) أنظر: اليعقوبي، محمد، فقه الخلاف، ٨: ٣٨٧؛ الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، الصدر، محمد باقر، مجلة الإيمان، العدد: ٣، ٣٢٣.
- (٣٨) الهمداني، نوري، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٩٩.
- (٣٩) الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، ١: ٤٢٦ - ٤٢٧.
- (٤٠) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، ٢: ٢١٥، ٢٥٦.

(٤١) ما بين الشارحتين تصرف من الباحث، ينظر: المحقق العراقي، شرح تبصرة المتعلمين، ٤:

٤٥٠.

(٤٢) اليعقوبي، فقه الخلاف، ٨: ٣٢٩.

(٤٣) أنظر: مجلة الاستنباط، العددان: ٣ و ٤، مقال للكاتب تحت عنوان (تحقيق في الأمور الحسينية وأدلة التصرف فيها).

(٤٤) الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، مجلة الإيمان، العدد: ٣، ٣٢٣.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، باب ٦٣ من أبواب الأئمة والأشربة، ح ٥.

(٤٧) المصدر السابق، باب ٢٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٤٨) أنظر: موقع حقيقة التسوق الشبكي.





## مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

□ آية الله الشيخ محمد يعقوبي

### خلاصة البحث:

تناول الباحث مسألة تعيين مقدار دية النفس، فشرع بمقدمة بين فيها قيمة الإنسان وكرامته في الشريعة واهتمامها بحفظ دمه، ثم بين أصناف الدية الستة ثم بحث ما هو الأصل فيها، ثم بحث الحكم حالة التفاوت الفاحش في القيمة بين هذه الأصناف الستة. وانتهى الى لزوم مراعاة التناسب في القيمة. والمنهج المعتمد هو المنهج الاجتهادي المتعارف لدى الإمامية..

### الكلمات المفتاحية:

الدية، دية القتل، دية النفس، أصناف دية القتل، قيمة أصناف الدية.

### تمهيد:

للإنسان قيمة كبرى في الشريعة الإسلامية، فهو خليفة الله تعالى في أرضه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(١)</sup>، واستحق بذلك التكريم من الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>(٢)</sup>، وجعل للنفس الإنسانية حرمة كبيرة تفوق حرمة الكعبة، ففي الحديث الشريف عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه أقبل إلى الكعبة وقال: «الحمد لله الذي

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

كرّمك وشرّفك وعظّمك، وجعلك مثابة للناس وأمناءً، والله، لحرمة المؤمن أعظم حرمة منك»<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة أبي حمزة عن أحدهما عليه السلام أن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال مستنكراً ومغضباً في حادثة قتل وقعت لم يُعرف القاتل: «قتيل بين المسلمين لا يُدرى من قتله! والذي بعثني بالحق لو أن أهل السماء والأرض شركوا في دم امرئ مسلم ورضوا به لأكبهم الله على مناخرهم في النار، أو قال: على وجوههم»<sup>(٤)</sup>.

فقتل الإنسان لأخيه الإنسان خروج عن زيّ العبودية لله تعالى ومنازعة له سبحانه في سلطانه؛ لأنّ الله تعالى خالق الإنسان ومالكه وهو وحده من له حقّ التصرف فيه فضلاً عن إعدامه الحياة.

ووقف رسول الله صلّى الله عليه وآله بمنى حين قضى مناسكه في حجة الوداع أمام عشرات الآلاف من المسلمين ليبلغهم هذه الرسالة ولينزع من نفوسهم استخفاف الجاهلية - أي جاهلية لا تعمل بأحكام الله تعالى - بحرمة الدماء وامتهان القتل فقال صلّى الله عليه وآله: «أيّ يوم أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا اليوم، فقال: فأيّ شهر أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا الشهر، قال: فأيّ بلد أعظم حرمة؟ قالوا: هذا البلد، قال: فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد، ألا من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها؛ فإنّه لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه، ولا تظلموا أنفسكم، ولا ترجعوا بعدي كفّاراً»<sup>(٥)</sup>.

ولبيان هول هذا الأمر فقد جعل الاعتداء على الفرد الواحد اعتداءً على الإنسانية جميعاً، قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(٦)</sup>.

لذا غلّظت الشريعة الإسلامية العقوبات على إزهاق النفس، فمن قتل متعمداً فلوليّ المجنيّ عليه الاقتصاص من القاتل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا

فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٧﴾؛ لأنّ مثل هذه العقوبة تردع من يفكر بالعدوان على الآخرين وتدع الناس يعيشون حياتهم بأمن وسلام، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ﴿٨﴾.

وأوجب الشارع المقدّس دفع مال كثير يُسمّى (الدية) لذوي المجنيّ عليه إذا كان القتل خطأً محضاً أو خطأً شبيهاً بالعمد؛ لكي لا يذهب الدم المحترم شرعاً هدرًا حتى لو وقع القتل خطأً محضاً، ولكي يتجنّب الناس أيّ فعل يُمكن أن يُؤدّي إلى القتل أو الإضرار بالآخرين حتى ولو خطأً.

وفي دفع الدية تطيب لخواطر ذوي المجنيّ عليه وغلق باب الانتقام والثأر والانجرار إلى القتل المتبادل، ولذا سُمّيت الدية (عقلاً)؛ لأنها تعقل، أي: تمنع من وقوع الدم وتحمي المجتمع من التجري على الدماء قبل الحادث باجتنب الأسباب، وتمنع استمرارها بعد وقوعه.

### أصناف الدية:

وقد حدّدت الروايات الشريفة الدية بستة أصناف من الأموال وعدد كلّ صنف الذي يُمكن أن تُؤدّى الدية منه.

والأصناف المالية الستة التي تُؤدّى بها الدية مع ذكر مقاديرها بحسب المشهور هي:

- ١- مئة من الإبل.
- ٢- مئتان من البقر.
- ٣- ألف من الغنم.
- ٤- ألف دينار ذهبي (وزن الدينار ٣،٤٥ غرام).

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

٥- عشرة آلاف درهم فضي (وزن الدرهم ٤١٥،٢ غرام).

٦- مئتا حلة تتكوّن الواحدة من ثوبين.

وقد دلّت على ذلك روايات صحيحة كثيرة بلغت حدّ الاستفاضة، نذكر منها الآن صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «سمعت ابن أبي ليلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مئة من الإبل فأقرّها رسول الله ﷺ، ثمّ إنه فرض على أهل البقر مئتي بقرة، وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة ألف درهم، وعلى أهل اليمن الحلل مئة<sup>(٩)</sup> حلة. قال عبد الرحمن بن الحجّاج: فسألت أبا عبد الله ﷺ عمّا روى ابن أبي ليلى فقال: كان عليّ ﷺ يقول: الدية ألف دينار، وقيمة الدينار عشرة دراهم وعشرة آلاف لأهل الأمصار، وعلى أهل البوادي مئة من الإبل، ولأهل السواد مئة بقرة، أو ألف شاة»<sup>(١٠)</sup>.

وصحيحة جميل بن دراج في الدية قال: «ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، ويُؤخذ من أصحاب الحلل الحلل، ويُؤخذ من أصحاب الإبل الإبل، ومن أصحاب الغنم الغنم، ومن أصحاب البقر البقر»<sup>(١١)</sup>.

ورواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الدية فقال: دية المسلم عشرة آلاف من الفضة، أو ألف مثقال من الذهب، أو ألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً، ومن الإبل مئة على أسنانها، ومن البقر مئتان»<sup>(١٢)</sup>.

ولم ترد الستة مجتمعة في رواية واحدة لكنّها وردت موزّعة في الروايات، قال السيد صاحب الرياض قدس: «واعلم أنّ هذه الخصال الستة وإن لم يشتمل على تمامها رواية في ما أجده، إلا أنّها مستفادة من الجمع بين روايات المسألة بعد ضمّ بعضها إلى بعض مع تضمّن جملة منها خمسة ما عدا الحلة»<sup>(١٣)</sup>.



أقول: وهذا يفتح باب النقاش في بعضها كالحلل.

### البحث في الحل:

قال المحقق الأردبيلي قده عن أخبار الباب: «هذه الأخبار مع عدم صراحة شيء منها في المطلوب، بل دلالة بعضها على بعض المطلوب وأنه الدية»، وقال: «وبالجملة، ما نعرف دليل هذه الأحكام، كأنه إجماع أو نصّ ما أطلعنا عليه، الله يعلم وهو المستعان»<sup>(١٤)</sup>.

أقول: أجاب جملة من الأعلام عن تشكيكه قده بشكل غير مباشر كصاحب الرياض في كلمته السابقة وردّ عليه صريحاً صاحب مفتاح الكرامة<sup>(١٥)</sup>، وأجاب صاحب الجواهر قده بما ذكرناه وقال: «فوسوسة بعض متأخري المتأخرين في ذلك في غير محلّها»<sup>(١٦)</sup>.

أقول: يُمكن أن يكون مقصود المحقق الأردبيلي قده أنّ الدليل ليس تامّاً على جميعها؛ لعدم تماميته في بعضها كالحلل، ولعلّه قده أراد أنّه لم يثبت أنّ كلّ هذه الأصناف المذكورة في الروايات هي الدية، وإنّما بعضها بدائل بالقيمة، وربّما استشعر ذلك من اختلاف مقاديرها بل والتصريح في بعضها بأنّها قيمة للإبل، ورواية أبي بصير قال: «دية الرجل مئة من الإبل، فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، وإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، وإن لم يكن فألف كبش هذا في العمد. وفي الخطأ مثل العمد ألف شاة مخلّطة»<sup>(١٧)</sup>، ولعلّ قوله قده: «بل دلالة بعضها على بعض المطلوب وأنه الدية» يشير إلى هذا المعنى، أي: إنّ بعض الأصناف هي الدية والبقية عوض عن قيمتها، وخصّها في فقه الرضا بثلاثة، قال: «والديه في النفس ألف دينار أو عشرة آلاف درهم أو مئة من الإبل على حسب أهل الدية إن كانوا من أهل العين ألف دينار وإن كانوا من أهل الورق فعشرة آلاف درهم وإن كانوا من أهل الإبل فمئة من الإبل»<sup>(١٨)</sup>.

ولم أجد من دافع عن المقدّس الأردبيلي قده بمثل هذا.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

## بدء تشريع الدية:

ويظهر من بعض الأخبار أنّ دية القتل كانت في بداية تشريعها مئة من الإبل، وأنّ أوّل مَنْ وضع هذه الدية على القتل عبد المطلب جدّ النبي ﷺ وأمضاها الله تعالى في الإسلام، فقد روى الشيخ الصدوق في الفقيه والخصال بأسانيده عن جعفر بن محمد عن آبائه - في وصية النبي ﷺ لعليّ ﷺ - قال: « يا عليّ إنّ عبد المطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام - إلى أن قال: - وسنّ في القتل مئة من الإبل، فأجرى الله ذلك في الإسلام» (١٩).

ولعلّ عبد المطلب - وهو سيد قريش والأبطح - جعل هذه السنّة لتغليظ العقوبة على من يسفك الدماء أو أنّه فهم أنّ حكم الله تعالى في الدية ذلك بعد حادثة فداء عبدالله والد النبي ﷺ بمئة من الإبل بالقرعة - والقرعة لكلّ أمرٍ مشكل - هذه الحادثة التي وصفها الشيخ المفيد بأنّها (قصة مشهورة يعرفها أهل السير) (٢٠).

أقول: اشتهر قول النبي ﷺ: «أنا ابن الذبيحين»، وهما: جدّه إسماعيل ﷺ وأبوه عبدالله ﷺ، وروى الشيخ الصدوق في وجه ذلك عن ابن فضالّ قال: « سألت الرضا ﷺ عن معنى قول النبي ﷺ: أنا ابن الذبيحين، قال: يعني إسماعيل بن إبراهيم الخليل ﷺ وعبدالله بن عبد المطلب» (٢١)، ويبيّن فيها كيف افتدى عبد المطلب ولده من الذبيح بأن اقترع بين عبدالله وعشرة من الإبل فخرجت القرعة على عبدالله فجعلها عشرين فخرجت على عبدالله فزادها إلى أن وصلت مئة فخرجت على الإبل فأعادها ثلاث مرات ليطمئنّ فخرجت جميعاً على الإبل فنحر عبد المطلب مئة من الإبل وأطعم الناس.

هكذا كانت الدية في أوّل الإسلام مئة من الإبل، ثم عيّن الشارع المقدّس أجناساً أخرى يُمكن أداء الدية منها لتمكين (٢٢) الجاني من إبراء ذمّته ولو حظ فيها مقاربتها لقيمة الإبل.

## بحث القول بالتخيير:

والمشهور أنّ الجاني مخيّر بين هذه الأصناف، بل حُكي الإجماع عليه تسهياً على الجاني لامتنال الأمر وتسليم الدية إلى أهلها؛ لأنها تمثل أصول الثروة المالية المتعارفة، وقد يوجد عنده صنف منها ولا يوجد آخر.

قال السيد الخوئي قده في تكملة المنهاج: «يتخيّر الجاني بين الأصناف المذكورة، فله اختيار أيّ صنف شاء وإن كان أقلها قيمة، وهو عشرة آلاف درهم أو مئتا حلة في زماننا هذا، وليس لوليّ المقتول إجباره على صنف خاصّ من الأصناف المذكورة»<sup>(٢٣)</sup> وعلّق عليه: «من دون خلاف بين الفقهاء، وتدللّ عليه عدة روايات تقدّم بعضها. وما دلّ على الترتيب قد عرفت حاله»، وحكى في موضع آخر «عن بعض دعوى الإجماع عليه»<sup>(٢٤)</sup>.

أقول: نفي الخلاف في المسألة غير دقيق لوجوده من عدّة جهات:

١- ذهاب بعض أساطين المتقدمين كالشيخين وغيرهما إلى أنّ هذه الأصناف على التنوع بحسب الشريحة الاجتماعية التي ينتمي إليها الجاني فيدفع أهل البوادي من الإبل وأهل القرى والأرياف من البقر والغنم وأهل التجارة من الدينار والدرهم، واستظهره من بعض الروايات، فيجب على الجاني أن يدفع ممّا يقتضيه صنفه إلا أن لا يوجد عنده فيتراضى مع ولي الدم على صنف آخر أو القيمة.

٢- ما ذهب إليه عدد من الفقهاء من أنّ بعض هذه الأصناف أصل كالإبل والدنانير وبعضها بدل مشروط بعدم وجود الأصل، فالجاني مخيّر بين أصناف الأصول لا مطلقاً إلا مع عدم وجدانها.

٣- ما نحتمله وعقدنا هذا البحث من أجله وهو عدم الاجتزاء بدفع الصنف الذي تقلّ قيمته السوقية عن الأصناف الأخرى بشكل غير متعارف.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

٤- إنَّ عدَّة روايات ذكرت أعداداً غير هذه كاثني عشر ألف درهم وعشرين شاة لكلِّ بغير بدل عشرة ومئة وعشرين درهماً لكلِّ بغير بدل مئة، وغير هذا من محاور الخلاف ممَّا يدعو إلى البحث والتحقيق خلال المطالب والفروع الآتية.

### قراءة عامَّة في منظومة الروايات:

الذي يقتضيه النظر في مجموعة الروايات الواردة في المسألة أنَّ الدية كانت في بداية التشريع مئة من الإبل كما في رواية الصدوق السابقة، وتشهد لها صحيحة جميل قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: الدية مئة من الإبل»<sup>(٢٥)</sup>، وفي صحيحة محمد بن مسلم ووزارة عن أحدهما عليهما السلام نفي جعل أيِّ صنف آخر بإزائها، قال عليه السلام: «هي مئة من الإبل، وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك»<sup>(٢٦)</sup>.

ثم لما أصبح للمسلمين دولة مدنية متحضرة واقتصاد قائم على التجارة والأموال النقدية جعل صنف آخر تتأدَّى به الدية مضافاً للإبل وهو ألف دينار من الذهب وعشرة آلاف درهم مراعيًا المناسبة بالقيمة مع مئة من الإبل حيث قدّرت قيمة البعير الواحد بعشرة دنانير كمعدل؛ لذا نسب الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج هذا التوسيع إلى أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(٢٧)</sup>.

وكذا في رواية<sup>(٢٨)</sup> الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «فقلت: إنَّ الديات إنَّما كانت تُؤخذ قبل اليوم من الإبل والبقر والغنم، قال: فقال: إنَّما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام، فلما ظهر الإسلام وكثرت الورق في الناس قسّمها أمير المؤمنين عليه السلام على الورق. قال الحكم: قلت: رأيت من كان اليوم من أهل البوادي، ما الذي يُؤخذ منهم في الدية اليوم؟ إبل؟ أو ورق؟ فقال: الإبل اليوم مثل الورق، بل هي أفضل من الورق في الدية، إنَّهم كانوا يأخذون منهم في دية الخطأ مئة من الإبل يحسب لكلِّ بغير مئة درهم

فذلك عشرة آلاف، قلت له: فما أسنان المئة بعير؟ فقال: ما حال عليه الحول ذكراناً كَلِّها» (٢٩).

فهذه التوسعة إلى الأصناف الأخرى إجراءً حكومي قام به وليّ الأمر في الدولة الإسلامية، بل صرّحت بذلك رواية ظريف بن ناصح في كتابه في الديات المروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّ الكتاب عُرض (على أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أفتى أمير المؤمنين (عليه السلام) فكتب الناس فُتياه وكتب به أمير المؤمنين إلى أمراءه ورؤوس أجناده» (٣٠).

وقد وردت الروايات المعتمدة في صحة هذا الكتاب، ففي صحيحة يونس وابن فضال قالوا: «عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين (عليه السلام) على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فقال: هو صحيح» (٣١).

وقد ذكرنا نظير هذا التحوّل في اعتبار المدّ وزناً مع أنّه كيل بحسب الأصل لكن الدقة في التبادلات التجارية وتمدّن المجتمع اقتضى هذا التحوّل بأمر الشارع المقدّس.

ولعلّ بعض الشواهد تُشير إلى احتمال أنّ هذه التوسعة في بعض أصناف الدية حصلت في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله) حين ودى قتلى بني جذيمة بالمال كما تصرّح به بعض السير (٣٢)، ولعلّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) ودى قتلى بني جذيمة بالإبل وعوّضهم عن الممتلكات التالفة بالمال، حين فتك بهم خالد بن الوليد بعد إعلان إسلامهم، فأرسل علياً ليدفع ديات القتلى وتعويض ما تلف من ممتلكات حيث جعل النبي (صلى الله عليه وآله) موضعاً خاصاً لإبل الصدقة خارج المدينة، ففي معتبرة أبي صالح عن أبي عبد الله (عليه السلام) في أبواب حدّ المحارب إلى أن قال: « فبعث - النبي (صلى الله عليه وآله) - بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها، فلمّا برئوا واشتدّوا... » إلى آخر الحديث (٣٣). ممّا يرجّح أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) أوّل من اتّخذ بيتاً للمال في الإسلام حيث اتّسعت واردات الدولة الإسلامية بعد غزوة خيبر خلافاً للرأي النافي لذلك،

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

وإلا فمن أين جاء بالمال الذي ودى به بني جذيمة أو الهدايا والجوائز التي كان يصل بها الوفود الزائرة؟

ولا ينافي هذا الجعل ما ورد في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام في الدية: «هي مئة من الإبل، وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك» <sup>(٣٤)</sup> للقطع بإجزاء دفع الدنانير، ولعلّ المراد أنّ الدنانير لم تكن الأصل في تشريع الدية، وإنما الإبل ثم جعلت الدنانير بقيمة الإبل المتعارفة لتمكين الجاني من الأداء.

فمقدار الدية في بداية التشريع كان مئة من الإبل ثم توسّعت إلى ألف دينار الذي هو مثقال شرعي ذهباً، ثم عودل الدينار بالدرهم (سعر الصرف الأصلي عشرة دراهم لكل <sup>(٣٥)</sup> دينار) مراعاة لوضع أهل المدن والأمصار، وعودلت الإبل بالبقر والغنم بحسب القيمة المتعارفة في السوق مراعاة لأهل الأرياف، وقد صرّحت بذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، ولوحظ في هذه المعادلة قيمة الأصناف بمعدّل السعر المتعارف، فكان معدّل سعر الشاة ديناراً أو عشرة دراهم - كما في رواية عروة البارقي <sup>(٣٦)</sup> المعروفة في المكاسب - ومعدّل سعر البعير عشرة دنانير.

والظاهر أنّ هذه الأصناف لها قيمة مرجعية أو معيارية بحسب المصطلح ترجع إليها بقية الأصناف وتُقاس عليها وتكون معياراً لها في الإجزاء وعدمه، بحيث تكون مقاربة لها ولا تختلف عنها بشكل كبير لا يتسامح به العرف والعقلاء، وهي الإبل والدنانير؛ لأنّها القدر المتيقّن من النقد المقطوع إجزاء الدفع منه، والذي دعانا إلى اعتبار هذه القيمة المعيارية عدّة أمور، منها:

١- إنّ أصل التشريع كان هكذا، فالدية كانت مئة من الإبل ثمّ توسّعت الدية إلى ما يساويها من الدنانير فكانت ألف دينار بلحاظ النقلة الحضارية والمدنية التي حصلت

للمجتمع الإسلامي، فوردت مثل صحيحة جميل في الدية قال: «ألف دينار أو عشرة آلاف درهم»<sup>(٣٧)</sup> وصحيحة الحلبي: «الدية عشرة آلاف درهم أو ألف دينار»<sup>(٣٨)</sup>، فكان الدينار معياراً لمعادلة الدراهم كقوله عليه السلام: «قيمة الدينار عشرة دراهم»<sup>(٣٩)</sup>، وإنّ الدراهم لوحظ فيها أنّ كلّ عشرة دينار فرجع الأمر إلى الدينار، ثمّ فصلت عليها الأصناف الأخرى بما يُعادل قيمتها.

٢- إنّ الدينار ثابت لم يتغيّر لعدّة قرائن، فقد ذكر علماء الفريقين «أنّ الدينار لم يختلف المثقال منها في جاهلية ولا إسلام»<sup>(٤٠)</sup>، بينما تغيّرت الدراهم فبعد أن كانت نوعين في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم: بغلية زنة الدرهم ثمانية دوانيق، وطبرية زنة الدرهم أربعة دوانيق، توحدت في زمان عبد الملك بن مروان على معدّلها وهو ستة دوانيق. وإن كانت الشواهد تُشير إلى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أول من أمر بضرب السكة الإسلامية في خلافته ثمّ أكمل الأمر في زمن عبد الملك بن مروان<sup>(٤١)</sup>.

وهنا يُوجد غموض؛ فإنّ روايات المسألة ذكرت أنّ الدينار عشرة دراهم في زمان أمير المؤمنين عليه السلام، ولا ندري من أيّ النوعين البغلية أو الطبرية والأوّل ضعف الثاني، فلا بدّ أن تختلف النسبة، ثمّ بقيت النسبة محفوظة بعد أن أصبح وزن الدرهم ستة دوانيق كما في الروايات عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، فكيف يتمّ هذا؟ والأمر في الزكاة هيّن؛ لأنّه يخرج خمسة دراهم من نفس المئتي درهم التي عنده، لكن الأمر في الدية مشكل، ونُحن نوكل علمه إلى أهله، والملخّص أنّ الدينار ثابت عكس الدرهم.

٣- الموجود في الروايات الآتية أنّ عدد البقر والغنم يُقاس بلحاظ الإبل، فورد فيها عشرة من الغنم لكلّ بغير أو عشرين، ومن البقر بقيمة ذلك، وأنّ الدراهم تُقاس بلحاظ الدينار؛ فيقال عشرة دراهم بدينار أو سبعة أو اثنا عشر بدينار، ولم نجد العكس وإن كانا متلازمين؛

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

لأنَّ صعود قيمة الدرهم يقتضي نزول قيمة الدينار إلاَّ أنَّه لا يُقال تغيّرت قيمة الدينار، فالإبل والدنانير هما المرجعان لتقييم بقية الأصناف.

٤- إنَّ عدد الغنم والدرهم طراً عليها تغيير فورد عشرة وعشرين من الغنم بدل البعير ومئة ومئة وعشرين درهماً للبعير وعشرة آلاف واثنان عشر ألف درهم للألف دينار بينما بقي عدد الإبل والدنانير ثابتاً.

٥- إشارات في بعض الروايات كقوله عليه السلام في رواية الحكم بن عتيبة: «الإبل اليوم مثل الورق، بل هي أفضل من الورق في الدية»، فالتقديم للإبل؛ حتى مع كون عدد الدراهم مثل قيمة مئة من الإبل.

وهكذا الروايات المعتمدة التي استفاد منها القدماء الترتيب بين أصناف الدية كصحيحة معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية العمدة، قال: مئة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كلِّ جمل عشرون من فحولة الغنم»<sup>(٤٢)</sup>، ومثلها معتبرة أبي بصير الآتية وغيرها، ونحن حملنا «فإن لم يكن» على «فإن لم يدفع من الإبل».

وقد صرّحت عدّة روايات بمراعاة هذه القيمة المعيارية أو المرجعية عند أداء الدية:

ففي صحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وإن كان في أرض فيها الدنانير فألف دينار، وإن كان في أرض فيها الإبل فمئة من الإبل، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً»<sup>(٤٣)</sup>، وفي رواية أبي بصير قال: «دية الرجل مئة من الإبل، فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فإن لم يكن فألف كبش»<sup>(٤٤)</sup>، وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «وقيمة كل بعير مئة وعشرون درهماً، أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كلِّ ناب - وهي المسنة - من الإبل عشرون شاة»<sup>(٤٥)</sup>.



وفي صحيحة محمد بن مسلم و زرارة عن أحدهما عليه السلام: «فإن قَبِل أصحاب العمد الدينة، كم لهم؟ قال: مئة من الإبل، إلا أن يصطلحوا على مال أو ما شأوا ذلك»<sup>(٤٦)</sup>، وفي صحيحة معاوية قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية العمد فقال: مئة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كلِّ جمل عشرون من فحولة الغنم»<sup>(٤٧)</sup>، وفي رواية الحكم بن عتيبة المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الإبل اليوم مثل الورق بل هي أفضل من الورق في الدينة»، وفي صحيحة ابن الحجّاج المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقيمة الدينار عشرة دراهم».

وإنما حصل التأكيد على القيمة المعادلة للأصناف؛ لأنَّ سعر السوق كان يتغيّر تغيّراً كبيراً أحياناً لا يتسامح به العرف، كالذي ورد في رواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً في حوائجه، وهو يوم قبضت سبعة وسبعة ونصف دينار، وقد يطلب صاحب المال بعض الورق وليست بحاضرة فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر ونحوه، ثمّ يتغيّر السعر قبل أن يحتسبها حتى صارت الورق اثني عشر دينار، هل يصلح ذلك له، وإنّما هي بالسعر الأوّل حين قبض كانت سبعة وسبعة ونصف دينار؟ قال: إذا وقع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضرّه كيف كان الصروف فلا بأس»<sup>(٤٨)</sup>.

وتجد روايات كثيرة في أبواب بيع الصرف صريحة بتغيّر قيمة العملة؛ لذا يُشترط تعيين سعر الصرف حين العقد في المعاملات كتحويل ما في الذمّة من نقد إلى آخر<sup>(٤٩)</sup>.

ويظهر من بعض الروايات أنّ التغيّر يكون سريعاً أحياناً بحيث يتغيّر أثناء إجراءات المعاملة والتسلّم والتسليم كما في موثّقة إسحاق بن عمّار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون لي عليه المال فيقبضني بعضاً دنانير وبعضاً دراهم، فإذا جاء يُحاسبني ليوفيني

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

يكون قد تغير سعر الدنانير، أيُّ السعرين أحسب له، الذي كان يوم أعطاني الدنانير أو سعر يومي الذي أحاسبه؟ فقال: سعر يوم أعطاك الدنانير؛ لأنك حبست منفعتها عنه» (٥٠).

كما ينبغي الالتفات إلى أنّ الدراهم على أنواع رُبما بحسب بلدة سكّها، وتختلف هذه الدراهم في قيمتها أيضاً وإن كانت واحدة وزناً فبإيعاب بعض الدراهم ببعض مع فرق، فالألف من درهم الغلّة تساوي ألفاً وخمسين من الدراهم البصرية والمدمشية<sup>(٥١)</sup>، وتوجد الدراهم المدنية والكوفية واليوسفية<sup>(٥٢)</sup>، وفي رواية السعي بالإمام الكاظم (عليه السلام) لدى هارون العباسي أنّ الإمام اشترى أرضاً زراعية بثلاثين ألف درهم فلما سلّمها إلى المشتري قال: أريد دراهم من النوع الفلاني، فأرجعها الإمام وأعطاه من ذلك النوع.

لذا لم يكن ثابتاً أنّ سعر الدينار هو عشرة دراهم إلا أن يُشترط عليه هذا النوع من الدراهم خاصة التي سعر صرفها عشرة، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «اشترى أبي أرضاً واشترط على صاحبها أن يعطيه ورَقاً كلِّ دينار بعشرة دراهم» (٥٣).

وفي ضوء هذا نفهم لماذا تغير عدد الدراهم في الدية حتى بلغ اثني عشر ألفاً بدل عشرة آلاف في صحيحة عبدالله بن سنان والحلبي<sup>(٥٤)</sup> ورواية عبيد بن زرارة وفي صحيحة عبدالله بن سنان قيمة التغير مئة وعشرون درهماً للبعير بدل مئة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إنّ الدية مئة من الإبل، وقيمة كلِّ بعير من الورق مئة وعشرون درهماً أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كلِّ ناب من الإبل عشرون شاة» (٥٥).

فالوجه الذي نرجّحه له هنا أنّ هذا حصل نتيجة تغير القيمة حتى تبقى الدية محافظة على القيمة المعيارية أو المرجعية بحسب المصطلحات الحديثة والتي تمثلها يومذاك الإبل والدنانير، وإنّ جملة من الروايات صريحة في ذلك كقوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي وعبدالله بن سنان: «وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً» (٥٦)، ولعلّ

هذا الاحتمال أقرب ممّا أورده الشيخ قَدَسُ وَإِنْ كَانَ هُوَ وَمَنْ رَوَى عَنْهُمْ أَقْرَبَ إِلَى زَمَانِ صُدُورِ النَّصِّ وَأَعْرَفَ بِأَحْوَالِ تِلْكَ الْأَزْمِنَةِ قَالَ قَدَسُ: « ذَكَرَ الْحَسِينُ بْنُ سَعِيدٍ وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى مَعاً، أَنَّهُ رَوَى أَصْحَابُنَا أَنَّ ذَلِكَ ( يَعْنِي الْإِثْنِي عَشَرَ أَلْفَ دِرْهَمٍ مِنْ وَزْنِ سِتَّةِ ) وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ يَرْجِعُ إِلَى عَشْرَةِ آلَافٍ، وَيُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَخْبَارُ وَرَدَتْ لِلتَّقِيَّةِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مَذْهَبُ الْعَامَّةِ » (٥٧).

أقول:

لا وجه للحمل على التقية بعد إمكان الجمع العرفي بما ذكرناه، وأمّا تفسيره بوزن ستة فإنّ فيه خلطاً بين نسبتين ملحوظتين بين الدينار والدرهم إحداهما بلحاظ القيمة وهي دينار لكلّ عشرة دراهم والأخرى بلحاظ الوزن وفيه كلّ عشرة دراهم تساوي وزن سبعة دنانير، والملحوظ في الدية الأول، وقرب قَدَسُ الثاني مضافاً إلى عدم تصوّر كيف ساوى اثنا عشر ألف درهم وزن ستة عشرة آلاف من غيره سواء كان الغير وزن ثمانية أو أربعة، فالنسب متفاوتة كما هو واضح، وسيأتي أنّ كلامه قَدَسُ يؤول إلى ما نقوله من اشتراط مقارنة القيمة بين الأصناف.

ووافق بعض الأعلام المعاصرين، قال قَدَسُ: « بحمل هذه الصحيحة - أي: صحيحة عبد الله بن سنان - على الدراهم التي ضربت في الدولة الإسلامية فيما بعد عصر النبي ﷺ وفي عهد الإمام الصادق عليه السلام حيث كانت تضرب بوزن أقلّ من الفضة، أي بوزن خمسة دوانق بينما كانت تضرب قبل ذلك بوزن ستة دوانق والتي كانت كلّ عشرة منها تساوي سبعة مثاقيل شرعية. ومن هنا سُمّي ذلك الدرهم بوزن سبعة والآخر الأقلّ فضّة سُمّي بوزن ستة حيث إنّ كلّ عشرة منها كانت تساوي ستة مثاقيل شرعية تقريباً » (٥٨). فالنتيجة بحسب تقريبه قَدَسُ أنّ اثني عشر ألف درهم وزن خمسة دوانق تساوي عشرة آلاف درهم وزن ستة دوانق.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

ويرد عليه:

١- لا يُوجد في الدراهم وزن خمسة ولم يُذكر في التأريخ، فقد نقل المحقق البحراني قدس إجماع «علماء الفريقين أنها كانت في زمن النبي ﷺ سابقاً كما كان قبل زمانه بغلية، وكان وزن الدرهم منها ثمانية دوانيق، وطبرية وزن الدرهم منها أربعة دوانيق، وهكذا بعده ﷺ إلى زمن بني أمية، فجمعوا الدرهمين وقسموها نصفين كل درهم ستة دوانيق، واستقرّ أمر الإسلام على ذلك» (٥٩).

أقول: ذكرنا في كتاب (دور الأئمة في الحياة الإسلامية) أنّ ذلك كان باستشارة من الإمام زين العابدين عليه السلام وإشراف من الإمام الباقر عليه السلام في عملية سك العملة بعد أن وقع عبد الملك بن مروان في حيرة من أمر ملك الروم.

نعم، ورد ذكر الخمسة في رواية حبيب الخثعمي « أنّ أبا عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام سئل عن الخمسة في الزكاة من المثنين، كيف صارت وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله ﷺ؟ فقال: إنّ رسول الله ﷺ جعل في كل أربعين أوقية أوقية، فإذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة، وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق، فقال له عبدالله بن الحسن: من أين أخذت هذا؟ قال: قرأت في كتاب أمك فاطمة» (٦٠).

أقول: الرواية ضعيفة سنداً ومبهمه مضموناً.

ونقل عن الشهيد في الذكرى قوله: «والبغلية كانت تُسمّى قبل الإسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الإسلام والوزن بحاله وجرت المعاملة مع الطبرية وهي أربعة دوانيق، فلمّا كان زمن عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما، واستقرّ أمر الإسلام على ستة دوانيق».

٢- إن روايات عديدة واردة عن الإمام الصادق عليه السلام ذكرت أنّ الدية عشرة آلاف درهم، فهذا الاختلاف في عدد الدراهم ليس ناشئاً من اختلاف عصر صدور النص بين النبي صلى الله عليه وآله والإمام الصادق عليه السلام وما يرافقه من نوع الدراهم كما أفاد تدسّس.

٣- التفاوت ظاهر بين صدر كلامه تدسّس وذيله؛ فإنّ النسبة بين درهمين وزن خمسة دوانيق وستة دوانيق لا تساوي النسبة بين ستة دراهم في الدينار وسبعة دراهم، فهذه لا تُؤدّي إلى هذه كما قرّب تدسّس.

٤- النسبة بين الدينار والدرهم (تارة) تُلاحظ فيها القيمة فيساوي الدينار عشرة دراهم، (وتارة) يُلاحظ فيها الوزن فيساوي الدينار ١ و ٣ \ ٧ درهم؛ لأنّ كلّ عشرة دراهم تساوي ٧ دنانير وزناً، والملحوظ في الدية النسبة الأولى أي قيمة الدراهم، وتفسيره تدسّس مبني على النسبة الثانية أي وزن الدراهم.

وحمل الشيخ تدسّس هذا الاختلاف في عدد الغنم على وجهين قال تدسّس: « إنّه إنّما يلزم أهل البوادي دية الإبل، فمن امتنع منهم من إعطاء الإبل جاز أن يُؤخذ منهم مكان كلّ جمل عشرون شاة بالقيمة، والوجه الآخر: أن نحمله على عبد قتل حراً فإنّه يلزمه ذلك إذا أراد أولياؤه أن يعطوا عنه الدية » <sup>(٦١)</sup>، ثمّ أورد رواية زيد الشحام <sup>(٦٢)</sup> في عبد قتل حراً، وذكر فيها هذا المعنى.

وفيه:

إنّ الوجه الأوّل مبنيّ على تعيين صنف الدية بحسب صنف مهنة الجاني، أي: أنّ الواجب في الدية هو تسليم الإبل، وإنّما اعتبرت الغنم قيمة بديلة عنها، وهو خلاف مشهور المتأخّرين، فيعود الخلاف مبنيّاً، وأمّا الثاني فلا موجب لحمل الروايات المطلقة المتقدّمة على هذا المورد الخاصّ.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

هذا، وقد طرح السيد الخوئي رحمته هذه الروايات المعتبرة التي فيها مضامين مخالفة للمشهور، قال رحمته: «بقي هنا أمور:

الأول: أنه قد ورد في روايات ثلاث: أنّ قيمة كلّ بعير عشرون غنماً:

منها: صحيحة ابن سنان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في حديث: «إنّ الدية مئة من الإبل، وقيمة كلّ بعير من الورق مئة وعشرون درهماً، أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كلّ ناب - وهي المسنة - من الإبل عشرون شاة».

ومنها: صحيحة معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية العمد، قال: «مئة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبلٌ فمكان كلّ جمل عشرون من فحولة الغنم».

ومنها: معتبرة أبي بصير، قال: سألت عن دية العمد الذي يقتل الرجل عمداً، قال: «فقال: مئة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبلٌ فمكان كلّ جمل عشرون من فحولة الغنم».

أقول: هذه الروايات - مضافاً إلى أنه لا عامل بها وأنّ مضمونها مقطوع البطلان، حيث إنّه ليس قيمة كلّ بعير عشرون شاة - معارضة بما دلّ على أنّ الدية ألف شاة، فتحمّل على التيقية لموافقته للعامة على ما في المغني» (٦٣).

أقول: صحيح أنّ هذا القول موجود عند العامة - كما تقدّم في بعض الهوامش السابقة - إلاّ أنّه لا يبرّر حمل الروايات على التيقية؛ لأنّ ألسنتها تأباه، ولأنّ هذا الحمل فرع عدم وجود جمع عرفي وقد تحقق وجوده بما قلناه أو بما قاله الشيخ على الأقلّ. بل إنّ هذا الحمل بعيد في نفسه «لأنّ تحديد قيمة البعير بالدرهم والدينار، أو بالغنم موضوع خارجي واضح عند السامع، أو قابل للاستيضاح، فلا يمكن أن يصدر فيه بيان من المعصوم على خلاف الواقع الذي كان جارياً في زمانه».

وأضاف قُدُّشٌ: «فالحاصل: لو كانت الصحيحة وردت ابتداءً بعنوان (الدية اثنا عشر درهم وألفا شاة) أمكن صدورها تقية؛ وأما بهذا اللسان الذي هو لسان تحديد ما يُعادل من الغنم كلّ ناب من الإبل - والذي لا تكون نتيجته ألفين، بل تضعيف الغنم في خصوص ما يلزم من الإبل كونه ناباً، وهو أربعون لا أكثر - فمما لا يُحتمل فيه التقية، ولا معنى لها فيه» (٦٤).

أقول: لم يقل السيد الخوئي قُدُّشٌ ألفي شاة، وإنما ذكر أنّ نتيجة هذا العدد تختلف عن الألف المروية، وهي تتحقّق بزيادة الغنم بإزاء بعض المئة أي الأربعين، وهذا في غير العمدة، أما فيه فالإبل كلّها من المسان.

ثمّ قال قُدُّشٌ: «الثاني: أنّ الظاهر من الرويتين الأخيرتين المتقدمتين - أي صحيحة معاوية بن وهب ومعتبرة أبي بصير - وإن كان هو الترتيب بين الإبل والشاة إلا أنّه لا قائل به من الأصحاب، بل المتسالم عليه بينهم عدم اعتباره، ولأجل ذلك لا بدّ من طرحهما؛ لأنّهما روايتان شاذّتان».

أقول: سيأتي في الفروع الآتية أنّ مشهور المتقدمين قائل بالتنوع فيجب على أهل البوادي إعطاء الإبل فإن لم يجدوا دفعوا من الغنم والدرهم بحسب قيمة الإبل، كما أن بعض الأصحاب ذهب إلى أن الإبل أصل وليس الغنم كذلك، وإن الغنم أشبه بأن يكون بدلاً عن قيمة الإبل فالترتيب معتبر عندهم على هذين الاحتمالين.

كما يُمكن فهم الرويتين بما يُوافق مراده قُدُّشٌ، فتُحمل على أنّ كلّ أصناف الدية أصل يُمكن الدفع منه ولا ترتيب بينها لكن يجب أن يراعى في عدد الغنم ما يقارب قيمة الإبل، فإذا روعيت أمكن التخيير بينها، وإلا فلا بدّ من المحافظة على المقاربة مع قيمة الإبل، فقوله عليه السلام: «إن لم يكن إبل» أي: إن لم يدفع الدية من الإبل فكذا - وهو معنى احتمله صاحب الجواهر قُدُّشٌ (٦٥) - ، وليس الترتيب هنا بمعنى عدم أجزاء الغنم إلا إذا لم تتوفّر

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

الإبل، وهو المعنى الذي نفاه السيد الخوئي رحمته، ومع إمكان حمل الرواية على معنى مقبول فلا مسوغٍ لطحها.

ثم قال رحمته: «الثالث: أنه قد ورد في صحيحة عبدالله بن سنان: أن الدية إذا كانت من الدراهم كانت اثني عشر ألف درهم، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه، إلا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية اثنا عشر ألفاً...» الحديث، وفي صحيحة عبيدالله بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: الدية ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم...» الحديث.

أقول: إنه لا بد من رفع اليد عنهما، فإنهما - مضافاً إلى عدم عامل بهما منّا - محمولتان على التقية؛ لمعارضتهما بما دلّ على أنّها إن كانت من الدراهم كانت عشرة آلاف درهم، وموافقتهما للعامة» <sup>(٦٦)</sup>.

أقول: لا وجه لطح هذه الروايات المعتبرة بعد أن فهمنا وجه جعل الدية اثني عشر ألف درهم بدل عشرة آلاف، وعدم وجود وجه لحملها على التقية.

إلغات: قال سماحة الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف): «أو عشرة آلاف على المشهور، ولكن لا يبعد أن تكون اثني عشر ألف درهم، والاكتفاء بالأقلّ من ذلك لا بدّ أن يكون مع التراضي» <sup>(٦٧)</sup>.

أقول: تقدّم أكثر من وجه لورود اثني عشر ألف درهم في الروايات وأنّه ذكر مراعاةً للتغيّر في القيمة، وأنّ الروايات التي ثبتت عدد الدراهم بعشرة آلاف كثيرة لا تقتصر على روايات بيان أصناف الدية، وإنّما في أبواب أخرى كصحيحة عبدالله بن سنان في دية المرأة قال عليه السلام: «وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم» <sup>(٦٨)</sup>. وفي دية العبد



إذا قتله الحرّ قال عليه السلام في صحيحة ابن مسكان: « دية العبد قيمته، فإذا كان نفساً فأفضل قيمته عشرة آلاف درهم، ولا يجاوز به دية الحرّ »<sup>(٦٩)</sup>، وما ورد في ديات الأعضاء وغيرها.

وحمل بعض الأعلام المعاصرين تدثت جعل عشرين شاة بدل البعير « من جهة أنّ ما حدّته الروايات بعشرين شاة إنّما هو في قبال كلّ ناب من الإبل، أي ناظرة إلى الدية المغلّظة التي يجب فيها الإبل المسانّ الكبيرة، بخلاف دية الخطأ المحض التي يُكتفى فيها بمطلق البعير أي ابن اللبون و بنت مخاض ونحوهما، والفرق بينهما كبير في المالية. وسوف نرى أنّ روايات التحديد للغنم بأنّه في قبال كلّ واحد من الإبل عشرون من الغنم كلّها واردها في الدية المغلّظة، بل ومصرّحة بأنّ اللازم فيها الإبل المسانّ »<sup>(٧٠)</sup>.

أقول: لا بدّ أنّ قوله تدثت: «ناظرة إلى الدية المغلّظة» لا تختصّ بالعمد، وإنّما كلّ ما ورد فيه مسانّ الإبل؛ لأنّ بعض الروايات كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وقيمة كلّ بعير مئة وعشرون درهماً، أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كلّ ناب من الإبل عشرون شاة»<sup>(٧١)</sup> أطلقت هذا العدد ولم تقيدها بالعمد ولا مسوّغ لتقيدها.

كما أنّ بعض الروايات ذكرت ألف كبش في المغلّظة وليس ألفين ربّما لأنّ الكبش يعادل شاتين كصحيحة معلّى أبي عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها «ومن الشاة في المغلّظة ألف كبش إذا لم يكن إبل»<sup>(٧٢)</sup>، وفي رواية أبي بصير قال: «دية الرجل مئة من الإبل، فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فإن لم يكن فألف كبش هذا في العمد»<sup>(٧٣)</sup>.

ومع ذلك يرد عليه:

١- يلزم من كلامه تدثت أنّ الإبل أصل والغنم ليس كذلك وإنّما يدفع عدداً منها بقيمة الإبل، وهذا مخالف لمبناه في كونها كلّها أصولاً ولمبناه في التخيير في ما بينها.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

٢- إن ما ذكره قَدَّيْ يُؤكِّد ما رجَّحناه من الرجوع إلى القيمة المعيارية للإبل في الدية، وإلا فإنَّ الغنم من أصناف الدية والجاني مخيَّر في دفع أيِّ منها، فيدفع ألف شاة، ولا يختار الإبل ثمَّ يدفع ما يساويها بالقيمة من الغنم فتكون مضاعفة عليه، ولأنَّ القيمة المعيارية هي الملحوظة نجد أنَّ المضاعفة غير مطردة في البقية فعدد الدنانير لم يتغيَّر، وتغيَّر قيمة الدراهم ٢٠٪ فقط، وليس الضعف كما في الغنم.

وقد تلخَّص من البحث إلى الآن أنَّ دية القتل لوحظ فيها أن يكون لها قيمة معيارية وهي مئة من الإبل أو ألف دينار - وهو مثقال شرعي - من الذهب، وتجزئ عنها الأصناف الأخرى ما دامت مقارنة لها في القيمة، فالتخيير بين الأصناف الذي قال به المشهور مشروط بلحاظ المقاربة وليس مطلقاً.

ويُمكن أن نلخَّص الأدلَّة على اشتراط المقاربة بوجوه:

١- تصريح الروايات المتقدِّمة بمراعاة القيمة عند اختيار الصنف الذي تُؤدَّى به الدية وتغيَّر مقادير بعضها في الروايات بحسب تغيَّر القيمة السوقية لها كمئة وعشرين درهماً وعشرين من الغنم بدل البعير، فإذا كان تغيُّراً بمقدار السدس (بين مئة ومئة وعشرين، وبين عشرة آلاف واثنى عشر ألفاً) وجب أخذه بنظر الاعتبار، فكيف فيما لو بلغ أضعافاً عديدة كالفضة اليوم.

٢- انصراف ما دلَّ على التخيير بين الأصناف عمّا لو هبطت قيمة الصنف إلى مقدار غير متعارف بلحاظ الأصناف الأخرى كانصرافها عمّا لو سقطت عن المالية كلّها لنفس النكته. والشاهد على هذا الانصراف أنَّ العرف لا يستطيع فهم وجه عقلائي مقبول لتردّد الدية بين مقدارين أحدهما عشرة أضعاف الآخر في أخطر قضايا الدين وهي القتل.

وبتعبير آخر: إنّ المقاربة بين قيم وأجناس الدية حين صدور حكم التوسعة أنشأ ارتكازاً متشريعياً بأنّ التخيير مبني على هذا الأساس، وهذا الارتكاز يصلح لتقييد إطلاق روايات التخيير ولا يضرّ كونه لبيئاً، فلو انتشر بين الناس وباء يمنع من أكل لحم البقر فكسد سوق لحومها ولم يمكن الاحتفاظ بالبقر إلى حين زواله فهبطت قيمة البقر إلى قيمة الغنم أو أقلّ فإنّ العرف لا يفهم من روايات التخيير شموله للحالة، ولوليّ الدم أن يرفض تسليم الدية من البقر.

٣- إنّ القول بإجزاء تسليم الدية من الصنف الذي نزلت قيمته إلى مقدار غير متعارف فيه نقض للغرض وهو التعليل المعلوم في الشريعة على الجاني والتشديد في حرمة الدم وصيانتها الذي أشرنا إليه في بداية البحث ومراعاة جانب أولياء الدم الذي أشرنا إليه في أحد الهوامش السابقة.

٤- إنّ ديات الأعضاء والجراحات مقدّرة بالإبل والدنانير، وحينئذ ستكون دية الإصبع الواحدة بالدنانير - وهي عشر دية كاملة - تساوي دية النفس إذا قرّر الجاني إعطاءها بالدرهم، وهو كما ترى؟ أجل، إلا أن يقول بأنّ دية الأعضاء تُلحظ بالنسبة، فإذا قال في الإصبع الواحدة عشرة من الإبل - كما في صحيحة أبان - فله أن يُعطي ألف درهم وهي نسبة العشر، وقد يرد عليه بأنّه قياس واستحسان.

وقد تسأل بأنّه لو اختلفت قيمة مئة من الإبل مع ألف دينار بشكل فاحش فما هي القيمة المعيارية؟ مع التسليم بأنّ الصنفين حافظا على المقاربة إلى اليوم. ونجيب باحتمال أكثر من قول:

١- إمكان دفع أيّ من الصنفين؛ لأنّ كلاّ منهما قيمة معيارية كما قدّمنا.

٢- دفع الدية من الإبل مطلقاً؛ لأنّها هي الأصل في التشريع والتأكيد عليها في الروايات.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

لكن هذا قد يُنافي بعض ملاكات اشتراط المقاربة في الأصناف الأخرى، فالأقوى أن يكون الدفع من الصنف الذي بقيت قيمته متعارفة غير شاذة ولم يتعرّض للصعود أو النزول الفاحش نتيجة بعض العوارض أو قانون العرض والطلب ونحو ذلك؛ فإنّ أهل الاختصاص في مثل هذه الحالات يعلمون هل أنّ (أ) نقص أم أنّ (ب) زاد بنحو غير متعارف.

إن قلت:

ورد في كتاب الزكاة ما يدلّ على أنّ الأصل فيها وفي الديات الدراهم، فيكون دفع الدية بها مجزياً لأنها هي الأصل بغضّ النظر عن قيمتها، ففي معتبرة إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم قال: « قلت له: تسعون ومئة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء؟ فقال: إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مئتي درهم ففيها الزكاة؛ لأنّ عين المال الدراهم، وكلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات» (٧٤).

قلت:

١- إنّ هذه الرواية غير معمول بها لتصريح الروايات المعتبرة في باب الزكاة بأنّ بلوغ النصاب يُلاحظ في كلّ جنس على حدة ولا يركّب من جنسين كما في الرواية؛ لذا حُملت الرواية على التقية أو أوّلت.

٢- إنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية أنّ الدراهم - باعتبارها العملة النقدية الرائجة - هي الأصل في تقييم مالية الأشياء وأنّ قيمة الأشياء حين المبادلة بينها تُعرف بتوسيط العملة النقدية؛ فإنّ معادلة مئة من الإبل بمئتين من البقر أو ألف شاة لم تُعرف إلا بعد أن عُرفت قيمة كلّ منها بالدراهم ثمّ لوحظت النسبة بينها، وإليه يُشير قوله (عليه السلام): « ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع عرض مردود إلى الدراهم ».

٣- أو يُراد بقوله عليه السلام أنّ هذه الأعيان إنّما تُطلب لماليتها وهي مقدّرة بالدراهم، فيمكن الاجتزاء بدفع الدراهم والعملة النقدية عموماً بدلاً عن أيّ عين تعلّقت بها الزكاة والدية، وهو مطلب الاجتزاء بدفع القيمة.

٤- ولعلّ الحديث ناظر إلى شيء آخر، وهو تسليم الزكاة بالدراهم كما هي إلى الفقير وعدم جواز إعطائه أعياناً بقيمة الدراهم؛ لأنّ استحقاق الفقير الدراهم، وهي تُمكنه من شراء أيّ متاع يُريده، فتكون بمعنى رواية سعيد بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « قلت: يشتري الرجل من الزكاة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسّمه؟ قال: لا يُعطيهم إلا الدراهم كما أمر الله » (٧٥).

فالحديث أجنبى عن كفاية دفع العدد المذكور من الدراهم في الدية مطلقاً وإن لم تبلغ ماليتها قيمة الأصناف الأخرى.

ومال إلى مراعاة هذه المقاربة التي رجّحنا اشتراطها في أصناف الدية السيد السبزواري قدّس سره قال: « ويُمكن أن يُقال: إنّ التخيير بين الأصول الستة حكم من الأحكام الأولية التي يتغيّر بواسطة عروض العناوين الخارجية، فإذا صار أحد الأطراف في حدّ الأقلّ جداً بالنظر إلى الأطراف الأخر بحسب المالية، أو تغيير الأزمنة والأعصار يُمكن أن يُقال بخروج الأقلّ - الذي اختاره القاتل - عن طرف التخيير، فيكون التخيير بين بقية الأطراف حينئذ؛ لأنّ لحاظ الخصوصيات الواردة في الروايات وملاحظة زمان الشارع هو أنّ التفاوت بين هذه الأطراف كان يسيراً، لا ما إذا كانت فاحشة بحيث يصير اختيار الأقلّ بالنسبة إلى الأكثر بمنزلة الثمن أو العُشر أو أقلّ منهما، والشكّ في شمول أدلّة التخيير لمثل هذه الصورة يكفيننا في عدم صحة التمسك بإطلاقاتها؛ فإنّ ذلك قد يُوجب الجرأة على القتل، ويشهد لما ذكرنا ما ورد من الأصل في الدية مئة إبل، ولوحظت ماليتها بالنسبة إلى ما ورد من

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

الأطراف، فلا بدّ من مراعاة هذه الجهة، ولكن الأحوط التصالح والتراضي. والله العالم بحقائق أحكامه» (٧٦).

وكذا بعض الأعلام المعاصرين قدّموا فإنّه بعد أن أورد الروايات التي تدلّ على أنّ الدية من الإبل حصراً كصحيحة جميل ومحمد بن مسلم وزرارة وغيرها التي تقدّمت قال: « لو كنا نحن وهذا الظهور فهو يقتضي عدم إجزاء غير المئة من الإبل في الدية أصلاً، وأنّه لا بدّ من إعطائها بخصوصيتها وبعدها وماليتها إلا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بما دلّ على أنّ الدية أعمّ منها وأنّه يجزي أحد الأصناف الستة. ولكن تلك الروايات المتعرّضة للأصناف الستة بعنوان الدية إنّما تُقيّد الإطلاق أو الظهور المذكور بمقدارها لا أكثر، كما هو مقتضى صناعة التقييد والجمع بين الأدلّة. وعندئذ يُقال: إنّ قسارى مفاد تلك الروايات المقيدة رفع اليد عن خصوصية مئة إبل في قبال أحد الأصناف الأخرى، لا رفع اليد عن مقدار ماليتها أيضاً» (٧٧).

أقول: للمناقشة في هذا التقريب مجال؛ لأنّه يجعل الأصناف الأخرى مأخوذة على نحو الطريقية إلى قيمة الإبل، وهو خلاف ظاهر الروايات بدليل جعل أعداد محدّدة لتلك الأصناف، فهي مأخوذة على نحو الموضوعية لكن مع مراعاة عدم البون الفاحش مع القيمة المعيارية.

وقال أحد الأعلام المعاصرين: « وإذا كانت القيمة مختلفة لا اختلافاً دون المتعارف، كفى كلّ واحد من الأعيان الستة بلا إشكال ولا خلاف. أمّا إذا كانت الاختلافات دون المتعارف، كما إذا كانت مئة من الإبل تساوي مئة دينار لتنزل الإبل في القيمة السوقية يشكل القول بلزوم قبول الولي لها؛ إذ الظاهر من الروايات المتقدّمة أنّها جعلت لتساوي قيمتها، خصوصاً ما دلّ على ألفي شاة واثنى عشر ألف درهم، وأنّ كلّ حلّة خمسة دنانير

إلى غير ذلك، فالتعدّي عن ذلك إلى ما يتعارف من تصاعد القيمة وتنازلها لا بأس به؛ لأنّ العرف لا يفهم الخصوصية في أمثاله، أمّا التعدّي إلى ما لا يتعارف فهو خلاف متفاهم العرف الذي ألقى إليه الكلام» (٧٨).

وقال قَدْشُ: « إذا كان أحد الستة بقيمة عادلة كان للقاتل والعاقلة أن يُؤدّي ذلك، وإن كان كلّها في ارتفاع أو انخفاض خارقين لأمرٍ وقتي كان لهما الرجوع إلى قيمة عادلة لإحداها، ومنه يُعلم أنّه ليس للقاتل والعاقلة أن يُعطي ما انخفض قيمةً لعارض، مثلاً صارت قيمة عشرة آلاف درهم مساوية لمئة دينار لا لارتفاع الدينار، بل لانخفاض الدرهم؛ لما عرفت من أنّه خلاف المنصرف من النصّ والفتوى » (٧٩).

ويُمكن أن نقول: إنّ هذه المقاربة يؤول إليها كلام الشيخ الطوسي قَدْشُ المتقدم الذي حمل فيه روايات اثني عشر ألف درهماً على وزن للدراهم بحيث تساوي عشرة آلاف درهم من الوزن الرائج؛ فإنّ معنى هذا الحمل مراعاة قيمة الأصل، وهو مراد القاضي ابن البراج أيضاً بقوله: « فدية العمدة المحض إذا كان القاتل من أصحاب الذهب ألف دينار جيد، وإن كان من أصحاب الفضة فعشرة آلاف درهم جيد، وإن كان من أصحاب الإبل فمئة مسنة، قيمة كلّ واحد منها عشرة دنانير، أو مئتا مسنة من البقر إن كان من أصحاب البقر، قيمة كلّ واحدة منها خمسة دنانير، أو ألف شاة إن كان من أصحاب الغنم، قيمة كلّ واحدة منها دينار واحد، أو مئتا حلّة إن كان من أصحاب الحلل، قيمة كلّ حلّة خمسة دنانير » (٨٠).

أقول:

يُريد قَدْشُ المقاربة في القيمة وليس المساواة الدقيّة للقطع باختلاف القيم وتفاوتها ضمن المقدار المتعارف في زمن صدور النصّ، فلا يُقال: إنّ المساواة في القيمة إذا كانت مشترطة

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

فلا اعتبار بالعدد لأنّ المهم انحفاظ القيمة؛ لأنه يُقال: إنّ العدد منصوص فلا بدّ من المحافظة عليه لكن مع التقارب في القيمة بين الأصناف، وإلا فلا يكون مجزياً.

ومنه يُعلم النظر في ردّ صاحب الجواهر قدسُ عليه بقوله: «وظاهره اعتبار التساوي في القيم، إلا أنّ النصوص عدا ما سمعت والفتاوى ومعقد الإجماع المحكي صريحه وظاهره على خلافه، بل إن كان الضابط اعتبار القيمة فلا مشاحة في العدد مع حفظ قدر القيمة وهي عشرة آلاف درهم أو ألف دينار، ضرورة كون المدار عليها لا عليه، وهو ممّا يُمكن القطع بعدمه. ومن هنا يتّجه حمله على إرادة بيان الحكمة في شرعها ابتداءً، وإلا كان واضح الفساد»<sup>(٨١)</sup>.

أقول:

حملُ الأعداد المذكورة في الأصناف الأخرى التي عادلّت مئة من الإبل على حكمة التوسعة في بداية التشريع فقط وعدم لزوم مراعاتها في كلّ زمان ومكان فلا مانع من اختلافها في القيمة، مخالفٌ لصريح الروايات بأنّ المقاربة في القيمة مرعية في كلّ زمان ومكان بحسبهما كقوله (عليه السلام): «بقيمة ذلك» و «بحساب ذلك» ونحو ذلك، وإنّ العرف والعقلاء يفهمون استمراريتها كما في سائر أبواب الضمانات، فيأبى التخيير بين أفراد تختلف بينها اختلافاً فاحشاً؛ ولذا تضمّنت الروايات أعداداً مختلفة أحياناً من بعض الأصناف.

نعم لا عبرة بالقيم الاستثنائية التي تحصل بسبب حالات طارئة، وإنّما يُرجع فيها إلى القيمة المتوسطة المتعارفة، وإنّما استمرّ حكم التخيير بين الأصناف؛ لأنها حافظت على هذه المقاربة إلى زماننا الحاضر عدا الحلل التي رخص ثمنها بدخول المكننة الصناعية، والدراهم لسقوط الفضة عن كونها معدناً نفيساً<sup>(٨٢)</sup>.



وفي ضوء ما تقدّم فإننا لا نوافق على إطلاق المشهور بتخيير الجاني بين الأصناف وإن هبطت القيمة بشكل فاحش غير عرفي كقول الشيخ قُدُّس في المبسوط: «إذا لم يوجد - أي: الجنس المتعيّن عليه - أخذ أحد الأجناس الأخر، وسواء كانت بقيمة الإبل أو دونها أو فوقها»<sup>(٨٣)</sup>، وقول السيد الخوئي قُدُّس المتقدّم: «فله - أي: الجاني - اختيار أيّ صنف شاء وإن كان أقلّها قيمة وهو عشرة آلاف درهم أو مئتا حلة في زماننا هذا».

فإنّ دفع الدية من الفضة والحلل - التي أشكلنا على كونها من أصناف الدية أصلاً - مشكل اليوم؛ لأمر:

١- إنّ قيمتها تختلف اختلافاً فاحشاً عن القيمة المعيارية أو المرجعية التي شرحناها، وهو منافٍ لشرط المقاربة معها في القيمة الذي استظهرناه من الروايات.

٢- وهذا الشرط هو المرتكز في أذهان العقلاء والعرف؛ لعدم استيعابهم أجزاء أصناف من الدية التي هي ضمان لحق المعجنيّ عليه كسائر الضمانات المالية يدور أمرها بين أقلّ وأكثر يختلفان بشكل كبير.

وهاتان القرينتان تقيّدان إطلاق الروايات الدالّة على تخيير الجاني بين أصناف الدية وأنها منصرفة عن مثل هذه الحالة، بل تقيّدان قول المشهور بالتخيير أيضاً؛ لأنّهم كلّهم عاشوا في زمان كان الدرهم الفضيّ موجوداً ممّا يجعل القيم متقاربة، ومَن اعترض على كلام القاضي المتقدّم كصاحبي مفتاح الكرامة والجواهر نظراً إلى الحالة المتعارفة القائمة وليس إلى غيرها، ولو كانوا في زماننا لأعادوا النظر في ما قالوه.

٣- إنّ الروايات صرّحت بأنّ الدراهم التي يجزي دفعها في الدية هي التي يساوي عشرة منها ديناراً كقوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج: «قيمة الدينار عشرة

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

دراهم<sup>(٨٤)</sup>، فإن تغيّرت عن ذلك روعي فيها ذلك كقوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان: «وإن كان في أرض فيها الدنانير فألف دينار، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً»<sup>(٨٥)</sup>.

٤- إنّ الفضة في زماننا لم تعد معدناً يتنافس عليه العقلاء؛ لانتفاء المنافع المهمة به كسك العملة بها واتخاذها زينة وادخاراً ونحو ذلك، فقيمتها لا تناسب تغليظ الشارع المقدّس في حرمة الدم.

٥- لا وجود اليوم للدنانير والدراهم المسكوكة التي هي من أصناف الدية، وإنّ المشهور اشترط كون الفضة مسكوكة بسكّة المعاملة الرائجة بين الناس ليصدق عليه الدراهم، فلا يجزي دفع وزنها من الفضة، وأنّ وزن الفضة اليوم بعيد جداً عن قيمة الدرهم زمن النصّ الذي كان يساوي عشر دينار، أي: عشر مثقال من الذهب.

إن قلت: لكننا نقبل بدفع وزن من الذهب الخالص غير المسكوك بدل الدينار الذهبي.

قلت: ذلك لأنّهما متقاربان في القيمة، وسببه أنّ الزيادة في قيمة المثقال الذهبي لما يصنع سكّة للمعاملة فيزداد الطلب عليه تقابلها نقاوة الذهب الخالص غير المسكوك؛ لأنّ الدينار لما يضرب للسكّة يُضاف إلى كلّ مثقال حبة أو حبتان أو أكثر من معادن أخرى كالنحاس ليتصلّب، فهذا مقابل ذلك.

وسنبحث - في مبحث مستقلّ إن شاء الله تعالى - قضية اشتراط كون الدية من الدنانير الذهبية والدراهم الفضيّة المسكوكة بسكّة المعاملة خاصّة بحيث لا يجزي دفع وزنها ذهباً وفضّة، وما تُريد إن نقوله هنا: إنّ الفضة فقدت اليوم عنصر الجذب والمنافسة بعد تحوّل العملة إلى ورقية، فنحن نلاحظ في الفضة أن تكون عملة لتكون مرغوبة ولها قيمة كبيرة

تضاهي الأجناس الأخرى، وليس لاشتراط كون المدفوع في الدية من الدراهم المسكوكة، وهذا تفريق دقيق.

وبتعبير آخر:

إنّ دفع وزن الدراهم من الفضة غير المسكوكة إنّما كان مجزياً في زمان صدور النص؛ لأنّ قيمة الدرهم كانت تساوي قيمة ما في وزنه من فضة أو تقاربه، أمّا الفضة اليوم فبعيدة عن ذلك كثيراً، ويُعرف ذلك من نسبة قيمتها إلى الفضة يومئذٍ واليوم.

ومال بعض الأعلام المعاصرين قدّس إلى هذا القول، قال قدّس: «إنّ مائة مئة من الإبل لا بدّ من حفظها في دفع أحد الأصناف الأخرى خصوصاً الدرهم»<sup>(٨٦)</sup>.

وقال قدّس: «فالإنصاف أنّ اعتبار ذلك - أي: مائة مئة من الإبل - خصوصاً في الدراهم إن لم يكن هو الأقوى فهو الأحوط الذي لا يُمكن الخروج عنه»<sup>(٨٧)</sup>.

هذا، وتوجد مطالب تستحقّ البحث فيها تفصيلاً على نحو مستقلّ، منها:

- ١- هل الحلل من أصناف الدية أم أنّ إجزائها بلحاظ مساواة قيمتها لبعض الأصناف؟.
- ٢- هل تختلف الدية بين أقسام القتل؛ لاحتمال أنّ دية القتل العمدة متعيّنة بالإبل؟.
- ٣- هل أنّ أصناف الدية على التنوع بحسب أهل الصنف أم على التخيير؟.
- ٤- هل أنّ أصناف الدية كلّها أصل أم أنّ بعضها بدل؟.
- ٥- هل يجزي دفع القيمة؟.
- ٦- هل يجزي دفع الدية ملفّقة؟.
- ٧- هل يُشترط في الدنانير والدراهم أن تكون مضروبة بسكّة المعاملة ورائجة؟.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

## أهمّ نتائج البحث:

- ١- إنّ الأصل في دية النفس هي الإبل والدنانير، أي: مئة من الأبل أو ألف دينار.
- ٢- لدى الدفع من الأصناف الأخرى كالدرهم الفضية أو البقر أو الغنم لا بدّ من مراعاة التناسب بالقيمة، فلا يُجترأ بها لو كانت قيمتها متفاوتة كثيراً بما لا يتسامح فيه العرف.

## المصادر والمآخذ

### القرآن الكريم

١. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات - بيروت / ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م
٢. ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث النبوية،
٣. ابن البرّاج، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، المهذب، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١١هـ
٤. ابن قدامة، موفّق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي، المغني، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م
٥. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، السيرة النبوية، دار المعرفة - بيروت، ط / ١٩٧٦م
٦. الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ
٧. الألباني، محمد ناصر، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط. المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
٨. البحراني البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرّسين - قم.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

٩. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت
١٠. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ٢ / ١٤١٤هـ
١١. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ط ٥ / ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م
١٢. الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٨هـ
١٣. الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٩ / ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م
١٤. الرضا عليه السلام، علي بن موسى، فقه الرضا عليه السلام، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٥. السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دار الإرشاد، ط ٦ / ٢٠١٥م.
١٦. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الفكر - بيروت
١٧. الشيرازي، محمد بن مهدي، الفقه،
١٨. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، الخصال، جامعة المدرّسين - قم
١٩. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م

٢٠. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٤١٠هـ

٢١. الطباطبائي العاملي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث

٢٢. الطبرسي، رضي الدين الحسن بن الفضل، مكارم الأخلاق، ط ٦ / ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

٢٣. الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ (رجال الكشي)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم / ١٤٠٤هـ

٢٤. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٣٩٠هـ

٢٥. \_\_\_\_\_، تهذيب الأحكام، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٣٩٠هـ

٢٦. \_\_\_\_\_، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٤٠٧هـ

٢٧. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٩هـ

٢٨. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً

٢٩. الغريفي، محيي الدين، قواعد الحديث، نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية، ط ٢٣
٣٠. الفيّاض، إسحاق، منهاج الصالحين، ط ٥.
٣١. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران
٣٢. النجاشي، رجال النجاشي، ط. جماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٧هـ
٣٣. النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، طبعة دار الكتب الإسلامية
٣٤. النوري الطبرسي، الميرزا حسين، خاتمة المستدرك، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت
٣٥. النوري الطبرسي، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستتبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨ م
٣٦. الهاشمي الشاهرودي، محمود، قراءات فقهية معاصرة، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣ م



## الهوامش

- (١) البقرة: ٣٠.
- (٢) الإسراء: ٧٠.
- (٣) مستدرک الوسائل (الميرزا حسين النوري الطبرسي) ٩: ٤٦، باب ١٠٥ باب وجوب أداء حق المؤمن وجملة من حقوقه الواجبة والمندوبة، ح ١٥.
- (٤) الكافي (الكليني) ٧: ٢٧٢، باب ١٧٢، ح ٨.
- (٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٠، أبواب القصاص في النفس، باب ١، ح ٣.
- (٦) المائدة: ٣٢.
- (٧) الإسراء: ٣٣.
- (٨) البقرة: ١٧٩.
- (٩) هذا هو المذكور في المصادر، وهي الكتب الأربعة ومقنع الصدوق إلا أنّ صاحب الوسائل نقلها مئتين وكذا في البقر، ولعلّه من خطأ النسخ وارتكاز المئتين في الذهن.
- (١٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٣، أبواب ديّات النفس، باب ١، ح ١.
- (١١) المصدر السابق ٢٩: ١٩٥، الباب السابق، ح ٤.
- (١٢) المصدر السابق ٢٩: ١٩٤، الباب السابق، ح ٢.
- (١٣) رياض المسائل: ٣٤٩/١٦.
- (١٤) مجمع الفائدة والبرهان (المحقّق أحمد المقدّس الأردبيلي) ١٤: ٣١٢.
- (١٥) مفتاح الكرامة (جواد العاملي) ٢١: ١٥٥.
- (١٦) جواهر الكلام (النجفي) ٤٣: ١٢.
- (١٧) تهذيب الأحكام (الطوسي) ١٠: ١٦١.
- (١٨) فقه الرضا (عليه السلام): ٣١٢.

(١٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٨، الباب السابق، ح ١٤. رواها الصدوق في من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٢، وبسند آخر في العيون ٢: ١٨٩، وفي الخصال: ٣١٢ بسند آخر. ورواها الشيخ الطبرسي في مكارم الأخلاق: ٤٤٢.

(٢٠) بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ٣٦: ٤٨ عن الفصول المختارة من العيون والمحاسن: ٣٢ - ٣٧.

(٢١) عيون أخبار الرضا عليه السلام (الصدوق) ١: ١٨٩، باب ١٨، ح ١.

(٢٢) هذا التعبير أدق من تعبير السيد الخوئي تتأ بأن التخيير بين الأصناف هو للإرفاق بالجاني [الموسوعة (الخوئي) ٤٢: ٢٣١]، وكذا غيره [قراءات فقهية معاصرة (الهاشمي الشاهرودي) ١ : ١٨٣]؛ لتعلّق حق ذوي المجني عليه بهذه الدية، فالإرفاق بالجاني يلازمه إجحاف بهم ويعتبرون أحياناً التساهل معه إهانة لهم وتقليل من شأن قتلهم كما يحصل في بعض الجلسات العشائرية اليوم ما يستقرّ ذوي المجني عليه ويوغر صدورهم.

والوارد في الروايات مراعاة مصلحة وليّ الدم، ففي رواية الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «فقلت له: أرأيت من كان اليوم من أهل البوادي ما الذي يُؤخذ منهم في الدية اليوم إبلٌ أو ورقٌ؟ فقال: الإبل اليوم مثل الورق بل هي أفضل من الورق في الدية» [الكافي (الكليني) ٧: ٣٢٩، من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤: ١٠٤، تهذيب الأحكام (الطوسي) ١٠: ٢٥٤، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار (الطوسي) ٤: ٢٨٨].

(٢٣) مباني تكملة المنهاج من موسوعة السيد الخوئي ٤٢: ٢٣٥، ٢٤٢.

(٢٤) المصدر السابق، ٢٣٠.

(٢٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٥، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٥.

(٢٦) المصدر السابق ٢٩: ١٩٥، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٧.

(٢٧) ومن العامة من ينسبه إلى عمر بن الخطاب إذ روى الشعبي: أنّ عمر جعل على أهل الذهب ألف دينار، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنّ عمر قام خطيباً فقال: ألا

إنَّ الإِبِلَ قد غلت: فقوِّمَ على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً وعلى أهل البقر مئتي بقرة [سنن أبي داود: ٣٨٧/٢، ح ٤٥٤١] وحسنه الألباني في [إرواء الغليل ٧: ٣٠٥]. ولا يبعد أنه فعل ذلك بمشورة أمير المؤمنين (عليه السلام) كما في قضايا كثيرة أخرى من شؤون الدولة الإسلامية، ثم نسب الناس ذلك إليه، ومن المتوقع أنه حصلت حاجة لهذا التقنين في زمان عمر للتغيرات الاقتصادية التي حصلت لمجموع الدولة.

(٢٨) وصفها صاحب الجواهر بالصحيحة [جواهر الكلام (النجفي) ٤٣: ٨]، وكذا بعض الأعلام المعاصرين رحمهم الله في عدة مواضع من بحثه في [قراءات فقهية معاصرة]، وسندها كذلك إلا من جهة الحكم بن عتيبة (عبيبة) فإنه من فقهاء العامة بحسب ابن فضال، وعده الكشي والشيخ في رجاله من البترية، وإن روت بعض مصادر العامة أنه كان يتشيع ويفضّل علياً على الأولين، إلا أنّ الذهبي نفى ذلك [سير أعلام النبلاء ٥: ٢٠٩] فالحكم لم تثبت وثاقته بل رويت عدة أحاديث في ذمّه وانحرافه عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) [راجع: رجال الكشي ومعجم رجال الحديث (الخوئي) ٧: ١٨٢] إلا أن المحدث النوري وثّقه باعتبار رواية الأجلّة عنه [خاتمة مستدرک الوسائل ١: ١٣٣] وهو طريق غير كافٍ للتوثيق خصوصاً مع ما ورد في بعض روايات الكشي أن الإمام الصادق (عليه السلام) شهد بكذبه على أبي جعفر (عليه السلام)، ولعل هذه الشهادة صدرت تقيّة لأن راويها وهو زرارّة قال لما خرج من الإمام (عليه السلام): «ما أرى الحكم كذب على أبيه» وتدل بعض الروايات على أن الإمامين السجاد والباقر (عليهما السلام) كانا يفتحان عليه بالخصوصيات فقد روى الحكم حديثاً عن الإمام السجاد (عليه السلام) في باب (أن الأئمة عليهم السلام محدّثون مفهّمون) [الكافي (الكليني) ١: ٢٧٠]، وفي الباب نفسه روى عبيد بن زرارّة قال: «أرسل أبو جعفر (عليه السلام) إلى زرارّة أن يعلم الحكم بن عتيبة أنّ أوصياء محمد عليه السلام محدّثون»، ونقل النجاشي إكرام الإمام الباقر (عليه السلام) له، فقد روى بسنده عن عذافر الصيرفي قال: «كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر (عليه السلام) فجعل يسأله وكان أبو جعفر (عليه السلام) له مكرماً، فاختلفا في شيء فقال أبو

جعفر عليه السلام: يا بني، قم فأخرج كتاب علي، فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً وفتحته (ففتحته) وجعل ينظر حتى أخرج المسألة. فقال له أبو جعفر عليه السلام: هذا خط علي عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأقبل على الحكم وقال: يا أبا محمد، اذهب أنت وسلمة وأبو المقدام حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرائيل عليه السلام [رجال النجاشي: ٣٦٠، ترجمة محمد بن عذافر، رقم ٩٦٦]. وروى الكشي بسند صحيح عن زرارة أن الإمام الباقر عليه السلام حمّله رسالة إلى أخيه حمران ورد فيها: «لَمَ حَدَّثْتُ الْحَكْمَ بْنَ عَيِينَةَ عَنِي أَنَّ الْأَوْصِيَاءَ مُحَدِّثُونَ، لَا تَحَدِّثُونَهُ وَأَشْبَاهَهُ بِمَثَلِ هَذَا الْحَدِيثِ» [معجم رجال الحديث (الخوئي) ٧: ٢٧١، ترجمة حمران بن أعين].

أقول: على أي حال فإنّ هذه القرائن لا ترقى برواية الحكم إلى مستوى الصحيحة؛ فإنّ الحكم ليس إمامياً.

(٢٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ٢٠٢، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٨.

(٣٠) الكافي (الكليني) ٧: ٣٣٠، باب ٢٠٨، ح ٢.

(٣١) المصدر السابق: الموضوع السابق، ح ١.

(٣٢) ذكر ابن كثير نقلاً عن سيرة ابن إسحاق: «قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله خالد بن الوليد حين افتتح مكة داعياً ولم يبعثه مقاتلاً. ومعه قبائل من العرب وسليم بن منصور ومدلج بن مرة، فوطأوا بني جذيمة بن عامر بن عبد مناة بن كنانة، فلما رآه القوم أخذوا السلاح، فقال خالد: ضعوا السلاح فإنّ الناس قد أسلموا، ووضع القوم سلاحهم لقول خالد. فلما وضعوا السلاح أمر بهم خالد فكُتِفُوا ثمّ عرضهم على السيف فقتل من قتل منهم. فلما انتهى الخبر إلى رسول الله صلى الله عليه وآله رفع يديه إلى السماء ثمّ قال: اللهم إني أبرأ إليك ممّا صنع خالد بن الوليد. ثمّ دعا رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن أبي طالب فقال: يا علي، اخرج إلى هؤلاء القوم فانظر في أمرهم، واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك. فخرج علي حتى جاءهم ومعه مال قد بعث به رسول الله صلى الله عليه وآله، فودى لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال، حتى إنّه ليدي ميلغة الكلب! حتى إذا لم يبق شيء من دم ولا مال إلا وداه بقيت معه بقية من

المال، فقال لهم على حين فرغ منهم: هل بقي لكم دم أو مال لم يود لكم؟ قالوا: لا. قال: فإني أعطيك هذه البقية من هذا المال احتياطاً لرسول الله ﷺ ممّا لا يعلم ولا تعلمون. ففعل ثم رجع إلى رسول الله ﷺ فأخبره الخبر، فقال: أصبت وأحسن. ثم قام رسول الله ﷺ فاستقبل القبلة قائماً شاهراً يديه حتى إنه ليرى ما تحت منكبيه يقول: اللهم إنني أبرأ إليك ممّا صنع خالد بن الوليد، ثلاث مرات...» [السيرة النبوية (أبو الفداء إسماعيل بن كثير) ٣: ٥٩١ - ٥٩٣].

(٣٣) وسائل الشيعة: (الحرّ العاملي) ٢٨: ٣١٠، أبواب حد المحارب، باب ١، ح ٧.

(٣٤) المصدر السابق ٢٩: ١٩٦، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٦.

(٣٥) هذا بحسب القيمة أمّا من حيث الوزن فإنّ كلّ سبعة دنائير تساوي وزن عشرة دراهم، فالدينار يساوي ١٠ \ ٧ أي ١ و ٣ \ ٧ درهم وزناً، وتقدّم أنّ وزن الدينار يساوي ٣,٤٥ غرام ووزن الدرهم يساوي: ٢,٤١٥، فالنسبة بينهما من حيث الوزن ٣,٤٥ \ ٢,٤١٥ = ١٠ \ ٧ أي: أنّ قيمة غرام من الذهب يومئذٍ تساوي ٧ مرّات قيمة غرام من الفضة.

(٣٦) روى الأحسائي في عوالي اللآلي [٣: ٢٠٥] عن عروة بن الجعد البارقي: «أنّ النبي ﷺ أعطاه ديناراً ليشتري به شاة، فاشترى به شاتين، ثم باع أحدهما بدينار في الطريق. قال: فأتيت النبي ﷺ بالدينار والشاة، فأخبرته، فقال ﷺ: بارك الله لك في صفقة يمينك». ورويت في سنن الترمذي [٣: كتاب البيوع، باب ٣٤، ح ١٢٥٨]، ورواه في مستدرک الوسائل [١٣: ٢٤٥، كتاب التجارة، باب ١٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ١، نقلاً عن ثاقب المناقب لأبي جعفر محمد بن علي الطوسي].

(٣٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٥، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٤، ٥.

(٣٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٥، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٤، ٥.

(٣٩) المصدر السابق ٢٩: ١٩٣، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٨، باب ٢، ح ١.

(٤٠) الحدائق الناضرة: ٩٠/١٢.

- (٤١) قواعد الحديث (السيد محيي الدين الغريفي) ٣: ٩ عن دائرة المعارف البريطانية [٩٠٤، ط. ٢٣]، كما في أعيان الشيعة [٣: ٥٩٩ نقلاً عن رسالة غاية التعديل في الأوزان والمكاييل]، وقد عثر على أحد هذه الدراهم في متاحف فرنسا.
- (٤٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٩، الباب السابق، ح ٢.
- (٤٣) المصدر السابق ٢٩: ١٩٦، الباب السابق، ح ٩، ح ١٢.
- (٤٤) المصدر السابق ٢٩: ١٩٦، الباب السابق، ح ٩، ح ١٢.
- (٤٥) المصدر السابق ٢٩: ١٩٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ١.
- (٤٦) المصدر السابق ٢٩: ١٩٩، الباب السابق، ح ٧.
- (٤٧) المصدر السابق ٢٩: ١٩٩، الباب السابق، ح ٢.
- (٤٨) المصدر السابق ١٨: ١٨٣، كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٩، ح ١.
- (٤٩) المصدر السابق ١٨: ١٧٤، أبواب الصرف، باب ٤.
- (٥٠) المصدر السابق ١٨: ١٨٣، أبواب الصرف، باب ٩، ح ٢.
- (٥١) المصدر السابق ١٨: ١٧٨، أبواب الصرف، باب ٦، ح ١، ح ٥.
- (٥٢) المصدر السابق ١٨: ١٨١، أبواب الصرف، باب ٧، ح ١، ح ٣.
- (٥٣) المصدر السابق ١٨: ١٨١، أبواب الصرف، باب ٧، ح ٢.
- (٥٤) المصدر السابق ٢٩: ١٩٦، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٩، ح ١٠.
- (٥٥) المصدر السابق ٢٩: ١٩٤، الموضوع السابق، ح ٣.
- (٥٦) المصدر السابق ٢٩: ١٩٧، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٩.
- (٥٧) المصدر السابق ٢٩: ١٩٧، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١١.
- (٥٨) قراءات فقهية معاصرة (الهاشمي الشاهرودي) ١: ١٩٥.
- (٥٩) الحدائق الناضرة (البحراني) ١٢: ٩٠.
- (٦٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٩: ١٤٩، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٤، ح ١.

- (٦١) تهذيب الأحكام (الطوسي) ١٠: ١٦١، ذيل الحديث ٦٤٤. الاستبصار (الطوسي) ٤: ٢٦٠، ذيل الحديث ٩٧٧، كتاب الديات، باب مقدار الدية.
- (٦٢) وهو ما رواه الشيخ عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام: «في العبد يقتل حراً عمداً قال: مئة من الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم» [تهذيب الأحكام، الموضع السابق].
- (٦٣) مباني تكملة المنهاج (الخوئي): ٢٣٢، المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي.
- (٦٤) قراءات فقهية معاصرة (الهاشمي الشاهرودي) ١: ١٩٦ - ١٩٧.
- (٦٥) جواهر الكلام (النجفي) ٤٣: ١٥.
- (٦٦) مباني تكملة المنهاج، مصدر سابق: ٢٣٢ - ٢٣٣.
- (٦٧) منهاج الصالحين (الفيض) ٣: ٣٨٩، كتاب الديات، المسألة (١١٥٢).
- (٦٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ٢٠٦، أبواب ديات النفس، باب ٥، ح ٢.
- (٦٩) المصدر السابق ٢٩: ٢٠٧، أبواب ديات النفس، باب ٦، ح ٢.
- (٧٠) قراءات فقهية معاصرة (الهاشمي الشاهرودي) ١: ١٩٧.
- (٧١) وسائل الشيعة: (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ١.
- (٧٢) المصدر السابق ٢٩: ٢٠٢، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٩.
- (٧٣) المصدر السابق ٢٩: ١٩٧، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١٢.
- (٧٤) المصدر السابق ٩: ١٣٩، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ٧.
- (٧٥) المصدر السابق ٩: ١٦٨، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١٤، ح ٣.
- (٧٦) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام (السيد عبد الأعلى السبزواري) ٢٩: ٧٥.
- (٧٧) قراءات فقهية معاصرة (الهاشمي الشاهرودي) ١: ١٨٩ - ١٩٠.
- (٧٨) الفقه (السيد محمد الشيرازي) ٩٠: ٢٣.
- (٧٩) المصدر السابق ٩٠: ١٩.
- (٨٠) المهذب (القاضي ابن البراج) ٢: ٤٥٧.

- (٨١) جواهر الكلام (النجفي) ٤٣: ١٦.
- (٨٢) سعر غرام الذهب اليوم (أيلول/٢٠٢٠) يساوي ٦٣ مرة بقدر غرام الفضة بعد أن كانت النسبة ١ إلى ٧ بحسب ما تقدم.
- (٨٣) المبسوط (الطوسي) ٧: ١١٨ - ١١٩.
- (٨٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ١٩٣، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١.
- (٨٥) المصدر السابق ٢٩: ١٩٧، الباب السابق، ح ٩.
- (٨٦) قراءات فقهية معاصرة (الهاشمي الشاهرودي) ١: ٢٠٩.
- (٨٧) المصدر السابق ١: ٢٠٢.



## حقيقة التقليد وحكم تقليد الصبي المميّز لمجتهد

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي رحمته الله

### خلاصة البحث:

تصدّى مجلة الاستنباط لنشر سلسلة بحوث فقهية استدلالية لآية الله السيد محمود الهاشمي رحمته الله لم تنشر لحدّ الآن. وهذه البحوث قد سار بها سماحته بحسب ترتيب المسائل الفقهية الواردة في كتاب منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم رحمته الله. وفي هذا المقال الذي بين يديك تمّ بحث المسألة الرابعة المتضمّنة لبيان حقيقة التقليد والآثار المترتبة عليه، كما تعرّض في ذيلها لبحث مسألة أضافها بعض الأعلام، وهي حكم تقليد الصبي المميّز لمجتهد وما يترتب عليه من الآثار الشرعية بعد بلوغه..

### الكلمات المفتاحية:

الاجتهاد، التقليد، العمل، الإلتزام القلبي، تعلّم الفتوى.

### تعريف التقليد:

قال السيد الحكيم رحمته الله في المسألة الرابعة: «التقليد: هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد سواء التزم بذلك في نفسه المقلّد أو لم يلتزم»<sup>(1)</sup>.

## بيان الأقوال:

هنا في هذه المسألة يتعرّضون عادة في العروة وأكثر الرسائل العملية إلى معنى التقليد، والذي يذكر عادة في معنى التقليد أقوال ثلاثة مشهورة:

**القول الأول:** ما يختاره صاحب العروة<sup>(٢)</sup> ولعلّ صاحب الكفاية يختاره أيضاً: أنّ التقليد عبارة عن الإلتزام بالعمل ولو لم يعمل مَنْ يلتزم بأن يعمل على طبق رأي هذا المجتهد، والإلتزام هو: أن يعقد قلبه على أن يعمل بأرائه سواء عمل بالفعل أو لم يعمل ولو لعدم ابتلائه بموارد العمل. هذا هو التفسير الأوّل الذي تبناه صاحب العروة، ولعلّه تفسير صاحب الكفاية أيضاً.

**القول الثاني:** وهو الذي يذكره السيد الحكيم<sup>(٣)</sup>، ولعلّه مشهور المتأخّرين، يقول: العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد، فالمحقّق الاصفهاني هكذا يختار أنّ التقليد عنوان عن العمل لكن العمل الذي يعتمد على فتوى المجتهد، أي: يستند إلى فتوى المجتهد، فالاعتماد والاستناد بمعنى واحد، وهو العمل مستنداً إلى نظر آخر<sup>(٣)</sup>. هذا يُسمّى تقليد الآخر فالتقليد عنوان للعمل الخارجي، وليس عنواناً منتزِعاً من الفعل القلبي المسمّى بالإلتزام هذا هو التفسير الثاني.

**القول الثالث:** أنّ التقليد عبارة عن أخذ الفتوى وتعلّمه من أجل العمل حتّى لو لم يعمل، فيكفي مجرد التعلّم، كأن أخذ الرسالة، فإنّ التعلّم أخفّ من الإلتزام، فمجرد أخذ الفتوى والعلم وتعلّم الفتوى والاطلاع عليها من أجل العمل ولو بعد ذلك سواء التزم أو لم يلتزم، عمل أو لم يعمل، فإنّ هذا يكفي في صدق التقليد. وهذا أوسع المعاني الثلاثة.

وأضيق المعاني هو المعنى الوسط ثمّ الأوّل ثمّ الثالث.

ويبدو أنّ الذي يقوله المحقق الإصفهاني - ويُتابعه عليه هنا السيد الحكيم وآخرون - هو الأوفق بالمعنى اللغوي للتقليد، عندما يُقال: قلّد فلاناً ظاهره أنّه وصف منتزع من العمل الصادر من الإنسان، أي: منتزع من المتابعة العملية والتحرّك الخارجي العملي، وإلا مجرد البناء القلبي والالتزام أو مجرد التعلّم لا يكفيان في صدق عنوان التقليد، فإذا أريد تحديد المعنى اللغوي فالمعنى اللغوي للتقليد ظاهر في المعنى الوسط الذي ذكره أكثر المتأخرين واختاره أكثر المتأخرين.

### دعوى وجود تعريف اصطلاحي للتقليد:

نعم، هناك كلام لصاحب الكفاية كأنه يريد أن يقول إنّ التقليد الشرعي غير التقليد اللغوي، فالتقليد الاصطلاحي لدى الفقهاء والذي يترتب عليه الآثار غير هذا المعنى اللغوي، فالمعنى اللغوي قد يكون - كما أنتم تقولون - منتزع من العمل، لكن التقليد الاصطلاحي لدى الفقهاء شيء قبل العمل؛ لأنهم يقولون: كلّ عمل لا بدّ أن يستند إلى الاجتهاد أو التقليد، فالتقليد قبل العمل لتصحيح العمل، إذ لو كان التقليد منتزِعاً من العمل وفي طول العمل حينئذٍ فأوّل عمل يعمل لا يكون عن تقليد؛ إذ لا تقليد قبله.

وظاهر كلماتهم أنّه لا بدّ أن يكون العمل عن تقليد، بينما بناء على المعنى اللغوي للتقليد يكون التقليد في طول العمل منتزع عن العمل، فلا يكون العمل واقعاً عن تقليد سابق، بينما ظاهر كلمات الفقهاء أنّهم يريدون من التقليد ذلك المعنى الذي يكون موجوداً قبل العمل وبناءً عليه حينئذٍ يعمل العامل غير المجتهد.

ومن هنا لا بدّ أن يكون مقصودهم من التقليد الالتزام أو التعلّم، فهو يميل إلى اختيار ما اختاره صاحب العروة من أنّه عبارة عن الالتزام على أساس هذه النكتة، وهذه ليست نكتة لغوية حينئذٍ، هذه نكتة برهانية، أي: نكتة استدلالية لبيان أنّ التقليد الذي يريده ويقصده الفقهاء هو هذا الشيء الذي يكون موجوداً قبل العمل لكي يقع العمل عنه.

## المناقشة:

هذا الكلام غير تام؛ باعتبار أنه يُمكن مناقشته بما يلي:

أولاً: أنّ مقصود الفقهاء بقولهم إنّ العمل لا بدّ أن يقع عن تقليد: أنه لا بدّ أن يكون هناك ما يُصحّح العمل، فيشترط أن يكون شيء موجباً للاجتهاد بالعمل ومصحّحاً للعمل عقلاً، وما يكون مصحّحاً للعمل في الواقع ليس عنوان التقليد، بل ما قلناه فيما سبق أنّ ما يكون مصحّحاً للعمل حجية الفتوى، فهي المؤمّن عقلاً والمصحّح للعمل.

ولهذا قلنا ليس المراد بالقول (من أنه يجب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط) ظاهره، فإنّ عنوان التقليد ليس واجباً كما أنّ عنوان الاحتياط ليس واجباً، بل الصحيح أنّ التكليف الواقعية منجّزة فنحتاج إلى مؤمّن لكي نخرج عنها، والمؤمّن بحسب الحقيقة حجية الفتوى لا عنوان التقليد، وهذا موجود قبل أن يعمل المكلف بفتوى هذا المجتهد الذي يريد أن يعمل بقوله الذي هو حجة عليه، فيستند إلى الحجة، فحينما يُقال كلّ عمل لا بدّ أن يكون قبله تقليد أو يستند إلى تقليد أو يكون إمّا عن اجتهاد أو تقليد يراد به: لا بدّ له من مصحّح، فهم لا يريدون أن يُفسّروا معنى التقليد لكي يقال إنّ التقليد عندهم له معنى آخر، بل يريدون أنه لا بدّ للعمل من مصحّح، والمصحّح إمّا علمه واجتهاده وإمّا وجود حجة أخرى وهو رأي ذلك المجتهد الذي يريد أن يقلّده.

ثانياً: مضافاً إلى أنه حتى لو قيل إنّ التقليد بعنوانه يكون واجباً فأبى مانع في أن يكون الواجب بحسب الحقيقة عقلاً التقليد بنحو مفاد كان الناقصة التعليقية، أي: كلّ فعل لو وقع وكان تقليداً يكون مجزياً، فلا يتوقّف على أن يكون تقليداً بالفعل، ولا يتوقّف على صدق هذا المفاد، بل لو وقع وكان تقليداً ولو كان اتصافه بالتقليد في طول الوقوع، كأنهم يقولون: (كلّ فعل لو وقع ولم يكن تقليداً ولا اجتهاداً فهذا باطل، وكلّ فعل لو وقع ولم يكن تقليداً

أو اجتهاداً فهو صحيح ومجزئ، لذا ينتفي المحذور؛ إذ لا موجب لحمل التقليد في مصطلح الفقهاء على معنى آخر.

### عدم ترتب الأثر على لفظ التقليد ولا تعريفه:

لكن المهم أن تحديد المعنى اللغوي لكلمة التقليد أساساً - كما قال جملة من الأعلام - لا يترتب عليه أي أثر؛ لأن عنوان التقليد لم يرد إلا في تلك الرواية الضعيفة التي ينقلها الطبرسي في الاحتجاج حسب الظاهر «فللعوام أن يقلدوه»، وهي - مضافاً إلى أنها مرسلة - من البعيد أن تكون رواية، إذ من المستبعد ورود مثل هذه الألفاظ فيها (العوام) (أن يقلدوه) في السنة الروايات، بل هي أقرب ما تكون إلى عبارات الفقهاء.

أجل، وردت في الروايات ألفاظ أخرى، من قبيل: كلمة (الفتوى) فإنها واردة في الروايات في بيان شرائط الإفتاء «من أفتى بغير علم»، لكن كلمة التقليد لم ترد لكي يكون هناك أثر عملي لمفهوم التقليد وهل هو عمل أو هو التزام أو أخذ الفتوى وتعلمها، فتحديد معنى التقليد حينئذ لا يترتب عليه أثر.

نعم، توجد مسائل سوف تأتي لاحقاً، من قبيل: التقليد الابتدائي متى يصدق التقليد الابتدائي ومتى يصدق البقاء على التقليد، أو العدول من تقليد إلى تقليد، هناك في تلك المسائل: فمن يقول بجواز البقاء على تقليد الميِّت فسوف يظهر الأثر لتعيين حقيقة التقليد ما هو، فلو اعتبرناه عملاً فلا بد أن يكون قد عمل إذا لم يكن قد عمل بشيء من فتاواه إذاً فهذا ليس له البقاء على تقليده، ولو اعتبرناه التزاماً مجرد الإلتزام كاف لأن يبقى ولو لم يعمل، ولو اعتبرناه مجرد التعلم حتى لو لم يلتزم فأخذ الرسالة والتعلم يكفي للبقاء؛ لأن هذا قلد.

وكذلك في مسألة العدول من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر إلى شخص، أي: بعد ما قلّد يبقى على تقليده ولو مع وجود المجتهد المساوي، فحينئذ إذا قلنا التقليد هو العمل فما لم يعمل يجوز له العدول، وإن قلنا يكفي الإلتزام في حرمة العدول أو التعلّم فيدور الحكم مدارهما.

إذاً، فقد نتصوّر ترتّب مثل هذه الآثار، إلا أنّ هذه الآثار - كما سوف يأتي - غير مربوطة بكلمة التقليد، بل مباني هذه المسائل مبانٍ أخرى؛ لأنّ هذه المسائل ليست مستفادة من أدلّة لفظية حتى يقال هذا الدليل اللفظي رتبّ عدم جواز العدول على عنوان التقليد أو رتبّ جواز البقاء على التقليد، إذ ليس لنا دليل لفظي على جواز البقاء على تقليد الميت لكي نقول هذا التقليد سعته بأيّ مقدار، وإنّما الأمر بالعكس، فمقتضى القاعدة صحة التقليد للميت حتى ابتداءً لكن جاء مخصّص يدلّ على عدم جواز تقليد الميت وهو الإجماع مثلاً فحينئذ يُقال ينبغي أن نرى إنّ هذا الإجماع قدره المتيقّن ما هو، فقد يكون حتى القائل بأنّ التقليد لا يصدق إلا حينما يعمل مع ذلك لو التزم أو تعلّم يجوز له البقاء؛ لأنّه خارج عن المخصّص، ومقتضى القاعدة صحة التقليد ابتداءً لهذا الميت، خرجنا منه بالمقدار الذي دلّ عليه الإجماع، والاجماع قدره المتيقّن عبارة عمّن لم يأخذ حتى فتاواه ولم يلتزم حتى بفتاواه.

ومن هنا نرى السيد الشهيد قدّم عند قول الماتن قدّس «التقليد هو العمل» وافق على تعريف التقليد بالعمل، لكنّه علّق بقوله: «ولكن لو التزم ولم يعمل كفى ذلك في جواز البقاء على تقليده بعد موته»<sup>(٤)</sup>، وذلك لأنّ هذا لا يكون مشمولاً لذلك المخصّص، وهو الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، فإنّ ذاك الإجماع قدره المتيقّن من لم يلتزم أصلاً، لم يعمل ولم يلتزم، أمّا من التزم لا يشمل ذلك الإجماع.

وهذا ما سوف يأتي تفصيله في بيان المباني القادمة إن شاء الله، فانتظر.

## تقليد الصبي للمجتهد:

قبل أن ندخل في المسألة الخامسة من مسائل التقليد بحسب ترتيب منهاج السيد الحكيم تدئ - والتي تبين شروط المرجع في التقليد - توجد مسألة أضافها بعض الأعلام في منهاجه قبل هذه المسألة، وهي مسألة لطيفة لا بأس بالتعرض لها، قال تدئ: «يصح تقليد الصبي المميّز، فإذا مات المجتهد الذي قلّده الصبي قبل بلوغه جاز له البقاء على تقليده، ولا يجوز له أن يعدل عنه الى غيره إلا إذا كان الثاني أعلم»<sup>(5)</sup>، فإذا قلّد الصبي قبل البلوغ فتقليده صحيح، ثمّ فرّع على ذلك فرعين ورتّب أثريّن، وهما:

**الأثر الأوّل:** حيث إنّ تقليده صحيح حينئذٍ يترتّب عليه أولاً عدم جواز العدول، فبعد أن يبلغ لا يجوز له أن يعدل إلى شخص آخر إلا إذا كان أعلم؛ هذا بناءً على مسألة سوف يأتي التعرّض لها في المسائل القادمة، وهي: أنّ من قلّد شخصاً ثمّ بعد ذلك أراد العدول إلى غيره فلا يجوز له العدول إذا كان تقليده الأوّل صحيحاً ومتعيّناً، كما إذا كان هذا الذي قلّده ابتداءً هو الأعلم ثمّ تجدّد مثلاً المساوي حينئذٍ هل يجوز له العدول أو لا؟ هناك سوف يُفصّل بين ما إذا كان ذلك الثاني أعلم فيجوز العدول وإذا لم يكن أعلم فلا يجوز العدول، وبناءً على عدم جواز العدول في المورد الذي يقال بعدم جواز العدول، فإنّ هذا الأثر يترتّب هنا بشأن الصبي، فيكفي أن يكون مقلّداً في حال صباه فتقليده صحيحٌ ويترتّب عليه نفس الأثر التي يترتّب على تقليد البالغ من حيث عدم جواز العدول. هذا هو الأثر الأوّل.

**والأثر الثاني الذي رتّبته:** أنّه في مسألة البقاء بعد الموت إذا توفّي هذا المجتهد قبل أن يبلغ الصبي ثمّ بلغ هذا الصبي المقلّد، هل يجوز له البقاء؟ هنا أيضاً حكم بجواز البقاء؛ لأنّ تقليده تقليد صحيح، فإذا كان صحيحاً حينئذٍ يجوز له البقاء، حاله حال الكبير.

هذان أثران رتبهما على صحة تقليد الصبي، فهذه من المسائل التي لم أجد لها حسب تتبعي المحدود في سائر المسائل العملية وإن لم يكن مني استقراء كامل.

### المناقشة:

#### أ- ما هو المقصود بصحة تقليد الصبي؟

هنا توجد شبهة ثبوتية في هذه المسألة لا بد من التعرّض لها، حاصلها: أنه ماذا يُراد من صحة تقليد الصبي؟

فإن أريد بالصحة المعنى المصطلح للصحة بالفقه أي الاجتزاء بالمأمور به، فهذا المعنى هنا غير محتمل؛ باعتبار أنّ التقليد ليس مأموراً به كما قلنا، لا بنفسه مأمور به ولا شرطاً في المأمور به الشرعي الواقعي، فإنّ العمل بلا تقليد أيضاً إذا طابق الواقع - كما تقدّم في المسألة السابقة - يكون صحيحاً، فإذا أريد من الصحة هذا المعنى الاصطلاحي فهو غير معقول؛ لأنّ التقليد لا هو مأمور به نفسي ولا شرط مأمور به ضمني وشرطي.

وعليه، الظاهر أنه يُراد بالصحة أنّ قول المفتي صحيح وحقّة، وهذا التقليد من قبل الصبي كالتقليد من قبل البالغ وأنّ فتوى المفتي حجة في حقه، فيراد بالصحة الحجية، وإذا أريد هذا المعنى فهذا المعنى فرع أن تكون الحجية معقولة في حق الصبي، فجعل الحجية في حق الصبي إذا كان معقولاً حينئذ صحة التقليد بهذا المعنى معقول.

ولكن يقال بعدم معقولية جعل الحجية للصبي بل لكل من ليس مكلفاً بالتكاليف الإلزامية، فجعل الحجية لمن ليس له تكليف إلزامي غير معقول ثبوتاً؛ فإنّ الحجية المطلوب منها أو قوامها وجوهرها متقوم بالمنجزية والمعدّرية، ومع فرض عدم وجود تكليف إلزامي، لأنّ هذا مرفوع عنه القلم، وليس له أيّ تكليف إلزامي، فالمنجزية والمعدّرية لا تكون معقولة في حقه، فأياً معنى لجعل الحجية حينئذ للصبي؟



إنّ مشروعية عبادات الصبي أيضاً التي ثبتت بالأدلة، وهذه المشروعية لا تقتضي إمكان جعل المنجزية والمعدّرية بحقّه؛ إذ إنّ جعل ذلك يستلزم وجود مصلحة وملاك في العبادة الصادرة من الصبي، أي: إنّ الله سبحانه وتعالى يجد مصلحة في عبادته، ومشروعية عبادات الصبي تتوقّف على وجود الملاك والرجحان، ولا تتوقّف على وجود الأمر، ولو توقّفت على وجود الأمر فتوقّف على وجود الأمر الواقعي الاستجابي والرجحاني الذي ليس لزومياً، وحينئذٍ جعل المنجزية والمعدّرية لا يكون معقولاً بحق الصبي.

وإن شئتم قلتم هكذا: إنّ حقيقة الحكم بالحجّية والحكم الظاهري إنّما هو - حسب التفسير المقبول عندنا في باب الحجّية - هو ترجيح أحد النوعين من الأغراض الواقعية على النوع الآخر في مقام التزاحم، ترجيح الأغراض الإلزامية أو الترخيضية أحدهما على الآخر في مقام التزاحم الحفظي على أساس نوع الاحتمال ونوع المحتمل أو قوّة الاحتمال وقيمة الاحتمال؛ لأنّ الأحكام الظاهرية والحجّية كلّها أحكام طريقية، ليس فيها ملاكات، أجل، لو كانت هي ذات ملاكات مستقلة حينئذٍ يُعقل أن يكون هذا الملاك موجوداً في عبادات الصبي، لكن حيث إنّ الحكم الظاهري ليس فيه ملاك، وإنّما يُجعل هذا الحكم الظاهري من أجل حفظ الملاكات الإلزامية الواقعية على الترخيص أو بالعكس حفظ الترخيص الاقتضائي الواقعي في المورد الذي يرى المولى أنّ ملاكاته الترخيضية أهمّ وأن يكون المكلفون مرخصين من قبله أهمّ من أن يحفظوا تلك الملاكات الإلزامية المشتبهة حينئذٍ يعتمد الى ترجيح أحد النوعين، فإمّا يجعل إيجاب الاحتياط إذا كان الملاك الإلزامي أهمّ أو يجعل البراءة إذا كان الملاك الترخيضي أهمّ، أو إذا كان هناك طريق يحفظ المقدار الأكثر من الملاكات وما يفوته أقلّ ممّا ينحفظ حينئذٍ يجعل ذلك الطريق، وكلّ هذا الجعل إنّما هو بحسب الحقيقة بعد فرض ذلك التزاحم بين الملاكات الإلزامية والملاكات الترخيضية الاقتضائية على ما هو مشروح مفصلاً في المجلّد الرابع من كتاب الأصول<sup>(٦)</sup>.

فهذا التزام فرع أن يكون ملاك إلزامي، ففي المورد الذي لا يكون الملاك إلزامياً لا مجال للتزام الحفظي، وبما أنه ليس للاستحباب والرجحان ملاكات إلزامية فلا يعقل إذاً فيها التزام الحفظي الذي هو روح الحكم الظاهري وحقيقة الحكم الظاهري، فإذا لم يُعقل التزام إذاً لا معنى لجعل الحجية والمنجزية والمعدرية في المقام.

نعم، الكاشفة الذاتية الناقصة موجودة، ففتوى المجتهد أقرب إلى الواقع ويُظنّ بأنه يطابق الواقع، إلا أنّ الكشف الذاتي الناقص ليس هو الحجية، بل روح الحجية وقوامها - كما قلنا - في تلك النكته التي لا تُتصور هنا.

### ب- الموقف تجاه الأثرين المذكورين:

لقد أتضح عدم معقولية جعل الحجية بحق الصبي، وإذا لم تكن متصورة حينئذٍ يقال:

### الموقف تجاه الأثر الأول:

بالنسبة للأثر الأول من الأثرين - وهو عدم جواز العدول - فهذا الأثر لا يمكن ترتيبه؛ لأنّ هذا الأثر فرع أن يكون تلك الفتوى حجة بحسب الحقيقة ومنجزاً في حق هذا المقلد، بينما هذا لم يكن منجزاً، حيث لا منجزية في حق الصبي قبل البلوغ، إذاً فمذ يبلغ وحين البلوغ مقلده السابق مع الشخص الجديد متساويان، فيجب عليه الاحتياط الآن؛ لأنّ لا منجزية، بل حين بلوغه الآن تنتجز عليه الأحكام الواقعية، والآن منذ أن يبلغ يكون حاله حال مَنْ كان منذ الأول يواجه مجتهدين متساويين، فيجب عليه الاحتياط بناءً على ثبوت الاحتياط أو التخيير مثلاً بناءً على ثبوت التخيير.

قد يُقال مقابل هذه الشبهة: إنّه في مورد الشخص الذي ليس مكلفاً بتكاليف إلزامية أيضاً يُعقل جعل الحكم الظاهري إذا كان هناك حكم واقعي ترجيحي، فالحكم الواقعي إذا

كان موجوداً من قبل المولى ولو افترضنا أنه كان غير إلزامي لكن كان هناك تحريك مولوي ولو بدرجة الاستحباب ولو بدرجة الكراهة؛ لأنّ المحرّكية المولوية في موارد الاستحباب والكراهة معقولة، إن كانت محرّكية ضعيفة ليست إلزامية، بل محرّكية بمستوى الترجيح.

وحيثُ هنا كما يُعقل جعل الحكم الواقعي الاستحبابي أو جعل الحكم الواقعي الكراهتي فأَيّ مانع من أن يُفترض إمكان جعل الحكم الظاهري الاستحبابي والحكم الظاهري الكراهتي؟!

فإنّ المولى أيضاً في هذه الموارد حينما يجد أنّ له مجموعة من الأغراض الاستحبابية الراجعة لا اللازمة محبوبة له حباً غير إلزامي كما في عبادة الصبي حينئذٍ يمكن للمولى أن يجعل أمراً واقعياً استحبابياً كذلك يمكن أن يجعل أمراً ظاهرياً عند الشكّ، حينما يشكّ هذا المكلف فالمولى يجعل له أمراً وحكماً ظاهرياً، يقول: إذا شككتَ فمن أجل حفظ هذا الشيء الراجع حفظاً راجحاً لا حفظاً لازماً فاحتط، فيأمره بالاحتياط أمراً استحبابياً، فنفس المراتب المعقولة في الحكم الواقعي من اللزوم تارة والرجحان أخرى والحرمة تارة والكراهة أخرى أيضاً تُعقل في الحكم الظاهري، في الحكم الظاهري قد يجعل المولى حينئذٍ الأمر بالاحتياط استحباباً أو ترك الاحتياط يجعله مكروهاً مثلاً، فينهي عن ترك الاحتياط نهياً كراهتياً.

### الجواب:

وهذا النحو من جعل الحكم الظاهري الاستحبابي أو الحكم الظاهري الكراهتي على الرغم من كونه معقول ثبوتاً، إلا أنّ استفادته من أدلة الحجية صعبٌ.

إلا أنّ الحجّة المجعولة في موارد الأمارات والأصول الشرعية، سيما ما كان منها مربوطاً ببناء العقلاء والسيرة العقلانية، فإنّ الغرض المقصود لدى العقلاء ولدى الشارع أيضاً من أسنة الحجّة ليس جعل الأحكام النفسية أو شبه النفسية الطريقية الاستحبابية والكرهية الغرض من بناء العقلاء على الحجّيات إنّما هو التأمين والتنجيز والتعذير، إذ من الواضح كون الملاك لجعل العقلاء الحجية في هذه الموارد إنّما هو التنجيز والتعذير، بحيث لو لم يكن غرض إلزامي لما كان يجعل عاقل حينئذ حجّة لشيء من الأشياء، فالحجّة في باب المولويات العقلانية إنّما هي من أجل التأمين من العقوبة أو التنجيز لأحكام المولى وجعل العقوبة فيها، فهذا الشيء الذي يعقل ثبوتاً في نفسه استفادته إثباتاً من أدلة الحجّة سيما في المورد الذي يكون دليل الحجّة لبياً كسيرة عقلاء.

نعم، لو تمّت الأدلة اللفظية وكان في بعضها إطلاق معتدّ به بحيث هذا الإطلاق كان مستقلاً عن الإمضاء لسيرة العقلاء حينئذ يمكن أن يقال في مورد الأشخاص الذين ليس لهم أيّ إلزام وأيّ تكليف لكن توجد ملاكات استحبابية ومصالح استحبابية لهم هناك فيمكن أن يكون المقصود جعل الاستحباب أو جعل المشروعية لعباداتهم ظاهراً، ولو أنّهم يستطيعون مخالفة هذه المشروعية من دون أيّ محذور، إذ ليس عليه تكليف وإلزام ولا منجزية ومعدّرية. لكن حيث أنّنا لا نمتلك دليلاً لفظياً فاستفادة هذا الإطلاق من أدلة الحجّة في محلّ الكلام مشكل.

ربّما يمكن استفادته مثلاً من حجة الخبر الواحد، لكن في مثل حجّة الفتوى التي ملاكها ومهمّ الدليل عليها سيرة العقلاء، والتي يكون قوام الحجّة لدى العقلاء بالمنجزية والمعدّرية بحيث من لا يكون في حقه تنجيز أصلاً لأنّه ليس مكلفاً بأيّ تكليف من التكاليف العقلانية المولوية، فحينئذ إثبات وجود السيرة العقلانية على رجوعه إلى الخبر هذا أمر مشكل.

قد يُقال: أليس الأطفال يرجعون الى الخبراء كالأطباء وقد قامت سيرة العقلاء على ذلك؟ وليكن ما نحن فيه من رجوعهم الى الفقهاء من هذا القبيل!

لكنه يُقال:

١- إن الذي يرجع الى الأطباء ليس الأطفال ، بل آباؤهم، فثبت المنجزية لهم، لا لأطفالهم.

٢- إن الرجوع الى الأطباء والمهندسين ونحوهم هو رجوع في الأغراض التكوينية، والبحث في التمسك بالسيرة العقلانية في الفقه والأصول إنما هو في دائرة الموليوات، أي: في القوانين والعقوبات والجنايات، وأما الرجوع الى الأطباء والمهندسين وشبههم فهو رجوع في الأغراض التكوينية الذي هو خارج عن البحث الفقهي والأصولي، فإن قيام السيرة العقلانية على الرجوع الى الخبير في الأغراض التكوينية قد يكون الاحتمال فيها منجز، لا الحجية.

إذاً فاستفادة ثبوت الحكم الظاهري - الذي يكون بحسب الإثبات متقوماً بالمنجزية والمعدرية - في حق الأطفال يكون مشكلاً، فإذا كان مشكلاً حينئذ يكون مقتضى الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية بهذا المعنى، فيكون حكم تلك المسألة الاحتياط، فحينما يبلغ هذا الصبي وحين بلوغه يكون هناك مجتهد آخر مساوياً لم يكن سابقاً مساوياً - بل كان مفضولاً - لكن الآن بعد البلوغ صار مساوياً فحاله حال من أراد أن يقلد ابتداءً، ففي بداية التقليد كان أمامه مجتهدان متساويان يجب عليه الاحتياط بناءً على وجوب الاحتياط أو التخيير بناءً على ثبوت التخيير بينهما، لا وجوب البقاء على تقليد ذات المجتهد حتى يثبت الأعلم.

إذن، بالنسبة للأثر الأوّل لا يترتب.

## الموقف تجاه الأثر الثاني:

لكن يبقى الأثر الثاني - وهو إذا مات المجتهد الذي قلده الصبي قبل البلوغ ثم بلغ هذا المقلد يجوز له البقاء - هذا الأثر يمكن ترتيبه؛ لما أشرنا إليه من قصور في دليل المنع عن جواز التقليد، فأساساً دليل المنع عن جواز تقليد الميت لا إطلاق له، فهو دليل لبي كالإجماع والتسالم وشيء من هذا القبيل، وهذا الدليل قدره المتيقن التقليد الابتدائي، أما الذي قلده الصبي ولو قبل بلوغه لا يُعلم دخوله في القدر المتيقن من هذا الإجماع، فبعد أن بلغ أيضاً يكون مشمولاً لعمومات جواز تقليد الميت التي تقتضي جواز التقليد حتى ابتداءً، غاية الأمر خرجنا منه بالمخصّص، والمخصّص قدره المتيقن لأنه لبي غير هذا الفرد، فذاك الأثر بتلك النكته يمكن ترتيبها.

إذاً، فالأصحّ التفكيك بين الأثرين:

أما الأثر الأوّل فيقال بالاحتياط فيه، وأما الأثر الثاني فيقال بالصحة؛ لأنّ الأثر الثاني مربوط بتلك النكته من أنّ دليل جواز تقليد الميت مقتضيه تامّ، وإنّما وجد المانع، ولا بدّ أن نرى مقدار مخصّصيته، والمانع حيث إنّ لبي وهو الإجماع لا يشمل المقام، حيث يقال: إنّ قدره المتيقن غير المقام.

## أهمّ نتائج البحث:

١- التقليد: هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد.

٢- ليس للفقهاء اصطلاحاً خاصاً للتقليد، بل هو باقٍ على معناه اللغوي.

٣- عدم ترتّب أيّ أثر على تحديد المعنى اللغوي للتقليد.

٤- الإشكال على إرادة الإجزاء أو الحجية - بمعنى المنجزية والمعدرية - من التعبير بصحة تقليد الصبي للمجتهد، بل المتجه كون المراد بصحة تقليده للمجتهد ترتب بعض الآثار على تقليده.

٥- إذا قلّد الصبي مجتهداً فمات ذلك المجتهد وظهر مجتهد مساو للأوّل في العلم فلا يحرم العدول على الصبي بعد بلوغه، بل حاله حال مَنْ أراد التقليد ابتداءً ووجد المتساويين من الاحتياط أو التخيير.

٦- يجوز للصبي بعد بلوغه البقاء على تقليد مَنْ قلّده قبل بلوغه فيما لو مات ذلك المجتهد.

## الهوامش

- (١) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين، ١: ٦، مقدّمة في بعض مسائل التقليد، م (٤).
- (٢) اليزدي، محمّد كاظم، العروة الوثقى، ١: ١٤ - ١٥، الاجتهاد والتقليد، م (٨).
- (٣) المصدر السابق، ١: ١٤ الاجتهاد والتقليد، م (٨)، أنظر: تحت الخطّ التعليقة رقم (٢).
- (٤) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين، ١: ٦، مقدّمة في بعض مسائل التقليد، م (٤)، أنظر: تحت الخطّ التعليقة رقم (٣).
- (٥) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، ١: ٥، مقدّمة في بعض مسائل التقليد، م (٥).
- (٦) أنظر: الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، ٤: ٢٠٣ وما بعدها.



## مالية الأوراق النقدية والأحكام المترتبة عليها

□ آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني

### خلاصة البحث:

تصدّر البحث مقدّمة تمهيدية حول منشأ المالية للأموال بصورة عامّة، ثمّ تلاه بيان لأنواع المالية الذاتية والمجعولة، بعدها تصدّى الباحث لتبيين حقيقة مالية الأوراق النقدية ومنشأها، ثمّ تعرّض لبعض الأحكام المترتبة على ذلك كتحقّق الربا وعدمه في المعاوضة عليها، وثبوت الزكاة وعدمه فيها. .

### الكلمات المفتاحية:

الأوراق النقدية، المال، المالية، المالية الذاتية، المالية الجعولة.

### مقدّمة: حول مالية الأموال بصورة عامّة

إنّ مالية الأموال عموماً - الأمتعة والأطعمة والأجهزة الكهربائية والإلكترونية الحديثة وجميع الأشياء - وبحسب النظر العرفي القانوني تتقومّ بـ (النفع والفائدة) القائمة في الشيء والموجبة لتنافس العقلاء ورغبتهم في اقتنائها وبذل شيء بإزائها، ولذا ترى الحنطة معدودة من الأموال عرفاً لما فيها من نفع عظيم في معاش الناس يُوجب تنافسهم الشديد ورغبتهم في اقتنائها مقدّمة لتحصيل نفعها، كما أنّ مالية الأموال المشروعة فقهيّاً تتقومّ بـ (النفع

الحلال والفائدة المشروعة)، فالحنطة مال محترم لما فيها من النفع الحلال، والخمرة مال عرفاً لكنّه غير محترم شرعاً، فهي بحكم عدم المال، ويُعبّر فقهاً عنها وعن نظائرها بأنّها (غير متموّلة شرعاً).

إذن، المالية عرفاً تتبع ما في الشيء من (منفعة وفائدة) ولو مع واسطة أو وسائط يتوصّل بها الى النفع المباشر بحيث توجب رغبة العقلاء في الاقتناء ولو مع بذل النقد أو المتاع، والمالية الشرعية تتبع (الفائدة الشرعية والمنفعة المشروعة)<sup>(١)</sup>.

### مالية الأوراق النقدية:

إنّ المالية العرفية المنوطة بالنفع والفائدة تنقسم الى نوعين<sup>(٢)</sup>:

١- المالية العرفية الذاتية: وهي متقومّة في الأعيان التي لها منافع يحتاجها الإنسان وتعود عليه بالخير بشكل مباشر أو بواسطة كالمأكولات والملبوسات والمشروبات والكتب ونحوها، ولا تحتاج مالية هذه الأعيان الى جعل جاعل؛ لوجود المنافع في ذاتها المستوجبة لرغبة العقلاء فيها وتنافسهم على اقتنائها.

٢- المالية العرفية الجعلية: وهي متحقّقة في الأعيان التي لها منافع يسيرة لكنّها باعتبار المعتر وتقنين المقتنّ وجعل الجاعل تصير مالا محترماً عقلاً معتداً به كالأحجار الكريمة والمعادن الثمينة والطوابع البريدية والمالية والأوراق النقدية ونحوها، وهذا النوع له نحوان:

النحو الأوّل: ما كان اعتباراً عاماً يسع البشر ويشتركون فيه بدافع من الشعور الباطني بحاجتهم - الاقتصادية أو المعاشية أو الاجتماعية أو الدينية - إليه، كالمعادن الثمينة من ذهب وفضة والماس ونحوها والأحجار الكريمة كالعقيق والفيروزج ونحوهما والأنتيك اللطيف المرغوب لبعض المترفين<sup>(٣)</sup>.

**النحو الثاني:** ما كان اعتباراً خاصاً بمجموعة من العقلاء وفي دائرة خاصة لمصالح اعتبارية وآثار قانونية تجعلها الجهة الاعتبارية المنتفذة كالأوراق النقدية والطابع المالية والبريدية وتذاكر السفر ونحوها مما تكون أوراقاً زهيدة إلا أنّ لها آثاراً قانونية تعتبرها الدولة أو الدائرة المختصة لمصالح خاصة كتيسير التعامل التجاري بالأوراق النقدية أو تسيير المعاملة الحكومية في الدوائر الرسمية أو إيصال الرسائل الى الأماكن المطلوبة أو إيصال المسافرين الى المكان المرغوب فيه بأمان، ونحوها من المصالح المعتدّ بها عقلاً.

وهذا النحو من المالية العرفية الاعتبارية يتقوم باعتبار المعتبر المقنن ودعمه القانوني للورقة المسماة بالنقد أو الطابع أو التذكرة أو نحوها، وهذا الاعتبار القانوني هو المحرك للعقلاء نحو اقتنائها بغية الوصول القانوني الى آثارها.

وبحسب الواقع الخارجي الثابت في عصرنا هو تقوّم مالية النقود بالاعتبار والدعم القانوني، لا أنّها متقومّة بالتغطية المعدنية المودعة في (البنك المركزي) ونحوه كما كان يتصوره الجيل الاجتهادي السابق على جيلنا (قدس الله أرواحهم)؛ حيث كانوا يعتقدون في الأموال الاعتبارية الخاصة كالنقود الورقية والسندات الاقتصادية وجود تغطية واقعية في خزائن البنوك المركزية يُعبّر عنها (غطاء العملة) ينضمّ الى اعتبار المقنن وجعل الجاعل، فوق الكلام آنذاك في مجالس العلم في الحوزة النجفية عن أنواع التغطية، وأعملت أفكارهم الشريفة وتخيلاتهم عملها وأثمرت صوراً من التغطية، يمكن أن تقرأها في تقرير بحث شيخنا المعظم الحليّ (بحوث فقهية)، ولعلّه لا واقع لها إلا في الخيال.

ولعلّه من هذا الاحتمال والتوهّم كان في نفس سيدنا الحكيم قدّسُ شيء من التردّد حول التعاوض بين الأوراق النقدية مع التفاضل على ما ذكره في منهاجه<sup>(٤)</sup>، والذي كان ناشئاً من احتمال تغطية الدينار بالذهب، وهو الغطاء المودع في خزائن البنك المركزي، فسرى

الاحتمال إلى ذهنه الشريف وأوجد التردّد فيه، وقد كان منشأ التردّد وأساسه: غطاء العملة الذي كان مرتكزاً ذهنياً ولساناً بين أهل العلم والفضل والاجتهاد في المجالس العلمية في الحوزة النجفية التي كانت آنذاك عامرة بالعلم والتحصيل والبحث والمباحثة.

إلا أنّ الظاهر بجلاء أنّ النحو الثاني المبحوث من الأموال العرفية الاعتبارية متقومّ باعتبار المعتمد ودعم المقنّن أو الجهة المصدّرة للورقة أو السند أو الطابع بحيث يكون اعتباره النافذ المقبول - ولو في مجالاته الخاصة - هو المقومّ للمالية من دون غطاء عملة أو احتياطي مذخور في خزائن البنك المركزي، فترى الدولة المعيّنة أو وزارتها الخاصة أو بنكها المركزي بما لها من الثقل القانوني الاقتصادي في البلاد تدعم الورقة النقدية وتصدرها، أو دائرة البريد تصدّر الطابع وتعتبر له مالية خاصّة وأثراً معيّناً، وهكذا.

وبتعبير مفصّل: لا بدّ من التمييز بين المالية العرفية الذاتية وبين المالية الجعلية؛ حيث إنّ الأعيان التي تكون ماليتها ذاتية تجد في ذاتها خصائص مرغوبة وصفات معيّنة تُوجب رغبة العقلاء فيها واستفادتهم منها فيتصدّون لطلبها ويبدلون الأعواض بازائها، بينما الأعيان التي تكون ماليتها جعلية اعتبارية لا تجد في ذاتها فائدة كبيرة أو خصوصية نافعة تُوجب رغبة العقلاء فيها، بل تصبح مالاّ بعروض الاعتبار القانوني والدعم الدولي لها وتصير محل رغبة العقلاء نحو اقتنائها.

### الوجوه الممكنة لتغطية الأوراق النقدية:

ومهما يكن من أمر فيمكن تصوّر مالية الأوراق النقدية المعتبرة قانوناً، بل قد وقع تصويرها بوجوه ثلاثة<sup>(5)</sup>.

الوجه الأوّل: أن تُصدّر الورقة النقدية من جهة رسمية قانونية معتبرة، وتُغطي كلّ ورقة منها مسكوكات من الذهب أو الفضة تحفظها خزائن البنك المركزي مثلاً، بحيث يحكي

الدينار أو الدولار عن وجود سكة ذهبية في خزينة البنك المركزي المصدر للعملة الورقية، وبتعبير مختصر: كل ورقة مدعومة بسكة معدنية مخزونة هي غطاء لها، وتتعهد الجهة المصدرة بدفع المسكوك البديل من الخزين عند الطلب. ولا أظن وجود تعهد عند الدول أو البنوك المركزية بهذا الغطاء.

الوجه الثاني: أن تُصدر الورقة النقدية من جهة قانونية في الدولة وتكون لها سبائك معدنية ثمينة أو أحجار كريمة وجواهر عظيمة هي غطاء للعملة الورقية الصادرة عنها، بحيث تتعهد الجهة القانونية المصدرة بدفع ما يقابل الورقة من البديل الثمين أخذاً من الخزين عند الطلب.

ويمكن أن يكون كلا الوجهين المتقدمين من التغطية واحداً، والجامع هو الغطاء المعدني من الذهب والفضة والجواهر والأحجار الثمينة.

ولعل السيد الحكيم قد حصل في نفسه التردد من التعاوض مع التفاضل بين الأوراق النقدية التي هي من المعدود - لا من الموزون - ناشئاً من احتمال الغطاء المعدني الثمين الموزون الذي تتعهد الدولة به، فيكون التعاوض بين الدينانير تعاوضاً بين ذهب وذهب ومصداقاً لبيع الصرف أو الربا مع التفاضل، لكنّه محض خيال؛ إذ لم يتحقق خارجاً في زمان أن ذهب عاقل الى بنك مركزي في أية دولة وطلب البديل من الخزين واستجيب له ودفعت إليه السبيكة الذهبية ونحوها بقدر أوراقه.

الوجه الثالث: الذي نعتده ونقتنع به - شخصياً - تقوم مالية الأوراق النقدية والعملات بالاعتبار الدولي المعنوي والدعم الاقتصادي القانوني من قبل الجهة الرسمية القانونية المخولة بإصدار العملة، أي لا تكون الورقة مدعومة بالذهب والفضة في خزين البنك المركزي، بل هي مدعومة من الدولة المصدرة بثقلها الاقتصادي الناشئ من الثروات الطبيعية والمعدنية التي تمتلكها تلكم الدولة.

ويتحصل ممّا تقدّم: كون الورق النقدي من المعدود، لا من الموزون الوارد فيه الربا عند التعاوض مع التفاضل.

### الأحكام المترتبة على مالية الأوراق النقدية:

وفي ضوء ما تقدّم يتبيّن لنا ما يلي:

لا ربا في التعامل بالنقود الورقية مع التفاضل، كمعوضة ألف دينار عراقي بألف ومئة نقداً حالاً؛ فإنّ الربا لا يتحقّق إلا في المكيل والموزون، كما استفدناه من روايات عديدة، والأوراق النقدية من المعدود، والمعدود يجوز التعاوض فيه مع التفاضل ووحدة الجنس والنوع كالبيض بالبيض نقداً حالاً ويداً بيد، وليس الورق حاكياً أو رامزاً الى قدر الذهب أو الفضة المودع في خزانة الدولة أو البنك المركزي ليُحتمل حصول التعاوض مع التفاضل المحقّق للربا في المثال المزبور، كما لا يُحتمل كون المعوضة البيعية بين الأوراق النقدية بحسب النظر العرفي من مصاديق بيع الصرف ليجبى اشتراط التقابض في المجلس وملتقى البيع.

وهكذا لا يُحتمل ولا يُتوقّع ثبوت حق الزكاة للفقراء في هذه النقود الورقية بعد أن لم يكن لها غطاء - الذهب والفضة المسكوكين بسكة المعاملة والثابت فيهما الزكاة - بل حتى لو أحرزنا تغطية العملة الورقية بالذهب والفضة في خزائن البنك المركزي لم تجب فيها الزكاة لتخلّف شرط وجوبها، وهو التمكّن من التصرف طول الحول، مع أنّه لا يسع أحد ممّن عنده الدينار أو الدولار أن يتوصّل الى الغطاء - الذهب والفضة المسكوكين بسكة المعاملة - ويتصرف فيه تصرف المالك الحرّ السلطان على ماله.

وبتعبير مفصّل لانطباق الربا أو عدم انطباقه: إذا كان التعاوض مع التفاضل مع اتحاد نوع الورقة النقدية كالدينار العراقي كان حلالاً لأنها من المعدود وقد سبق أن لا ربا في

المعدود نقداً، والتعاض في المعدود مع التأجيل مشكل الأحوط وجوباً عندنا إجتنابه كبيع ألف دينار حالاً بألف ومئة مؤجلة الى سنة مثلاً، ويشد الاحتياط ويقوى الإشكال لو كان التعاض بنحو القرض وبقصده.

ومع اختلاف نوع الورق كالدينار والدولار يحلّ التعاض مع التفاضل نقداً ونسيئة؛ فإنّه إذا اختلف الشئان فلا بأس مثلين بمثلاً يداً بيد، كما ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر<sup>(٦)</sup>، وقد تقدّم تفصيل كبرى هذه الفروع في مباحث أحكام الربا كما سبق عرضه في (مباحث النقد والنسيئة) من جواز تعجيل الدين المؤجل بأقلّ منه، فإذا كان في ذمته كذا دينار أو دولار جاز للمدين والدائن أن يبيع الدائن ويشترى المدين منه دينه بأقلّ منه قدرأً نقداً حالاً كأن يبيع الألف دينار الثابت في ذمة المدين مؤجلاً إلى شهر: أن يبيعه عليه دائنه بتسع مئة نقداً حالاً.

وبطريق أولى يجوز بيعه حالاً بأقلّ منه قدرأً وعدداً بعملة أخرى كأن يبيع الألف دينار التي تسوى مئة دولار مثلاً في السوق التجارية: يبيع الألف دينار بتسعين دولار نقداً. ومنشأ الأولوية: اختلاف نوع العملة، فينتفي الإشكال من أصله.

### بقي التعرضُ لأُمور:

الأمر الأوّل: في وظيفة المدين أو المقترض أو الغاصب للورقة النقدية والعملة الورقية السائدة في زمان، وأراد الوفاء وبراءة الذمة بعد سقوطها عن الاعتبار القانوني وإلغاء ماليها المعتمدة قانوناً، وقد عرضنا بحثاً مفصلاً في (بشرى الفقاهة)<sup>(٧)</sup> ضمن مباحث انخفاض قيمة المغصوب أو المضمون أو سقوط القيمة بالكليّة كالجمد - الثلج - المضمون المأخوذ في الصيف والماء المضمون المأخوذ في الصحراء المراد ردهما في وقت الشتاء أو قرب النهر. وثمة روايات في المقام.

وقد افترض السيدان الحكيم والخوئي عليه السلام حصول المعارضة بينها، ونفي المعارضة هناك فراجع، ولا نعيد.

الأمر الثاني: في إلتقاط الأوراق النقدية والطابع ونحوهما من الأموال الاعتبارية الجعلية بأن ضاعت من أحد أوراقه النقدية وعثر عليها آخر فالتقطها وأمسكها، فلا يخلو من إحدى حالتين: قد تكون لمجموعها علامة فارقة مميزة بأن تكون ملفوفة بقماش أو ظرف ممتاز بخصوصية، وقد لا يكون لمجموعها ميز وعلامة فارقة كما هو الغالب عند سقوطها من يد مالكها أو جيب صاحبها.

أما إذا كانت لها علامة فارقة مميزة يمكن أن يصفها صاحبها لملقطها فيعرف مطابقة الوصف أو مخالفته مع الواقع، أي: توجد فيها وسيلة يمكن التوصل بها إلى مالكها وكانت تسوى درهم فضة (أي: ما يعادل ١٢،٦ حمصة من الفضة المسكوكة) أو تزيد على الدرهم وجب شرعاً التعريف بها سنة بغية الوصول إلى مالكها وإيصالها إليه، فإن مضت السنة ولم ينفع التعريف في الوصول إلى المالك الشرعي تخير بين حفظها لمالكها وبين التصديق بها عن مالكها بإذن المجتهد العدل.

وأما إذا لم تكن لها علامة فارقة ومميزة - كما يغلب سقوطها من مالكها غفلة عنها متفرقة أو مجتمعة ومشدودة بخيط ونحوه ولا يصلح الخيط أو الرقم الخاص علامة فارقة لغفلة الناس عنها إلا نادراً - أمكن التصرف بها نيابة عن المجتهد العدل بعد استئذانه، وأمكن - على فرض فقر الملتقط - تطبيق العنوان عليه وصرف المال إذا كان محتاجاً إليه أو إلى بعضه، لكن مع استئذان المجتهد العدل.

وفي تقرير (بحوث فقهية)<sup>(٨)</sup> نظر إلى الحالة الثانية فقط، والصحيح هو النظر إلى الحالتين. والله الموفق.



الأمر الثالث: قال أستاذنا المحقق قَدْشُرُ في منهاجه: «الأوراق النقدية لما لم تكن من المكيل والموزون لا يجري فيها الربا فيجوز التفاضل في البيع بها»، يعني في بيع الأوراق النقدية مع التفاضل نقداً يداً بيد حتى إذا كانت من جنس واحد ونوع فارد - وهذا صحيح تام حتى على مبانينا.

ثم قال متصلاً به: «لكن إذا لم تكن المعاملة شخصية لا بد في صحة المعاملة من امتياز الثمن عن المثل كبيع الدينار العراقي في الذمة بالدينار الكويتي أو بالريال الإيراني مثلاً، ولا يجوز بيع الدينار العراقي بمثله في الذمة»<sup>(٩)</sup>.

ولعلّ تخصيص كلامه قَدْشُرُ بغير المعاملة الشخصية بلحاظ أنّ المعاملة الشخصية يكون امتياز العوضين فيها وتمايز المبيع عن الثمن قهرياً كبيع دينار معين بدينار مشخّص أو بدولار معين، ولا يحتاج حينئذٍ إلى الاشتراط لتحقق الشرط قهرياً وحصوله قطعياً.

ثم إنّ عدم كون المعاملة شخصية يندرج تحته نوعان من بيع الأوراق النقدية بحسب إطلاق عبارته قَدْشُرُ:

النوع الأول: أن تكون المعاوضة بطرفيها معاوضة كلية، كأن يبيع ألف دينار كليّ بألف دينار كليّ أو بمئة دولار كليّ، وهنا لا تمايز في المثل بين الثمن وبين المثل، فيبطل البيع؛ لأنّه يشترط في صحة البيع: امتياز العوضين وتمايز الثمن عن المثل، فإذا امتاز العوضان كأن يبيع ديناراً عراقياً كلياً في الذمة بدينار أردني كليّ في الذمة فقد امتاز العوضان وصح البيع عنده قَدْشُرُ.

النوع الثاني: أن تكون المعاوضة بأحد طرفيها كلية وبطرفها الآخر شخصية، فهنا لا بدّ في صحة المعاملة من امتياز الثمن عن المثل، فإذا تحقّق الامتياز صح البيع، كأن يبيع

ديناراً عراقياً مشخصاً بدينار كلّي أردني هو غير العراقي ويمتاز عنه في الجنس أو في النوع، ويكفي هذا القدر مصححاً للبيع ومحققاً لشرطه، وإذا لم يتحقق الامتياز المطلوب بطل البيع، كأن يباع دينار عراقي مشخص بدينار عراقي في الذمة.

ويمكن تقريب وجه البطلان: إنه لا إشكال في أنه يُشترط في صحة البيع امتياز عوضيه الثمن عن المثلن، وعندما يكون أحدهما كلياً ثابتاً في الذمة، والكلي والطبيعي واحد متحد مع مصاديقه وأفراده الشخصية الخارجية - ككلّ كلي هو متحد مع مصاديقه - وحينئذ يكون الدينار الثابت في الذمة كلياً متحداً مع مصاديقه الشخصية - ومنها الدينار الشخصي المجعول عوضاً للكلي وقباله، ومع اتحادهما لا امتياز ولا تمايز بين المثلن وبين الثمن، أي: يتخلف شرط صحة البيع، فيبطل.

ولو كان هذا وجه البطلان في نظر أستاذنا المحقق قدّم أمكن مناقشته، لا من جهة كبرى اشتراط تمايز العوضين وامتياز المثلن عن الثمن؛ فإنها صحيحة مسلمة عقلاً وشرعياً، بل من جهة أخرى تتضح بعد تمهيد مقدّمة عقلية مستمدّة من أفكار الفلاسفة الإسلاميين؛ حيث وقع الخلاف بينهم في وجود الطبيعي خارجاً ونسبته إلى أفراده ومصاديقه، والمشهور بينهم قولان:

القول الأول: وهو منسوب إلى كثير من فلاسفة الإسلام - ومنهم الشيخ الرئيس ابن سينا - وقد قالوا بأنّ الطبيعي ليس له وحدة خارجية بوجود أفراده، بل وجوده عين وجود أفراده لكن بالعرض، ففي وجودي حصة متوفّرة من طبيعي الإنسان هي غير الحصة المتوفّرة في زيد الذي هو فرد آخر من طبيعي الإنسان، فلا توجد للكلي وحدة خارجية تنطبق على تمام وجودات الأفراد، بل له وجودات متعدّدة متباينة بعدد أفراده، ولذا قالوا: نسبة الطبيعي إلى أفراده ومصاديقه من قبيل الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة.

**القول الثاني:** أن يكون للطبيعي وحدة خارجية تنطبق على وجودات أفراده ومصاديقه، ويكون بوحدته الوجودية الخارجية معروضاً لتعيينات أفراده المتخالفة ومصاديقه المتباينة، وعليه تكون نسبته إلى أفراده نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعددة الكثيرة، وكما أن الأب الواحد يقسمه أبنائه حصصاً متعددة بعدد أبنائه، وكأنه متجزئ إلى حصص وأقسام وأبغاض بعدد الأبناء، كذلك الكلّي وجود واحد تقسمه أفراده ومصاديقه حصصاً متعددة بعدد أبنائه.

وهذا المقال منسوب إلى الحكيم الهمداني المعاصر للشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، وقد التقيا وتباحثا، وحكى عنه الشيخ الرئيس أنه كان يقول بوجود واحد للطبيعي، هو متحد مع تمام الأفراد، وموجود في تمام الشخصّات، ومتصف بصفات المتضادة المتباينة، فيكون عنده الطبيعي المضاف إلى هذا الفرد عين الطبيعي المنسوب إلى ذلك الفرد الآخر.

وفي ضوئه يمكن أن يقال: بأنّ نظر أستاذنا المحقق قدسُ بهذه الفقرة - المتضمّنة بطلان المعاملة الكلّية في بيع الكلّي بالكلّي أو بيع الشخصي بالكلّي - لأجل عدم امتياز الكلّي الثمن عن الكلّي المثمن أو عدم امتياز الكلّي عن الشخصي الخارجي؛ لأنّه متحد به، ومع عدم الامتياز يتخلّف شرط صحة البيع.

وهذا النظر لو صح إرادته يتبني على إلتزام مقولة الحكيم الهمداني بأنّ الكلّي وجود واحد هو عين وجود أفراده خارجاً، ودونه خرط القتاد؛ فإنّ هذا المقال صعب المنال في مقام الإثبات، ولا يُساعده الفهم المعقولي الدقيق فضلاً عن النظر العرفي المسامحي المقدم على غيره في فهم كلمات الشرع وتطبيقها فقهيّاً.

وبعد هذا التمهيد نبين وجه مناقشة أستاذنا المحقق قدسُ فيما أفاد:

أولاً: إنّ الأقرب في النظر المعقولي هو ما أفاده محققو المعقول وأعظم الحكماء وفاقاً للشيخ الرئيس بالتقريب المتقدم، وعليه فإنّ الامتياز بين المبيع وبين الثمن حاصل بلحاظ أنّ الطبيعي الثابت في ذمّة البائع - كلّّي الدينار الأردني مثلاً - هو موجود بوجود كلّّي اعتباري هو مغاير للموجود الشخصي الخارجي - الدينار العراقي المعين ذي الرقم الخاص - كما هو مغاير للطبيعي الثابت في ذمّة المشتري؛ فإنّ الكلّيات متعدّدة بتعدّد أفرادها على رأي المشهور الأقرب في النظر في صورتين: إذا لم تكن معاملة شخصية بأن كانت بيع كلّّي: دينار أردني بدينار عراقي مشخص، أو بأن كانت المعاملة بيع دينار كلّّي بدينار كلّّي - حيث اشترط الأستاذ الامتياز.

ونحن نقول: الامتياز حاصل بالدقة العقلية - على كلّ تقدير - إذا التزمنا مقالة مشهور الحكماء دون مقالة الحكيم الهمداني.

وثانياً نقول: الامتياز حاصل بالوجدان العرفي الخارجي - وهو العمدة في فهم كلمات الشارع، وهو المعتمد في تطبيق قوانينه غالباً - وقد أفادت بيانات الشارع وعدم جريان الربا في معاوضة المعدود بالمعدود مع التفاضل نقداً يداً بيد، وقد تبنّى العقلاء على اشتراط امتياز الثمن عن المثلث، وهو حاصل بين الدينار الجزئي الخارجي وبين الدينار الكلّي من صنف كالعراقي أو من صنفين متغايرين كالعراقي والأردني؛ حيث إنّ الفرد الخارجي من هذا الدينار أو من ذلك هو موجود مغاير للكلّي الثابت في الذمّة، والتغاير ثابت حسب الجري العقلائي.

وهذا الجواب الثاني متحقّق في النوع الثاني - معاوضة الكلّي بالشخصي - .

والحاصل: عدم وفاء الأدلّة بما أفاده أستاذنا المحقّق قدس، وقد سبق بيان مختارنا. والله الموفّق.

## أهمّ نتائج البحث:

- ١- إنّ تقوّم مالية الأوراق النقدية والعملات بالاعتبار الدولي المعنوي والدعم الاقتصادي القانوني من قِبَل الجهة الرسمية القانونية المخوّلة بإصدار العملة، أي لا تكون الورقة مدعومة بالذهب والفضة في خزين البنك المركزي، بل هي مدعومة من الدولة المصدرّة بثقلها الاقتصادي الناشئ من الثروات الطبيعية والمعدنية التي تمتلكها تلكم الدولة.
- ٢- لا ربا في التعامل بالنقود الورقية مع التفاضل، كمعوضة ألف دينار عراقي بألف ومئة نقداً حالاً؛ فإنّ الربا لا يتحقّق إلا في المكيّل والموزون، والأوراق النقدية من المعدود، والمعدود يجوز التعاوض فيه مع التفاضل ووحدة الجنس والنوع كالبيض بالبيض نقداً حالاً ويداً بيد.
- ٣- عدم ثبوت حق الزكاة للفقراء في هذه النقود الورقية بعد أن لم يكن لها غطاء - الذهب والفضة المسكوكين بسكة المعاملة والثابت فيهما الزكاة - بل حتى لو أحرزنا تغطية العملة الورقية بالذهب والفضة في خزائن البنك المركزي لم تجب فيها الزكاة لتخلف شرط وجوبها، وهو التمكّن من التصرف طول الحول، مع أنّه لا يسع أحد ممن عنده الدينار أو الدولار أن يتوصّل الى الغطاء - الذهب والفضة المسكوكين بسكة المعاملة - ويتصرف فيه تصرف المالك الحرّ السلطان على ماله.

## الهوامش

- (١) أنظر: بشرى الفقاهة: للمؤلف، ١: ١٣٠ - ١٣٩، بحث (مالية الأعيان النجسة والمنتجسة)، وفيه تفصيل بيان وتطبيق على الأعيان النجسة والمنتجسة، فراجع.
- (٢) أنظر: الحلّي، حسين، بحوث فقهية: ٧٨ - ٨٠.
- (٣) آنتيك: فارسية يُراد بها الأشياء العتيقة والأثرية والتحفية النفيسة.
- (٤) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين، ٢: ٧٥، الفصل التاسع في الربا، م (١٧).
- (٥) أنظر: الحلّي، حسين، بحوث فقهية: ٨٠ - ٨٣.
- (٦) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٨: ١٤٠ - ١٤١، ب ٩ من أبواب الربا، ح ١.
- (٧) أنظر: بشرى الفقاهة: للمؤلف، ٣: ١٠١ - ١٠٥، بحث (مالية الأعيان النجسة والمنتجسة)، وفيه تفصيل بيان وتطبيق على الأعيان النجسة والمنتجسة، فراجع.
- (٨) أنظر: الحلّي، حسين، بحوث فقهية: ٨٧ وما بعدها.
- (٩) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، ٢: ٥٤ - ٥٥، الفصل التاسع في الربا، م (٢٢٠).

## رؤية جديدة حول

### تقسيم تركة المرتدّ الفطري حين ارتداده

#### القسم الأول

□ الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني(\*)

#### خلاصة البحث:

لقد استقرّ الرأي الفقهي عند الإمامية على أنّ المرتدّ الفطري يُعتبر ميتاً حكماً وإن كان حياً حقيقاً، فترتب عليه كلّ أو جلّ أحكام الأموات، منها: تقسيم أمواله على ورثته وانتفاء ملكيته وأهليته للتملك وبطلان تصرفاته المالية مستندين في ذلك الى الإجماع والسنة، وقد تفرّد الإمامية بذلك دون سائر المذاهب الإسلامية. وتصدّى البحث لإعادة النظر في هذه الأدلة ومناقشتها مناقشة فنية وتشريح دلالاتها بمرّ الصناعة، وانتهى البحث الى نتيجة مغايرة، وهي نفي الموت الحكمي للمرتدّ الفطري، وعدّه كغيره من هذه الجهة، فيبقى مالكاً لأمواله ولا تقسم على ورثته إلا بعد موته وتصحّ تصرفاته المالية، والمنهج المعتمد هو المنهج التحليلي الاجتهادي المتعارف بما يتضمّن من وسائل إثبات..

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية، دكتوراه في العلوم الإسلامية - فرع الفقه والأصول، رئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت (ع).

## الكلمات المفتاحية:

الإرث، التركة، الموت الحكمي، الارتداد، المرتد الفطري.

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة:

### النقطة الأولى - بيان المسألة:

خلال ممارستي للأبحاث الفقهية المختلفة لا سيما في باب الإرث أحسست بحاجة هذا الباب الى تعميق وتحقيق أكثر من المستوى الذي عليه بحوث الإرث فعلاً بسبب قلة البحوث الاستدلالية فيه إذا ما قسناه بسائر الأبواب كالعبادات أو العقود، فلما راجعت بعض ما كتبته سابقاً تبلورت لدي بعض الأفكار والرؤى الخاصة في بعض المفصل المتفرقة هنا وهناك، وكلما توغلت في البحث أكثر كلما تكشفت مواضع الحاجة الى إعادة النظر في مسائل هذا الباب، فكان من جملة ما بحثته هو هذا البحث.

وقد دار بحثي حول محطّة فقهية مطروحة في باب الإرث، ألا وهي مسألة الموت الحكمي للمرتدّ، والموقف المعروف للفقه الإمامي هو: أنّه بمجرد الارتداد تبطل ملكية المرتدّ ويُعتبر كالميت حقيقة وتُقسّم أمواله على ورثته. وادّعى بعضهم عدم الخلاف فيه<sup>(١)</sup>، بل ادّعى عليه الإجماع من قبل بعض آخر<sup>(٢)</sup>. وقد استقرّ الموقف الفقهي الإمامي على هذا الرأي الى يومنا هذا.

ولكن لدى مراجعتي للأدلة رأيتها لا تنهض لإثبات هذا الرأي، ففتحت ملفّ البحث في هذه المسألة، فهذا البحث معقود للإجابة على السؤال التالي: هل يثبت الموت الحكمي للمرتدّ وتُقسّم أمواله بمجرد ارتداده؟



### النقطة الثانية - ضرورة البحث:

تتضح ضرورة البحث من أهمية بحث الإرث وتقسيم التركة؛ لارتباطه بحقّ الناس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنه لدى لحاظ قلة البحوث الجادة في باب الإرث تبرز أهمية هذا البحث بشكل أكبر، وهذا البحث وإن بدا محدوداً من حيث المساحة والآثار المترتبة عليه؛ لكونه عالج مسألة فرعية واحدة ومن زاوية واحدة لا أكثر، ولكن فتح هذه النافذة البحثية في مسألة باتت من المسلمات الفقهية - أو كادت - يُعدّ خطوة مهمّة؛ لما تركه من تداعيات منهجية تنعكس على الممارسة الاجتهادية في استنباط الحكم في سائر المسائل عموماً.

### النقطة الثالثة - أهداف البحث:

ليس الهدف من فتح هذا الملفّ البحثي هو مخالفة الشهرة أو الإجماع، وليس مهمّاً لدينا نوع النتيجة التي انتهى إليها البحث، وإنما الهدف الأساس هو تقديم نموذج لكيفية التعامل الموضوعي مع البحث الفقهي أدلّةً ونتائجٍ من أجل الوصول الى الموقف الصحيح، فلقد حاولنا تقديم رؤية فنية تتناسب مع صناعة الاستنباط وقواعده، بعيداً عن الأحاسيس العاطفية تُجاه الفتوى الفقهي الفقهية وما يُحيطها من الشهرة والإجماع، والتعامل في ضوء المنهج الأصولي المُحدّد، وخوض عُباب البحث ولو استلزم السير عكس التيار؛ فإنّ الحقّ أحقّ أن يُتبع.

### النقطة الرابعة - سابقة البحث:

إنّ مسألة الموت الحكمي للمرتدّ ممّا عرف طرحه في المصنّفات الفقهية منذ القدم، والمرتكز في الأذهان هو القول بثبوت الموت الحكمي للمرتدّ وتقسيم تركته بمحض

ارتداده. واستقرّ الموقف الفقهي لدى الإمامية على هذا الرأي الى يومنا هذا، ولم أطلع على من خالف في هذه المسألة.

### النقطة الخامسة - المصطلحات الأساسية:

١- الإرث: انتقال الحق من إنسان ميت حقيقة أو حكماً الى حي حقيقة أو تقديراً ابتداءً لنسب أو نكاح دائم بحصص معينة وفق شروط خاصة<sup>(٣)</sup>.

٢- التركة: تُطلق لغة على الشيء المتروك<sup>(٤)</sup>، وتركه الميت: ما يتركه الإنسان بعد موته من الأموال والحقوق.

٣- الموت الحكمي: هو ترتيب الشارع حكم الموت الحقيقي لإنسان حي بسبب طرؤ حالة عليه تُفقد أهلية التملك - كالارتداد - أو لإنسان مشكوك الحياة كالمفقود، وليس هذا المصطلح بهذه الصيغة كثير التداول بين الفقهاء<sup>(٥)</sup>، ولكن يمكن انتزاع هذا العنوان من كلماتهم.

٤- الارتداد: هو الكفر بعد الإسلام بقول أو فعل<sup>(٦)</sup>.

٥- المرتد الفطري: وهو الإنسان الذي صدر الكفر منه وكان متولداً من أبوين مسلمين<sup>(٧)</sup> أو كان أحدهما مسلماً حين الولادة، في مقابل المرتد الملبّي الذي كان كافراً وأسلم ثم كفر.

### تمهيد:

١- من الواضح أنّ الإرث من الأحكام المترتبة على الموت، فيشترط في تحقّق التوريث موت المورث، وإلا فلو كان حياً فهو أولى بماله، ولكن يُقال إنّ ثمة حالتان يُحكم بالتوريث فيهما مع عدم إحراز موته، وهما: حالة الشكّ في موت المورث كالمفقود، وحالة

عدم موت مالك التركة حقيقة لكن بسبب وجود صفة في الشخص فيترتب عليه أحكام الميِّت، فالمرتدُّ تُورثُ أمواله وهو حيٌّ.

٢- لا ريب في كون الكفر بكلِّ أشكاله مانعاً من الإرث بمعنى أنَّ الكافر لا يرث المسلم، كما أنَّ الكفر من الموانع القابلة للرفع<sup>(٨)</sup>، فلو أسلم الكافر على ميراث كافر أو مسلم مع بقاء التركة أي قبل قسمتها على الورثة ورث وشارك سائر الورثة؛ لزوال المانع الذي كان يمنع المُوَجِّب من التأثير، وأمَّا إذا أسلم مع كون الوارث واحداً أو كان الوارث متعدداً وأسلم الكافر بعد القسمة فلا إرث؛ لانتقال التركة الى باقي الورثة غير الممنوعين، فلا يبقى موضوع للإرث، وقد دلَّت على ذلك السنَّة<sup>(٩)</sup>.

٣- إنَّه حسب موقف الفقه الإمامي أنَّ المسلم يرث الكافر، فلو مات كافر وكان ابنه مسلماً فالابن يرث من أبيه.

٤- لو عرض الكفر على الرجل المسلم كما لو ارتدَّ عن الإسلام فإنَّه لا ريب في كفره واستحقاقه النار، وتجري عليه أحكام الكفر، لكن هل له أحكام خاصَّة؟ وهل يُفصل في هذه الأحكام بين المرتدِّ الفطري والمليِّ؟ فيقال بأنَّ الفطري يُعتبر كالميِّت حكماً، وتجري عليه أحكام الميت حقيقة وتقسَّم تركته؟ وهل تبقى أهليته للملك أم ترتفع؟ الى غير ذلك ممَّا ذكره من أحكام<sup>(١٠)</sup>.

ونعقد البحث في محطتين:

### المحطة الأولى: الموت الحكمي للمرتدِّ الفطري

أولاً: إنَّ مقتضى إطلاق أدلَّة التوريث بما فيها آيات الكتاب أنه لا موضوع للإرث ما لم يمت المورث، فإنَّ مقولة الإرث عرفاً أخذ فيها موت المورث مفروغاً عنه، قال تعالى:



قال المُحَقِّق النجفي: «تُقَسَّم تركة الرجل المرتدّ عن فطرة حين ارتداده؛ بالنصّ والإجماع بقسميه على ذلك وعلى أنّها تبين زوجته وتعتدّ عدّة الوفاة سواء أُقتل أو مات أو بقي حيّاً، ولا يُستتاب»<sup>(٢٢)</sup>، وقال في موضع آخر: «المرتدّ عن فطرة لا يُقبل إسلامه لو تاب ورجع الى الإسلام، ويتحمّم قتله، وتبين منه زوجته وتعتدّ منه عدّة الوفاة، وتُقَسَّم أمواله بين ورثته وإن التحق بدار الحرب أو اعتصم بما يحول بين الإمام وقتله، بلا خلاف مُعتدّ به أجده في شيء من الأحكام المزبورة، بل الإجماع بقسميه عليها؛ للنصوص...»<sup>(٢٣)</sup>.

أقول: الظاهر أنّه قصد بقوله «بلا خلاف مُعتدّ به أجده...» الإشارة الى الخلاف المحكي عن ابن الجنيد من أنّه جعل المرتدّ قسماً واحداً<sup>(٢٤)</sup>.

### الاستدلال:

أولاً: الإجماع بقسميه: المنقول والمحصل.

ثانياً: النصوص، وهي:

١- صحيحة محمد بن مسلم<sup>(٢٥)</sup>، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتدّ، فقال: «مَنْ رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل [= أنزل الله] على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت امرأته منه، ويُقسّم [= فليقسّم] ما ترك<sup>(٢٦)</sup> على ولده»<sup>(٢٧)</sup>.

٢- موثقة عمّار بن موسى الساباطي<sup>(٢٨)</sup>، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ مسلم بين مسلمين [= ابن مسلم]<sup>(٢٩)</sup> ارتدّ عن دين الإسلام وجحد محمداً [= رسول الله صلى الله عليه وآله] نبوته وكذّبه فإنّ دمه مُباح لكلّ مَنْ سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ [فلا تقربه]، ويُقسّم ماله على ورثته، تعتدّ<sup>(٣٠)</sup> امرأته [بعد]<sup>(٣١)</sup> عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله إن أتوه به، ولا يستتبه»<sup>(٣٢)</sup>.

٣- صحيحة أبي ولاد الحنّاط<sup>(٣٣)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل ارتدّ عن الإسلام، لمن يكون ميراثه؟ قال: «يُقسّم ميراثه على ورثته على كتاب الله»<sup>(٣٤)</sup>.

وهي - كما ترى - واضحة الدلالة على كون المرتدّ بمنزلة الميت وأنّ الأحكام المذكورة له من قسمة أمواله وبينونة زوجته واعتدادها عدّة الوفاة.

وقد فهم الفقهاء من هذه النصوص وأشباهاها: أنّ المرتدّ تُقسّم أمواله على ورثته بمجرد ارتداده، كما هو الظاهر منها، سيما ما ورد في الموثّقة من تعيين زمان بينونة امرأته من يوم ارتدّ وعطف تقسيم ماله على ذلك<sup>(٣٥)</sup>. ومقتضى العطف: أنّ تقسيم مال المرتدّ يكون من حين ارتداده، فالارتداد كالموت حكماً، فالمرتدّ كالميت حكماً وإن كان حقيقة حيّاً. وهذه النصوص تكون مُقيّدة لإطلاقات ما دلّ على اشتراط موت المورث في تحقّق الإرث وانتقال التركة الى وارثه.

ولا ينبغي الاستغراب من هذا الحكم، إذ لو أردنا تقريب هذا الحكم الى الذهن وفقاً للقوانين العقلائية والأحكام القضائية، فإنّه بمثابة الحكم في بعض الحالات على شخص ومعاقبته بمصادرة أمواله كلّها، فلا استيحاش من هذا الحكم. أجل، يمتاز هذا الحكم بكون مصادرة الأموال لا تذهب الى خزينة الدولة، بل تقسّم على الورثة.

### المناقشة:

أولاً: أعلم أنّ قاعدة سلطنة الإنسان على ماله ما دام حياً هي الجارية ما لم يكن معارض. ثانياً: كما أنّ القاعدة العامّة في الإرث هو ترتبه على الموت الحقيقي، وأمّا ترتبه على الموت الحكمي الاعتباري فهو على خلاف القاعدة في التوريث لا يُصار إليه إلا إذا تمّ الدليل الخاصّ عليه.

ثالثاً: والدليل الخاصّ المدعى في المقام هو الإجماع والنصوص المتقدمة، فيا ترى هل يثبت شيء من ذلك أو لا؟

### بحث دليل الإجماع:

أمّا الإجماع فقد ادّعه بعض الفقهاء في المقام، بل ادّعي بعضهم قيام الإجماع بقسميه عليه، بيد أنّ المنقول منه بناءً على تماميته ليس بحجّة، وكذا المُحصّل منه بناءً على تحصيله<sup>(٣٦)</sup> أيضاً لا يكون حجّة؛ لأنّه مدركي بلا ريب، ومع احتمال المدركة فضلاً عن القطع بها لا تشفع لنا حتّى دعوى التسالم ولا الضرورة، بل لا إجماع محصّلاً في المقام كما سيأتي بيانه؛ إذ لم يتعرّض لهذه المسألة بعض القدماء كالعماني وابن بابويه والمفيد والمرتضى وأبي الصلاح الحلبي، والاتفاق والتسالم إنّما نشأ من زمان الشيخ الطوسي. أجل، غاية ما يمكن قوله هو عدم الخلاف، وليس في المقام إجماع كاشف عن قول المعصوم (عليه السلام) فضلاً عن التسالم.

ودعوى التسالم أو الضرورة في المقام غير مسموعة؛ لأنّها إنّما ينشآن من تراكم الأدلّة، وليس لنا سوى الروايات التي سنذكرها مع ما عليها من المناقشات، وليست المسألة من المسائل العملية كثيرة الابتلاء حتّى يُقال بمركزيتها في الأذهان ووضوحها لدى المسلمين أو المتشرّعة منهم خاصّة.

### بحث النصوص الخاصّة:

لقد قسّمنا المناقشات الى قسمين عامّة وخاصّة:

### مناقشات عامّة:

إنّ هذه النصوص وإن كانت تامّة سنداً على المشهور، إلا أنّ البحث يقع في دلالتها:

١- أمّا صحيحة أبي ولاد ونحوها فلا ظهور لها فيما نحن فيه؛ إذ إنّ السؤال وقع عن مصير تركة المرتدّ وماذا يُفعل بها ومَن الذي يرثه، وقد أجاب الإمام حسب السؤال.

٢- وأمّا صحيحة محمّد بن مسلم وموثقة عمّار فالذي فهمه الفقهاء منهما هو الظاهر الأوّلي؛ لمكان العطف، أي: عطف فقرة «يُقَسَّم [= فليُقَسَّم] ما ترك على ولده» على فقرة «بانت امرأته منه» في صحيحة محمّد بن مسلم، وعطف فقرة «يُقَسَّم ماله على ورثته» على فقرة «امرأته بائنة منه يوم ارتدّ [فلا تقربه]» في موثقة عمّار الساباطي.

لكن ينبغي رفع اليد عن ذلك الظهور الأوّلي بسبب وجود القرينة، وهي قرينة حالية، فإنّ الإشكالية التي ترد على ذلك أنّ هذا الفهم للروايات قد تمّ بمعزل عن الأجواء التي صدرت فيها، بل ينبغي أن تُحلّل هذه النصوص في ضوء تلك الأجواء؛ فإنّها تُشكّل قرينة لينة كالمُتّصلة تُؤثّر على المعنى المراد منها جدّاً.

فإنّ هذه النصوص صادرة عن الإمامين الباقر عليه السلام [٥٧ - ١١٤هـ] والصادق عليه السلام [٨٣ - ١٤٨هـ]، وهما عاشا على امتداد قرن تقريباً في فترة ما بين النصف الثاني من القرن الأوّل والنصف الثاني من القرن الثاني، ولدى مُراجعة الجوّ الفقهي السائد آنذاك في المدرسة السنيّة نراه راسياً على عدم توريث أموال المُرتدّ لورثته وقرابته، بل تُعتبر أمواله كلّها فيئاً للمسلمين، تُوضع في بيت المال، ويُنفق منها على مصالح المسلمين.

وبهذا وردت إحدى الروايتين عن علي عليه السلام [ش = ٤٠هـ] كما في المصادر السنيّة، وبه قال زيد بن ثابت [ت = ٤٥ أو ٥٤ أو ٥٥هـ] وابن عباس [ت = ٦٨هـ] <sup>(٣٧)</sup> وربيعة الرأي [ت = ١٣٦هـ] <sup>(٣٨)</sup> وابن أبي ليلى [ت = ١٤٨هـ] <sup>(٣٩)</sup> ومالك [٩٣ أو ٩٤ - ١٧٩هـ] <sup>(٤٠)</sup> والشافعي [١٥٠ - ٢٠٤هـ] <sup>(٤١)</sup> وأبو ثور [ت = ٢٤٠هـ] <sup>(٤٢)</sup> والمشهور في مذهب أحمد [١٩٤ - ٢٤١هـ] <sup>(٤٣)</sup> والظاهرية [٢٠٠ - ٢٧٠هـ] <sup>(٤٤)</sup> وابن المنذر [ت = ٣٠٩هـ أو بعدها] <sup>(٤٥)</sup>، ونُسب



الى جمهور فقهاء الحجاز؛ تمسكاً بما دلّ من النصوص على مانعية الكفر للإرث، وهذا الرأي هو المشهور والسائد في الحجاز على الأقلّ وإن لم يبلغ درجة الإجماع ما دام يتبناه ثلاثة من أئمة المذاهب السنيّة، وأمّا المنسوب الى جمهور الكوفيين وكثير من البصريين يرثه ورثته من المسلمين، وهو قول عبدالله بن مسعود [ت = ٣٢هـ] من الصحابة وعلي (عليه السلام) في الرواية الأخرى، وبه قال سعيد بن المسيّب [ت = ٨٧ أو ٩٤ أو ١٠٥هـ] والحسن بن أبي الحسن [٢٠ - ١١٠هـ] وعطاء وعامر الشعبي [ولادته = ١٧هـ]، وفي الفقهاء: الأوزاعي [٨٨ - ١٥٧هـ] والقاضي أبو يوسف [ت = ١٨٢هـ] ومحمّد بن الحسن الشيباني [ت = ١٨٩هـ]، وإن ذهب أبو حنيفة [٨٠ - ١٥٠هـ]<sup>(٤٦)</sup> والثوري [٩٧ - ١٦١هـ]<sup>(٤٧)</sup> الى التفصيل بين ما اكتسبه قبل الرّدّة ورث عنه وبين ما اكتسبه بعد الرّدّة يكون فيئاً، وفي مقابل ذلك آراء وتفريعات أخرى<sup>(٤٨)</sup>. وأيضاً ثمة رأي آخر للفقهاء السنيّ، وهو تقسيم التركة على ولده الكفّار؛ لعدم توريث المسلم من الكافر بسبب اختلاف الدين الذي يُعدّ عندهم مانعاً من الإرث.

كما قال بعض: إنّ مال المرتدّ يكون لأهل ملّته الذين انتقل إليهم، إن كانوا يهوداً يرثونه، وإن كانوا نصارى يرثونه. وبه قال عمر بن عبدالعزيز [ت = ١٠١هـ] وقتادة بن دعامة السدوسي [ت = ١١٨هـ]<sup>(٤٩)</sup>.

والذي اختار من أهل السنّة في المسألة تقسيم تركة المرتدّ على ورثته أو على أهل ملّته إنّما فرض المسألة بعد موته أو قتله كما ورد في الرواية الثانية عن علي (عليه السلام) بحسب المصادر السنيّة، بل حتّى من قال منهم باعتبار انتقال التركة من حين رّدّته وإن كان رأياً نادراً - كما هو منسوب الى أبي حنيفة - إنّما شرط ذلك بالموت الحقيقي بحيث يكون موته حقيقة كاشفاً عن انتقال تركته من زمان الرّدّة.

بل إن بعض فقهاء السنّة رموا القول بانتقال تركة المرتد بمجرد ارتداده بالشذوذ<sup>(٥٠)</sup> كما هو المنسوب الى أشهب [١٤٨ - ٢٠٤هـ]<sup>(٥١)</sup>، ولم أعر على من نسيه الى الإمامية بحسب فحصي.

وهذا الجوّ الفقهي السائد كما اتضح لك كان معاصراً للإمامين الباقر والصادق عليهما السلام إن لم يُدعَ تقدّمه عليهما؛ نظراً لنسبته الى عديد من الصحابة والتابعين والفقهاء، فهو يُشكّل قرينة لفهم المراد من هذه الروايات وأمثالها، على الأقلّ إنّها محتملة القرينية، فتهدم الظهور الأولى لها.

### شاهد من الروايات على مدّعانا:

ويشهد لما ذكرنا مضافاً الى صحيحة أبي ولاد الحنّاط<sup>(٥٢)</sup>:

١- معتبرة ابن أبي عمير عن إبراهيم بن عبد الحميد عن رجل، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: نصراني أسلم ثمّ رجع الى النصرانية ثمّ مات. قال: «ميراثه لولده النصراني». ومسلم تنصّر ثمّ مات. قال: «ميراثه لولده المسلمين»<sup>(٥٣)</sup>.

٢- معتبرة ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان<sup>(٥٤)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل يموت مرتدّاً عن الإسلام وله أولاد فقال: «ماله لولده المسلمين»<sup>(٥٥)</sup>، ورويت مرسلّة لكن صحّحها بعضهم بابن أبي عمير وأبان المجمع على تصحيح رواياتهما<sup>(٥٦)</sup>، والرواية مسندة<sup>(٥٧)</sup> في طريق الصدوق<sup>(٥٨)</sup>، ومن هنا عبّر بعضهم عنها بالموثّقة<sup>(٥٩)</sup> وآخر بالمعتبرة<sup>(٦٠)</sup>.

مما يكشف عن أنّ محطّ السؤال في أذهان الرواة بالدرجة الأولى هو ما ذكرنا، وفي ضوء ذلك جاء جواب المعصوم عليه السلام، ومن الطريف أنّ صحيحتي ابن مسلم وأبي ولاد وقعتا جواباً عن سؤال من فقيهين جليلين ممّا يقوّي كون لحاظهما في السؤال عن الجوّ

الفقهي السائد، وكذا الحال فيما رواه أبان بن عثمان؛ فإنه يظهر منه كونه جواباً عن سؤال، بل لا يبعد أن تكون عبارة عمار في الموثقة مشعرة بكونها جواباً عن سؤال أيضاً، لا أن الإمام نطق بذلك ابتداءً.

ومعتبرة إبراهيم بن عبد الحميد تصلح للاستشهاد على ما ندعي حتى لو لم يُفتَ بمضمونها وحُملت على التقية.

وأصرح من المعترتين المتقدمتين:

٣- حسنة أو صحيحة أبي بكر الحضرمي<sup>(٦١)</sup> عن أبي عبد الله قال عليه السلام: «إذا ارتد الرجل المسلم عن الإسلام بانت منه امرأته كما تبين المطلقة [ثلاثاً] وتعدت منه كما تعدت المطلقة، فإن رجع الى الإسلام وتاب قبل أن تتزوج فهو خاطب ولا عدة عليها منه له، وإنما عليها العدة لغيره]، فإن قُتل أو مات قبل انقضاء العدة [اعتدت منه عدة المتوفى عنها زوجها]، فهي [= وهي] ترثه في العدة ولا يرثها إن ماتت وهو مرتد عن الإسلام»<sup>(٦٢)</sup>.

فقد تصدّى كل من الإمامين الصادق والباقر عليهما السلام لتبيين حكم ميراث المرتد تفريراً على فرض قتله أو موته، كما هو واضح.

وبعبارة أوضح: إن الامام عليه السلام بين هنا بينوتين:

البيونة الأولى: بيونة كبيونة المطلقة المتفرعة عن ارتداده ووصفها بأنها عدة كعدة المطلقة، وهو يُفيد أنها مترتبة على ارتداده لا موته الحكمي، وإلا لو أراد موته الحكمي لما كانت بينوتها تساق عدة المطلقة.

والبيونة الأخرى: عدة عن قتله أو موته بحسب ما وصفها، وقوله عليه السلام: «وهي ترثه في العدة» يقصد منه الأخيرة لا الأولى كما هو واضح.

وهي صريحة في تعليق التوريث على الموت فعلاً، لا على الارتداد بشهادة المقابلة بأنه لا يرث زوجته المسلمة لو ماتت بينما هي ترثه، فيكون توريثها عن موته بمقتضى المقابلة لا عن ارتداده.

لا يُقال: إنَّ بينونة امرأته منه واعتدادها عدّة الوفاة كاشفة عن موته حكماً.

فإنَّه يُقال:

١- إنَّه لا ملازمة بين انفساخ حكم الزوجية والحكم بالبينونة والاعتداد منه عدّة الوفاة من جهة وبين ترتيب حكم الإرث عليه وقسمة أمواله.

كما لا ملازمة بين هذين الحكمين وبين الحكم بنجاسته وعدم قبول توبته؛ باعتبار أنه ميت، فلكلِّ حكم ملاكاته وأدلّته وشروطه الخاصّة به، وإن تعلّقت هذه الأحكام بشخص واحد.

٢- إنَّ الحكم بترتب عدّة الوفاة بمجرد الارتداد لا يخلو من نظر، بل منع.

كما لا يُقال: إنَّ الكفر موت، كما في بعض الآيات والروايات التفسيرية، قال تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٦٣)</sup>، فجعل الضلالة موتاً والهداية حياة<sup>(٦٤)</sup>، والمعنى: مَنْ كان ميتاً بالكفر فصار حياً بالإسلام بعد الكفر<sup>(٦٥)</sup>.

فإنَّه يُقال: إنَّ كون الكفر بالله موتاً أمر صحيح في نفسه ولكن هذا موت بلحاظ آخر ومن سنخ آخر، فهو موت باللحاظ العقدي، لا باللحاظ التشريعي والحقوقي، وإلا لو كان المراد الموت التشريعي لما اختصَّ هذا التوصيف بالكفر الارتدادي ولشمل سائر أنواع الكفر، ككفار أهل الكتاب.

وقد يُقال: إنّ هذه الرواية قد تكون واردة في المرتدّ المَلّي؛ وذلك:

- ١- بقرينة قوله عليه السلام: «... وتاب قبل أن تتزوَّج فهو خاطب ولا عدّة عليها منه له»، فلا بدّ من إبراز القرائن على أنّها في الفطري؛ لأنّ الأخير كما هو معلوم لا تُقبل توبته ويجب قتله.
- ٢- إنّها لو بانّت منه بارتداده ولا رجوع عليها إلا بعقد جديد وهو ما عبّر عنه عليه السلام: «فهو خاطب»، وحينئذ لا علاقة بينه وبينها، فبأيّ سبب ترثه حال موته؟ ولعلّه يكون شاهداً للموت الحكمي للمرتدّ.

لكنّه يُقال:

- ١- إنّ جعل الحكم بعدم قبول توبته قرينة على إرادة المَلّي غير صحيح؛ نظراً لذهاب عدد من الفقهاء الى القول بقبول توبة الفطري ولو باطناً<sup>(٦٦)</sup>، وأمّا وجوب قتله فلا يُلزم كون البينونة كبينونة المتوفّي عنها زوجها، كالمحكوم بالقتل قصاصاً.
- ٢- لا مانع من كون توريثها إن مات في العدة حكم تعبدي؛ بسبب وجود خيط من العلاقة بينها وبينه وشبّح من العلاقة الزوجية لوجود العدة بسبب البينونة، ولا غرابة فيه؛ حيث يوجد له نظائر كما في توريث المطلّقة في مرض الموت فإنّها ترث زوجها إن مات في مرضه ولو بعد العدة الى سنة ما لم تتزوَّج سواء أكان طلاقها رجعيّاً أم بائنّاً<sup>(٦٧)</sup>، على الرغم من انتفاء العلاقة الزوجية بعد العدة حقيقةً وحكماً؛ لوجود شبّح العلاقة الزوجية، نظراً لمصالح خاصّة يراها الشارع، وبحسب تعبير الأصوليين يكفي هنا التلبّس بالمبدأ، وهو الزوجية آنأ ما.
- ٣- فاتّضح من ذلك أنّ حملها على المرتدّ المَلّي - كما صنعه بعض كبار أعلامنا<sup>(٦٨)</sup> - لا داعي له.

## شاهد من تاريخ المجتمع الإسلامي:

إنّ ظاهرة الارتداد والزندقة ليست نادرة جداً وقليلة الوقوع في المجتمع الإسلامي، بل كانت ظاهرة معروفة آنذاك سيما بعد نموّ حركة الترجمة في أيام الدولة العبّاسية، وكان بين الفينة والأخرى يبرز بعض الباحثين بأفكار إلحادية واعتقادات منحرفة، ولم يكونوا مستترين ولا خائفين، بل كانوا يعلنون عن معتقداتهم وأفكارهم وكفرهم بالله والتشكيك بوجوده، وكانوا يجتمعون زرافات يسخرون من الطقوس الإسلامية ويثيرون الشبهات حول الشريعة وأحكامها كما هو المنقول عنهم في اجتماعهم في موسم الحجّ، وكان بعضهم يخوض سجالات وحوارات مع المعصومين (عليه السلام) أو تلامذتهم، كعبدالكريم بن أبي العوجاء<sup>(٦٩)</sup> وعبدالله بن المقفع<sup>(٧٠)</sup> وأبو شاعر عبدالله الديصاني<sup>(٧١)</sup> وإسحاق الكندي<sup>(٧٢)</sup> - الذي أقدم على تأليف لنقض القرآن الكريم - وغيرهم من الزنادقة<sup>(٧٣)</sup>، ورغم أنّ هؤلاء الزنادقة كانوا مرتدّين قطعاً وليسوا أصحاب شبهة بيد أنّه لم يتمّ تقسيم تركتهم على ورثتهم بمحض ارتدادهم وهم أحياء مع وجود ورثتهم وأولادهم، ولو كان مثل هذا حاصلًا لشاع وانتشر بين الناس ولتوفّرت الدواعي لنقله في المصادر التاريخية ولانعكس على الأدب شعراً أو نثراً لكونه من الأمور الطريفة والملفتة للنظر، كما أنّه لم يُنقل توجيه أيّ سؤال الى الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) عن حكم هؤلاء إطلاقاً مع كثرتهم زمان الأئمّة المتأخّرين (عليهم السلام) لا تصريحاً ولا تلويحاً، ولم يُنقل عنهم (عليهم السلام) أيّة إرشادات وتوصيات ولا بيانات ولا تعليمات بهذا الشأن إطلاقاً.

## استعراض كلمات الفقهاء:

من اللازم مُراجعة كلمات الفقهاء لنرى مدى صدقية ما ندّعيه:

## أ- كلمات فقهاء الإمامية:

ربما يُستظهر من ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني [ت = ٣٢٩هـ] القول بقسمة مال المرتد الفطري بمجرد ارتداده<sup>(٧٤)</sup>. إلا أن في هذا الاستظهار تأملاً.

وقال القاضي المغربي [ت = ٣٦٣هـ]: «وَرَوَيْنَا عَنْ عَلِيٍّ صَلَوَاتِ اللَّهِ وَسَلَامِهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ أَمَرَ بِقَتْلِ الْمُرْتَدِّ، قَالَ: مَنْ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَبَدَلَ دِينَهُ قُتِلَ وَلَمْ يُسْتَبَّ، وَمَنْ كَانَ عَلَى غَيْرِ دِينِ الْإِسْلَامِ فَأَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ يُسْتَبَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ، وَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةً حُبِسَتْ حَتَّى تَمُوتَ أَوْ تُتَوَّبَ»<sup>(٧٥)</sup>، وقال: «وَعَنْ عَلِيٍّ صَلَوَاتِ اللَّهِ وَسَلَامِهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَالَ إِذَا ارْتَدَّ الرَّجُلُ بَانَ مِنْهُ امْرَأَتُهُ فَإِنْ اسْتَبَّ قِتَابَ قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا فَهَمَّا عَلَى النِّكَاحِ، وَإِنْ انْقَضَتْ الْعِدَّةُ ثُمَّ تَابَ فَهُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَّابِ، وَإِنْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ انْقَطَعَتْ عِصْمَتُهُ عَنْهَا، وَإِنْ ارْتَدَّ جَمِيعاً أَوْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ أَسْلَمَ وَاسْتَبَّ قِتَاباً فَهَمَّا عَلَى النِّكَاحِ»<sup>(٧٦)</sup>.

ونُسب إلى ابن الجنيد [ت = ٣٨٠هـ] القول بقبول توبة المرتد الفطري ظاهراً وباطناً حتى بالإضافة إلى سائر الأحكام فلا يجب قتله بعد توبته ولا تبين زوجته ولا تقسم أمواله على ورثته<sup>(٧٧)</sup>.

ولا أدري ما هو مصدر هذه النسبة؟! والذي نقله العلامة الحلبي عنه خال عن ذلك: قال ابن الجنيد: «إن كان المرتد ممن كان مشركاً فأسلم ثم رجع إلى الشرك ولا قرابة له مسلم كان ميراثه لقرابته المشركين، كذلك روى ابن فضال وابن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: ولنا في ذلك نظر»<sup>(٧٨)</sup>، قال العلامة: «وهو يعطي توفقه عن العمل بهذه الرواية»<sup>(٧٩)</sup>، وعبارته هذه تتعلق بميراث المشرك. وقال ابن الجنيد في الرهن: «من شرط الرهن أن يكون الراهن مثبتاً لملكه إياه غير خارج بارتداد أو استحقاق لرقبته بجنايته من ملكه»<sup>(٨٠)</sup>، كما أنه قال في التدبير: «ولو ارتد المدبر أو لحق بدار الحرب فأسره المسلمون بطل التدبير»<sup>(٨١)</sup>. وقال

العلامة الحلبي: «وقال ابن الجنيّد - ونعم ما قال - : وإذا انتقل بعض أهل الذمّة من دينه الى دين آخر والجزية جائز قبولها من أهل الدين الذي انتقل إليه كما هو جائز قبولها ممّن انتقل عنه جاز إقراره على ذلك، فان لم يكن يجوز إقراره عليه لم يقرّ ولا أبيض الرجوع الى ما يجوز إقراره عليه من دين أهل الكتاب ولا الى دينه الأوّل؛ لأنّه بدخوله فيما لا يجوز إقراره عليه قد أباح دمه وصار حكمه حكم المرتدّ الذي لا يقبل منه غير الإسلام»<sup>(٨٢)</sup>.

وعبارته الثانية ظاهرة في بطلان ملكية المرتدّ بمجرد ارتداده، وكذا عبارته الثالثة، وعبارته الرابعة خارجة عن محلّ البحث.

أقول: وعبارته الثالث الأولى كلّها لا تعرّض فيها الى التوبة، ولا الى التفصيل بين الفطري والملي.

وقال الشيخ الصدوق [ت = ٣٨١هـ]: «واعلم أنّ كلّ مسلم ابن مسلم إذا ارتدّ عن الإسلام وجحد محمداً ﷺ نبوته وكذّبه فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ فلا تقرّبه، ويُقسم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّي عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله إن أتوا به، ولا يستتبه»<sup>(٨٣)</sup>.

وقال الشيخ المفيد [ت = ٤١٣هـ]: «وتركة المرتدّ إذا مات على ردّته أو قُتل ميراثٌ بين أهله على حسب فرائضهم في كتاب الله عزّ وجلّ وسنة نبيه ﷺ»<sup>(٨٤)</sup>، وقال: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممّن هو مولود على فطرة الإسلام فقد ارتدّ بذلك عن الدين ووجب عليه القتل بإجماع المسلمين»<sup>(٨٥)</sup>.

وقال أبو الصلاح الحلبي في باب الجهاد [ت = ٤٤٧هـ]: «وإن كانوا مرتدّين بخلع ربة الإسلام من أعناقهم أو جحد فرض أو... وكانوا ممّن وُلد على الفطرة قُتلوا من غير استتابة.



وإن كانوا ممن ولد على كفر ثم أسلم عُرضت عليه التوبة... ولا سبيل على أموالهم الخارجة عن محلّ الحرب ولا ذراريهم على حال، ولا نسائهم المُقيمات على الإسلام»<sup>(٨٦)</sup>.

وقال في فصل أحكام الردّة: «وإذا ارتدّ المؤمن وكان وُلد على الفطرة قُتل على ردّته، وإن كان ذمياً أو كافراً غيره أسلم بعد عُرضت عليه التوبة... وتعتدّ زوجة المُرتدّ عدّة الوفاة قُتل أم أفلت، فإذا خرجت من العدّة حلّت للأزواج. فإن رجع الى الإسلام من يصحّ ذلك منه وزوجته في العدّة فهو أحقّ بها بالنكاح الأوّل، وإن خرجت عن العدّة قبل رجوعه الى الإسلام فلا سبيل له عليها إلا أن يختار مراجعتها بعقد جديد ومهر جديد»<sup>(٨٧)</sup>.

وقال في أحكام العدّة: «وتعتدّ المُرتدّ عنها زوجها عدّة الوفاة»<sup>(٨٨)</sup>.

وقال في باب الإرث: «وميراث المُرتدّ للأولى به من ذوي نسبه وإن كانوا أصاغراً»<sup>(٨٩)</sup>.

وقال الشيخ الطوسي [ت = ٤٦٠هـ] في الخلاف في باب الزكاة: «إذا ارتدّ الإنسان ثمّ حال الحول فإن كان ارتدّ عن فطرة الإسلام وجب عليه القتل ولا يُستتاب، وماله قد انتقل الى ورثته، وليس حينئذٍ عليهم فيه زكاة؛ لأنّهم يستأنفون الحول. وإن كان إسلامه عن كفر ثمّ ارتدّ انتظر به العود، فإن عاد الى الإسلام بعد حلول الحول وجب عليه الزكاة بحلول الحول الأوّل، وإن لم يعد فقتل بعد حلول الحول أو لحق بدار الحرب وجب أن يُخرَج عنه الزكاة؛ لأنّ ملكه كان باقياً الى حين القتل...»<sup>(٩٠)</sup>.

وقال في باب الميراث: «إذا ارتدّ المسلم ومات على كفره أو قُتل فميراثه لورثته المسلمين دون الكفّار، قريباً كان المسلم أو بعيداً كما لو كان مسلماً، سواء اكتسبه في حال إسلامه أو في حال ارتداده، فإن لم يكن له وارث مسلم كان لبيت المال...»<sup>(٩١)</sup>، واستدلّ عليه بالمروى عن عليّ عليه السلام: «أنّه قتل مستورد العجلي حين ارتدّ وقسم ماله بين ورثته.

أقول: من الواضح أنّ قصة قتل مستورد العجلي تدلّ على قسمة ماله بعد قتله، لا بمجرد ارتداده ولو حال حياته.

وقال في باب المرتد: «المُرتدّ إن كان عن فطرة الإسلام زال ملكه عن ماله وتصرفه باطل، وإن كان عن إسلام قبله كان كافراً لا يزول ملكه وتصرفه صحيح، واختلف أصحاب الشافعي في ذلك على طريقين... دليلاً على التفصيل الأوّل: إجماع الفرقة على وجوب قتله، وقسمة ماله بين الورثة، ووجوب عدّة الوفاة على امرأته...»<sup>(٩٢)</sup>. وقال في باب المدبّر: «إذا ارتدّ المسلم ثمّ دبّر مملوكاً فإن كان ممّن يُستتاب لم يزل ملكه عن ماله وصحّ تدبيره، وإن كان ممّن لا يُستتاب زال ملكه ويجب عليه القتل على كلّ حال... والتصرف بعده ثلاثة أقوال: أحدها: زال ملكه، والثاني: لم يزل، والثالث: مراعى. دليلاً: إجماع الفرقة على الثاني، وأمّا الأوّل فإنّ زوال ملكه يحتاج إلى دليل، فلو كان ملكه زال لما رجع عليه إذا عاد إلى الإسلام، وكان لا تجب عليه الزكاة في هذه المدّة، وعندنا وعند الشافعي يجب عليه فيه الزكاة»<sup>(٩٣)</sup>.

وقال في المبسوط: «المُرتدّ إذا ارتدّ وقتل أو مات فماله لمن تقرّب إليه من المسلمين كان قريباً أو بعيداً، فإن لم يكن له أحد من المسلمين كان للإمام، ولا يرثه كافر على حال، وفيه خلاف، وعند بعضهم أنّه لبيت المال فينأ»<sup>(٩٤)</sup>. وقال أيضاً: «وأما تصرفه وملكه فإن كان مُرتدّاً عن الفطرة فإنّه يزول ويبطل، وإن كان مُرتدّاً عن إسلام قبله فالأليق بمذهبنا أن نقول إنّ مراعى»<sup>(٩٥)</sup>. وذكر في موضع آخر: «إن ارتدّ وله مال فهل يزول ملكه عن ماله بالردّة؟ قال قوم: يُوقف ماله ويكون مراعى، فإن مات أو قُتل تبيننا أنّه زال عنه بالردّة، وإن تاب تبيننا أنّ ملكه باق بحاله، فعلى هذا يكون تصرفه في ماله موقوفاً. وقال آخرون: لا يزول ملكه عن ماله وتصرفه صحيح. وقال آخرون: يزول ملكه بنفس الردّة وتصرفه باطل. والذي

يقتضيه مذهبنا: أنّ المرتدّ إن كان من فطرة الإسلام فإنّه يزول ملكه بنفس الردّة وتصرفه باطل، وإن كان عن إسلام قبله كان كافراً؛ فإنّ ماله موقوف، وإن قلنا لم [يزل] كان قوياً؛ لأنّه لا دليل عليه، والأصل بقاء ملك»<sup>(٩٦)</sup>.

أقول: وكما ترى فإنّ الشيخ الطوسي لم يكتفِ بالإفتاء بقسمة تركة المرتدّ على ورثته، بل نراه يصرّح بزوال ملكه وبطلان تصرفه إن كان عن فطرة، ويوقف ماله إن كان ملياً وقوى في المّليّ لعدم استناداً لعدم الدليل ولأصالة بقاء الملك، وجعل هذا الحكم ممّا يقتضيه المذهب، ولم ينسبه الى النصّ مباشرة.

وقال في النهاية: «وأما المرتدّ عن الإسلام فعلى ضربين: فإن كان وُلد على فطرة الإسلام فقد بانت امرأته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يُستتاب، وكان على المرأة منه عدّة المتوفّى عنها زوجها. وإن كان المرتدّ ممّن كان قد أسلم عن كفر ثم ارتدّ استتیب...»<sup>(٩٧)</sup>، وقال في موضع آخر: «والمسلم الذي ولد على الإسلام ثم ارتدّ فقد بانت منه امرأته، ووجب عليها عدّة المتوفّى عنها زوجها، وقسّم ميراثه بين أهله. ولا يُستتاب بل يُقتل على كلّ حال»<sup>(٩٨)</sup>.

وقال سلالر [ت = ٤٦٣هـ]: «والمُرتدّ [عنها] زوجها تبين منه بغير طلاق»<sup>(٩٩)</sup>.

وقال القاضي ابن البرّاج [ت = ٤٨١هـ]: «وإذا ارتدّ المسلم بانت منه زوجته وكان عليها أن تعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها، ويقسّم ميراثه بين مستحقّيه من ورّائه، ويُقتل من غير أن يُستتاب، فإن لحق بدار الحرب ومات وكان له أولاد كفّار وليس له وارث مسلم كان ماله للإمام. ومّن كان كافراً ثمّ أسلم وارتدّ بعد إسلامه، [فإنّه] يُعرض عليه [الإسلام] فإن عاد إليه وإلا قُتل، فإن لحق بدار الحرب كان على زوجته أن تعتدّ منه عدّة المطلّقة، ثم يقسّم ميراثه بين المستحقين له من ورّائه، فإن عاد إلى الإسلام قبل انقضاء عدّتها كان أمّلك بها،

وإن عاد بعد انقضاء العدة لم يكن له عليها سبيل و كانت قد ملكت نفسها، فإن مات وهو كافر ولم يكن له وارث مسلم؛ لأن ميراثه لبيت المال»<sup>(١٠٠)</sup>.

وقال أمين الإسلام الطبرسي [ت = ٥٤٨هـ]: «مسألة (١٠٩) (ج)<sup>(١٠١)</sup>: المرتد عن الإسلام على ضربين: أحدهما مرتد عن فطرة الإسلام، فهذا يجب قتله وتبين امرأته في الحال، وعليها عدة المتوفى عنها زوجها. والآخر من كان أسلم عن كفر ثم ارتد وقد دخل بزوجه، فإن الفسخ يقف على انقضاء العدة، فإن رجع في العدة إلى الإسلام فهما على النكاح، وإن لم يرجع حتى ينقضي العدة وقع الفسخ بالارتداد، وبه قال [الشافعي] إلا أنه لم يفرق<sup>(١٠٢)</sup>. وقال [أبو حنيفة]: يقع الفسخ في الحال، ولا يقف على انقضاء العدة، ولم يفرق أيضاً<sup>(١٠٣)</sup>»<sup>(١٠٤)</sup>.

وقال قطب الدين الراوندي [ت = ٥٧٣هـ]: «اعلم أن المرتد عندنا على ضربين: مرتد عن فطرة الإسلام بين المسلمین متى كفر فإنه يجب قتله ولا يُستتاب ويُقسّم ماله بين ورثته وتعتد منه زوجته عدة المتوفى عنها زوجها من يوم ارتد. والآخر من أسلم، من كان أسلم ثم كفر ثم ارتد فهذا يُستتاب ثلاثاً فإن تاب وإلا وجب عليه القتل ولا يستتاب أكثر من ذلك. والمرأة إذا ارتدت تُستتاب على كل حال فإن تابت وإلا حُبست حتى تموت، ولا تقتل بحال، وفيه خلاف»<sup>(١٠٥)</sup>.

وقال ابن حمزة الطوسي [ت = ٥٦٠ أو ٥٦٦هـ]: «وأما المرتد فضربان: أحدهما: يكون مولوداً على فطرة الإسلام، فإذا ارتد قسّم ماله على ورثته المسلمة، وقتل إن ظفر به على كل حال، فإن لحق بدار الحرب وكسب مالا كان لوارثه المسلم بعد موته. والآخر: لا يكون مولوداً على فطرة الإسلام...»<sup>(١٠٦)</sup>. وقال أيضاً: «المرتد عن الإسلام ضربان: مولود على فطرة الإسلام، وغير مولود عليها. فالأول: لا يُقبل منه الإسلام، ويُقتل إذا ظفر به، وتبين منه

زوجته بنفس الإرتداد، وتلزمها العدة إن دخلت، ويصير ماله ميراثاً لورثته المسلمة. والثاني: تُقبل منه التوبة...»<sup>(١٠٧)</sup>.

وقال ابن زهرة الحلبي [ت = ٥٨٥هـ]: «وهو على ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطرة الإسلام، والثاني: أن يكون إسلامه بعد كفر. فالأول: تبين زوجته منه في الحال، ويُقسّم ماله بين ورثته، ويجب قتله من غير أن يُستتاب بدليل إجماع الطائفة... والثاني: هو المُرتدّ عن إسلام حصل بعد كفر يُستتاب، ومتى لحق بدار الحرب وعاد إلى الإسلام، والمرأة لم تخرج عن عدتها كان أملك بها من غيره»<sup>(١٠٨)</sup>.

وقال ابن إدريس الحلبي [ت = ٥٩٨هـ]: «والمسلم الذي يُولد على فطرة الإسلام ثم ارتدّ فقد بانت منه امرأته، ووجب عليها عدة المُتوفّي عنها زوجها، وقُسّم ميراثه بين ورثته، وتستحقّ الزوجة سهمها معهم؛ لأنّه بحكم الميّت، فكأنّه قد مات وهي زوجته ما فارقتها إلا بالموت، فكأنّه قد مات عن زوجة، ولا يُستتاب، بل يُقتل على كلّ حال، فإنّ القتل قد تحتمّ عليه، فإن لحق بدار الحرب ثمّ مات وله أولاد كفّار وليس له وارث مسلم كان ميراثه لإمام المسلمين»<sup>(١٠٩)</sup>، وقال أيضاً: «فأمّا المُرتدّ عن الإسلام فعلى ضربين: فإن كان مسلماً وُلد على فطرة الإسلام فقد بانت منه امرأته في الحال، وقُسّم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يُستتاب، وكان على المرأة منه عدة المُتوفّي عنها زوجها... فإن كان المُرتدّ ممّن قد أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ استُتيب...»<sup>(١١٠)</sup>.

وقال المُحقّق الحلبي [ت = ٦٧٦هـ]: «تقسّم تركة المُرتدّ عن فطرة حين ارتداده، وتبين منه زوجته، وتعتدّ عدة الوفاة، سواء قتل أو بقي، ولا يُستتاب. والمرأة لا تقتل وتُحبس، وتُضرب أوقات الصلوات، ولا تُقسّم تركتها حتى تموت. ولو كان المُرتدّ لا عن فطرة

استُتِيب، فإن تاب وإلا قتل، ولا يُقسَم ماله حتى يُقتل أو يموت»<sup>(١١١)</sup>. وقال أيضاً: «المرتدّ وهو الذي يكفر بعد الإسلام، وله قسمان:

الأول: مَنْ ولد على الإسلام، وهذا لا يُقبل إسلامه لو رجع ويتحتمّ قتله وتبين منه زوجته وتعدتّ منه عدّة الوفاة وتُقسَم أمواله بين ورثته وإن التحق بدار الحرب أو اعتصم بما يحول بين الإمام وبين قتله...

القسم الثاني: مَنْ أسلم عن كفر ثم ارتدّ، فهذا يُستتاب فإن امتنع قُتل، واستتابته واجبة، وكَم يُستتاب؟ قيل: ثلاثة أيام، وقيل: القدر الذي يمكن معه الرجوع، والأول مروى، وهو حسن؛ لما فيه من التّأني لإزالة عذره، ولا تزول عنه أملاكه، بل تكون باقية عليه، وينفسخ العقد بينه وبين زوجته ويقف نكاحها على انقضاء العدّة وهي كعدّة المطلقة. وتُقضَى من أمواله ديونه وما عليه من الحقوق الواجبة، ويؤدّى منه نفقة الأقارب ما دام حياً، وبعد قتله تُقضَى ديونه وما عليه من الحقوق الواجبة دون نفقة الأقارب. ولو قتل أو مات كانت تركته لوراثه المسلمين، فإن لم يكن له وارث مسلم فهو للإمام (عليه السلام) ... ويحجر الحاكم على أمواله لئلا يتصرّف فيها بالإتلاف، فإن عاد فهو أحقّ بها، وإن التحق بدار الكفر بقيت على الاحتفاظ، ويُباع منها ما يكون له الغبطة في بيعه كالحيوان»<sup>(١١٢)</sup>.

وقال ابن سعيد الحلّي [ت = ٦٨٩هـ]: «والمرتدّ عن فطرة - وهو مَنْ لم يزل مسلماً أو وُلد بين مسلمين - قُتل من غير استتابة، وورث ماله وارثه المسلم حين ارتدّ، وبانت زوجته واعتدّت عدّة الوفاة. وإن كان كافراً أسلم ثم ارتدّ استُتِيب ثلاثاً...»<sup>(١١٣)</sup>.

وقال العلامة الحلّي في الإرشاد [ت = ٧٢٦هـ]: «والمرتدّ إمّا عن فطرة - وهو المولود على الإسلام - فهذا يجب قتله، ولا تُقبل توبته، وتعدتّ في الحال زوجته عدّة الوفاة، وتنتقل تركته الى ورثته...»<sup>(١١٤)</sup>.

وقال في التحرير: «المُرتدّ عن فطرة تبين زوجته في الحال، وتُقسّم أمواله بين ورثته، وتعتدّ من حين الارتداد، وعن غير فطرة تعتدّ من حينه عدّة الطلاق»<sup>(١١٥)</sup>. وقال في موضع آخر: «المُرتدّ ترثه ورثته المسلمون، ولا يصير شيئاً للمسلمين»<sup>(١١٦)</sup>.

وقال في القواعد: «أما المُرتدّ فإن كان عن فطرة قُسمت تركته حين ارتداده بين ورثته المسلمين، وتبين زوجته، وتعتدّ عدّة الوفاة وإن لم يُقتل، ولا تُقبل توبته...»<sup>(١١٧)</sup>.

وقال فخر المُحقّقين [ت = ٧٧١هـ]: «المرتدّ عن فطرة يزول ملكه عن جميع ما كان ملكاً له إجماعاً منّا»<sup>(١١٨)</sup>.

وقال الشهيد [ش = ٧٨٦هـ]: «وأما حكم ماله فالخروج عنه إلى الوارث إن كان عن فطرة، وتقضى منه ديونه، وفي إنفاذ وصاياه قبل الردّة عندي تردّد، والأقرب أنّه لا ينفق عليه منه لو فات السلطان، ولو احتشّ أو احتطب ففي دخوله في ملكه تردّد، فإن أدخلناه صار إرثاً، وعلى هذا لا ينقطع إرثه ما دام حيّاً، وهو بعيد. وإن كان ملياً حاجر عليه ولم يزل ملكه ويدخل في ملكه المتجدّدات، وفي الحجر عليه بنفس الردّة أو بحكم الحاكم؟ وجهان: الأقرب الأوّل. ويُنفق عليه ما دام حيّاً، وكذا من تجب نفقته عليه، وفي فساد تصرّفاته في أمواله مطلقاً أو بشرط الموت على الردّة وجهان، وإذا مات مرتدّاً أو قتل فماله لو ارثه عندنا لا لبيت المال»<sup>(١١٩)</sup>.

وقال ابن فهد [ت = ٨٤١هـ] في عدّه أحكام المرتدّ الفطري: «تخرج أمواله عن ملكه، فيقضى منها الديون، ويحل مؤجلها كالموت، ويقسم بين ورثته»، وقال: «لمّا خرجت عنه الأموال المملوكة له بالفعل ونزل منزلة الميت في إباحة زوجته، خرج عن أهلية التملك، فلو مات له قريب لم يرثه ونزل معدوماً. وكذا لو احتطب أو احتشّ أو حاز مباحاً كان ذلك

باقياً على أصل الإباحة، فلو أخذه منه إنسان ملكه. ولو أثبت يده على ما ليس أصله الإباحة كما لو عامل كانت المعاملة فاسدة وما في يده باقٍ على ملكٍ دفعه. ولو أخذه عوضاً عن عمل عمله بنفسه كان باقياً على ملكٍ دفعه؛ إذ لا يجب عليه أجره عمّا استعمله. وكذا لو كان عوضاً عمّا أصله مباح كالصيد. ولو أخذه منه آخذ رده على المالك لا على المرتد، وقال بعض: يملكه ويكون لوارثه»<sup>(١٢٠)</sup>.

وقال المُحقِّق السبزواري [ت = ١٠٩٠هـ]: «يُقسَّم تركة المُرتدِّ عن فطرة من حين ارتداده على ورثته؛ لصحیحة محمد بن مسلم وغيرها، ولا أعلم فيه خلافاً»<sup>(١٢١)</sup>.

وقال الفاضل الإصبهاني [ت = ١١٨٦هـ]: «المُرتدِّ إن كان عن فطرة زالت أملاكه عنه في الحال بالإجماع كما في الخلاف؛ لوجوب قتله حينئذٍ، وقُسِّمَت أمواله أجمع بين ورثته بعد [قضاء] ما كان عليه من الحقوق»<sup>(١٢٢)</sup>.

وقال السيّد علي الطباطبائي [ت = ١٢٣١هـ]: «المُرتدِّ... عن فطرة الإسلام... يُقتل، ولا يُستتاب، وتعدّ امرأته عدّة الوفاة مُطلقاً ولو لم يدخل بها على قول قويٍّ، وتُقسَّم أمواله بين ورثته ولو كان حياً، بلا خلاف في شيء من ذلك أجده، ولا حكاة أحد من الطائفة، إلا شيخنا في المسالك وبعض من تبعه، فحكياء عن ظاهر الإسكافي حيث لم يُفصّل في الاستتابة والقتل بعدها مع عدم التوبة بين الفطري والمليّ. قال التابع: وهو شاذّ<sup>(١٢٣)</sup>، وهو ظاهر في انعقاد الإجماع على خلافه. وبه صرّح في الروضة<sup>(١٢٤)</sup> وغيرها. وهو الحجّة، مُضافاً إلى المعتمدة المستفيضة»<sup>(١٢٥)</sup>.

وقال السيد الطباطبائي اليزدي: [ت = ١٣٣٧هـ]: «لا فرق في الكافر بين الأصليّ والمُرتدِّ المليّ، بل الفطريّ أيضاً على الأقوى من قبول توبته باطناً وظاهراً أيضاً، فتقبل عباداته ويظهر بدنه. نعم، يجب قتله إن أمكن، وتبين زوجته وتعدّ عدّة الوفاة، وتنقل أمواله الموجودة



حال الارتداد إلى ورثته، ولا تسقط هذه الأحكام بالتوبة، لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبة، ويصح الرجوع إلى زوجته بعقد جديد، حتى قبل خروج العدة على الأقوى»<sup>(١٢٦)</sup>.

وقال السيد الخميني [ت = ١٤٠٩هـ]: «... فالفطري إن كان رجلاً تبين منه زوجته، وينفسخ نكاحها بغير طلاق، وتعدّ عدة الوفاة ثم تزوج إن أرادت، وتقسّم أمواله التي كانت له حين ارتداده بين ورثته بعد أداء ديونه كالميت، ولا يُنتظر موته ولا تفيد توبته ورجوعه إلى الإسلام في رجوع زوجته وماله إليه، نعم، تُقبل توبته باطناً وظاهراً أيضاً بالنسبة إلى بعض الأحكام، فيظهر بدنه وتصحّ عباداته ويملك الأموال الجديدة [بأسبابها] الاختيارية كالتجارة والحيازة، والقهرية كالإرث، ويجوز له التزويج بالمسلمة، بل له تجديد العقد على زوجته السابقة... وأما المَلّي سواء كان رجلاً أو امرأة فلا تنتقل أمواله إلى ورثته إلا بالموت، وينفسخ النكاح بين المرتدّ وزوجته المسلمة، وكذا بين المرتدّة وزوجها المسلم بمجرد الارتداد بدون اعتداد مع عدم الدخول، ومعه وقف الفسخ على انقضاء العدة، فإن رجع أو رجعت قبل انقضائها كانت زوجته وإلا انكشف أنّها بانت عنه عند الارتداد»<sup>(١٢٧)</sup>.

وقال المحقق الخوئي [ت = ١٤١٣هـ]: «المرتدّ عبارة عمّن خرج عن دين الإسلام، وهو قسمان: (فطري) و (مَلّي): (الأوّل) - المرتدّ الفطري وهو الذي ولد على الإسلام من أبوين مسلمين أو من أبوين أحدهما مسلم، ويجب قتله وتبين منه زوجته وتعدّ عدة الوفاة، وتقسّم أمواله حال ردّته بين ورثته. (الثاني) - المرتدّ المَلّي وهو من أسلم عن كفر ثم ارتدّ ورجع إليه، وهذا يُستتاب، فإن تاب خلال ثلاثة أيام فهو، وإلا قُتل في اليوم الرابع. ولا تزول عنه أملاكه، وينفسخ العقد بينه وبين زوجته، وتعدّ عدة المطلقة إذا كانت مدخولاً بها»<sup>(١٢٨)</sup>.

وقال أيضاً: «إذا تاب المرتدّ عن فطرة لم تقبل توبته بالنسبة إلى الأحكام اللازمة عليه من

وجوب قتله وانتقال أمواله إلى ورثته وبينونة زوجته منه. وأمّا بالإضافة الى غير تلك الأحكام فالأظهر قبول توبته فتجري عليه أحكام المسلم فيجوز له أن يتزوَّج من زوجته السابقة أو امرأة مسلمة أخرى وغير ذلك من الأحكام»<sup>(١٢٩)</sup>.

### أقول:

إنّه من الصعب تحصيل إجماع القدماء في المقام؛ إذ لم نعر في هذه المسألة على رأي للحسن بن أبي عقيل العماني الحدّاء [ت = ٣٢٩هـ].

كما أنّ عبارة ابن الجنيد الإسكافي دالة على أنّ المرتدّ الذي كان مشركاً فأسلم ثمّ رجع إلى الشرك ولا قرابة له مسلم كان ميراثه لقرابته المشركين كما ورد في الرواية، وتوقّف في العمل بذلك، ولا يُستفاد منها أكثر من ذلك.

ولم يُنقل عن ابن بابويه [ت = ٣٢٩هـ] شيء في المقام.

وأما عبارة ابنه الشيخ الصدوق فهي عين موثقة عمّار الساباطي لا صراحة فيها بكون قسمة التركة حين الارتداد، وكذا الحال في موقف الكليني.

وأما عبارة الشيخ المُفيد فهي أيضاً غير صريحة في أنّ انتقال تركة المُرتدّ يكون بمُجرّد ارتداده، بل هي ناظرة الى صورة موت المُرتدّ أو قتله، وكذلك عبارة أبي الصلاح الحلبي في باب الإرث لا صراحة فيها، بل المُستفاد من ذيل عبارته في باب الجهاد أنّ حرمة ماله كحرمة نسائه وذرائبه.

ولم نعر على رأي للسيد المرتضى في هذه المسألة.

والعبارة الوحيدة الصريحة في المقام - في كلمات الطبقة المتقدّمة من الفقهاء - هي عبارة الشيخ في الخلاف، بل ادّعى الإجماع على الحكم، وإجماعات الخلاف - مع أنّها

إجماعات منقولة - واضح أمرها ليست إجماعات بالمعنى المصطلح باعتبار أنّ المقصود بها إجماع الروايات.

كما أنّ معقد الإجماع فيها ليس ما نحن فيه، بل هو عين ما ورد في الروايات، أي: معقد الإجماع هو بمنزلة الملزوم استنتج منه الشيخ لازماً وأفتى طبقاً له، فهذا ليس نقلاً حسياً بل هو أمر حدسي واجتهادي من الشيخ، سيما مع عدم تصريح أحد ممّن كان قبله كالصدوق والمفيد والسيد المرتضى، بل ولا من الحلبي ولا سلار.

وسلار لم يتعرّض للحكم واقتصر على ذكر بينونة زوجة المرتدّ ولم يذكر قسمة تركته بارتداده.

وأما من تلا هذه الطبقة المتقدمة من الفقهاء فعباراتهم وإن كان أكثرها صريحاً فيما نحن فيه إلا أنه من الواضح استناد فتاواهم الى الروايات.

وأما دعوى الإجماع أو نفي الخلاف الذي جرى على لسان بعض فقهاء الطبقات المتأخّرة فالذي ينقدح في الذهن أنّ منشأ الوهم والخلط والجمع بين سائر أحكام المرتدّ؛ فإنّ المتعارف أنّ الفقهاء يسردون أحكام المرتدّ في موضع واحد عاطفين بعضها على بعض، فوقع اشتباه في تعيين معقد الإجماع، فظنّ أنّ دعوى الإجماع عليها طراً، وكذا الحال في دعوى نفي الخلاف.

إذن، فدعوى تحصيل إجماع تعبدي في المقام دعوى جزافية عُهدتها على مُدعيها، بل قد عرفت أنّ المنقول منه أيضاً لم يثبت.

كما يتضح لك من عدم نقل شيء عن قدماء الطائفة أنّه لا يبقى مجال لدعوى كون المسألة من المسائل المتسالم عليها بين الأصحاب.

## ب - كلمات فقهاء السنة:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا ارتدّ المسلم ومات على كفره أو قتل فميراثه لورثته المسلمين دون الكفار، قريباً كان المسلم أو بعيداً كما لو كان مسلماً، سواء اكتسبه في حال إسلامه أو في حال ارتداده، فإن لم يكن له وارث مسلم كان لبيت المال. وبه قال عبدالله بن مسعود وإحدى الروایتين عن علي (عليه السلام)... وبه قال ابن المسيّب وحسن وعطاء والشعبي، وفي الفقهاء: الأوزاعي وأبو يوسف ومحمّد. ولا يرثه كافر على حال.

وذهب الشافعي الى أنّه ينتقل الى بيت المال فيئاً، سواء اكتسبه حال إسلامه أو حال ارتداده، وسواء [قلنا] زال ملكه بالردّة أم لم يزل. وبه قال من الصحابة ابن عباس وإحدى الروایتين عن علي (عليه السلام)، ومن التابعين: جماعة، وفي الفقهاء: ربيعة ومالك وابن أبي ليلى وأحمد بن حنبل.

وقال قوم: إنّ ماله الذي اكتسبه في حال حقن دمه يرثه عنه المسلم، والذي اكتسبه حال إباحة دمه ينتقل الى بيت المال. وبه قال الثوري وأبو حنيفة.

وقال قوم: إنّ مال المرتدّ يكون لأهل ملّته الذين انتقل إليهم، إن كانوا يهوداً يرثونه، وإن كانوا نصارى يرثونه. وبه قال عمر بن عبد العزيز وقتادة.

وقال أبو حنيفة: إذا ارتدّ زال ملكه لكن لا يُقسّم بين ورثته، رجاء أن يعود، وإن لحق بدار الحرب فإنّه يرث عنه كما لو مات، فيعتق عليه رقيقه وأمّهات أولاده، ويُقسّم ماله على الورثة، فإن عاد فالذي عتق لا يعود والعتق نافذ، وأمّا المال نظرت فإن كان عيناً يُردّ، وما كان قد تلف فلا يرجع عليه، ولا ضمان على ورثته.

قال الشافعي: قلت لمحمّد بن الحسن: رجل ارتدّ ولحق بدار الحرب نرث عنه؟ قال نعم. قلت: إن عاد مع أهل الحرب ويُقاتلنا نرث عنه؟ قال: كذلك. قلت: رجل حيّ يُقاتلنا نرث

عنه!!!...»، ثم قال الشيخ الطوسي: «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم... وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (١٣٠) ...» (١٣١).

### الأحناف:

قال السرخسي [ت = ٤٨٣هـ]: «وقتل الكافر الذي بلغته الدعوة قبل الاستابة جائز، فإن أبى المرتد أن يُسلم فقتل كان ميراثه بين ورثته المسلمين على فرائض الله تعالى في قول علمائنا... وتحقيق هذا الكلام: أن الردة هلاك؛ فإنه يصير به حرباً، وأهل الحرب في حق المسلمين كالموتى، إلا أن تمام هلاكه حقيقة بالقتل أو الموت، فإذا تم ذلك استند التوريث الى أول الردة، وقد كان مسلماً عند ذلك، فيخلفه وارثه المسلم في ماله، ويكون هذا توريث المسلم من المسلم، وهذا لأن الحكم عند تمام سببه يثبت من أول السبب كالبيع بشرط الخيار إذا أُجيز يثبت الملك من وقت العقد حتى يستحق المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعاً، فعلى هذا الطريق يكون فيه توريث المسلم من المسلم...» (١٣٢).

وقال علاء الدين السمرقندي في بيان حكم أهل الردة [ت = ٥٣٩هـ]: «من ذلك: أن الرجل المرتد يقتل لا محالة إذا لم يُسلم ولا يُسترق... ومنها حكم مال المرتد وتصرفاته: قال أبو حنيفة: إنه موقوف فإن مات أو قُتل على رذته أو لحق بدار الحرب بطل جميع ذلك... وإن أسلم صح ذلك كله؛ لأن ماله موقوف عنده بين أن يصير لورثته من وقت الردة وبين أن يبقى له إذا أسلم، فالتصرفات المبنية عليه كذلك. وعند أبي يوسف: تصرفاته صحيحة مثل تصرف الصحيح. وعند محمد: تصرفاته مثل تصرف المريض لا تصح تبرعاته إلا من الثلث؛ لأن عندهما ملكه باق بعد الردة، وإنما يزول بالموت والقتل واللحاق بدار الحرب... ومنها حكم ميراث المرتد: وإذا مات أو قُتل أو لحق بدار الحرب وترك ماله في دار الإسلام قال أبو حنيفة: فما اكتسبه في حال الإسلام فهو ميراث لورثته المسلمين، وما

اكتسبه في حال الردة فهو فيء. وعندهما [= أي أبي يوسف ومحمد]: الكل ميراث. ثم عندهما يُعتبر حال الوارث وقت الموت والقتل دون الردة، فإن كان مسلماً حرّاً يرث، وإلا فلا. وعن أبي حنيفة روايتان: في رواية يُعتبر حال الردة لا غير، وفي رواية يُعتبر حال الردة والدوام الى وقت الموت والقتل. وكذلك إذا لحق بدار الحرب فإنه يُورث ماله؛ لأنّ اللحاق بدار الحرب بمنزلة الموت... ولو أنّ المرتدّ بعدما لحق بدار الحرب عاد الى دار الإسلام مسلماً، فإن كان قبل قضاء القاضي بلحاظه فماله على حاله... وإن كان بعد القضاء فما وجد من ماله في يد وارثه بحاله فهو أحقّ به، كأنه هب منه وله أن يرجع، وما زال عن ملكه بالتمليك أو بالأكل فلا رجوع فيه» (١٣٣).

وقال أبو بكر الكاشاني [ت = ٥٨٧هـ]: «لا خلاف في أنّه (١٣٤) إذا أسلم تكون أمواله على حكم ملكه، ولا خلاف أيضاً في أنّه إذا مات أو قُتل أو لحق بدار الحرب تزول أمواله عن ملكه، واختلف في أنّه تزول بهذه الأسباب مقصوراً على الحال أم بالردة من حين وجودها على التوقّف... وأما حكم الميراث فنقول: لا خلاف بين أصحابنا رحمهم الله في أنّ المال الذي اكتسبه في حالة الإسلام يكون ميراثاً لورثته إذا مات أو قُتل أو لحق وقضى باللحاق... واختلفوا في المال الذي اكتسبه في حال الردة، قال أبو حنيفة رحمهم الله: هو فيء. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهم الله: هو ميراث... ثمّ اختلفوا فيما يُورث من مال المرتدّ أنّه يُعتبر حال الوارث وهي أهلية الورثة وقت الردة أم وقت الموت أم من وقت الردة الى وقت الموت؟ فعند أبي يوسف ومحمد رحمهم الله تُعتبر أهلية الورثة وقت الموت؛ لأنّ ملك المرتدّ إنّما يزول عندهما بالموت، فتُعتبر الأهلية في ذلك الوقت لا غير، وعن أبي حنيفة رحمهم الله روايتان...» (١٣٥).

وقال أبو البركات النسفي في كنز الدقائق [ت = ٧١٠هـ]: «وإن مات أو قتل على رده ورث كسب إسلامه وارثه المسلم بعد قضاء دين إسلامه، وكسب رده فيء بعد قضاء دين

ردّته»<sup>(١٣٦)</sup>، وشرحه ابن نجيم [ت = ٩٧٠هـ]: «أنّ ما كان كسباً له زمن إسلامه فهو ميراث لورثته المسلمين اتّفاقاً، ولا يكون فيئاً عندنا، خلافاً للأئمّة الثلاثة»<sup>(١٣٧)</sup>.

وقال علاء الدين [ت = ١٣٠٦هـ]: «قوله: (وأما المُرتدّ فيُورث عندنا) أي من كسب إسلامه، وكسب ردّته فيء للمسلمين. وقالوا: للوارث المسلم ككسب المُرتدّة. قوله (خلافاً للشافعي) فقال: كسبه لبيت المال»<sup>(١٣٨)</sup>.

### الشافعية:

قال أبو إبراهيم المزني [ت = ٢٦٤هـ]: «وميراث المُرتدّ لبيت مال المسلمين، ولا يرث المسلم الكافر»<sup>(١٣٩)</sup>، وقال في موضع آخر: «قال الشافعي: ويُوقف ماله، وإذا قتل فماله - بعد قضاء دينه وجنائته ونفقة مَنْ تُزومه نفقته - فيء، لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم، وكما لا يرث مسلماً لا يرثه مسلم»<sup>(١٤٠)</sup>.

وقال النووي [ت = ٦٧٦هـ]: «(فرع) قال الشافعي: وميراث المُرتدّ لبيت مال المسلمين. قال العمراني: وجملة ذلك: أنّ العلماء اختلفوا في الإرث بعد موته على أربعة مذاهب:

فذهب الشافعي إلى أنّ ماله لا يورث بل يكون فيئاً لبيت المال، سواء في ذلك ما اكتسبه في حال إسلامه أو في حال ردّته، وسواء قلنا إنّ ملكه يزول أو لا يزول أو موقوف، وبهذا قال ابن عباس وهي إحدى الروايتين عن علي، وبه قال الأوزاعي وأبو يوسف ومحمّد.

وذهب قتادة وعمر بن عبد العزيز إلى أنّ ماله يكون لأهل الذمّة التي انتقل إليها، فإن انتقل إلى اليهود كان ماله لهم، وإن انتقل إلى النصارى كان ماله لهم.

وقال أبو حنيفة والثوري: ما اكتسبه قبل الردّة ورث عنه، وأما ما اكتسبه بعد الردّة يكون فيئاً.

ودليلنا: حديث أسامة<sup>(١٤١)</sup> في الفصل، والمُرتدّ كافر، ولأنّه لا يرث بحال فلم يورث كالكافر.

والجواب على أبي حنيفة: هو أنّ من لم يرث المسلم ما اكتسبه في حالة إباحة دمه لم يرث ما اكتسبه في حال حقن دمه كالذميّ إذا لحق بدار الحرب. إذا ثبت هذا فهل يُخمس مال المُرتدّ؟ فيه قولان يأتيان<sup>(١٤٢)</sup>. وقال أيضاً: «لا يرث المُرتدّ أحداً، ولا يرثه أحد، وماله فيء، سواء كسبه في الإسلام أو في الردّة، وسواء في المُرتدّ المعلن والزنديق والمستسرّ، ولا يُنزّل التحاقه بدار الحرب منزلة موته»<sup>(١٤٣)</sup>.

وقال الشرييني [ت = ٩٧٧هـ]: «والسادس [ممن لا يرث بحال]: المُرتدّ ونحوه كيهودي تنصّر فلا يرث أحداً؛ إذ ليس بينه وبين أحد موالاة في الدين؛ لأنّه ترك ديناً كان يُقرّ عليه، ولا يُقرّ على دينه الذي انتقل إليه. وظاهر كلامهم أنّ لا يرث ولو عاد بعده للإسلام بعد موت مورثه، وهو كذلك كما حكى الإجماع عليه الأستاذ أبو منصور البغدادي. وما وقع لابن الرفعة في المطلب من تقييده بما إذا مات مُرتدّاً وأنّه إذا أسلم تبين إرثه، غلّطه في ذلك صاحبه السبكي في الابتهاج، وقال: إنّه فيه خارق للإجماع... وكما لا يرث المرتدّ لا يُورث، لكن لو قطع شخص طرف مسلم فارتدّ المقطوع ومات سراية وجب قود الطرف، ويستوفيه من كان وارثه لولا الردّة، ومثله حدّ القذف»<sup>(١٤٤)</sup>.

### المالكية:

في المدوّنة [ت = ١٧٩هـ]: «قال ابن القاسم... قلت: رأيت الرجل يُوصي بوصايا ثمّ يرتدّ فيقتل على ردّته أيكون لأهل الوصايا شيء أم لا؟ قال: قال مالك: لا يرثه ورثته، فأرى أنّه لا شيء لأهل الوصايا أيضاً، ولا تجوز وصية رجل إلا في ماله، وهذا المال ليس هو للمُرتدّ وقد صار لجماعة المسلمين»<sup>(١٤٥)</sup>.



وقال الدسوقي [ت = ١٢٣٠هـ]: «... إنَّ وقف ماله مُتَّفَق عليه، وإنَّما الخلاف هل يرجع له إذا تاب وهو المشهور، أو يكون فيئاً مُطلقاً كالمأخوذ من الحربي؟ والأوَّل مذهب المدوِّنة، والثاني لسحنون. وفائدة الوقف عليه - مع أنَّه لا يعود إليه مُطلقاً -: احتمال أن تظهر عليه ديون فتؤخذ منه، ولأنَّه إذا رأى ماله موقوفاً لعلَّه يتوهم أننا وقفناه له فيعود للإسلام» (١٤٦).

### الحنابلة:

قال عبدالله بن قدامة [ت = ٦٢٠هـ] في شرحه لمختصر الخرقى [ت = ٣٣٤هـ]: «...اختلفت الرواية عن أحمد في مال المُرتدِّ إذا مات أو قتل على رِدِّته، فروي عنه أن يكون فيئاً في بيت مال المسلمين، قال القاضي هو صحيح في المذهب، وهو قول ابن عباس وربيعه ومالك وابن أبي ليلى والشافعي رحمهم الله وأبي ثور وابن المُنذر.

وعن أحمد ما يدلُّ على أنَّه لورثته من المسلمين، وروي ذلك عن أبي بكر الصديق رحمته الله وعلي وابن مسعود رحمهم الله، وبه قال ابن المُسيَّب وجابر بن زيد والحسن وعمر بن عبد العزيز وعطاء والشعبي والحكم والأوزاعي والثوري وابن شبرمة وأهل العراق وإسحاق؛ إلا أنَّ الثوري وأبا حنيفة واللؤلؤي وإسحاق قالوا: ما اكتسبه في رِدِّته يكون فيئاً، ولم يُفرِّق أصحابنا بين [تلاد] ماله وطارفه، ووجه هذا القول أنَّه قول الخليفين الراشدين... وروي عن أحمد رواية [= أي رواية ثالثة] أنَّ ماله لأهل دينه الذي اختاره إن كان منه من يرثه، وإلا فهو فيء، وبه قال داود، وروي عن علقمة وسعيد بن أبي عروبة؛ لأنَّه كافر فورثه أهل دينه كالحربي وسائر الكفَّار. والمشهور الأوَّل...» (١٤٧).

وقال عبد الرحمان بن قدامة في شرحه للمقنع [ت = ٦٨٢هـ]: «(والمُرتدِّ لا يرث أحداً إلا أن يُسلم قبل قسم الميراث) لا نعلم خلافاً بين أهل العلم أنَّ المُرتدِّ لا يرث أحداً، وهذا

قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي... لأنَّ المُرتدَّ لا يرث ولا يورث...». وقال أيضاً: «(وإن مات على ردّته فماله فيء، وعنه أنّه لورثته من المسلمين، وعنه أنّه لورثته من أهل الدين الذي اختاره) اختلفت الرواية عن أحمد في مال المُرتدَّ إذا مات أو قتل على ردّته...»<sup>(١٤٨)</sup>.

وقال البهوتي (في شرحه لمتن الإقناع للحجاوي الصالح) عند بيان موارد الفيء [ت = ١٠٥١هـ]: «ومال المُرتدَّ إذا مات على ردّته بقتل أو غيره فيُصرف في مصالح المسلمين أهل الإسلام؛ للآيتين<sup>(١٤٩)</sup>»<sup>(١٥٠)</sup>. وقال: «(والمُرتدَّ لا يرث أحداً) من المسلمين ولا من الكفّار؛ لأنّه لا يُقرَّ على ما هو عليه، فلم يثبت له حكم دين من الأديان (إلا أن يُسلم) المُرتدَّ (قبل قسم الميراث) فيرث على ما تقدّم، (ولا يرثه) أي المُرتدَّ (أحد) من المسلمين؛ لأنّه يُخالفهم في حكمهم، لأنّه لا يُقرَّ على ما هو عليه من الردّة، (فإن مات) المُرتدَّ ولو أنثى (في ردّته فماله فيء) يُوضع في بيت المال للمصالح العامّة، وليس وارثاً كما تقدّم، بل جهة ومصلحة»<sup>(١٥١)</sup>. وقال: «(وإن مات) المُرتدَّ (أو قتل مُرتداً) للردّة أو غيرها (صار ماله فيئاً من حين موته)؛ لأنّه لا وارث له من المسلمين ولا غيرهم (وبطل تصرفه) الذي كان تصرفه في ردّته تغليظاً عليه بقطع ثوابه بخلاف المريض، (وإن لحق) المُرتدَّ (بدار حرب فهو وما معه كحربي لكلّ أحد قتله بغير استتابة، وأخذ ما معه) من مال؛ لأنّه صار حربياً، (وما بدارنا من أملاكه فملكه ثابت فيه، يصير فيئاً من حين موته)؛ لكونه لا وارث له كما تقدّم، (وإن لحق) المُرتدَّ (بدار حرب أو تعذر قتله مدّة طويلة فعل الحاكم) في ماله (ما يرى فيه الأخطّ من بيع حيوانه الذي يحتاج الى نفقته وإجارة ما يرى إبقاءه) من ماله لولايته العامّة»<sup>(١٥٢)</sup>.

### الظاهرة:

قال ابن حزم [ت = ٤٥٦هـ]: «ولا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم، المُرتدَّ وغير المُرتدَّ سواء، إلا أنّ المُرتدَّ مذ يرتدّ فكلّ ما ظفر به من ماله فليبت مال المسلمين، رجع الى

الإسلام أو مات مُرتدّاً أو قتل مُرتدّاً أو لحق بدار الحرب، وكلّ [ما] لم يُظفر به من ماله حتى قتل أو مات مُرتدّاً فلورثته من الكفّار، فإن رجع الى الإسلام فهو له أو لورثته من المسلمين إن مات مسلماً»<sup>(١٥٣)</sup>.

وقال في ميراث المُرتدّ: «اختلف الناس في ميراثه؛ فقالت طائفة: هو لورثته من المسلمين» واستدلّ بحديثين عن عليّ (عليه السلام). ثمّ قال: «وعن ابن مسعود بمثله، وقالت طائفة بهذا منهم: الليث بن سعد وإسحاق بن راهويه، وقال الأوزاعي: إن قتل في أرض الإسلام فماله لورثته من المسلمين. وقالت طائفة: إن كان له وارث على دينه فهو أحقّ به، وإلا فماله لورثته من المسلمين... وقالت طائفة: ميراثه لأهل دينه فقط... قال عبد الرزّاق: (أنبأنا ابن جريج قال: الناس فريقان: منهم من يقول: ميراث المُرتدّ للمسلمين؛ لأنّه ساعة يكفر يُوقف فلا يقدر منه على شيء حتى يُنظر أيّسلم أم يكفر؟ منهم النخعي والشعبي والحكم بن عتيبة. وفريق يقول: لأهل دينه)<sup>(١٥٤)</sup>. وقالت طائفة: إن رجع الإسلام فماله له، وإن قتل فماله لبيت مال المسلمين، لا لورثته من الكفّار، قال بهذا ربيعة ومالك وابن أبي ليلى والشافعي. وقالت طائفة: إن رجع الإسلام فماله له، وإن قتل فماله لورثته من الكفّار، قال بهذا سليمان وأصحابنا. وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن قتل المُرتدّ فماله لورثته من المسلمين، وترثه زوجته كسائر ورثته، وإن فرّ ولحق بأرض الحرب وترك ماله عندنا فإنّ القاضي يقضي بذلك ويعتق أمّهات أولاده ومدبّره ويُقسم ماله بين ورثته من المسلمين على كتاب الله تعالى، فإن جاء مسلماً أخذ من ماله ما وجد في أيدي ورثته، ولا ضمان عليهم فيما استهلكوه، هذا فيما كان بيده قبل الردّة، وأمّا ما اكتسبه في حال ردّته ثمّ قتل أو مات فهو فيء للمسلمين. وقالت طائفة: مال المُرتدّ ساعة يرتدّ لجميع المسلمين، قتل أو مات أو لحق بأرض الحرب أو رجع الإسلام، كلّ ذلك سواء، وهو قول بعض أصحاب مالك، ذكر ذلك ابن شعبان عنه وأشهب»<sup>(١٥٥)</sup>.

## مصادر سنّية أخرى عامة:

قال أبو الوليد ابن رشد الحفيد [ت = ٥٩٥هـ]: «وأما مال المرتدّ إذا قتل أو مات فقال جمهور فقهاء الحجاز هو لجماعة المسلمين، ولا يرثه قرابته، وبه قال مالك والشافعي، وهو قول زيد من الصحابة. وقال أبو حنيفة والثوري وجمهور الكوفيين وكثير من البصريين يرثه ورثته من المسلمين، وهو قول ابن مسعود من الصحابة وعلي عليه السلام.

وعمدة الفريق الأوّل: عموم الحديث، وعمدة الحنفية: تخصيص العموم بالقياس. وقياسهم في ذلك هو أنّ قرابته أولى من المسلمين؛ لأنهم يُدلون بسبيين: بالإسلام والقرابة، والمسلمون بسبب واحد وهو الإسلام، وربّما أكّدوا بما يبقى لماله حكم الإسلام بدليل أنّه لا يُؤخذ في الحال حتّى يموت، فكانت حياته مُعتبرة في بقاء ماله على ملكه، وذلك لا يكون إلا بأن يكون لماله حرمة إسلامية، ولذلك لم يجوز أن يُقرّ على الارتداد بخلاف الكافر، وقال الشافعي وغيره: يُؤخذ بقضاء الصلاة إذا تاب من الردّة في أيّام الردّة، والطائفة الأخرى تقول: يُوقف ماله؛ لأنّ له حرمة إسلامية، وإنّما وقف رجاء أن يعود الى الإسلام، وأنّ استيجاب المسلمين لماله ليس على طريق الإرث. وشدّت طائفة فقالت: ماله للمسلمين عندما يرتدّ، وأظنّ أنّ أشهب ممّن يقول بذلك» (١٥٦).

وقال المنهاجي الأسيوطي [ت = القرن التاسع هـ]: «واختلفوا في مال المرتدّ إذا قتل أو مات على الردّة على ثلاثة أقوال: الأوّل: أنّ جميع ماله الذي كسبه في إسلامه يكون فيئاً لبيت المال. هذا قول مالك والشافعي وأحمد. والثاني: يكون لورثته من المسلمين، سواء كسبه في إسلامه أو ردّته. وهذا قول أبي يوسف ومحمّد بن الحسن. والثالث: أنّ ما اكتسبه في حال إسلامه لورثته المسلمين، وما اكتسبه في حال ردّته في بيت المال. وهذا قول أبي حنيفة» (١٥٧).

وقال سيّد سابق: «والمُرتدّ لا يرث أحداً من أقاربه إذا مات؛ لأنّ المُرتدّ لا دين له، وإذا كان لا دين له فلا يرث قريبه المسلم، فإن قتل هو أو مات ولم يرجع الى الإسلام انتقل ماله الى ورثته من المسلمين؛ لأنّه في حكم الميّت من وقت الردّة»<sup>(١٥٨)</sup>. وقال: «المُرتدّ لا يرث من غيره ولا يرثه غيره، وإنما ميراثه يكون لبيت مال المسلمين، وهذا رأي الشافعي ومالك والمشهور عن أحمد. وقالت الأحناف: ما اكتسبه قبل الردّة ورثه أقاربه المسلمون، وما اكتسبه بعدها فهو لبيت المال»<sup>(١٥٩)</sup>.

أقول: إنك إذا تأملت كلمات الفقهاء هذه اتضح لك أنّ فرض المسألة هو فيما لو مات المُرتدّ أو قتل، كما صرّح بذلك بعضهم كالشيخ المفيد في المقنعة وكالشيخ الطوسي في الخلاف في المسألة (١١٠) حيث كان دقيقاً في تصوير صورة المسألة وما هو محلّ الخلاف بين الفقهاء، وكذا فعل النووي في المجموع والسرخسي وأبو بكر الكاشاني والنسفي وابنا قدامة والبهوتي وابن رشد والمنهاجي وسيّد سابق. وهذا هو الذي صار معركة للآراء، فذهب الشافعي ومالك وأحمد الى أنّه فيء للمسلمين، وذهب أبو يوسف القاضي ومحمّد بن الحسن الشيباني الى أنّه لورثته المسلمين، وذهب أبو حنيفة الى التفصيل بين ما اكتسبه حال إسلامه فلورثته المسلمين وبين ما اكتسبه بعد ردّته فهو لبيت المال، وذهب قتادة وعمر بن عبد العزيز الى أنّه يرثه أهل ملّته التي انتقل إليها.

وأما القول بانتقال المال من المُرتدّ الى بيت مال المسلمين بمجرد الارتداد فقد رماه ابن رشد بالشذوذ ونسبه الى أشهب على وجه الظنّ، ولم أعثر على مصدره، ولو كان هذا القول معروفاً من الإمامية آنذاك لذكر ولشنعوا به عليهم. ومن هنا حكم الفقه السنّي بأنّ المُرتدّ إذا أسلم كان ملكه على حاله وادّعي الاتّفاق عليه، قال أبو بكر الكاشاني [ت = ٥٨٧هـ]: «لا خلاف في أنّه [= أي المُرتدّ] إذا أسلم تكون أمواله على حكم ملكه»<sup>(١٦٠)</sup>.

وينبغي عدم الخلط بين القول بإيقاف المال وزوال ملك المرتد بمجرد الارتداد - وهو قول أبي حنيفة - وبين انتقاله عنه وتمليكه فوراً للورثة أو لبيت المال.

وأيضاً ينبغي عدم الخلط بين القول بانتقال المال عنه بمجرد ردّه وبين القول بأنّ موته كاشف عن انتقال تركته من حين ردّه، كما هو منسوب الى أبي حنيفة.

أجل، ذهب أبو حنيفة الى استثناء صورة واحدة، وهي خصوص من لحق بدار الحرب فينتقل ماله عنه، وهذا الحكم هو الذي تعجّب منه الشافعي وأثار استغرابه حينما سمعه من محمّد بن الحسن الشيباني قائلاً له: «رجل حيّ يُقاتلنا نرث عنه!!!»<sup>(١٦١)</sup>، وأيضاً وهذا الحكم هو الذي ردّه النووي قائلاً: «ولا يُنزّل التحاقه بدار الحرب منزلة موته»<sup>(١٦٢)</sup>.

فإذا لاحظنا هذا الجوّ الفقهي السائد في المدرسة السنية فحينئذٍ سوف يتغيّر فهمنا للنصوص المتقدّمة الواردة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في ضوء ذلك؛ فإنّها ناظرة الى ذلك، فيكون المراد منها ردّ هذا الرأي السائد، ونفي كون مال المرتدّ فينّاً للمسلمين، بل يكون إرثاً للورثة، لا بمجرد ارتداده، بل فيما لو مات أو قُتل. وهذا الفرض هو الذي تضمّنته عبارة الشيخ المفيد في المقنعة.

وبعبارة أخرى:

إنّ هذه الروايات ليست في مقام البيان لحكم ملكية المرتدّ لأمواله وأنّها باقية أو ارتفعت بالارتداد حتّى يكون لها إطلاق ويُتمسك بشمولها لكلّ أحوال المرتدّ، بل هي في مقام بيان حكم قابلية تركة المرتدّ للانتقال للورثة وعدم صيرورتها لبيت المال، وبهذا ينهدم قرينية وظهور عطف قوله: «يُقسّم ماله على ورثته» على قوله: «وامراته بائنة منه يوم ارتدّ [فلا تقر به]» في إرادة تقسيم أمواله بمجرد ارتداده.

وأما آراء أبي حنيفة وصاحبيه - مضافاً الى كونها ناظرة الى الموت الحقيقي لا الحكمي - فلم تكن رائجة وحاكمة على الجوّ العامّ إلا بعد حين وبعد زمان الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام).

هذا كلّه واضح على المباني المعروفة، وأما على مبنا الخاصّ وهو (محرورية النصّ القرآني) واشتراط استحكام الدليل المخصّص للآيات فلا يتّجه تخصيص آيات الإرث بمثل هذه الروايات المتزلزلة دلالتها؛ بسبب ما أبرزناه من قرائن حالية، مضافاً الى ما أثاره بعض الرجاليين من تشكيكات في رواية الساباطي تارة في مذهبه، وأخرى في توثيقه، وثالثة في اضطراب رواياته وسوء حفظه، كما هو منسوب الى المحقّق القميّ<sup>(١٦٣)</sup>، بل والتشكيك في روايات الحسن بن محبوب، ونحن سواء سلّمنا بهذه التشكيكات أو لا، لا يحصل لنا الوثوق من جهة، فلا نجتريّ بذلك على تخصيص كتاب ربّنا عزّوجلّ، سيما مع اضطراب متن رواية الموثّقة والتشويش في فقراتها وعدم انتظامها وكأنّ فقراتها ملصقة بعضها ببعض إصاقاً، كما هو واضح لمن أنعم النظر فيها، ولدى مقارنتها بمتن رواية ابن مسلم الخالي من هذا التشويش وإن كان لا يخلو من خلل واختلاف في ألفاظها بحسب اختلاف النقول.

ومهما يكن من أمر فطبقاً لهذه الرؤية لا موت حكماً في المقام، بل الحكم في إرث المرتدّ فيما لو مات يكون منسجماً مع إطلاقات أدلّة الإرث بما في ذلك الآيات الكريمة.

للبحث صلة...

## الهوامش

- (١) أنظر: كفاية الأحكام (السبزواري) ٢: ٧٩٤.
- (٢) أنظر: الخلاف (الطوسي) ٥: ٣٥٨، م ٧. غنية النزوع (ابن زهرة): ٣٨٠.
- (٣) أنظر: الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ٢: ٣٣٣. مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٧.
- (٤) النهاية في غريب الحديث (ابن الأثير) ١: ١٨٨.
- (٥) أنظر: الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ٢: ٣٣٣. مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٧.
- (٦) أنظر: الانتصار (المرتضى): ٤٨٢. المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٧: ١٥٧، ٢٨٢. شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٤: ١٨٣. للمعة الدمشقية (الشهيد الأول): ٢٦٤. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١٥: ٢٢. مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١٣: ٣١٣، ٣٢٩. رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٤٥٤.
- (٧) أنظر: مباني تكملة المنهاج (الخوئي) ١: ٣٩٣. موسوعة (٤١).
- (٨) بحثنا هذا في دراسة مستقلة.
- (٩) أنظر: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ١٩ - ٢٢، ب ٣ من مواعع الإرث، ح ١ - ٦، و ٢٩: ١٢٤، ب ٦٠ من القصاص في النفس، ح ١.
- (١٠) من قبيل: وجوب قتله فوراً، وبينونة زوجته واعتدادها منه عدّة الوفاة، وعدم تملكه شيئاً وأنّ كلّ ما يكتسب ينتقل الى ورثته، وعدم استتابته، وعدم قبول توبته، وعدم تأثير توبته في سقوط آثار الكفر من النجاسة وغيرها.
- (١١) النساء: ١١.
- (١٢) النساء: ١٧٦.
- (١٣) النساء: ٧.
- (١٤) النساء: ٣٣.



- (١٥) النساء: ١١.
- (١٦) النساء: ١٢.
- (١٧) النساء: ١٧٦.
- (١٨) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٤٦، ب ١٧ من موانع الإرث، ح ٢.
- (١٩) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٥٠ - ٥٣، ب ٢٠ من موانع الإرث، ح ٣، ٥، ٨، ٩.
- (٢٠) أنظر: جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٣٣.
- (٢١) أنظر: كشف اللثام (الفاضل الإصفهاني) ٩: ٣٥٨. رياض المسائل (الطباطبائي) ١٢: ٤٥٥.
- مُسْتَنْد الشيعة (الزرقاني) ١٩: ٤٠ - ٤١. جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٣٣.
- (٢٢) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٣٣.
- (٢٣) جواهر الكلام (النجفي) ٤١: ٦٠٥.
- (٢٤) أنظر: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١٥: ٢٤.
- (٢٥) سند الحديث: محمّد بن يعقوب الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد، وعلي بن إبراهيم عن أبيه وعدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمّد بن مسلم [الكافي (الكليني) ٦: ١٧٤، ح ٢، و ٧: ١٥٣، ح ٤، و: ٢٥٦، ح ١. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٨: ٩١، ب ٣ من الطلاق، ح ٣١٠، و ٩: ٣٧٣ - ٣٧٤، ح ١٣٣٣، و ١٠: ١٣٦، ح ٥٤٠. الاستبصار (الطوسي) ٤: ٢٥٢ - ٢٥٣، ب ١٤٩، ح ٩٥٦].
- (٢٦) في الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (الطوسي) ٤: ٢٥٢ - ٢٥٣، ب ١٤٩، ح ٩٦٦: [ما تركه].
- (٢٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٧، ب ٦ من موانع الإرث، ح ٥. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (الطوسي) ٤: ٢٥٢ - ٢٥٣، ب ١٤٩، ح ٩٦٦. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٨: ٩١، ب ٣ من الطلاق، ح ٣١٠، و ٩: ٣٧٣ - ٣٧٤، ب ٤٠، ح ١٣٣٣، ١٠: ١٣٦، ب ٩، ح ٥٤٠.

(٢٨) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، وعلي بن إبراهيم عن أبيه وعدة من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن عمّار الساباطي [الكافي (الكليني) ٦: ١٧٤، ح ١، و ٧: ١٥٧ - ١٥٨، ح ١١]. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٨: ٩١، ب ٣ من الطلاق، ح ٣٠٩، و ٩: ٣٧٤، ح ١٣٣٦، و ١٠: ١٣٦ - ١٣٧، ح ٥٤١. الاستبصار (الطوسي) ٤: ٢٥٣، ب ١٤٩، ح ٩٥٧]. واعتُبرت موثقة من جهة عمّار بن موسى الساباطي الذي اتهم بالفطحية، أي: القول بإمامة عبدالله الأفتح [الفهرست (الطوسي): ١٨٩، رقم (٥٢٦)]، وقد وثقه النجاشي [رجال النجاشي: ٢٩٠، رقم (٧٧٩)]. وكذا الشيخ في التهذيب [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٧: ١٠١] ولكن ضعفه في الاستبصار [الاستبصار (الطوسي) ١: ٣٧٢] عند بحث روايتين رواهما دالتين عى عدم بطلان صلاة المغرب بالشكّ والبناء على الأكثر. وذهب المحقق الحلّي الى العمل بروايته لا مطلقاً بل بعدة قيود كوجود القرائن وعمل الأصحاب وعند عدم المعارض [المعتبر (المحقق الحلّي) ١: ٦٧، ٩٤].

(٢٩) كذا في موضع من التهذيب [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٤، ح ١٣٣٦]، وفي الموضع الآخر «بين مسلمين» [المصدر السابق ٨: ٩١، ب ٣ من الطلاق، ح ٣١٠]. أقول: الظاهر وقوع التصحيف في النقل الأوّل «ابن مسلم»؛ لوحدة السند في كلا الموضوعين، ويدعمه نقل الكليني لها في موضعين بلفظ «بين مسلمين»، وعدم نقل الوافي والوسائل لتلك النسخة ولم يُنبّها عليها، وإن أشار إليها المجلسيان في الروضة والملاذ.

(٣٠) في الكافي (الكليني) ٧: ٢٥٧ - ٢٥٨، ح ١١: [وتعتدّ].

(٣١) الكافي (الكليني) ٧: ٢٥٧ - ٢٥٨، ح ١١.

(٣٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٨: ٣٢٤، ب ١ من حدّ المرتدّ، ح ٣. الكافي (الكليني) ٦: ١٧٤، ح ١، و ٧: ٢٥٧ - ٢٥٨، ح ١١]. من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٣: ١٤٩، ح ٣٥٤٦، و ٤: ٢٥٣، ح ٩٥٧. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (الطوسي) ٤: ٢٥٣، ب ١٤٩، ح ٩٥٧، تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٤، ب ٤٠، ح ١٣٣٦، و ١٠: ١٣٦ - ١٣٧، ب ٩، ح

٥٤١، مع اختلاف يسير.

(٣٣) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد، ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً، عن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد الحنّاط [الكافي (الكليني) ٧: ١٥٢ - ١٥٣، ح ٢. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٤، ح ١٣٣٤].

(٣٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٧، ب ٦ من موانع الإرث، ح ٣.

(٣٥) أنظر: مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٤١. جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٣٣ - ٣٤.

(٣٦) أقول: سيّضح قريباً عدم انعقاد مثل هذا الإجماع.

(٣٧) مشاهير علماء الأمصار (ابن حبان): ٢٢٣، رقم (٩٦).

(٣٨) تذكرة الحفّاظ (الذهبي) ٢: ٤٤، رقم (٢٧٥٣).

(٣٩) هدية العارفين (إسماعيل باشا البغدادي) ٢: ٧.

(٤٠) مشاهير علماء الأمصار (ابن حبان): ٢٢٣، رقم (٩٦).

(٤١) سير أعلام النبلاء (الذهبي) ١٠: ٥، رقم (١١١٠).

(٤٢) فهرست ابن النديم: ٢٦٥.

(٤٣) تذكرة الحفّاظ (الذهبي) ٢: ٤٣١، رقم (٤٣٨).

(٤٤) تذكرة الحفّاظ (الذهبي) ٢: ٥٧٢، رقم (٥٩٧).

(٤٥) سير أعلام النبلاء (الذهبي) ١٤: ٤٩٠، رقم (٢٧٥).

(٤٦) تذكرة الحفّاظ (الذهبي) ١٢: ١٦٨، رقم (١٦٣).

(٤٧) سير أعلام النبلاء (الذهبي) ٧: ٢٢٩، رقم (٨٢).

(٤٨) أنظر: الخلاف (الطوسي) ٤: ٩٨ - م ١١٠ - ١٠١. المحلّي (ابن حزم) ٩: ٣٠٤ - ٣٠٧، و ١١:

١٩٧ - ١٩٨. حاشية الدسوقي (الدسوقي) ٤: ٣٠٦. إعانة الطالبين (البكري الدميّاطي) ٤:

١٥٠. مختصر المزني (المزني): ١٤٠، ٢٥٩ - ٢٦٠. المجموع (النووي) ١٦: ٥٩، و ١٩:

٢٣٦ - ٢٣٧. روضة الطالبين (النووي) ٥: ٣١. الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع

(الشربيني) ٢: ٤٩، ١٩٨. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٢٥، و ٤: ٢٣، ١٣٩ - ١٤٢. المدوّنة

- الكبري (مالك) ٢: ٣١٧ - ٣١٨. رسالة ابن أبي زيد (القيرواني): ٥٨٩. مواهب الجليل (الخطّاب الرعيّني) ٦: ٦٣٢، و ٨: ٣٧٥ - ٣٧٦. الشرح الكبير (أبو البركات) ٤: ٣٠٤. الثمر الداني (الأبي الأزهرّي): ٥٨٧، ٥٨٩. المبسوط (السرخسي) ٧: ٢٣٤، و ١٠: ١٠٠، ١١٣، و ٣٠: ٣٠، ٣٧. تحفة الفقهاء (السمرقندي) ٣: ٣١٠. بدائع الصنائع (الكاشاني) ٧: ١٣٦ - ١٣٨. الجواهر النقي (المارديني) ٦: ٢٥٤. البحر الرائق (ابن نجيم المصري) ٥: ٢١٨ - ٢١٩، ٢٣١. الدرّ المختار (الحصفي) ٧: ٣٥٩. تكملة حاشية ردّ المحتار (علاء الدين) ١: ٣٥٩. المغني (ابن قدامة) ٧: ١٧٤. الشرح الكبير (ابن قدامة) ٧: ١٦٧. كشّاف القناع عن الإقناع (البهوتي) ٣: ١١٤، و ٤: ٥٧٤، و ٥: ٦١٥، و ٦: ٢٣١ - ٢٣١. بداية المجتهد (ابن رشد) ٢: ٢٨٧. جواهر العقود (المنهاجي الأسيوطي) ١: ٣٤٣ - ٣٤٤. نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٩٣ - ١٩٤. فقه السنّة (سيّد سابق) ٢: ٤٥٩.
- (٤٩) الخلاف (الطوسي) ٤: ٩٨ - ١٠١، م ١١٠. المجموع (النووي) ١٦: ٥٩.
- (٥٠) بداية المجتهد (ابن رشد) ٢: ٢٨٧.
- (٥١) بداية المجتهد (ابن رشد) ٢: ٢٨٧.
- (٥٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٧، ب ٦ من موانع الإرث، ح ٣.
- (٥٣) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (الطوسي) ٤: ١٩٣، ح ٧٢٤. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٢، ح ١٣٢٨، ٣٧٧، ح ١٣٤٦. وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٥ - ٢٦، ب ٦ من موانع الإرث، ح ١ مع خلل في سند الحرّ العاملي.
- (٥٤) السند: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عمّن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام.
- (٥٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٨، ب ٦ من موانع الإرث، ح ٦.
- (٥٦) رياض المسائل (الطباطبائي) ١٢: ٤٦١. وانظر: مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٢٦ - ٢٧.
- مباني تكملة المنهاج (الخوئي) ١: ٣٢٩.
- (٥٧) عن ابن فضال عن أبان بن عثمان أنّ أبا عبدالله عليه السلام قال....

- (٥٨) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٣: ١٥٢، ح ٣٥٥٥.
- (٥٩) مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٢٦ - ٢٧.
- (٦٠) مباني تكملة المنهاج (الخوئي) ١: ٣٢٩.
- (٦١) أقول: في سندها ومنتها بحث طرحناه في مقال مستقلّ عسى أن نوفّق لنشره، وسوف نشير الى بعض النكات في منتها.
- (٦٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٧ - ٢٨، ب ٦ من موانع الإرث، ح ٤، وذيل ح ٥.
- (٦٣) الأنعام: ١٢٢.
- (٦٤) التبيان في تفسير القرآن (الطوسي) ٢: ٣٤.
- (٦٥) التبيان في تفسير القرآن (الطوسي) ٤: ٢٥٨ - ٢٥٩.
- (٦٦) جواهر الكلام (النجفي) ٦: ٢٩٨. بل المنسوب لابن الجنيّد فبول توبة المرتدّ مطلقاً ظاراً وباطناً سواء أكان فطرياً أم ملّياً، وإن رماه بعضهم بالشذوذ.
- (٦٧) جواهر الكلام (النجفي) ٣٢: ١٥٢ وما بعدها.
- (٦٨) الوافي (الفيض لكاشاني) ٢٢: ٦٣٣. واحتمله العلامة المجلسي [ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار (العلامة المجلسي) ١٥: ٤٠٣]. واستظهره المجلسي الأوّل لكنّه احتمل بعد ذلك شموله للفطري أيضاً وإن لم يسقط عنه القتل [روضة المتقين (المجلسي) ١١: ٣٧٥]. وانظر: النهاية في مجردّ الفقه والفتوى (الطوسي): ٦٦٦. كشف اللثام (الفاضل الإصفهاني) ٩: ٣٥٩. جواهر الكلام (النجفي) ٣٠: ٤٩.
- (٦٩) الكافي (الكليني) ١: ٧٤، ح ٢، و ٥: ٣٦٢، ح ١، و ٧: ٨٥، ح ٢. الأمالي (الصدوق): ٧١٤، ح ٩٨٥.
- (٧٠) الكافي (الكليني) ١: ٧٤، ح ٢.
- (٧١) الكافي (الكليني) ١: ٧٩، ح ٤، و ١٢٨، ح ١٠. الأمالي (الصدوق): ٤٣٢، ح ٥٧١.
- (٧٢) بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ٥٠: ٣١١.
- (٧٣) كابن طالوت وابن الأعمى [أنظر: الإرشاد (المفيد) ٢: ١٩٩. الأمالي (المرتضى) ٢: ٩٠].

(٧٤) الكافي (الكليني) ٦: ١٧٤، ح ١، ٢، و ٧: ١٥٢ - ١٥٣، ح ١ - ٤، و: ٢٥٦، ح ١، و ٢٥٧ - ٢٥٨،

ح ١١.

(٧٥) دعائم الإسلام (القاضي المغربي) ١: ٣٩٨.

(٧٦) دعائم الإسلام (القاضي المغربي) ٢: ٢٥١، ح ٩٥٠.

(٧٧) أنظر: مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١٣: ٣٢٦. كشف اللثام (الفاضل الإصفهاني) ٩:

٣٥٨. الحدائق الناضرة (البحراني) ١١: ١٥، ١٧. مستمسك العروة الوثقى ٢: ١٢٠.

موسوعة الإمام الخوئي / التنقيح ٤: ١٩٩.

(٧٨) مختلف الشيعة (العلامة الحلبي) ٩: ١٢١، المسألة (٥٠).

(٧٩) المصدر السابق.

(٨٠) مختلف الشيعة (العلامة الحلبي) ٥: ٤٢٢.

(٨١) مختلف الشيعة (العلامة الحلبي) ٨: ١٠٤، المسألة (٥٢).

(٨٢) مختلف الشيعة (العلامة الحلبي) ٤: ٤٤٧.

(٨٣) المُقنَع (الصدوق): ٤٧٤.

(٨٤) المُقنَعَة (المفيد): ٧٠٢.

(٨٥) المُقنَعَة (المفيد): ٨٠٠.

(٨٦) الكافي في الفقه (الجلي) ٢٥٠.

(٨٧) الكافي في الفقه (الجلي) ٣١١.

(٨٨) الكافي في الفقه (الجلي) ٣١٣.

(٨٩) الكافي في الفقه (الجلي) ٣٧٧.

(٩٠) الخلاف (الطوسي) ٢: ٨٣، م ٩٨.

(٩١) الخلاف (الطوسي) ٤: ٩٨ - ٩٩، م ١١٠.

(٩٢) الخلاف (الطوسي) ٥: ٣٥٨، م ٧.

(٩٣) الخلاف (الطوسي) ٦: ٤١٤، م ١٠.

- (٩٤) المبسوط (الطوسي) ٤: ١١٢.
- (٩٥) المبسوط (الطوسي) ٥: ١٦٨.
- (٩٦) المبسوط (الطوسي) ٧: ٢٨٣.
- (٩٧) النهاية (الطوسي): ٥٢٤.
- (٩٨) النهاية (الطوسي): ٦٦٦.
- (٩٩) المراسم (سلار): ١٦٤.
- (١٠٠) المهذب (ابن البراج) ٢: ١٦٠ - ١٦٢.
- (١٠١) الحرف (ج) رمز الى كون المسألة إجماعية بين فقهاء الطائفة.
- (١٠٢) الظاهر أنّ مراده من عدم الفرق: بين الفطري وعدمه.
- (١٠٣) الظاهر أنّ مراده من عدم الفرق: بين الفطري وعدمه.
- (١٠٤) المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف (الطبرسي) ٢: ١٤٣.
- (١٠٥) فقه القرآن (الراوندي) ١: ٣٧١.
- (١٠٦) الوسيلة (ابن حمزة): ٣٩٥.
- (١٠٧) الوسيلة (ابن حمزة): ٤٢٤.
- (١٠٨) غنية النزوع (ابن زهرة): ٣٨٠.
- (١٠٩) السرائر (ابن إدريس) ٢: ٢٧٠ - ٢٧١.
- (١١٠) السرائر (ابن إدريس) ٢: ٧٠٧.
- (١١١) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٤: ٨١٦، وانظر: ٩٦١ - ٩٦٢.
- (١١٢) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٤: ٩٦١ - ٩٦٢.
- (١١٣) الجامع للشرائع (ابن سعيد الحلي): ٢٤٠.
- (١١٤) إرشاد الأذهان (العلامة الحلي) ٢: ١٨٩.
- (١١٥) تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ٤: ١٨٣، انظر: ٥٦ - ٥٧، و ٣٨٩.
- (١١٦) تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ٥: ٥٨، وانظر: ٣٩٠.

- (١١٧) قواعد الأحكام (العلامة الحلبي) ٣: ٣٤٥.
- (١١٨) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ٣: ٥٩٠.
- (١١٩) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ٢: ٥٤.
- (١٢٠) المهذب البارع (ابن فهد) ٤: ٣٤٢.
- (١٢١) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) ٢: ٧٩٤.
- (١٢٢) كشف اللثام (الفاضل الإصبهاني) ١٠: ٦٧١.
- (١٢٣) أنظر: مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٢: ١٠٤، مفتاح (٥٥٧).
- (١٢٤) أنظر: الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٩: ٣٣٧.
- (١٢٥) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٤٥٤ - ٤٥٥.
- (١٢٦) العروة الوثقى (الطباطبائي اليزدي) ١: ١٢٢، المسألة (١).
- (١٢٧) تحرير الوسيلة (الخميني) ٢: ٣٦٦ - ٣٦٧.
- (١٢٨) تكملة المنهاج (الخوئي): ٥٣.
- (١٢٩) تكملة المنهاج (الخوئي): ٥٥.
- (١٣٠) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.
- (١٣١) الخلاف (الطوسي) ٤: ٩٨ - ١٠١، م ١١٠.
- (١٣٢) المبسوط (السرخسي) ١٠: ١٠٠ - ١٠١.
- (١٣٣) تحفة الفقهاء (السمرقندي) ٣: ٣٠٨ - ٣١١.
- (١٣٤) أي: المرتد.
- (١٣٥) بدائع الصنائع (الكاشاني) ٧: ١٣٦ - ١٣٨.
- (١٣٦) كنز الدقائق (أبو البركات النسفي)، المطبوع مع شرحه (البحر الرائق) لابن النجيم المصري.
- (١٣٧) البحر الرائق (ابن نجيم المصري) ٥: ٢١٩.
- (١٣٨) تكملة حاشية رد المحتار (علاء الدين) ١: ٣٥٩.



- (١٣٩) مختصر المزني (المزني): ١٤٠.
- (١٤٠) مختصر المزني (المزني): ٢٦٠.
- (١٤١) وهو قول النبي ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» [صحيح البخاري (البخاري) ٨: ١١. صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٥٩. مسند أحمد (ابن حنبل) ٥: ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٠٩، سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٣٧٠، ٣٧١. سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٩١١، ح ٢٧٢٩، و ٩١٠، ح ٢٧٢٩. سنن أبي داود (السجستاني) ٢: ٨، ح ٢٩٠٩].
- (١٤٢) المجموع (النووي) ١٦: ٥٩.
- (١٤٣) روضة الطالبين (النووي) ٥: ٣١.
- (١٤٤) الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع (الشربيني) ٢: ٤٩.
- (١٤٥) المدونة الكبرى (مالك) ٢: ٣١٧.
- (١٤٦) حاشية الدسوقي (الدسوقي) ٤: ٣٠٦.
- (١٤٧) المغني (ابن قدامة) ٧: ١٧٤ - ١٧٥.
- (١٤٨) الشرح الكبير (ابن قدامة) ٧: ١٦٦ - ١٦٨.
- (١٤٩) الحشر: ٦ - ٧.
- (١٥٠) كشاف القناع عن الإقناع (البهوتي) ٣: ١١٤.
- (١٥١) كشاف القناع عن الإقناع (البهوتي) ٤: ٥٧٤.
- (١٥٢) كشاف القناع عن الإقناع (البهوتي) ٦: ٢٣١ - ٢٣٢.
- (١٥٣) المحلّي (ابن حزم) ٩: ٣٠٤ - ٣٠٧.
- (١٥٤) المصنّف (الصنعاني) ٦: ١٠٧، ح ١٠١٤٩.
- (١٥٥) المحلّي (ابن حزم) ١١: ١٩٧ - ١٩٨.
- (١٥٦) بداية المجتهد (ابن رشد) ٢: ٢٨٧.
- (١٥٧) جواهر العقود (المنهاجي الأسيوطي) ١: ٣٤٣ - ٣٤٤.
- (١٥٨) فقه السنة (سيّد سابق) ٢: ٤٥٩.

- (١٥٩) فقه السنّة (سيّد سابق) ٣: ٦٥٧.
- (١٦٠) بدائع الصنائع (الكاشاني) ٧: ١٣٦ - ١٣٨.
- (١٦١) الخلاف (الطوسي) ٤: ٩٨ - م ١١٠ - ١٠١.
- (١٦٢) روضة الطالبين (النووي) ٥: ٣١.
- (١٦٣) أنظر: سماء المقال في علم الرجال (أبو الهدى الكلباسي) ٢: ٥٩ - ١٠٣.



بِحَوْلِ قُدْرَتِكَ



## شمول الإطلاع للأفراد النادرة والمعدومة

### وتأثيره في عملية الاستنباط

□ الشيخ يوسف الكناني(\*)

#### خلاصة البحث:

ركّز الكاتب في مقاله هذا على إحدى المسائل الأصولية التي قلّما تُفرد بالبحث بصورة مستقلة، ألا وهي مدى شمول الإطلاقات والعمومات للأفراد والمصاديق النادرة أو المعدومة، وعقد مقاله في ثلاثة مباحث: - **أولها:** مدى شمول الإطلاع للأفراد النادرة ومدى انصرافه إلى الأفراد الشائعة الغالبة، **ثانيها:** تقييد الإطلاقات وتخصيص العمومات بالأفراد النادرة، **ثالثها:** شمول المطلق للفرد النادر حتى بعد الانصراف. هذا، بعد أن صدرَ بحثه بمقدمة مؤلفة من ثلاثة أمور. ولا يخفى أنّ لهذا البحث أهمية لأنّه تترتب عليه ثمرات في عملية الاستنباط، سيما في المسائل المستحدثة..

#### الكلمات المفتاحية:

الإطلاع، العموم، الأفراد النادرة، الأفراد المعدومة، المسائل المستحدثة.

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية - النجف الأشرف.

## المقدمة:

يجد المتتبع في كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) في بحوثهم الاستدلالية عبارات قد يمرّ عليها بشيء من التسليم، بل يأخذها فعلاً من المسلّمات، رغم أهميتها وكونها تمثّل قاعدة أصولية سيّالة في جميع أبواب الفقه تحتاج إلى البحث والتحقيق، من قبيل: ما جاء مكرراً في عبارة السيد الخوئي قدس وغيره بقوله: «دعوى انصراف المطلق إلى الفرد الغالب واختصاصه به... تندفع بعدم المحذور في شمول المطلق للفرد النادر، وإنما الممنوع اختصاصه به لا شموله له»<sup>(1)</sup>، فإنّها كاشفة عن وجود دعويين: أحدهما انصراف المطلق للفرد الغالب وعدم شموله للنادر، والأخرى ممنوعية اختصاص الحكم المطلق بالأفراد النادرة، وأنّ الدعوى الأولى تتضمّن اتجاهين في التعامل مع الدليل المطلق والأفراد النادرة، وهل أنّ هذه الأفراد تندرج تحت ذلك المطلق أو تخرج عنه؟

ولا يخفى ما لهذا البحث من الأهمية في عملية الاستنباط؛ لما تقتضيه من نفي الحكم عن هذه الأفراد النادرة، أو شموله لها، ثمّ ماذا لو جاء دليل من المعصوم يدلّ على اختصاص الحكم المطلق بالفرد النادر دون الشائع، هل يتمسك به، أو نعدّ ممنوعية المذكورة قرينة خارجية على عدم إرادة الظاهر من الدليل الجديد، وبالتالي نضطرّ إمّا إلى توهين الدليل أو حمّله على خلاف الظاهر؟

وتكمن أهمية البحث وخطورته فيما لو كانت الأفراد المبحوث عنها ليست نادرة، بل كانت معدومة في زمان النصّ، كما هو الحال في جميع الموضوعات المستحدثة، وكيف سنتعامل معها؟ هل يمكن القول بشمول الحكم المطلق لها، وبالتالي يمكن للفقهاء التمسك بالمطلق لإثبات الحكم لها، أو لا يمكنه ذلك لكون الدليل ناظراً إلى الأفراد الشائعة والمعروفة في زمان صدوره؟

كلّ هذه الأمور تكمن وراء هذا البحث، غير أنّها لم يُحرَّر كمسألة أصولية، مع أنّ تعريف المسألة الأصولية شامل له، وأهميته كما ترى ليست قليلة، وقبل الدخول إلى صلب البحث لا بدّ من البحث تمهيداً في بيان عدّة أمور:

### الأمر الأوّل: تنقيح المراد بالأفراد النادرة

لمّا كانت العلاقة بين الفرد النادر والفرد الشائع من قبيل علاقة المتضايقين، فلا شك أنّ معرفة أحدهما متوقّفة على معرفة الآخر، وقد قسمّ الأصوليون في كلماتهم الأفراد الشائعة إلى قسمين:

القسم الأوّل: الأفراد الشائعة لغلبة وجودها.

القسم الثاني: الأفراد الشائعة لكثرة استعمالها.

وبالتالي تكون الأفراد النادرة أيضاً على قسمين نادرة الوجود ونادرة الاستعمال. والمراد بالأولى ما إذا كان لبعض مصاديق اللفظ ندرة وجودية بالنسبة إلى مصاديقه الأخرى. وأمّا الثانية فتكون ندرة أفرادها لا من جهة ندرة المصاديق خارجاً، بل من جهة كون استعمال اللفظ فيها وتداوله على الألسن للدلالة عليها قليلاً، وبالتالي تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ كما يكون الفرد نادر الوجود والاستعمال، كذلك يمكن أن يكون نادر الوجود دون الاستعمال، وقد يكون العكس.

وفي هذا المقام يرى الشهيد الصدر قدس سره أنّ الانصراف قد يكون نتيجة لملاسات أنس ذهني خاصّ بحصة معيّنة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا الأنس على نحوين. أحدهما: أن يكون نتيجة لتواجد تلك الحصة في حياة الناس وغلبة وجودها على سائر الحصص.

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

والآخر: أن يكون نتيجة لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصة على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول<sup>(٢)</sup>.

ولمّا كانت الندرة أمراً نسبياً كان من حقّنا التساؤل هل الندرة في محلّ البحث بالنسبة إلى فرد آخر أو بالنسبة إلى أفراد الطبيعي؟

ولا شكّ أنّ الضابط فيها كما يُنقل عن السيد الخوئي تَدُنُّ هو بالقياس إلى الطبيعي، لا إلى فرد من أفرادهِ<sup>(٣)</sup>؛ ويمكن تعليل ذلك بأنّه ما من فرد إلا وهو أقلّ من الفرد الآخر وجوداً أو استعمالاً، وقد يكون نادراً إلى الفرد الآخر، بالتالي يمكن أن يكون هناك فرد نادر بالنسبة إلى أفراد أخرى، وهناك أفراد تحته نادرة بالنسبة لهذا النادر، وهكذا يمكن تعدّد الفرد النادر، بحيث كلّما وضعنا يدنا على فرد نادر وجدنا هناك ما هو أندر منه، إضافة إلى أنّ الألفاظ تدلّ على الطابع كما هو المعروف، والأفراد منتشرة تحت تلك الطبيعة، وتصديق عليها الطبيعة سواء كانت نادرة أو شائعة.

### الأمر الثاني: مناقشة ندرة الأفراد

والذي ينبغي أن يُنظر إليه هو المنشأ لكلّ من هذين القسمين، وهذا ما لم يتطرّق له الأصوليون في بحوثهم، فإنّ لمعرفة مناقشة الندرة أهمية كبيرة في نتيجة البحث، وإن كانت تلك المناشئ عديدة وغير منحصرة، وينبغي بحثها على القسمين السابقين نفسيهما.

مناشئ ندرة الوجود: وهي مناقشة عدّة منها:

١. لكونها من الموضوعات المستحدثة، غير موجودة في زمان النصّ، فهي وإن كانت معدومة إلا أنّه لا ضير في عدّها في الأفراد النادرة، بعد ما ستمعه من كلماتهم من كون النادر عندهم هو الذي لا يلتفت إليه ذهن المتكلّم أو السامع وكأنّه المعدوم.



٢. عدم وجود هذه الأفراد في البلاد الإسلامية في زمان التشريع، وإن كانت موجودة في غيرها من البلدان كالعقد باللغة الانجليزية التي يندر وجودها في المنطقة الإسلامية في زمان المعصومين عليهم السلام، وإن كانت موجودة في غيرها بشكل غير نادر.

٣. لكونها ليست الأفراد الأهم أو الأكمل، بل كونها أفراداً غير مرغوب بها؛ لعدم أهميتها أو لاعتبارها من الأفراد الرديئة جداً.

#### مناشئ ندرة الاستعمال:

وهي متعددة أيضاً، منها:

١. وجود ظروف سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية جعلت استعمال اللفظ في هذه الأفراد قليلاً جداً، كما في لفظ (الجائزة)، حيث يندر استعماله في الرشوة؛ لأنه كان كثيراً ما يُستعمل في جوائز السلطان، أو لفظ (الرشوة) فإن استعمالها في غير ما يُعطى على القضاء نادرة.

٢. ندرة وجودها خارجاً في زمان النصّ أو مكانه ممّا أدى إلى ندرة أو انعدام استعمال اللفظ فيها، كالأفراد المستحدثة، مثل قدوم المسافر من الهند أو السند إلى الحجاز مثلاً في أقلّ من شهر. أو قطع الثمانية فراسخ في ساعة.

٣. أن يندر استعمال اللفظ في بعض الأفراد؛ لأنها أفراد خفية أو من أهون الأفراد التي لا يُرغب بها، كالمسح بغير الكفّ. وقد يكون الفرد هو الفرد الأمثل، ولكنّه مع ذلك قد يكون نادر الاستعمال، كالماس الذي هو الفرد الأعلى والأنفس في المال حتى من الذهب.

ومن خلال ما تقدّم من ذكر بعض مناقش الندرة يتضح جلياً كون النسبة بين الندرتين هو العموم والخصوص من وجه.

### الأمر الثالث: ما هو المهمّ في محلّ البحث؟

والتساؤل المهمّ الذي ينقدح في الذهن هو كون المتكلم حينما يطلق اللفظ هل يكون ناظراً إلى تلك الأفراد أو هي خارج لحاظه الذهني حين الاستعمال؟

والذي ينبغي الالتفات إليه كتأصيل لهذه البحوث هو:

١. أنّ المخاطب - بالفتح وهو السامع - بحسب القواعد المحاورية العرفية إنّما يبحث عن تحديد مراد المتكلم، وهي الدلالة التصديقية الثانية أو قل: المراد الجدي.

٢. إنّ هذه القواعد المحاورية العرفية يُمكنها تحديد تلك الدلالة بنحوين:

إمّا بالاعتماد على الدلالة الوضعية بعد ضمّ أصالة التطابق بين ما يدلّ عليه اللفظ إثباتاً وبين مراد المتكلم ثبوتاً.

وإمّا بالاعتماد على خلاف ظاهر المدلول الوضعي بعد تحصيل قرينة لفظية أو حالة صارفة عن ذلك الظاهر، وبالتالي يكون الظهور الجديد حاكماً على الظهور الأوّل، ممّا يُوجب رفع اليد عن الدلالة الوضعية، والأخذ بالدلالة السياقية أو الحالية.

٣. إنّ كون بعض الأفراد نادرة - سواء كانت وجودية أو استعمالية - هل تصل إلى مرحلة تُشكّل فيها قرينة مانعة من الظهور البدوي الدلالي لتصرفه إلى الظهور الحالي أو السياقي الجديد، بحيث تخرج تلك الحصة من الأفراد من تحت الأفراد المرادة للمتكلم، وبالتالي تصبح النادرة مقيدة لإطلاق اللفظ أو مخصّصة لعمومه؟

٤. ولكي تحصل القرينية لهذه الحصة من الأفراد النادرة لا بدّ من أن تكون تلك الأفراد غير حاضرة في الذهن حين إطلاق اللفظ، ويكون المتكلم غير ملاحظ لها، بحيث يكون عدم ملاحظته لها بنحو لا يكون مريداً لها.

٥. ولا يكفي ألا يكون المتكلم مريداً لها، بل لا بدّ من حضور ذلك في ذهن السامع؛ إذ هو المقصود بالفهم، وهذا يعتمد على وصول ذلك إلى درجة العلقه الذهنية التي ينتقل إليها ذهن السامع من خلال صدور الكلام.

ومن خلال هذه الأسس التي بواسطتها نفهم كيفية الكشف عن الدلالة التصديقية للكلام، يتضح جلياً عدم دخول الندرة من حيث الوجود في تحديد هذه الدلالة؛ وذلك لكون ندرة الأفراد من حيث الوجود وإن كانت تحضر إلى الذهن غير أنّها لا تصل إلى مرحلة تأليف علقه ذهنية بين اللفظ وتلك الحصه من الأفراد، وبالتالي فهي لا تُوجب انصراف اللفظ عنها. إلا أنه يبقى السؤال هل هذا يشمل الندرة بلحاظ جميع مناقشها الوجودية؟ هذا ما سنتعرف عليه خلال البحث بإذنه تعالى.

### المبحث الأوّل: هل الإطلاق يشمل الأفراد النادرة أو ينصرف إلى الشائعة الغالبة؟

وقع التنافي في كلمات الأعلام في مقام الإشكال على بعض الاستدلالات بالأدلة المطلقة، فترى البعض يشكل بأنّ المطلق لا يشمل الأفراد النادرة، والبعض يقول إنّ المطلق منصرف إلى الأفراد الشائعة دون النادرة. في حين يُجيب البعض إنّ المطلق دالّ على الماهية التي تصدق على الشائع والنادر على حدّ سواء، ومن هنا اقتضى الأمر البحث في تحقيق ما هو الحق في هذه المسألة.

فقد يقال بنحو من التفصيل في المسألة: من أنّ المطلق لا يشمل الأفراد النادرة من حيث الاستعمال؛ لكونه ينصرف إلى الأفراد الشائعة استعمالاً، دون العكس حيث يكون شاملاً للأفراد النادرة من حيث الوجود لعدم انصرافه إلى الشائعة وجوداً، كما هو واضح من التقسيم المتقدم الذي ذكره الشهيد الصدر قدس من أنّ الأفراد الشائعة من حيث الوجود لا

تؤثر على إطلاق اللفظ شيئاً؛ لأنه أنس ذهني بالحصة مباشرة، دون أن يؤثر في مناسبة اللفظ لها أو يزيد في علاقته بما هو لفظ بتلك الحصة خاصة. بخلاف الافراد الشائعة من حيث الاستعمال فإن كثرة الاستعمال قد تبلغ إلى درجة تُوجب نقل اللفظ من وضعه الأول إلى الوضع للحصة، أو تحقق وضعاً تعينياً للفظ لتلك الحصة بدون نقل، وقد لا تُوجب ذلك أيضاً ولكنها تُشكّل درجة من العلاقة والقرن بين اللفظ والحصة بمثابة تصلح أن تكون قرينة على إرادتها خاصة من اللفظ، فلا يُمكن حينئذ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنها تتوقف على أن لا يكون في كلام المتكلم ما يدل على القيد، وتلك العلاقة والأنس الخاص يصلح للدلالة عليه<sup>(٤)</sup>.

وبناء على ما تقدّم لا بدّ من النظر في هذه المقولة ومعرفة تماميتها، وهل هي جارية في كلا القسمين من الندرة بلحاظ جميع المناسئ، أو تختلف باختلافها؛ إذ ممّا ينبغي الانتباه له أولاً هو أنّ الندرة من حيث الاستعمال قد ترجع في بعض مواردّها إلى الندرة في الوجود، وقد تكون على خلاف ذلك، كما تقدّم من أنّ النسبة بين الندرتين هي العموم والخصوص من وجه.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى خروج الأفراد النادرة من تحت الإطلاق في صورة كونها نادرة الوجود ندرة شديدة بحيث تلحق بالعدم ليكون شاملاً للمنشأين الأولين لندرة الوجود، كأن تكون هذه الأفراد معدومة في زمن النصّ كالأفراد المستحدثة، أو عدم وجودها في البلاد الإسلامية في زمان التشريع لندرته، وقد علل بإمكان عدّه قرينة على المراد فهو من قبيل الانصراف الذي يُسبب حصول علاقة للفظ في الحصة، ومثل هذا الانصراف حجة كما هو معلوم، وسرّ ذلك يكمن في أنّ الفرد النادر بحسب الفرض يكون منسياً تماماً لدى الذهن العرفي، فمدلول اللفظ - وكما قال الشهيد الصدر - حصل فيه ضيق بسبب هذا الانصراف<sup>(٥)</sup>.

## تحقيق الكلام:

وهذا الكلام مهم وينبغي التحقيق فيه خصوصاً ويمكن التمثيل له بما ورد من التوقيع الشريف عنه (عجل الله تعالى فرجه الشريف): «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»<sup>(٦)</sup>؛ حيث يكون بإطلاقه - بعد فرض تمامية مقدّمات الحكمة - شاملاً للمرأة والرجل، فإنّ كلّاً منهما راو لحديثهم ﷺ، إلاّ أنّه ينصرف عن المرأة لندرة وجودها في زمانهم، بل في كلّ الأزمنة تقريباً إن لم يكن تحقيقاً، ويكون ظاهراً في خصوص الرجل.

وكيف كان فليس ذلك الانصراف للأفراد الشائعة بسبب غلبة الاستعمال، وإنّما لغلبة الوجود، وندرته وجوداً في الطرف الآخر. وبالتالي لا يكون الانصراف منحصراً بخصوص الكثرة الاستعمالية، بل قد تشمل الندرة الوجودية أيضاً، وذلك فيما إذا كانت الكثرة الوجودية تُشكّل قرينة تجعل الذهن لا يلاحظ إلاّ تلك الأفراد الموجودة خارجاً بكثرة، ولا يكون ناظراً إلى الأفراد النادرة.

وقد قلنا سابقاً بأنّ مجرد حضور حصّة خاصّة في الذهن لا يكفي لصرف الإطلاق إلاّ إذا كان بنحو يُنتج علاقة ذهنية بين اللفظ وبين تلك الحصّة، لتكون هي المرادة للمتكلّم.

والمتحصّل من كلام بعض الأعظم<sup>(٧)</sup> أنّ النكته المهمّة في حصول انصراف المطلق عن الأفراد النادرة أحد أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ ندرة الفرد قد تتسبّب في حصول علاقة ذهنية بين اللفظ والحصّة الخاصّة من المعنى لا تشمل ذلك الفرد النادر، بحيث لا تتبادر إلى ذهن السامع عند سماع اللفظ الحصّة الشاملة لذلك الفرد. وهذا يقتضي أنّ العلاقة الوضعية الجديدة بين اللفظ والحصّة غير النادرة - الغالبة - هي التي انتقل إليها الذهن وصار وضعاً جديداً بالنقل.

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

الأمر الثاني: أن الندرة لا تصل إلى درجة حصول نقل في العلقه الوضعية، وإنما شكّلت الندرة قرينة لبيّة أو حالية أو سياقية على أنّ الفرد النادر غير مراد للمتكلّم، وفي هذه الحال يبقى اللفظ دالاً على المعنى الموضوع له الشامل للفرد النادر، إلاّ أنّه يخرج عن كونه مراداً جدياً للمتكلّم ببركة هذه القرينة.

وكما ترى فإنّ هذين الأمرين لا يفرقان بين كون الندرة ناشئة عن كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال، فإنّ الفرد النادر الوجود لو كان ناشئاً عن رداءته وعدم أهميته والزهد فيه عرفاً، فإنّ ذلك قد يُشكّل قرينة عرفية تمنع من شمول الإطلاق لتلك الأفراد النادرة.

كما أنّ الندرة في الاستعمال الناشئة عن عدم وجودها في زمان النصّ أو وجودها في غير البلدان الإسلامية لا تُوجب كونها قرينة عرفية تصرف الإطلاق إلى غير تلك الأفراد النادرة، فضلاً عن حصول النقل في الوضع.

وعليه، فالمدار ليس هو ما تعارف بينهم من كون الإطلاق ينصرف عن الأفراد النادرة استعمالاً لا وجوداً، بل الضابط في ذلك هو تحقّق تلك النكته الاستظهارية العرفية من حصول النقل في الوضع أو صيرورة القرينة العرفية الموجبة لذلك الانصراف.

علماً أنّ تحقّق النقل في الوضع من الطبيعة بنحو اللابشرط إلى حصّة خاصّة منها بسبب الندرة، لا يُسمّى انصرافاً بالمعنى المصطلح، وإنّما بنحو من التسامح؛ إذ الانصراف إنّما يكون بعد دلالة اللفظ على جميع أفراد الطبيعة الموضوع لها، ومن ثمّ انصرافه عنها إلى حصّة خاصّة منها لسبب من أسباب الانصراف، أمّا مع تحقّق النقل فإنّ اللفظ لا ينصرف عن حصّة إلى حصّة، وإنّما سيكون دالاً على المعنى الموضوع له بالوضع الجديد وهجران المعنى الأوّل، وبين الأمرين ما لا يخفى.

ومنه يظهر الجواب على ما أفاده بعض الأعظم<sup>(٨)</sup> من كون الأفراد الغالبة التي تصل إلى الحدّ الذي يجعل الأفراد النادرة كأنّها لم تكن، والتي تجعل المطلق كأنّه منحصر في الأفراد الغالبة، ينصرف إليها المطلق لكون مثل هذه الغلبة منشأً للانصراف - فإنّ كلامه هذا إنّما يتمّ فيما لو كان مراده وصول هذه الغلبة إلى درجة القرينة العرفية التي تصرف اللفظ عن الظهور في الإطلاق، وإلا فإنّه «لو أمر المولى أحداً بإتيان كتاب، فأتى بما هو مؤلّف من عشرة آلاف صفحة كفى ذلك، وصح الاحتجاج بإطلاق كلام المولى مع ندرة مثله جداً»<sup>(٩)</sup>.

### شمول الإشكال للأفراد المستحدثة:

ومما تقدّم اتضح حال الكلام في الأفراد المستحدثة؛ لكونها أفراداً معدومة في زمان النصّ، وأنّه يُمكن التمسك بإطلاقات الأدلّة لإثبات الحكم لها، لعدم كونها منصرفه عنها، بنكتة عدم إحراز حصول النقل، كما أنّ العرف لا يرى الانعدام قرينة عرفية صارفة.

نعم، هناك عدّة إشكالات أُثيرت في وجه هذا الإطلاق ينبغي الجواب عنها، وهي:

الإشكال الأوّل: ما ذكره بعض أهل العلم<sup>(١٠)</sup> من أنّنا نسلم أنّ اللفظ حين الوضع يكون شاملاً للأفراد المندرجة تحته، إلا أنّ الألفاظ إنّما توضع لخصوص الأفراد التي يلحظها الواضع، وعليه فالأفراد المستحدثة لم تكن في زمان الواضع حتى يلحظها، بل لم يكن له أن يتصور بعضها كأن يتصور امرأة تحمل طفلاً من غير مائها، ويُطلق عليها لفظ (الأم)، بحيث يشملها قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾<sup>(١١)</sup>. وقد اعتبر هذا أقوى وجه يمكن أن يُقرّر به قصور العمومات عن شمول المصاديق الحديثة هو هذا.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بجوابين هما:

الأول: «إنّ المصاديق الجديدة ربّما تكون متصوّرة للواضع القديم ولو إجمالاً أو احتمالاً، فيضع اللفظ للجامع. ألا ترى أنّ عدم وجود بعض الأشياء فعلاً لا يمنعنا من وضع لفظ لها على تقدير وجودها»<sup>(١٢)</sup>.

وفيه: أنّ هذا مبني على التسليم بكون الواضع إنّما يتصوّر الأفراد ثمّ يضع اللفظ للجامع بينها، وهذا من الوضع الخاصّ والموضوع له العام، وقد اتفقوا على امتناعه فضلاً عن وقوعه؛ إذ الخاصّ لا يكون وجهاً وعنواناً للعام.

ولو تنزّلنا فإنّ الواضع لا يضع اللفظ بإزاء الأفراد المتصوّرة أو لما هو الجامع بينها بنحو الشرط لا عن غيرها، وإنّما يضعها لها ولما يشترك معها في الجامع أو المشتركات ولو بنحو القضية المهملة، كما هو واضح.

والثاني: «إنّ هذا البيان مبني على أن يكون الوضع بلحاظ مصاديق المعنى من قبيل الجمع في اللحاظ، فإذا لم تُلحظ بعض المصاديق خرج عن حدّ الوضع. مع أنّ من القريب جداً كونه من قبيل رفض القيود على نحو ما يُقرّر به الإطلاق في بحث المطلق والمقيّد؛ فمثل كلمة النور موضوعة لما يضيء ولم يلحظ معه كون الإضاءة بدهن أو نطف وغيرهما من الوقود القديم أو كونها بكهرباء أو قوى حديثة أو لم تحدث بعد»<sup>(١٣)</sup>.

وفيه: أنّه لا يزال ينظر إلى أنّ الواضع حين الوضع يلحظ المصاديق، ويجرّدها عن المشخّصات أو يهمل المشخّصات ثمّ يضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الخالي عنها، وهو من الوضع الخاصّ والموضوع له العام.

والصحيح: أنّ الألفاظ لمّا كانت موضوعة بإزاء الطبايع، لم نحتج إلى سلوك هذا المسلك في الجواب؛ فإنّ الطبايع تتحقّق بتحقّق مصاديقها في أيّ زمان أو مكان، والواضع



حين الوضع لم يكن ينظر إلى مصاديقها، وإن كانت تحضر في ذهنه تلك الأفراد الموجودة في زمانه بحكم طبيعته البشرية غير أنه لا يحصر الوضع بها، وهذا هو عين ما مثل به (حفظه الله) بقوله: «الميتة هي ما عُدمت الحياة سواء كان ذلك بذبح بسكين أو بقنابل ذرية أو أسلحة فتاكة أخرى لم تحدث بعد. يا ترى أن العرف القديم لا يعتبر - بناءً على نفس وضعه - لفظة «الميتة» شاملة لمثل هذه المصاديق الحديثة ويرى وضعه قاصراً عن شمولها؟ ما أظنك تحتمل ذلك فضلاً عن أن تظن»<sup>(١٤)</sup>.

فهو كلام تامّ إلا أن علته ما ذكرنا لا ما ذكر؛ إذ الواضح ينظر إلى الطبيعة المشتركة بين الأفراد ويضع يازائها.

**الإشكال الثاني:** إن المعروف من ذوق الشريعة الواصل إلينا عدم بيان الأئمة (عليهم السلام) لأحكام الموضوعات الغريبة التي يستنكرها العرف، وبالتالي لا يكون الإمام في مقام البيان من هذه الجهة حتى يتمسك بالإطلاق، لشمول الموضوعات المستحدثة لغرابتها عن عرف زمان النص<sup>(١٥)</sup>.

وقد أجب عنه: أن هناك فرقاً كبيراً بين أن نستكشف من مذاق الشريعة الواصلة عدم بيان أحكام الموضوعات الغريبة بالخصوص، بحيث يؤدي ذلك إلى استنكار العرف لها، وبين كون مذاقها على عدم بيان الموضوعات ولو بنحو العموم والإطلاق بحيث تكون الموضوعات الغريبة داخلة في تلك الإطلاقات والموضوعات، والذي نعرفه من ذوق الشريعة هو الأوّل دون الثاني.

ثم إن هذا الإشكال يستبطن التسليم بكون الإطلاق شاملاً للأفراد المعدومة في زمن الخطاب (وهي الموضوعات المستحدثة) فضلاً عن النادرة، ولذا كان نقاشه في كون الإمام في مقام البيان من هذه الجهة أو لا.

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

الإشكال الثالث: أنّ الإطلاقات منصرفة عن المصاديق المستحدثة، وقد ذكروا لذلك

ثلاثة تقرّيات:

التقريب الأول: أنّ المطلقات تنصرف إلى الأفراد الغالبة في زمان النصّ دون النادرة، لكون المحاورات تدور مدار الأفراد الموجودة والمتعارفة لا النادرة، وإذا لم تشمل الأفراد النادرة فعدم شمولها للأفراد المعدومة من باب أولى.

التقريب الثاني: ما ذكره بعض الأعظم - كما تقدّم - من كون وصول الأفراد من الندرة الوجودية إلى حدّ تلحق بالعدم، كان ذلك من مناشئ انحصار المطلق بالأفراد الشائعة، وبالتالي لا يشمل الفرد النادر، فضلاً عن المعدوم.

وقد ظهر الجواب عنها جميعاً ممّا تقدّم، فلا حاجة للإعادة.

التقريب الثالث: أنّه لما كان مقتضى الحكمة مطابقة الجواب للسؤال، وعدم تأخير البيان عن وقت الحاجة، اقتضى ذلك كون إطلاقات أجوبة الأئمة منصرفة إلى الأفراد الشائعة في عرف السائل<sup>(١٦)</sup>.

وفيه: أنّه وإن كان هذا التقريب لا يرد فيما لو كان بيان الحكم من الإمام عليه السلام ابتدائياً من دون سبق سؤال من أحد، إلّا أنّه في نفسه غير تامّ أيضاً؛ وذلك لكون المراد من مطابقة الجواب للسؤال هو كون السائل قد حصل على جواب مسألته، وأمّا بيان ما هو أزيد من ذلك فهذا لا يخرج عن المطابقة، ولا يستلزم تأخر البيان عن وقت الحاجة، بل إنّ تقديمه على وقته لطفاً وتفضلاً.

وبذلك نستنتج شمول الإطلاقات للموضوعات المستحدثة بعد تمامية مقدّمات الحكمة، خصوصاً إذا ضمّنا إلى ذلك عالمية الشريعة وخاتمتها، وأنّ وظيفة الإمام المعصوم عليه السلام

هي بيان الأحكام الشرعية لجميع الموضوعات، وعدم انحصار ذلك في خصوص وقت الخطاب.

ويؤيد ذلك ما ورد من الأخبار التي أرجع فيها الإمام عليه السلام إلى القرآن الكريم وقال هذا وأمثاله تعرفه من كتاب الله عز وجل، وما ورد من استدلال الإمام عليه السلام بإطلاقات أقوال النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة الذين سبقوه في الموضوعات التي لم تكن في زمانهم.

الإشكال الرابع: أنّ المناط في حجّة الإطلاق هو الظهور العرفي، بمعنى وضوح كلام المتكلم في بيان مراده الجدّي، وإرادة المتكلم للأفراد النادرة والمعدومة عند إطلاقه لاسم الجنس غير ظاهرة ولا واضحة في ذلك؛ بسبب ندرة أو انعدام تلك الأفراد التي يُستبعد معها إرادة المتكلم لها، ومجرد شمول اللفظ لها غير كافٍ.

ويُجاب عن ذلك:

أنّه فضلاً عن تضمّن الإشكال لمصادرة على المطلوب؛ فإنّه مع غضّ النظر عن ذلك فإنّ إرادة الأفراد المعدومة على تقدير وجودها أمر ممكن، بل نقطع به في بعض الموارد في الجملة؛ إذ وجود الأفراد على نحوين:

أحدهما: وجودها في الخارج، وهذا ما يقصده المتكلم في كثير من الأحيان حين إطلاق اللفظ. والآخر: وجودها في صقع النفس، وإن لم توجد في الخارج، إذ هو نحو من الوجود، بل هذا هو المهمّ في تحقّق مراد المتكلم؛ لأنّ المتكلم إنّما يُعبّر عمّا في نفسه، وهو المراد الجدّي له.

ثمّ إنّ وجود الأفراد من النحو الثاني من الوجود ممّا لا تمنع ندرة وجود بعض الأفراد ولا انعدامها من إرادتها، كما لو قصد إرادة العدم بلفظ (العدم) مع أنّ العدم ممتنع الوجود،

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

وكذا إرادته للغول والعنقاء وشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرها من المعاني الممتنعة الأفراد خارجاً، ولكن المتكلم يُريدها بألفاظ دالة عليها.

كما أنّ هناك فرقاً بين عدم لحاظ النفس لتلك الأفراد النادرة أو المعدومة، بمعنى عدم توجيهها إليها تفصيلاً، وبين لحاظها لعدمها، فإنّه إذا أحرزنا الثاني انتفى البحث وكانت تلك الأفراد غير مرادة للمتكلم قطعاً، غير أنّ محلّ البحث هو الأوّل، وأنّ النفس غير متوجهة وغافلة عن تلك الأفراد، وهذا لا يدلّ على عدم إرادتها، وهذا هو المراد للمستشكل<sup>(١٧)</sup>.

وهذا الجواب يختلف عمّا أفاده الشيخ القائي؛ حيث إنّ جوابه ناظر إلى الوضع ومحلّ بحثنا في تحديد مراد المتكلم؛ إذ المفروض أنّنا في مرحلة الوضع نكون قد انتهينا من كون اللفظ موضوعاً بنحو يشمل الفرد النادر والمعدوم، وأمّا هذا الجواب فهو ناظر إلى مراد المتكلم، وأنّه في مقام الإطلاق إذا لم يكن متصوراً لبعض الأفراد هل يدلّ ذلك على عدم إرادته لها؟

أمّا الشكّ في شمول الوضع لهذه الأفراد؛ فإنّه يعود إلى الشكّ في صدق انطباق المطلق على تلك الأفراد، وبالتالي لا تحقّق للإطلاق من الأساس.

### وأما العمومات:

فبعد أن كانت الألفاظ فيها موضوعة لشمول واستيعاب جميع أفراد مدخولها لم يكن هناك مجال للتردد في القول بشمولها للأفراد النادرة والمستحدثة، ولا يجري فيها ما تقدّم من الإشكال في الإطلاق، إلاّ بناء على القول بأنّ دلالة ألفاظ العموم على الشمول والاستيعاب ناشئ عن جريان مقدّمات الحكمة في مدخولها، وهذا المبني وإن لم يكن تاماً في نفسه، إلاّ أنّه يُمكن أن يُردّ الإشكال عليه بنفس ما تقدّم.

## ثمرة أخرى:

بعد أن اتضحت الثمرة الكبرى لهذا البحث من شمول الإطلاق للموضوعات المستحدثة، أمكن ذكر ثمرة أخرى دار كلام بينهم حولها، من أنه في مقام الامتثال هل يكفي الإتيان بالفرد النادر لإسقاط التكليف، وإن كان الفرد الشائع موجوداً؟

ففي مقام الجواب ذكر بعض الأعلام عدم الاكتفاء به في مقام الامتثال فيما إذا كان الدليل مطلقاً، وبخلافه إذا كان الدليل عاماً فإنه يكفي، وعللوا ذلك بأنه لما كان الغالب في الاستعمال هو استعمال اللفظ المطلق في خصوص الأفراد الشائعة، فإنّ العرف بسبب هذه الغلبة يتوقفون في الحكم بشمول اللفظ للأفراد النادرة، ولا يكتفون في الامتثال بالإتيان بالفرد النادر مع وجود الشائع، بل ربّما يحكمون بعدم مطلوبة الفرد النادر. وأمّا في الدليل العامّ فالأمر بالعكس؛ فإنّ العرف لا يتردّد في استعماله في الأفراد النادرة، ولو حصل تشكيك فإنّما هو بدوي لا يوجب الصّرف<sup>(١٨)</sup>.

وقد تقدّم فيما مضى وجه الجواب عن هذا الكلام، فإنّ غلبة الاستعمال وندرته ليست هي النقطة الحقيقية وراء انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة، فضلاً عن العامّ.

كما اتضح أنّه بعد أن كان الخطاب الشرعي بإطلاقه شاملاً للأفراد النادرة، بل حتى المعدومة في زمان الخطاب كفي ذلك في الامتثال بها، فلو اكتشف العلم الحديث الآن نوعاً من الشعير لم يكن معروفاً في زمان النصّ، أو تمّ تصنيع شعيراً من دون زراعة، بحيث يصدق عليه عرفاً أنّه شعير، فإنّه يكفي دفعها للوفاء بزكاة الفطرة، عملاً بصحيفة معاوية بن وهب قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول في الفطرة: جرت السنّة بصاع من تمر، أو صاع من زبيب، أو صاع من شعير»<sup>(١٩)</sup>.

هذا، وقد ذكر الشهيدان في اللمعة الدمشقية والروضة البهيّة ما نصّه: «وإذا أُطلق المزارعة زرع العامل ما شاء إن كان البذر منه كما هو الغالب أو بذل المالك ما شاء إن شرط عليه، وإنّما تخير مع الإطلاق؛ لدلالة المطلق على الماهية من حيث هي، وكلّ فرد من أفراد الزرع يصلح أن يُوجد المطلق في ضمنه، وأولى منه لو عمّم الإذن، لدلالته على كلّ فردٍ فرد»<sup>(٢٠)</sup>.

وفي إشارة إلى ردّ القائلين بمثل القول المتقدّم قالوا: «وربّما فرّق بين الإطلاق والتعميم بناء على أنّ الإطلاق إنّما يقتضي تجويز القدر المشترك بين الأفراد، ولا يلزم من الرضا بالقدر المشترك الرضا بالأقوى، بخلاف التعميم. وممّا ذكرناه يظهر ضعفه»<sup>(٢١)</sup>.

أي: بما ذكره من دلالة الإطلاق على الماهية بغضّ النظر عن أفرادها ينتفي القول المتقدّم.

نعم، على تقدير تحقّق الانصراف إلى الفرد الشائع فإنّ الإتيان بالفرد النادر لا يحقّق الامتثال؛ وذلك لأنّ معنى انصراف الإطلاق إلى الفرد الشائع دون النادر أنّ هذه الأفراد هي المرادة للمولى، وبالتالي يكون الإتيان بالفرد النادر إتيان بغير المأمور به.

### تطبيقان مهمّان:

١. دعوى انصراف إطلاق قوله ﷺ: «صوموا للرؤية وأفطروا للرؤية» إلى الرؤية البصرية العادية، ولا يشمل الرؤية بالعين المسلّحة، لكونها فرداً نادراً والفقهاء يرون انصراف الإطلاقات في جميع أبواب الفقه للأفراد المتعارفة لا الأفراد النادرة<sup>(٢٢)</sup>.

٢. من الأدلّة التي تمسك بها القائلون باتحاد الآفاق هو التمسك بإطلاقات بعض الروايات، مثل صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله ﷺ أنّه قال: «فيمّن صام تسعة

وعشرين، قال: إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رأيته قضى يوماً» (٢٣).

وقد استدلل أصحاب نظرية اتحاد الآفاق بإطلاق هذه الصحيحة على أنّ الهلال إذا شوهد في أية مدينة من مدن العالم كفى ذلك لإثباته في المدن الأخرى على وجه الأرض، سواء أكانت بعيدة منها أم قريبة.

وقد اعترض عليهم بأنّ الإطلاق في هذه الروايات منصرف إلى البلاد التي ينتشر فيها خبر الهلال بصورة متعارفة لا البلاد البعيدة عنها بفاصلة عدّة أشهر والتي من النادر أن يصل خبر الهلال لها بسرعة، فإنّ البلاد المختلفة في الأفق قد يطول السفر إليها بوسائل ذلك الزمان لعدّة أشهر، فلا يشملها إطلاق هذه الروايات؛ إذ من النادر أن يتحرك إنسان بعد عدّة أشهر لإيصال خبر أوّل الشهر والفحص والبحث في ثبوته أو عدم ثبوته (٢٤).

ولكن تقدّم أنّ مقولة حمل المطلق على خصوص الأفراد الشائعة المتعارفة دون النادرة ليس على سعته، بل لا بدّ من وصول الغلبة إلى حدّ الظهور أو وجود قرينة تؤيد هذا الحمل، بعد كون المطلق يدلّ على إرادة الماهية الصالحة للانطباق على جميع ما تصلح للانطباق عليه سواء أكانت أفراد شائعة أم نادرة أم معدومة في زمان الخطاب، بالإضافة إلى عدم وجود استهجان عرفي لشمول الإطلاق إلى كلّ هذه الأفراد عرفاً.

ولأجل ذلك نسمع في كلمات الفقهاء عبارات من قبيل: «أنّه لا موجب لحمل المطلق على الفرد المتعارف وتخصيصه بخصوصه إلّا مع قرينة على ذلك، وإلّا فالأصل يقتضي حمل المطلق على الإطلاق وشموله لعامة الأفراد. نعم، هنا شيء آخر وهو: أنّ تخصيص المطلق بالفرد النادر وغير المتعارف ركيك قبيح؛ وهذا غير دعوى تخصيص المطلق بالفرد المتعارف» (٢٥).

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

وعليه ففي المسألتين السابقتين لا يكفي الفقيه أن يقول بنادرية تلك الأفراد لحصول الانصراف، بل لا بدّ من إقامة القرينة الواضحة على حصول ذلك الانصراف، وإلا فإنّ للخصم الالتزام بالإطلاق، وكفى به دليلاً.

### المبحث الثاني: تقييد الإطلاقات وتخصيص العمومات بالأفراد النادرة

ويدور هذا البحث عن صحة تقييد الإطلاق أو تخصيص العموم بالأفراد النادرة، بحيث تخرج الأفراد الشائعة والغالبة من تحت هذا الإطلاق أو العموم، ولا يبقى تحتها إلا تلك الأفراد النادرة.

وقد اشتهرت عبارة المنع من اختصاص الحكم بالفرد النادر في كلماتهم، فمنها على سبيل المثال:

ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله: «أنّ الممنوع هو اختصاص الحكم بالفرد النادر لا شموله له؛ إذ كون الفرد نادراً لا يُوجب خروجه عن الطبيعة المطلقة، ولذا لا مجال لتوهم اختصاص الحكم بعدم جواز الصلاة في أجزاء غير المأكول بأجزاء الحيوانات التي يُبتلى المكلف بها غالباً، فإنّ إطلاق قوله ﴿لَا يَذُكَّرُ﴾: «وإن كان ممّا قد نهيت عن أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد»<sup>(٢٦)</sup> يشمل الحيوانات النادرة أيضاً كالكركدن مثلاً<sup>(٢٧)</sup>. وقوله في مورد آخر: «أنّ تخصيص الإطلاق بالأفراد النادرة مستهجن لا شموله لها»<sup>(٢٨)</sup>.

ولا يخفى أنّ النسبة بين اختصاص الحكم بالفرد النادر وتخصيصه به هي بنحو العموم والخصوص المطلق، فإنّ كلّ تخصيص للحكم بأفراد معيّنة ينتهي إلى اختصاصه بها دون العكس، فقد يكون هناك حكم لم يرد على عمومه تخصيص ولا على إطلاقه تقييد غير أنّ تفسير الدليل قد يُفضي إلى اختصاصه بأفراد نادرة، وإن كان البحث الغالب في كلماتهم



يدور حول التخصيص إلا أنّ عباراتهم شاملة للاختصاص أيضاً، لذا ينبغي أن يقع الكلام في كلا الاتجاهين.

ثمّ إنّهُ لما كان تخصيص المطلق بالفرد النادر يعود في حقيقته إلى فكرة تخصيص الأكثر فهنا لا بدّ من الوقوف على النكتة في عدم قبول تخصيص الأكثر، هل هي نكتة عقلية أو عرفية؟

وفي مقام الجواب نقول: إنّهم وإن لم يعتقدوا بحثاً مستقلاً لهذا المطلب إلاّ أنّه يُمكن أن يُستفاد من كلماتهم وجود اتجاهين:

### الاتجاه الأول: الامتناع العقلي

كما يُصرّح بذلك الميرزا النائيني قدس سره بقوله: «فلو فرض أنّ ظاهر الدليل هي شرطية القدرة على الفعل في زمانه - أي: زمان الواجب - فلا بدّ من صرفه عن ظاهره وجعل القدرة المطلقة أو القدرة بعد شرط الوجوب شرطاً للتكليف؛ وذلك من جهة حكم العقل بقبح تخصيص العام بما يُوجب اختصاص الحكم بالفرد النادر، ومن الواضح أنّه لو كان الشرط هي القدرة على الواجب في زمانه لاخصّ الوجوب بأشخاص نادرة وهو قبيح، فهذه القرينة العقلية يُستكشف أنّ الشرط في المثال إنّما هي القدرة بعد زمان الاستطاعة فبعد حصولها تجب المقدمات قهراً لتمامية الملاك في الواجب»<sup>(٢٩)</sup>.

### الاتجاه الثاني: الاستهجان العرفي

وهو المشهور، وقد ذُكر في وجه ذلك أنّه لا بدّ من اندراج أفراد تحت العام تُحقّق عنوانه، وتخصيص هذا العام بحيث لا يبقى تحته إلاّ أفراد قليلة أو نادرة، ممّا يجعل التعبير عنها باللفظ العام لغوياً أو خطأ، فلو قال المتكلّم: عملت الخبز كلّهُ، ثمّ قال بعد ذلك إلاّ هذه

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

وهذه وهذه وهذه بحيث لم يكن قد عمل إلا ثلاثة أرغفة مثلاً، لاستهجن العرف ذلك وعدّ كلامه لغواً أو خطأً، إن لم يتهمه بالكذب في مقام الإخبار.

ومن هذا الاتجاه يظهر أنّ النكتة في المنع من تخصيص الأكثر هي نكتة عرفية استهجانية، فإنّ الألفاظ لمّا كانت أوعية للمعاني، تعيّن على المتكلّم اختيار الوعاء المناسب للمعنى المراد له جدّاً، فإذا فُرض أنّ المتكلّم كان يريد تلك الأفراد النادرة ثبوتاً وواقعاً، تعيّن عليه اختيار الألفاظ المناسبة للتعبير عنها، وإنّ العرف يستهجن ويستغرب التعبير عنها بألفاظ دالة على العموم أو الإطلاق، بحيث تجعل السامع يفهم خلاف ما يريد المتكلّم؛ فإنّ ذلك خلاف الحكمة من الوضع التي هي تفهيم السامع مراد المتكلّم.

### تقييم الاتجاهين:

وفي مقام تقييم الاتجاهين السابقين يُمكن القول بأنّ كلا الاتجاهين في تفسير النكتة وراء المنع من تخصيص الأكثر صحيح؛ إذ من جهة العرف فإنّهم لا يرون هذا النحو من التخصيص مقبولاً، بل يرونه مستهجنّاً ومموججاً، ومن جهة الحكمة فمن المفروض أن يكون غرض الحكيم هو تقنين القانون الكلّي، وكثرة التخصيص - الذي لا يُبقي تحته إلاّ أفراداً نادرة - خلاف لذلك الغرض، ونقض له؛ إلاّ أنّه إذا كان هناك غرض عقلائي استوجب من المتكلّم الحكيم تخصيص الأكثر فإنّ الإشكال العقلي يرتفع حينئذٍ، ولا يبقى إلاّ الإشكال العرفي، ولعلّ نفس ورود الدليل الدالّ على تخصيص الأكثر يكون كاشفاً عن الغرض العقلائي لدى المولى، ولكن الإشكال العرفي من الاستهجان يبقى قائماً لعدم مدخلية وجود الغرض والحكمة في رفع الاستهجان بعد أن كان مرجعه إلى الأسلوب المحاوراتي الذي قام عليه العرف من عدم استعمال اللفظ ذي المدلول الواسع في مقام التعبير عن المراد الضيق. وعليه، فلا يبقى عندنا واقعاً محذور في تخصيص الأكثر غير محذور الاستهجان العرفي.

## ورود الدليل الخاصّ على إرادة الفرد النادر:

وقد انفتح البحث في كلماتهم على واحدة من المسائل المهمة التي صارت مورد النقاش بين المتأخرين، من أنه بناء على استهجان تخصيص الأكثر، عند حمل المطلق أو العام على الفرد النادر كيف نتعامل مع الدليل الوارد عن المعصوم الذي يستوجب اختصاص المطلق بالفرد النادر؟

فإنه حتى لو قلنا بوجود الغرض الحَكَمي وراء ذلك التخصيص بالفرد النادر إلا أنه يبقى من الأساليب المستهجنة عرفاً، التي لا يليق صدورها من المعصوم، وبالتالي يدور الأمر بين توهين الدليل الخاص وعدم اعتماده؛ لعدم صدور كلام غير عرفي ومستهجن من المعصوم، وبين حمل ذلك الدليل على خلاف الظاهر ومنع التقييد به، وهناك مَنْ حمل العام على خلاف الظاهر من كونه دالاً على إرادة المقيّد من أوّل الأمر.

وكمثال يُوضّح الثمرة المترتبة على ذلك ما ذكره السيد الخوئي قُدِّسَتْ في مسألة ٢٢٨: «لا يجوز للمحرم أن يمسّ زوجته عن شهوة، فإن فعل ذلك لزمته كفارة، فإذا لم يكن المسّ عن شهوة فلا شيء عليه»<sup>(٣٠)</sup>.

وقد قال معلقاً على ذلك: «إذا كان المسّ عن غير شهوة فلا يحرم ولا كفارة عليه، فالعبرة بالمسّ عن شهوة، فإن كان عن شهوة فلا يجوز وعليه الكفارة، وإن لم يكن عن شهوة فيجوز وليس عليه الكفارة، ويدلُّ على كلا الحكمين صحيح مسمع أبي سيار قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا سيار إنَّ حال المحرم ضيقة... إلى أن قال: ومَنْ مسَّ امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة،... ومَنْ مسَّ امرأته أو لازمها عن غير شهوة فلا شيء عليه»<sup>(٣١)</sup>، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق في الفرضين بين الإمناء وعدمه، فإنَّ قوله: «ومَنْ مسَّ امرأته... إلخ» يشمل ما لو تعقّب ذلك الإمناء أم لا.

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

وأما ما في بعض الروايات من تقييد المسّ بالإمناء كما في صحيح معاوية بن عمّار: «وإن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم»<sup>(٣٢)</sup>، فإنه بالمفهوم يدلّ على عدم ثبوت الكفارة في صورة عدم الإمناء، فيقيّد إطلاق صحيح مسمع المتقدّم.

ففيه: ما عرفت في باب التقبيل من أنّ تقييد المسّ بصورة الإنزال يستلزم الحمل على الفرد النادر؛ فإنه قلّ ما يتفق الإنزال بعد التقبيل أو مجرد المسّ عن شهوة، فلا بدّ من رفع اليد من التقييد<sup>(٣٣)</sup>.

ونلاحظ جيّداً أنّ التقييد لما أفضى إلى اختصاص الحكم المطلق بالأفراد النادرة، تمّ رفع اليد عن هذا التقييد ببركة هذه القرينة النوعية، غير أنّ هذا يقتضي إهمال الدليل المقيد واعتباره كأنه ليس له مفهوم مقيد<sup>(٣٤)</sup>.

### عود على أصل المسألة:

إذا اتضح ذلك، فاعلم: أنّه بناءً على الاتجاه الأوّل في تفسير محذور تخصيص الأكثر نلاحظ أنّ الميرزاقديّ بعد أن اعتبر محذور تخصيص الأكثر رجع إلى صورة الامتناع العقلي، فقد استثنى من ذلك صورة ما إذا ورد دليل خاصّ يدلّ بالصراحة على الاختصاص بالفرد النادر، وقال بأنّه يجوز أن يأتي دليل خاصّ يقيّد ذلك العامّ، ويختصّ الحكم حينئذٍ بذلك الفرد النادر<sup>(٣٥)</sup>.

مما دعا السيد الخوئي قدسّ إلى الإشكال عليه بأن اختصاص الحكم بالأفراد النادرة قبيح عقلاً، فكيف يمكن الإلتزام به ولو مع دلالة الدليل عليه صريحاً، وإن لم يكن في الإلتزام به محذور عقلاً فما المانع منه فيما إذا كان الدليل ظاهراً فيه<sup>(٣٦)</sup>.

ولعلّ وجه الإشكال الذي أثاره السيد قدسّ راجع إلى كون المحذور العقلي غير قابل للتخصيص حتى يُصار إلى رفع اليد عنه بالدليل الخاصّ؛ إذ التعليل بالقبح العقلي يكشف

عن كون القاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص، وهو بخلافه إذا كان المحذور هو الاستهجان العرفي، فإنه يُمكن تخصيصه بدليل خاص.

ولكن يُمكن الدفاع عن الميرزا قُدُّسُ بآئه وإن أفاد قضية امتناع تخصيص الأكثر عقلاً بنحو الفتوى الأصولية، ولم يُبين المدرك في ذلك، غير أنه يُمكن توجيهها: بأن الامتناع المذكور ليس من مدركات العقل النظري؛ لأنه لا يرجع في حقيقته إلى اجتماع النقيضين؛ إذ لا شك في كون تخصيص الأكثر بما هو تخصيص له لا يستلزم اجتماع النقيضين، وإنما هو من مدركات العقل العملي بأن يُقال بامتناع صدور تخصيص الأكثر من الحكيم، بتقريب: أن المولى الحكيم لما كان في مقام التشريع المقتضي لصياغة قوانينه بنحو القضايا الكلية، فإن الاستثناءات المتكثرة والموجبة لبقاء أفراد نادرة تحت ذلك القانون الكلي قبيح، والقبيح ممتنع صدوره من الحكيم.

وإذا كانت هذه هي النكتة في القول بالامتناع، اندفع إشكال السيد الخوئي قُدُّسُ؛ لكون التخصيص هنا ليس من التخصيص الممتنع للقاعدة العقلية؛ لأن ذلك إنما يكون في القواعد العقلية التي يؤول فيها التخصيص إلى القول بجواز اجتماع النقيضين، أما في مدركات العقل العملي فلا مانع من ذلك؛ إذ لو كان للمولى الحكيم غرض خاص من صياغة كلامه بنحو القضية الكلية، ومن ثم تخصيصها بالفرد النادر فإن هذا لا يكون قبيحاً بعد أن كان ضابط الحكمة - الذي هو وضع الشيء في موضعه - متحققاً في المقام ومحققاً لغرضه الحكمي، بل هو في حقيقته ليس تخصيصاً وإنما تخصّص؛ لأن الكبرى تقول إن تخصيص الأكثر المنافي للحكمة قبيح، وهنا خصص الأكثر لأجل الحكمة. ودليل كون التخصيص لغرض حكيم هو نفس صدور الدليل المخصّص، ولكن من دون فرق بين كون دلالته بنحو النص أو الظاهر.

وأما على الاتجاه الآخر في تفسير المنع من تخصيص الأكثر وكون نكتة المنع هي نكتة عرفية فإنه حتى في صورة مجيء الدليل الخاص على تخصيص العام بالفرد النادر يبقى الاستهجان العرفي قائماً، ولا يراه العرف اسلوباً صحيحاً للتعبير؛ لمخالفته لقواعد المحاورات العربية. ويتعين حمل الدليل على خلاف الظاهر - إن كانت دلالة بنحو الظاهر - حيث تكون هذه النكتة قرينة خارجية نوعية على منع حمل الدليل على ظاهره. وأما إذا كانت دلالة صريحة بنحو النص فلا بد من رفع اليد عن التقييد بذلك الدليل.

وهنا نتساءل عما إذا كان بالإمكان إيجاد وجه لحمل كلام المعصوم في الدليل الخاص على ما هو عليه من دون من دون المصير إلى رفع اليد عن ظاهره أو توهين صدوره عنه؟ وفي هذا الصدد توجد عدة بيانات لحل هذه المسألة، ومنها:

**البيان الأول:** ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس من كون الدليل الخاص على نحوين: فتارة: يدل على خروج أفراد كثيرة بما هي أفراد من تحت أفراد العام مما يستوجب بقاء أفراد قليلة أو نادرة تحته، وهذا مما يستهجنه العرف، ويتعين رفع اليد عن الدليل المقيد، كما في التطبيق المتقدم الذي أفاده السيد الخوئي قدس.

وأخرى: يدل الدليل الخاص على خروج تلك الأفراد الكثيرة من تحت العام، ولكن لا بما هي أفراد، وإنما يكون خروجها بنحو العنوان الجامع لها من تحت العنوان العام، وهذا مما لا محذور فيه من استهجان العرف ولا خلاف الحكمة<sup>(٣٧)</sup>.

وقد علّق المحقق الخراساني قدس على ذلك بأن هذا الكلام إنما يتم لو كان الدليل العام قد أراد الأفراد بنحو العنوان، فإن تخصيصه بحصة خاصة عن طريق اخراج عدد من الأفراد بعنوان أيضاً لا يستوجب تخصيص الأكثر، وإن كانت الأفراد الخارجة من الكثرة بحيث

تبقى تحت العامّ أفراد قليلة أو نادرة، ولا يشمل ما إذا كان العامّ قد ذكر أفراداً، فإنّ إخراج الأفراد الكثيرة من تحتها يُوجب تخصيص الأكثر المستهجن سواء كان بنحو إخراج الأفراد أو بنحو إخراج العنوان<sup>(٣٨)</sup>.

**البيان الثاني:** ما ظهر من تقرير السيد الخوئي لدرس الميرزا النائيني (قدّس سرّهما) حيث فرّق بين الدليل الخاصّ الذي يكون بنحو النصّ فإنّه لا استهجان ولا امتناع حينئذ، وبين ما إذا كان الدليل بنحو الظاهر في التقييد فينبغي رفع اليد عن ذلك الظاهر<sup>(٣٩)</sup>.

**البيان الثالث:** ما ذهب إليه السيد الخوئي قدّس من التفريق بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية، وأنّ كثرة التخصيص تُوجب الاستهجان في الأولى ولو بعنوان جامع دون الثانية<sup>(٤٠)</sup>.

وقد ردّ عليه الشيخ السبحاني (دام ظلّه) بقول: «وهذا أيضاً ليس بتام؛ لأنّ الحكم في النهاية على الأفراد عن طريق العنوان، وهو في الخارجية على المحقّقة بالفعل، وفي الحقيقية على المحقّقة والمقدّرة، فلو كان ملاك الاستهجان هو غرابة التعبير عن الموارد والمصاديق اليسيرة بلفظ عام وسيع فلا فرق بين القضيتين»<sup>(٤١)</sup>.

**البيان الرابع:** ما ذكره الشيخ السبحاني (دام ظلّه): «نعم، لو كان الحكم في الحقيقة على العناوين المختلفة المجتمعة تحت عنوان واحد هو موضوع للحكم، (كالصرفيين) و (النّحاة) و (الأطباء) المجتمعة تحت عنوان (العلماء) في قولنا: (أكرم العلماء) فلا إشكال في التعبير عن الأفراد اليسيرة بلفظ عام؛ لأنّ الموضوع حقيقة هو الصرفيون والنحاة والفقهاء والحكماء والأطباء بما هم علماء. فلو فرضنا أنّ مصاديق العناوين الأربعة الأولى قليلة لا تتجاوز العشرة، ولكن مصاديق العنوان الأخير كثيرة، فأخرج الأطباء عن تحت العام وبقي الباقيون، فمثل هذا وإن انتهى إلى تخصيص الأكثر، لكنّه لا يُعدّ قبيحاً؛ لأنّ الملاك في القلّة

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

والكثرة هو العناوين لا الأفراد، والمفروض أنّ العناوين الباقية أكثر من الخارجة، إذ الباقية أربعة والخارج واحد. وإن كانت من حيث المصداق على العكس، فمصاديق العناوين الباقية عشرة ومصاديق العنوان الخارج كثيرة جداً<sup>(٤٢)</sup>. وهذا في حقيقته رجوع إلى مختار الشيخ الخراساني في حاشيته على الرسائل.

### تحقيق الحق:

إنّ المتّبع لكلماتهم يرى أنّهم يُحلّقون في فضاء واحد، ويدورون حول كعبة واحدة، غاية الأمر أنّ عباراتهم قصرت عن بيان مرادهم الحقيقي واستيعاب مرامهم، ولتحقيق ذلك لا بدّ من النظر إلى أمور:

الأمر الأول: علينا أن ننظر إلى أنّ مسألة تخصيص الأكثر هل ترجع في حقيقتها إلى استهجان العرف لكثرة الإخراج والتخصيص أو لكثرة المخرَج ولو كان بتخصيص أو تخصيصات قليلة؟

الظاهر من الأمثلة التي ساقوها على استهجان تخصيص الأكثر، بل ومن عباراتهم هو الثاني<sup>(٤٣)</sup>، وهذا هو الموافق لعنوان المسألة.

الأمر الثاني: هل المدار في ذلك الاستهجان على كثرة تخصيص العناوين أو على كثرة تخصيص المصاديق؟

اختلفت الأنظار في هذا الأمر، وإليه ترجع البيانات المتقدّمة، عدا البيان الثاني.

فمنهم من قال إنّ الاستهجان إنّما يكون فيما لو كان الخارج أكثر المصاديق كما قرأنا في عبارة الشيخ الأنصاري قدس سره، حيث لم ير الاستهجان من خروج العنوان وإن اندرجت تحته أكثر المصاديق.



ومنهم من فصل بين القضايا الخارجية، فيكون الاستهجان بلحاظ الأفراد والمصاديق، وبين القضايا الحقيقية فلا استهجان بخروج أكثر المصاديق كما ذهب إلى ذلك السيد الخوئي قدس.

ومنهم من فرق بين انصباب الحكم إن كان على العناوين فلا استهجان، بخلاف ما إذا كان منصباً على المصاديق فيستهجن خروج الأكثر كما في البيان الرابع. وقد خالفهم المجدد قدس بكون المدار على كثرة التخصيص بالعناوين والمصاديق معاً، لا بأحدهما (٤٤).

والتحقيق: أنه بعد ضمّ الأمرين السابقين إلى بعضهما يتضح أنّ العامّ لمّا لم يكن إلا عنواناً حاكياً عمّا تحته فتعيّن النظر إلى ما يستثنيه الخاصّ من تحت ذلك العامّ وأنّ ما يخرج عن عموميه هل هو خصوص الأفراد والمصاديق أو حصص معيّنة، وإنّ سلمنا كون الحكم في النهاية ينصبّ على الأفراد عن طريق ذلك العنوان العامّ إلا أنّه في مقام تحديد مراد المتكلّم لا حقيقة تعلق الحكم في مقام العمل، فإنّ المتكلّم إذا أراد صياغة كلامه بنحو يكون الخارج عن عموم العامّ أفراداً خاصّة أو حصّة وعنواناً أو حصص وعناوين فلا بدّ حينئذٍ من النظر إلى مراده، وبالتالي سنكون أمام صور ثلاث هي:

١. أن يكون الخارج عن عموم العامّ هو الأفراد الكثيرة الموجبة لبقاء الأفراد النادرة تحت العامّ، فلا شكّ أنّ هذا هو القدر المتيقّن من استهجان العرف لكثرة التخصيص.
٢. أن يكون الخارج عن العامّ هو الحصص المتعدّدة الموجبة لبقاء الحصص النادرة تحت ذلك العامّ، كما لو قال: يُمنح الطلبة هدية مالية، ثمّ استثنى منهم طلبة المرحلة الأولى والثانية والثالثة والرابعة، بحيث لم يبق تحت عنوان الطلبة المستحقين للهدية غير طلبة المرحلة الخامسة والسادسة، فإنّ هذا من موارد الاستهجان أيضاً.

شمول الإطلاق للأفراد النادرة والمعدومة وتأثيره في عملية الاستنباط

والنكته في هاتين الصورتين هي عين تلك النكته العرفية المستوجبة لاستعمال الوعاء اللفظي الواسع للدلالة على المراد الضيق، فإنه كان على المتكلم من أوّل الأمر أن يقول: يُمنح طلبه المرحلتين الخامسة والسادسة هدية، فإنّ ملاك الاستهجان هو غرابة التعبير عن الحصاص والمصاديق اليسيرة، بلفظ عامّ وسيع.

٣. أن يكون الخارج عن العامّ عنواناً تدرج تحته مصاديق كثيرة، وهذا هو عين ما أفاده الشيخ الأنصاري تذمّر والذي وقع الكلام فيه. غير أنّ هذا العنوان في هذه الصورة يُمكن تصويره على نحوين، هما:

النحو الأوّل: أن يكون العنوان معبراً عن الأفراد لا عن الحصّة، بحيث يُخرج من تحت العامّ أفراداً كثيرة، فلا يبقى تحته إلا أفراد نادرة.

النحو الثاني: ألا يكون معبراً عن الأفراد الخارجة، وإنّما يُعبّر عن حصّة يندرج تحتها عدد كبير من المصاديق بحيث لا يبقى تحت ذلك العامّ إلا أفراد نادرة.

والحق في هذه الصورة هو التفصيل الذي ذكره السيد الخوئي تذمّر بين ما إذا كان مراد المتكلم بنحو القضية الخارجية، كما هو الحال في النحو الأوّل من تصوير العنوان، فإنّ إشكال الاستهجان يكون وارداً، لعين النكته السابقة. وبين ما إذا كان مراده بنحو القضية الحقيقية كما هو الحال في النحو الثاني من تصوير العنوان فلا استهجان في المقام؛ لاستعماله اللفظ العامّ الدالّ على الحصاص الكثيرة، والمفروض أنّه في مقام التخصيص لم يخرج إلا حصّة أو حصص ليست كثيرة بحيث تُوجب بقاء حصاص نادرة تحته ليستهجن ذلك، فلا يكون قد استعمل اللفظ الواسع في المورد الذي يُريد فيه المعنى الضيق، وأمّا بقاء أفراد قليلة تحته فهذا لا يضرّ بعد أن كان مراده الأفراد الأعمّ من المتحقّقة والمقدّرة.

### المبحث الثالث: شمول المطلق للفرد النادر حتى بعد الانصراف

بناء على القول بأنّ الأصل هو انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة دون النادرة، أو وجدت قرينة تدلّ على انصرافه إلى تلك الأفراد، فهل يُوجد طريق آخر لشمول الحكم المطلق لذلك الفرد النادر الذي خرج بالأصل أو بالقرينة؟

هذا السؤال وإن كان منعقداً للبحث في إعادة الفرد النادر إلى حظيرة الحكم المطلق إلا أنّ ثمرته المهمّة تظهر في الأفراد المعدومة في زمان النصّ، والتي تُعبّر عنها بالموضوعات المستحدثة، فإنّه بناء على عدم شمول الحكم المطلق لها بحسب المبنى الذي خالفناه، يقع البحث في إمكان شموله لها بطريق آخر غير الإطلاق. ووظيفة هذا البحث هو محاولة الجواب عنه هذا التساؤل على كلا الاتجاهين في المنع من شمول المطلق للأفراد النادرة سواء بالظهور أم بالقرينة.

#### إلغات نظر:

والفرق بين هذا البحث والبحث الأوّل: أنّنا في البحث الأوّل بحثنا عن إرادة المتكلم لخصوص الأفراد الشائعة من المطلق، بحيث تخرج الأفراد النادرة من تحته، أمّا في هذا البحث فإنّنا نُسلم شمول المطلق بالدلالة الأولى للأفراد الشائعة، وعدم شموله للنادرة منها، إلا أنّ البحث ينصبّ على إمكان إدخال هذه الأفراد تحت المطلق من غير طريقة الدلالة الأولى.

ولأجل ذلك ينبغي أن يقع الكلام في مقامين:

#### المقام الأوّل: مقام الثبوت

والبحث فيه من خلال الطريقتين المتقدمتين في المبحث الأوّل:

أما الطريق الأول: وهو البناء على أن الأصل هو انصراف المطلق عن الأفراد النادرة بمقتضى الظهور - خلافاً لما توصلنا إليه في البحث الأول - وهنا نقول: لما كان خروجه هو مقتضى الأصل بنكتة الظهور العرفي الناشئ من حصول العلقه الذهنية بين اللفظ والحصص الشائعة إلى درجة الوضع، فيكون اللفظ المطلق ظاهراً في دلالة اللفظ على غير النادر، بحيث تكون هذه الدلالة هي الدلالة التصورية، وهي مطابقة للدلالة التصديقية الأولى أو الدلالة الاستعمالية بأصالة الظهور، حيث يكون المتكلم قاصداً لتفهم المعنى المدلول عليه باللفظ. ومن ثمّ تطابقها مع الدلالة التصديقية الثانية التي تعين المراد الجدّي للمتكلم؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت.

غير أنّ مجيء دليل يدلّ على شموله للفرد النادر يُعدّ قرينة على عدم إرادة الظاهر المتقدم، وأنّ الدلالة التصديقية هي الدلالة المطابقة، للقرينة القاضية بشمول المطلق لهذا الفرد النادر؛ إذ القرينة تُحدّد كون مراد المتكلم خلافاً لما يظهر من اللفظ بدوياً، أو قل: إنّ القرينة تُعَيّن كون المدلول التصديقي على خلاف أصالة الظهور بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية.

وأما الطريق الثاني: وهو كون المطلق دالاً على طلب الطبيعة بنحو اللابشرط وهي منطبقة على جميع الأفراد سواء الشائعة أم النادرة، غير أنّه هذا الانصراف لم يكن بسبب الندرة التي أنتجت علقه وضعية بين المطلق وخصوص الأفراد الشائعة - كما في الطريق الأول - وإنما لكون الندرة صارت قرينة صرفت المطلق عن تلك الأفراد النادرة إلى الشائعة، وبالتالي لا يُمكن إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّ قرينة الحكمة تشترط عدم ذكر القيد في كلام المتكلم، والمفروض أنّ القرينة هي القيد الذي يُحدّد مراد المتكلم على خلاف الظاهر، ولأجل ذلك يحصل الانصراف إلى الأفراد الشائعة دون النادرة.

وهذا وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يمنع من إرادة دخول الأفراد النادرة في الحكم المطلق بدليل آخر؛ بتقريب أنّ الدلالة في هذه الصورة وإن كانت دلالة تصديقية كاشفة عن مراد المتكلم إلا أنّ مجيء الدليل الآخر يُشكّل قرينة أقوى من القرينة السابقة ممّا يُوجب تقديم الأقوى، وبالتالي يدخل الفرد النادر في الحكم المطلق. وعليه، فلا مانع ثبوتاً من وجود ما يدلّ على شمول الإطلاق للأفراد النادرة حتى بعد انصراف المطلق عنها.

### المقام الثاني: مقام الإثبات

وحيث انتهينا إلى إمكان مجيء دليل جديد يُشكّل قرينة على دخول الأفراد النادرة مرّة أخرى تحت الحكم المطلق، تعيّن الكلام في القرائن التي يُمكن التوسّل بها لإدخال الفرد النادر تحت الإطلاق، ولا نحتاج الدخول في تفصيل تلك القرائن وما يتعلّق بها؛ لخروج ذلك عن محلّ البحث، وإنّما يكفي استعراضها في الجملة، وقد ذكرنا لذلك عدد من القرائن الموجبة لتعدية الحكم إلى أفراد أخرى، منها:

١. إلغاء الخصوصية

٢. مناسبة الحكم والموضوع.

٣. عموم التعليل.

٤. العلة المنصوصة.

٥. الأولوية.

وهذه كلّها قرائن عرفية يُمكن بواسطتها استظهار شمول الحكم المطلق للفرد النادر، وإن كان مقتضى الإطلاق خروجه عنه - بناء على القول به - ففي المثال الذي ذكره البعض فيما إذا قال المولى: (يكفيك أذان جارك)، فلو قلنا بأنّ مقتضى إطلاقه عدم شموله لأذان

الطفل أو المرأة لكونهما من الأفراد النادرة، فإنه يُمكن إدراج هذه الأفراد تحت هذا الإطلاق مرةً أخرى، ولكن لا بعنوان شمول الإطلاق لها بما هو إطلاق، وإنما للقول بظهور الدليل بعدم الخصوصية للرجل في كفاية الأذان عرفاً، أو للقول بأن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أنّ سماع الأذان بما هو أذان موجب لسقوط الأذان عن السامع، وبالتالي يدخل أذان الطفل والمرأة في الحكم المطلق، أو إذا كان المولى قد علل الكفاية بأن قال مثلاً: (فإنك قد سمعت أذاناً) فإنّ عموم مثل هذا التعليل يكون شاملاً لأذان الطفل والمرأة.

وكذلك ما إذا صرح المولى بالعلّة في ذلك بقوله: (لأنّ من سمع الأذان أغناه عن الإعادة)؛ فإنّ العلة تنصّ على كفاية سماع الأذان بغضّ النظر عن المؤذن، وهي كفاية في سرية الحكم إلى الأفراد النادرة من المؤذنين. وهذه القرائن أقوى من القرينة الدالة على اختصاص المطلق بالأفراد الشائعة، وبالتالي تقدّم عليها من حيث الأقوائية، ويرجع الفرد النادر للدخول تحت حكم المطلق.

نعم، في دعوى خصوص قرينة الأولوية القطعية، كأن يقال بأنّ الأفراد النادرة إذا كانت أولى في الدخول تحت الحكم المطلق من الأفراد الشائعة، أمكن دخولها بهذه القرينة تحت الإطلاق.

يُمكن المناقشة: بأنّ الفرد النادر لو كان أولى من غيره بالدخول تحت الإطلاق لمّا كان فرداً نادراً من الأساس ولما انصرف عنه إطلاق المطلق، وبالتالي لا يُمكن اعتماد قرينة الأولوية لإرجاع الفرد النادر تحت الإطلاق، لا من حيث الكبرى، وإنما من حيث الصغرى في المقام؛ لعدم التسليم بكون الفرد النادر أولى بالدخول تحت المطلق من الفرد الشائع.

ومن خلال هذا البحث ننتهي إلى إمكان دخول الأفراد النادرة تحت الإطلاق، وإن خرجت بالأصل - بناءً على القول به - من تحته، والقول بأنّ المطلق ينصرف إلى الأفراد

الشائعة دون النادرة، وتظهر ثمرة هذا البحث في الموضوعات المستحدثة التي إما تكون نادرة في زمان النصّ أو معدومة، فإنّه بناء على ما انتهينا إليه من شمول الإطلاق لها بالأصل، وإما بدخولها تحته بإحدى القرائن المتقدّمة.

نعم، بناء ما سلكناه يكفي التمسك بالإطلاقات والعمومات في إثبات الحكم للموضوعات المستحدثة، وأمّا على المسلك الثاني فلا يكفي ذلك، وإنما يحتاج إلى في إثباته إلى إحدى القرائن المتقدّمة.

## العوامش

- (١) موسوعة السيد الخوئي، ٢٥: ١١٠.
- (٢) دروس في علم الأصول (الصدر) ١: ٢٣٩ - ٢٤٠.
- (٣) مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٥٨: ١٨٨.
- (٤) دروس في علم الأصول (الصدر) ١: ٢٣٩ - ٢٤٠.
- (٥) مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) - مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية، العدد ٢٦: ١٢٥. مقالة للشيخ أحمد المبلغي بعنوان: «قاعدة الانصراف».
- (٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٨: ١٤٠. ب ١١ - أبواب صفات القاضي - ح ٩.
- (٧) تقارير المجدد الشيرازي (الآشتياني) ٢: ٢٨ - ٢٩.
- (٨) وهو المجدد الشيرازي قدس.
- (٩) الفائق في الأصول (لجنة الفقه المعاصر): ١٥٨.
- (١٠) المبسوط في مسائل طبية (القائني) ١: ٤٢ - ٤٣.
- (١١) النساء: ٢٣.
- (١٢) المبسوط في مسائل طبية (القائني) ١: ٤٣.
- (١٣) المصدر السابق ١: ٤٣.
- (١٤) المصدر السابق ١: ٤٣.
- (١٥) الفائق في الأصول (لجنة الفقه المعاصر): ١٥٣ - ١٥٤.
- (١٦) المبسوط في مسائل طبية (القائني) ١: ١٥٧ - ١٥٩.
- (١٧) مقالة بعنوان: «شمول الإطلاع للأفراد النادرة والمعدومة» للشيخ محمد صنقور، على موقع مركز الهدى للدراسات في الانترنت.
- (١٨) القواعد الشريفة (الجابلي) ١: ١٤٨.



- (١٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٩: ٣٣٥. ب ٦ - أبواب زكاة الفطرة - ح ٨.
- (٢٠) الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٤: ٢٨٠. بتعليق السيد كلانتر.
- (٢١) المصدر السابق.
- (٢٢) مسائل مهمة حول رؤية الهلال (مكارم الشيرازي): ١٠.
- (٢٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٦٥. ب ٥ - أبواب أحكام شهر رمضان - ح ١٣.
- (٢٤) مسائل مهمة حول رؤية الهلال (مكارم الشيرازي): ٢٢.
- (٢٥) المبسوط في الحج والعمرة (القائني) ١: ٥٠٠.
- (٢٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤: ٣٤٥. ب ٢ - أبواب لباس المصلي - ح ١.
- (٢٧) موسوعة السيد الخوئي ٤٨: ٣٣٩.
- (٢٨) موسوعة السيد الخوئي ٣٧: ٢٣٨.
- (٢٩) أجود التقريرات (النائيني) ١: ١٥٣. تقرير السيد الخوئي.
- (٣٠) موسوعة السيد الخوئي ٢٨: ٣٨٥.
- (٣١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٣: ١٣٦. ب ١٧ - أبواب كفارات الاستمتاع - ح ٣.
- (٣٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٣: ١٣٦. ب ١٧ - أبواب كفارات الاستمتاع - ح ١.
- (٣٣) موسوعة السيد الخوئي ٢٨: ٣٨٦.
- (٣٤) أقول: لا يخفى عدم الحاجة إلى كلّ ما ذهب إليه تَدَسُّسُ من المناقشة في تقييد صحيحة معاوية لصحيحة أبي سيار، ومن ثمّ التفصّي من التقييد بالحمل على الظاهر ببركة قرينة استلزام التقييد لاختصاص الحكم بالفرد النادر؛ وذلك لكون صحيحة معاوية ليست مقيدة للصحيحة الأولى، وإنّما هي شارحة ومفسّرة، بكون قيد الإنزال إنّما هو لبيان علامة الشهوة وأنّها وصلت إلى أعلى درجاتها، وذلك بقرينة عطف الإماء، فإنّه علامة الشهوة أيضاً، وكون الفاء في (فأمنى) تقييداً على المسّ بشهوة، والغريب أنّ السيد الخوئي تَدَسُّسُ حصر التقييد في صورة الإماء فقط، ولم يتحدّث عن الإماء الذي لم يقل به أحد، رغم تصريح الصحيحة به.

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) فرائد الأصول (الأنصاري) ٢: ٤٦٥.

(٣٨) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد (الخراساني): ٢٨٤.

(٣٩) أجود التقريرات (الخوئي) ١: ١٥٣.

(٤٠) مصباح الأصول (الخوئي) ٢: ٥٣٧ - ٥٣٨.

(٤١) الرسائل الأربع (السبحاني) ٢: ٩٥.

(٤٢) المصدر السابق.

(٤٣) تقارير آية الله المجدد الشيرازي (الآشتياني) ٤: ٦٤.

(٤٤) المصدر السابق ١: ٣٣٥.

## دراسة في أبي الجارود زياد بن المنذر

□ الشيخ محمد الكرباسي(\*)

### خلاصة البحث:

بعد شروع الباحث بتعيين الهوية الشخصية لأبي الجارود من ناحية اسمه وكنيته ولقبه تعرّض الى مسألة تعدّد الرجل واتّحاده، ثمّ استعرض كلمات الرجاليين فيه من الشيعة والسنة، ثمّ بحث القرائن الدالة على الذمّ، وكذلك القرائن الدالة على المدح، وفي الختام طرح عدّة تنبيهات وتساؤلات..

### الكلمات المفتاحية:

أبو الجارود، زياد بن المنذر، الزيدية، السرحوب، السرحوية.

### الاسم والكنية واللقب:

وهو زياد بن المنذر، أبو الجارود الهمداني الكوفي الثقفي الخارفي الخراساني العبدى، وقد أضاف ابن النديم في فهرسته أبو النجم<sup>(١)</sup>.

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية في النجف الأشرف ومدير مركز النجف الأشرف للتأليف والتوثيق والنشر.

## وحدة أو تعدّد الرجل:

وقبل البدء في البحث لا بدّ من بيان أمر مهم في المقام التزم به صاحب المستدرک (طیب الله ثراه)، ألا وهو تعدّد الرجل.

ولكن هذا الالتزام لا يصمد أمام النقد والإبرام؛ لأنّ كلّ الأوصاف المذكورة وكلّ القرائن الماثثة في كتب أصحابنا (أعلى الله مقامهم) وأهل السنّة تشير إلى أنّ هذا الرجل المسمّى زياد بن المنذر أبو الجارود هو رجل واحد.

قال في المستدرک: «إنّ الذي يظهر من الشيخ الأقدم أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ابن أخت أبي سهل في كتاب الفرق والمقالات - وقد اعتمد عليه جلّ من كتب في هذا الفنّ، واعتمد عليه الشيخ المفيد في كتاب العيون والمحاسن - أنّ أبا الجارود المذموم الملقب بالسرحوب من أبي جعفر (عليه السلام) غير زياد بن المنذر، قال (عليه السلام): وفرقة قالت: إنّ الإمامة صارت بعد مضيّ الحسين في ولد الحسن والحسين (عليه السلام)، فهي فيهم خاصة دون سائر ولد علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وهم كلّهم فيها شرع سواء من قام منهم ودعا لنفسه فهو الإمام المفروض الطاعة بمنزلة علي بن أبي طالب (عليه السلام)، واجبة إمامته من الله عزّ وجلّ على أهل بيته وسائر الناس كلّهم، فمن تخلف عنه في قيامه ودعائه إلى نفسه من جميع الخلق فهو هالك كافر، ومن ادّعى منهم الإمامة وهو قاعد في بيته مرخ عليه ستره فهو كافر مشرك، وكلّ من اتّبعه على ذلك وكلّ من قال بإمامته، وهم الذين سمّوا (السرحوبية)، وأصحاب أبي خالد الواسطي واسمه يزيد، وأصحاب فضيل ابن الزبير الرسان، وزياد بن المنذر وهو الذي يُسمّى أبا الجارود ولقبه سرحوباً محمد بن علي بن الحسين بن علي (عليه السلام)، وذكر: أنّ سرحوباً شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود أعمى البصر أعمى القلب،

[فالتقوا]<sup>(٢)</sup> هؤلاء مع الفرقتين اللتين قالتا: إن علياً عليه السلام أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله، فصاروا مع زيد بن علي بن الحسين عليهما السلام عند خروجه بالكوفة، فقالوا بإمامته، فسمّوا كلّهم في الجملة الزيدية إلا أنّهم مختلفون... إلى آخره.

وظاهره أنّ السرحوية كانوا في عصر أبي جعفر عليه السلام، وأنّه عليه السلام سمّي الفضيل من رؤسائهم سرحوباً، وأنّه المكنّى بأبي الجارود، وعلى ما ذكره فذكر الكشي هذه الأخبار في ترجمة زياد بن المنذر في غير محلّه، وتبعه غيره من غير تأمل<sup>(٣)</sup>.

أقول: كون السرحوية في زمان الإمام الباقر عليه السلام ليس فيه أية دلالة على الاختلاف.

إلا أن يقال: إنّ أبا الجارود قد انقلب بعد وفاة الامام الباقر عليه السلام؛ لأنّه شارك في ثورة زيد، وهذه الرواية والنصّ يدلان على أنّ زياد بن المنذر والسرحوية في زمان الإمام الباقر عليه السلام، فيستظهر التعدّد.

ولكن سيّضح الحال عند عرض الروايات الدائمة ومتى صدرت.

وأيضاً كيف استفاد صاحب المستدرک أنّ الفضيل سمّي سرحوباً مع أنّه صريح العبارة أنّ لقب زياد بن المنذر سرحوب والمكنّى بأبي الجارود زياد بن المنذر، فلا أعلم كيفية الاستظهار، إلا أن يقال: إنّ الضمير يعود للفضيل، وليس للأقرب وهو زياد، وفيه بُعد.

وأيضاً: أقول إنّ الفضيل بن يسار رجل ممدوح لم يصفه شخص لا من الشيعة ولا من السنّة بهذا الوصف.

وتوجد رواية تدلّ على أنّه من الخواص، قال في اختيار معرفة الرجال<sup>(٤)</sup> عن النصر بن الصباح قال: «أخبرني فضيل الرسان قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام بعد ما قتل زيد بن علي عليه السلام فأدخلت بيتاً جوف بيت، فقال لي: يا فضيل قتل عمي زيد، قلت: نعم جعلت

فذاك، قال: رحمه الله إنه كان مؤمناً، وكان عارفاً، وكان عالماً، وكان صادقاً، أما إنه لو ظفر لوفى»<sup>(٥)</sup>.

فبعد هذا الحديث الذي فيه مدح لفضيل، ولم نظفر بحديث يذمه كيف تُحمل هذه الأوصاف على هؤلاء؟!!

وكذا تتبعت الواسطي لا توجد له مثل هذه الأوصاف.

مضافاً إلى هذا كله فالعبرة في كتاب النوبختي المطبوع هكذا: «وهؤلاء فرقة من فرق الزيدية يُسمون السرحوية ويُسمون الجارود، وأصحاب أبي خالد الواسطي واسمه يزيد، وأصحاب فضيل بن الزبير الرسان، وزیاد بن المنذر وهو الذي يُسمى أبا الجارود ولقبه سرحوب، وذكر أنّ سرحوباً شيطان أعمى يسكن البحر وكان أبو الجارود أعمى القلب، وكان الذي سمّاه كذلك محمداً...».

وبعد هذا النصّ قال: «وأما الاقوياء منهم فمنهم أصحاب أبي الجارود، وأصحاب أبي خالد الواسطي، وأصحاب فضيل الرسان، ومنصور بن أبي الاسود»<sup>(٦)</sup>.

أقول: أيّ استظهار بعد هذا النصّ وجعل الفضيل قسيماً لأبي الجارود؟!!

وقال في (المقالات والفرق) لسعد بن عبدالله الأشعري القميّ: «من فرق الزيدية يُسمون السرحوية ويُسمون الجارودية وهم أصحاب أبي الجارود زياد بن المنذر، وإليه تُنسب الجارودية، وأصحاب خالد الواسطي، وأصحاب فضيل بن الزبير الرسان».

ولنا ملاحظات على نفس هذا الكتاب والاعتماد عليه حيث إنه طبعه المستشرق الألماني هلمت ريتير عام ١٩٣١م في اسطنبول.

وقد وقع بين العلماء كلام حول نسبته للنوبختي أم للأشعري، وهذه النسخة نفسها التي أعتمد عليها صاحب المستدرک فيها كلام، والكلام طويل في ذلك، فلا يمكن أن يُبنى التعداد على أساس هاو.

### كلمات الرجالين في حقّه:

وسوف نذكر أقوال الرجالين من الإمامية والسنة:

### كلمات الإمامية:

فقد ذكره النجاشي، قال: «أبو الجارود الهمداني الخارفي الأعمى أخبرنا ابن عبدون عن علي بن محمد، عن علي بن الحسين، عن حرب بن الحسن، عن محمد بن سنان قال: قال لي أبو الجارود: «ولدت أعمى، ما رأيت الدنيا قط». كوفي، كان من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام)، وروى عن أبي عبدالله (عليه السلام)، وتغيّر لما خرج زيد (عليه السلام). وقال أبو العباس بن نوح: هو ثقفي، سمع عطية، وروى عن أبي جعفر (عليه السلام)، وروى عنه مروان بن معاوية وعلي بن هاشم بن البريد يتكلمون فيه، قاله البخاري. له كتاب تفسير القرآن، رواه عن أبي جعفر (عليه السلام). أخبرنا به عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدّثنا جعفر بن عبدالله المحمدي قال: حدّثنا أبو سهل كثير بن عيَّاش القطّان قال: حدّثنا أبو الجارود بالتفسير»<sup>(٧)</sup>.

ونستفيد من هذه الترجمة أمور:

- ١- أنه كان أعمى من الولادة.
- ٢- روى عن أبي جعفر وعن أبي عبدالله (عليه السلام).

٣- تغير لما خرج زيد، ولكن ما نوع التغير لا نعلم.

وسيتضح في مرور البحث بعض هذه الأمور.

وأورد في اختيار معرفة الرجال: في أبي الجارود زياد بن المنذر الأعمى السرحوب الروايات التالية:

«٤١٣- حكى أن أبا الجارود سُمِّي سرحوباً، ونُسبت إليه السرحوبية من الزيدية، سمّاه بذلك أبو جعفر عليه السلام، وذكر أن سرحوباً اسم شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود مكفوفاً أعمى أعمى القلب.

٤١٤- إسحاق بن محمد البصري، قال: حدّثني محمد بن جمهور، قال: حدّثني موسى بن بشّار الوشاء، عن أبي بصير، قال: كنا عند أبي عبدالله عليه السلام فمرّت بنا جارية معها قمقم فقلبتّه، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إن الله عزّ وجلّ إن كان قلب قلب أبا الجارود كما قلبت هذه الجارية هذا القمقم فما ذنبي؟!.

٤١٥- علي بن محمد، قال: حدّثني محمد بن أحمد، عن علي بن إسماعيل عن حمّاد بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن أبي أسامة، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: ما فعل أبو الجارود! أما والله لا يموت إلا تائهاً.

٤١٦- علي بن محمد، قال: حدّثني محمد بن أحمد، عن العباس بن معروف، عن أبي القاسم الكوفي، عن الحسين بن محمد بن عمران، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي بصير، قال: ذكر أبو عبدالله عليه السلام كثير النواء، وسالم بن أبي حفصة، وأبا الجارود، فقال: كذّابون مكذّبون كفّار عليهم لعنة الله، قال: قلت: جعلت فداك كذّابون قد عرفتهم، فما معنى مكذّبون؟ قال: كذّابون، يأتونا فيخبرونا أنّهم يصدقونا، وليسوا كذلك، ويسمعون حديثنا فيكذّبون به.



٤١٧- حدّثني محمد بن الحسن البراثي، وعثمان بن حامد الكشيان، قالوا: حدّثنا محمد بن زياد، عن محمد بن الحسين، عن عبد الله المزخرف، عن أبي سليمان الحمار، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي الجارود بمنى في فسطاطه رافعاً صوته: يا أبا الجارود وكان والله أبي إمام أهل الأرض حيث مات لا يجهله إلا ضالٌّ، ثم رأيت في العام المقبل قال له مثل ذلك. قال: فلقيت أبا الجارود بعد ذلك بالكوفة فقلت له: أليس قد سمعت ما قال أبو عبد الله (عليه السلام) مرّتين؟ قال: إنّما يعني أباه علي بن أبي طالب (عليه السلام)»<sup>(٨)</sup>.

وفي رجال الطوسي ذكره في أصحاب أبي جعفر محمد بن علي (عليه السلام)، قال: «زياد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الحوفي كوفي تابعي زيدي أعمى، إليه تُنسب الجارودية منهم»<sup>(٩)</sup>.

وعده أيضاً في أصحاب الصادق (عليه السلام)، قال: «من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) زياد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الخارفي الحوفي، مولا هم كوفي تابعي»<sup>(١٠)</sup>.

وفي رجال ابن الغضائري قال: «زياد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الخارفي، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام)، وزياد هو صاحب المقام، حديثه في حديث أصحابنا أكثر، وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرجني»<sup>(١١)</sup>.

أقول:

إنّ قوله «صاحب المقام» تصحيف صاحب المقالة؛ لأنّه المناسب للاصطلاح في علم الدراية، قال: في المقياس: «صاحب المقالة: بمعنى أنّ له مذهباً وفرقة ودعاوى باطلة، فهي من ألفاظ القدح والذم»<sup>(١٢)</sup>.

وقال ابن شهر آشوب في معالم العلماء: «أبو الجارود زياد بن المنذر - تصحيف المنذر - الهمداني كوفي تابعي زيدي، وإليه تُنسب الجارودية، وله أصل، وله التفسير عن أبي جعفر (عليه السلام)» (١٣).

وذكره في الخلاصة<sup>(١٤)</sup> بالمعلومات المذكورة في كتب الرجال نفسها، وابن داود<sup>(١٥)</sup> كذلك.

### كلمات السنّة:

قال ابن عدي في الكامل: «زياد بن المنذر أبو الجارود كوفي.

حدّثنا ابن حمّاد: حدّثنا معاوية بن صالح عن يحيى قال: زياد بن المنذر أبو الجارود كذاب عدوّ الله، ليس يساوي فلساً.

حدّثنا ابن حمّاد: حدّثنا العباس عن يحيى قال: زياد بن المنذر أبو الجارود كذاب، يحدث عنه مروان الفزازي بحديث أبي جعفر: أنّ النبي ﷺ أمر علياً بثلم الحيطان.

حدّثنا ابن حمّاد: حدّثنا عبدالله عن أبيه قال: أبو الجارود متروك الحديث، وهو زياد بن المنذر.

حدّثنا الجنيد: حدّثنا البخاري قال: زياد بن المنذر أبو الجارود الثقفي سمع عطية، وعن أبي جعفر، سمع منه مروان بن معاوية، رماه ابن معين.

حدّثنا حسين بن عبدالله القطّان: حدّثنا أيوب الوزّان: حدّثنا مروان بن معاوية: حدّثنا زياد بن المنذر عن عطية عن أبي سعيد قال: رسول الله ﷺ: إنّ في الجنة لنهر ماء يدخله جبريل، من دخله فيخرج منه فينتفض إلا خلق الله من كلّ قطرة تقطر منها ملكاً.

وإسناده حدثنا زياد بن المنذر قال: حدثنا أبو بردة بن أبي موسى عن الأغر المزني أنه حدثهم قال: خرج إلينا رسول الله ﷺ رافعاً يديه وهو يقول: استغفروا ربكم ثم توبوا إليه، ثم قال: والله إنني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مئة مرة.

حدثنا محمد بن الحسين بن حفص الأشناني: حدثنا عبّاد بن يعقوب: حدثنا عيسى بن عبدالله السلمي عن زياد بن المنذر عن الحسن عن أنس: قال رسول الله ﷺ: مَنْ قتل عصفوراً عبثاً جاء يوم القيامة وله صراخ عند العرش.

حدثنا أبو يعلى: حدثنا منتجع بن مصعب أبو الحكم: حدثنا يونس بن أرقم الكندي: حدثنا أبو الجارود عن حبيب بن يسار عن ابن عباس قال: كان العباس إذا دفع مالا مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحراً، ولا ينزل به وادياً، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى رسول الله ﷺ فأجازه.

حدثنا أبو يعلى: حدثنا عقبة بن مكرم: حدثنا يونس بن بكير: حدثنا زياد بن المنذر عن نافع بن الحارث عن أبي برزة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: بعدي أئمة إن أطعموهم أكفروكم وإن عصيتموهم قتلوكم، هم أئمة الكفر ورؤوس الضلالة. وإن رسول الله ﷺ قال: يبعث الله يوم القيامة قوماً من قبورهم تأجج أفواههم ناراً، فقيل: مَنْ هم يا رسول الله؟ قال: ألم تر أنّ الله يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِيَّامًا يَأْكُلُونَ...﴾ الآية (١٦).

وإسناده عن نافع بن الحارث قال: حدثنا أبو برزة: وسمعت رسول الله ﷺ يقول: ألا إن الكذب يسود الوجه، والنميمة يعني منه عذاب القبر.

حدثنا أبو يعلى: حدثنا عقبة بن مكرم: حدثنا يونس بن بكير: حدثنا زياد بن المنذر عن نافع بن الحارث، عن أنس: أنّ رسول الله ﷺ قال: لا تذهب الليالي والأيام حتى يقوم القائم فيقول مَنْ يبيعنا دينه بكفّ من دراهم.

حدّثنا أحمد بن الحسين الصوفي: حدّثنا سفيان بن وكيع: حدّثنا يونس بن بكير عن زياد بن المنذر، عن بشير بن غالب، عن الحسين بن علي قال: رأيت رسول الله ﷺ يشرب قائماً. حدّثنا محمد بن الحسين بن حفص: حدّثنا عبّاد بن يعقوب: حدّثنا السري بن عبد الله عن زياد بن المنذر، عن أبي داود، عن أبي برزة قال: قال رسول الله ﷺ: ألا أنبئكم بأهل الجنة؟ قال: قلنا: بلى. قال: الرّحماء بينهم، الا أنبئكم بأهل النار؟ قلنا: بلى. قال: هم الآيسون القانطون الكذّابون المتكلّفون.

حدّثنا علي بن العباس الكوفي: حدّثنا عبّاد بن يعقوب: أخبرني علي بن هاشم عن زياد بن المنذر، عن عمران بن ميثم، عن مالك بن ضمرة، عن أبي ذر، قال: لما نزلت هذه الآية ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾<sup>(١٧)</sup> قال رسول الله ﷺ: تحشر أمتي يوم القيامة على خمس رايات فأسألهم ماذا فعلتم في الثقلين، وذكر الحديث...

حدّثنا أحمد بن علي بن الحسين بن زياد الكوفي: حدّثني يحيى بن زكريا اللؤلؤي: حدّثنا محمد بن سنان عن أبي الجارود، عن أبي جعفر قال: ﴿وَأِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾<sup>(١٨)</sup> قال: تاب من ظلمه وآمن من كفره وعمل صالحاً بعد إساءة ثم اهتدى إلى ولايتنا أهل البيت».

ثم قال ابن عدي: «وهذه الأحاديث التي أمليتها مع سائر أحاديثه التي لم أذكرها عامتها غير محفوظة، وعامة ما يروي زياد بن المنذر هذا في فضائل أهل البيت، وهو من المعدودين من أهل الكوفة الغالين، وله عن أبي جعفر تفسير، وغير ذلك.

ويحيى بن معين إنّما تكلم فيه وضعفه؛ لأنّه يروي أحاديث في فضائل أهل البيت ويروي مثالب غيرهم ويفرط، فلذلك ضعّفه»<sup>(١٩)</sup>.

وقال ابن حجر في تقريب التهذيب: «زياد بن المنذر أبو الجارود الأعمى الكوفي رافضي، كذبه يحيى بن معين، من السابعة، مات بعد الخمسين»<sup>(٢٠)</sup>. فعده ابن حجر في الطبقة السابعة.

وذكر أحمد بن حنبل في العلل: «سمعت أبي يقول: أبو الجارود زياد بن المنذر متروك الحديث، وضعفه جداً»<sup>(٢١)</sup>.

قال الرازي في الجرح والتعديل: «زياد بن المنذر أبو الجارود الثقفي روى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين، وعطية، ومحمد بن كعب. روى عنه مروان الفزاري، وعبد الرحم بن سليمان، سمعت أبي يقول ذلك.

قال أبو محمد: روى عنه عمّار بن محمد ابن أخت سفيان الثوري.

حدّثنا عبدالرحمن: نا علي بن الحسن الهسنجاني قال: قال محمد بن عقبة السدوسي، قال يزيد بن زريع لأبي عوانة: لا تحدّث عن أبي الجارود؛ فإنّه أخذ كتابه فأحرقه.

حدّثنا عبد الرحمن: انا عبدالله بن أحمد فيما كتب إليّ قال: سمعت أبي يقول: أبو الجارود زياد بن المنذر متروك الحديث وضعفه جداً.

حدّثنا عبدالرحمن قال: قرئ على العباس بن محمد الدوري عن يحيى بن معين أنّه قال: أبو الجارود زياد بن المنذر كذاب ليس بثقة.

حدّثنا عبدالرحمن قال: سألت أبي عن زياد بن المنذر الثقفي أبو الجارود فقال: منكر الحديث جداً.

حدّثنا عبدالرحمن قال: سمعت أبا زرعة يقول: زياد بن المنذر أبو الجارود كوفي ضعيف الحديث واهي الحديث»<sup>(٢٢)</sup>.

وبعد أن بينا ما دون في كتب الرجال في حقه نشرع فيما يستفاد منها في مدحه وذمه، وأفضل من كتب في حقه صاحب المستدرک قدس، وتبعه السيد الخوئي قدس. ونحن نذكر قرائن المدح والذم، ونذكر ما نتوصل إليه من نظرنا القاصر.

### قرائن الذم والتضعيف:

#### القرينة الأولى:

ما ذكره النجاشي من أنه «تغير لما خرج زيد».

أقول: التغيير هنا تعبير في العقيدة، وهو لا يضر إذا كان هناك توثيق في حقه.

ونضيف على ذلك: لا يضر مثل هذا التغيير؛ لأن خروج زيد سنة ١٢٠هـ أو ١٢١هـ بحسب ما ذكر في روضة الواعظين ومقاتل الطالبين وأغلب بل يمكن أن يقال كل مرويات زياد بن المنذر من الإمام الباقر (عليه السلام) إلا النزر اليسير فلا يضر هذا التغيير بمروياته. وثورة زيد حدثت بعد وفاة الإمام الباقر (عليه السلام) بحوالي خمس سنين.

#### القرينة الثانية:

وصفه بالسرحوب من قبل الإمام الباقر (عليه السلام).

هذا ما نقله في اختيار معرفة الرجال<sup>(٢٣)</sup> فقال: «حكى أن أبا الجارود سمي سرحوباً، ونُسبت إليه السرحوبية من الزيدية، سماه بذلك أبو جعفر (عليه السلام)، وذكر أن سرحوباً اسم شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود مكفوفاً أعمى أعمى القلب».

والسرحوب: هو من سرحب، فرس سرحوب بالضم أي: طويلة على وجه الأرض. قال الأزهري وأكثر ما ينعت به الخيل، وخص بعضهم به الأثني، والسرحوب ابن اوى. وعن

القاموس: شيطان أعمى يسكن البحر كذا في تاج العروس<sup>(٢٤)</sup>. وكذا في لسان العرب<sup>(٢٥)</sup> وفي الصحاح<sup>(٢٦)</sup>.

أقول: هذا وصف للحيوان، أما لو وصف به الإنسان فهو الطويل، قال في العين: السرحوب الطويل<sup>(٢٧)</sup>، فالمشترك هو الطول.

وقد نقل في الكتب أنّ من الحيوانات الطويلة في البحر هو فرس البحر، وذكروا طوله بثمانية امتار كما عن الرحلة المدرسية<sup>(٢٨)</sup>.

ولا يمكن الاعتماد على هذه الرواية في ذمّ الرجل؛ لأنها حكاية مرسلّة، أو نقول سمّاه بذلك لطوله وتشبيها له بالفرس الطويلة، كما بيّناه في لغة الرواية.

أما ما إستشكله صاحب المستدرک تدبّر وتبعه السيد الخوئي تدبّر في معجمه من أنّ تعيّرهُ كان عند خروج زيد الخارج بعد وفاة أخيه أبي جعفر بسبع سنين تقريباً كما نبّه عليه النجاشي، فكيف يذمّه أبو جعفر ويُسمّيه باسم الشيطان وهو من أصحابه لم يتغيّر ولم يتبدّل؟!

أقول: الملاحظة جداً ناهضة، ولكن يمكن أن يقال هنا الوصف حالي والتلبّس استقبالي، فهو إخبار بالغيب.

### القرينة الثالثة:

ومن القرائن على ذمّ الرجل ما نقله أيضاً في الاختيار عن «إسحاق بن محمد البصري، قال: حدّثني محمد بن جمهور، قال: حدّثني موسى بن بشّار الوشاء، عن أبي بصير، قال: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فمرّت بنا جارية معها قمقم فقلبتّه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ

إن كان قلب قلب أبا الجارود كما قلبت هذه الجارية هذا القمقم فما ذنبي؟!»<sup>(٢٩)</sup>. والقمقم هو إناء نحاس يحمى به الماء.

أقول: الرواية ضعيفة، ورواة الحديث هم:

١- إسحاق بن محمد البصري: وهو مرمي بالغلو، ولم يوثق<sup>(٣٠)</sup>.

٢- محمد بن جمهور: قال النجاشي: «محمد بن جمهور أبو عبدالله العامي ضعيف في الحديث فاسد المذهب، وقيل فيه أشياء الله أعلم بها من عظمها»<sup>(٣١)</sup>.

٣- موسى بن بشار: لم يذكر، ولم يرد فيه توثيق.

مضافاً إلى هذا فهناك رواية قاصمة للظهر وتجعل الموضوع مجمل، وهي ما ذكر في كتاب تاريخ زرارة<sup>(٣٢)</sup>، واختيار معرفة للرجال<sup>(٣٣)</sup>: «حدثني يوسف بن السحت، عن محمد بن جمهور، عن فضالة بن أيوب، عن ميسر قال: كنا عند أبي عبدالله عليه السلام فمرّت جارية في جانب الدار على عنقها قمقم قد نكسته، قال: فقال: أبو عبدالله عليه السلام فما ذنبي إن الله قد نكس قلب زرارة كما نكست هذه الجارية القمقم».

فالرواية مجملة ومرددة بين زرارة وأبي الجارود، ولو تنزلنا لا تدلّ على الضعف، إنّما تدلّ على فساد العقيدة.

### القرينة الرابعة:

ومن القرائن على التضعيف ما رواه في اختيار معرفة الرجال عن «علي بن محمد، قال: حدثني محمد بن أحمد، عن علي بن إسماعيل عن حمّاد بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن أبي أسامة، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: ما فعل أبو الجارود! أما والله لا يموت إلا تائهاً»<sup>(٣٤)</sup>.



وقد رواها في فهرست ابن النديم «يُقال:... قال: ما فعل أبو الجارود؟! أرجأ بعدما أولى<sup>(٣٥)</sup>، أما إنه لا يموت إلا بها<sup>(٣٦)</sup>. ثم قال: لعنه الله، فإنه أعمى القلب أعمى البصر. وقال: محمد بن سنان: أبو الجارود لم يمت حتى شرب المسكر وتولّى الكافرين»<sup>(٣٧)</sup>.

قوله: «أرجأ بعدما أولى...»، ولعلّ المراد: إنه صار مرجئاً بعد أن كان متولياً أهل البيت<sup>(٣٨)</sup>.

والتائه: هو الذهاب العقل أو المتحير في الدين.

تقريب الاستدلال: إن دعاء الإمام<sup>(عليه السلام)</sup> دليل على عدم وثاقته.

وهذا الدعاء دعا به الإمام الباقر<sup>(عليه السلام)</sup> على كثير النوء عندما قابل الإمام الباقر<sup>(عليه السلام)</sup> ودعا عليه وقال: لست تموت إلا تائهاً، وفعلاً مات بهذا الوصف<sup>(٣٩)</sup>.

ولكن توجد رواية عن ليث المرادي في اختيار معرفة الرجال، قال: «سمعت أبا عبدالله<sup>(عليه السلام)</sup> يقول: لا يموت زرارة إلا تائهاً»<sup>(٤٠)</sup>.

نلاحظ أنّ هناك أوجه شبه بين روايات الذمّ في زرارة وروايات الذمّ في زياد، فتوجب الاضطراب في الاستظهار.

وعلى كلّ فالرواية من ناحية السند لا يمكن الاعتماد عليها، ونفس ابن النديم نسبها للقليل، وكذلك من ناحية المتن.

### القرينة الخامسة:

ومن القرائن ما ذكره في الاختيار<sup>(٤١)</sup> أيضاً عن «علي بن محمد، قال: حدّثني محمد بن أحمد، عن العباس بن معروف، عن أبي القاسم الكوفي، عن الحسين بن محمد بن عمران،

عن زرعة، عن سماعة، عن أبي بصير، قال: ذكر أبو عبد الله (عليه السلام) كثير النواء، وسالم بن أبي حفصة، وأبا الجارود، فقال: كذّابون مكذّبون كفّار عليهم لعنة الله، قال: قلت: جعلت فداك كذّابون قد عرفتهم، فما معنى مكذّبون؟ قال: كذّابون يأتونا فيخبرونا أنّهم يصدقونا وليسوا كذلك، ويسمعون حديثنا فيكذبون به».

فهذه الأوصاف صريحة في عدم قبول روايته وفساد عقيدته.

فنقول: أمّا من ناحية السند فكلمهم ثقات ماعدا زراعة مجهول، أما الحسين بن محمد بن عمران وثقه النجاشي (٤٢)، لا كما ذهب إليه السيد الخوئي قدس سرّه من مجهوليته.

وأما من ناحية المتن فهي صريحة في تضعيفه وتكذيبه، ولكن في النفس شيء؛ فإنّ أبا الجارود قبل زيد كان مستقيماً بالاتفاق ويأتي الامام الباقر (عليه السلام) ويأخذ منه، وبعد زيد حسب الروايات تعيّرت عقيدته وانقطع، ولم تذكر رواية أنّه كان يتردّد على الإمام الصادق (عليه السلام)، فكيف يقول الإمام يأتون فيخبرونا؟!

### القرينة السادسة:

ومن القرائن ما ذكر في اختيار معرفة الرجال من أنّ أبا الجارود لا يقبل قول الإمام ويأوله (٤٣)، ومن هذا وصفه فهو لا يقبل قوله. قال: «حدثني محمد بن الحسن البراثي، وعثمان بن حامد الكشيان، قالاً: حدثنا محمد بن زياد، عن محمد بن الحسين، عن عبد الله المزخرف، عن أبي سليمان الحمار، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي الجارود بمنى في فسطاطه رافعاً صوتاً: يا أبا الجارود وكان والله أبي إمام أهل الأرض حيث مات لا يجهله إلا ضالٌّ، ثمّ رأيت في العام المقبل قال له مثل ذلك. قال: فلقيت أبا الجارود بعد ذلك بالكوفة فقلت له: أليس قد سمعت ما قال أبو عبد الله (عليه السلام) مرتين؟ قال: إنّما يعني أباه علي بن أبي طالب (عليه السلام)».

أما سند الرواية: فقد نقلها الكشي عن محمد بن الحسن البراني، وهو لم يوثق. قال الشيخ في رجاله<sup>(٤٤)</sup>: محمد بن الحسن البراني يكتني أبا بكر كانت له رواية ذكره في من لم يرو عن الأئمة<sup>(عليهم السلام)</sup>، وذكره في المعجم<sup>(٤٥)</sup>.

وأما عثمان بن حامد يكتني أبا سعيد الوجيهي من أهل كش ثقة، ذكر في رجال الطوسي<sup>(٤٦)</sup>.

وأما محمد بن يزداد الرازي، قال أبو نصر<sup>(٤٧)</sup>: لا بأس به.

وأما محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمداني - واسم أبي الخطاب زيد - جليل من أصحابنا عظيم القدر كثير الرواية ثقة عين. وعبدالله المزخرف ثقة، وكذا سليمان الحمار.

وأما من ناحية الدلالة: ليس فيها نهي عن عدم الأخذ، وإنما فساد عقيدة.

ولكن يمكن أن يقال: إنه كان يكذب على الإمام ويغير مقصود الإمام، فكيف يحصل لنا وثوق بمن كان يتلاعب بمقاصد الأئمة<sup>(عليهم السلام)</sup>؟!

أو نقول: هذه الرواية عن الإمام الصادق<sup>(عليه السلام)</sup> وتغير أبو الجارود بعد موت الإمام الباقر<sup>(عليه السلام)</sup>، فالروايات التي نقلها عن الإمام الباقر<sup>(عليه السلام)</sup>، وهي أغلب رواياته.

### القرينة السابعة:

ما في فهرست ابن النديم، قال: «ما فعل أبو الجارود؟ أرجأ بعدما أولى، أما إنه لا يموت إلا بها. ثم قال: لعنه الله فإنه أعمى القلب أعمى البصر. وقال: محمد بن سنان: أبو الجارود لم يمت حتى شرب المسكر وتولى الكافرين»<sup>(٤٨)</sup>.

أقول: رواية مرسله لا يمكن الاعتماد عليها، وتفرد بها ابن النديم، ولنا في محمد بن سنان ولقائه مع أبي الجارود كلام يأتي. على أنه قد اتهمت الزيدية وزيد بن علي بشرب المسكر.

هذا ما أردنا ذكره من قرائن الذم.

### قرائن المدح:

أمّا قرائن المدح فقد أتعب نفسه صاحب المستدرک، وحاول أن يوثق الرجل بأمر، منها:

### القرينة الأولى:

أنه صاحب أصل. قال الوحيد البهبهاني في الفوائد الرجالية: «ثم أعلم أنه عند خالي بل وجدتي أيضاً على ما هو ببالي أن كون الرجل ذا أصل من أسباب الحسن، وعندني فيه تأمل؛ لأن كثيراً من مصنفي أصحابنا وأصحاب الأصول يستحلون المذاهب الفاسدة وإن كانت كتبهم معتمدة على ما صرح به في أول الفهرست»<sup>(٤٩)</sup>.

والظاهر من كلامه: أن جدّه اختصّ الأصل بالإمامي، واعترض على جدّه بأنّ غير الإمامي أيضاً عنده أصل، ولكن بالفحوى أن الأصل لا يضيف شيئاً لصاحبه لا حسناً ولا قوة، فلا توثيق.

وأيضاً: لا يمكن الاعتماد في القول بالحسن على كون الرجل صاحب أصل بعد بيان أن كثيراً من أصحاب الأصول قد ضعّفوا ومنحرفو العقيدة، وذكرهم في الكتب الرجالية لا يفيد شيئاً إلا مجرد الإخبار.

## القرينة الثانية:

عدّه الشيخ المفيد رحمته في الرسالة العددية من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، الذين لا يطعن عليهم.

ولا بدّ أن يكون مراده عدم الطعن والذمّ من جهة النقل والرواية؛ لعدم جواز احتمال خفاء زيدية زياد.

أقول: جاء في جوابات أهل الموصل: «وأما رواة الحديث بأنّ شهر رمضان شهر من شهور السنة، يكون تسعة وعشرين يوماً، ويكون ثلاثين يوماً، فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي، وأبي عبد الله جعفر بن محمد، وأبي الحسن موسى بن جعفر، وأبي الحسن علي بن موسى، وأبي جعفر محمد بن علي، وأبي الحسن علي بن محمد، وأبي محمد الحسن بن علي بن محمد صلوات الله عليهم، والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة، والمصنّفات المشهورة، وكلّهم قد أجمعوا نقلاً وعملاً على أنّ شهر رمضان يكون تسعة وعشرين يوماً، نقلوا ذلك عن أئمة الهدى عليهم السلام وعرفوه في عقيدتهم، واعتمدوه في ديانتهم.

وقد فصلت أحاديثهم بذلك في كتابي المعروف بـ (مصباح النور في علامات أوائل الشهور). وأنا أثبت من ذلك ما يدلّ على تفصيلها إن شاء الله.

وبعد ذلك روى رواية ذكر فيها أبي الجارود: «وروى محمد بن سنان، عن أبي الجارود، قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: صم حين يصوم الناس، وافطر حين يفطر الناس؛ فإنّ الله جعل الأهلّة مواقيت» (٥٠).

أقول: يمكن أن يقال: إنّ كلام الشيخ المفيد لا يعرف مغزاه، فيكون مجملاً؛ فإنّه في موضع من كتابه عندما ذكر محمد بن سنان عند ذكر رواية الشيخ الصدوق - عن حذيفة بن منصور عن مولانا أبي عبدالله عليه السلام قال: (شهر رمضان لا ينقص أبداً) - قال في ردّه: «وهذا حديث شاذّ نادر غير معتمد عليه في طريقة محمد بن سنان، وهو مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في دين»، مع أنّه مذكور في روايات العدد.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه يقصد الرواة المباشرين عن الأئمة عليهم السلام.

وهل يمكن أن يقال: إنّ الشيخ المفيد قدس سرّه يريد أن يذكر ثلاثة أصناف ممّن يستدلّ برأيهم:

١- فقهاء أصحاب الأئمة.

٢- الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الفتيا، يعني بهم: الشيوخ الناقلين الرواة.

٣- أصحاب الأصول المدوّنة والمصنّفات المشهورة.

وأبو الجارود من الصنف الثالث، فلا يدلّ على توثيقه.

أو يرى أنّ الشيخ قدس سرّه أنّ كلّ صاحب أصل ثقة عنده، فيكون ثقة على مذهبه.

هذا، وبعد تتبّع الرجال وجدت كلّهم أصحاب أصل أو كتاب، فلا يأتي هذا التقسيم.

والنتيجة: إنّ توثيقات الشيخ إذا لم يكن لها معارض تولّد الاطمئنان على الوثاقة.

### القرينة الثالثة:

قال في خاتمة المستدرک: «رواية كثير من الأجلّة عنه، وفيهم من أصحاب الاجماع الحسن بن محبوب كما في الكافي في باب ما جاء في الاثني عشر عليهم السلام، وعبدالله بن المغيرة

في التهذيب في باب الزيادات في كتاب الصوم، وعبدالله بن مسكان في الكافي في أواخر كتاب المعيشة في باب آخر منه في حفظ المال، وأبان بن عثمان فيه في باب بناء المساجد، وفي التهذيب في باب عقود البيع، وفي باب تلقين المحتضرين وفي باب فضل المساجد، وفي الاستبصار في باب بئر الغائط يتخذ مسجداً، وعثمان بن عيسى في باب آداب التجارة. ومن غيرهم: عبدالله بن سنان، وأبو عبيدة الحذاء، زياد بن عيسى<sup>(٥١)</sup>.

أقول:

أما رواية الحسن بن محبوب ففيها تأمل؛ لأن الحسن بن محبوب - كما سيأتي بالتنبيهات - ولادته ١٤٩هـ ووفاة أبي الجارود ما بين ١٥٠هـ إلى ١٦٠هـ كما نصت عليه كتب أهل السنة، وسيأتي تفصيله، فرواية ابن محبوب عن أبي الجارود محل إشكال، وإذا كان أدركه فقد أدركه في أوائل عمره. وأيضاً لنا نظر في أصحاب الإجماع، ولا بد أن يكونوا في مراحل متقدمة من سني عمرهم حتى يكون اهتمام برواياتهم، وإلا في أوائل عمرهم محل إشكال.

إلا أن يقال: إن المدعي - أنهم لا يروون إلا عن ثقة - قد تتبع جميع رواياته من أول رواية في مقتبل عمره حتى آخر رواية في عمره فوجده لا يروي إلا عن ثقة، وهو بعيد.

والخلاصة:

هل دعوى أنهم لا يروون إلا عن ثقة لأنهم أجلاء ووجهاء الشيعة فالإشكال محكم؛ إذ إن أوائل عمره لم يكن وجهياً، ولم يتصف بصفة الجلالة، أو أن الأصحاب تتبعوا رواياتهم ووجدوهم لا يروون إلا عن ثقة، وفي النفس شيء من الاحتمال الثاني؛ لبعده ولزوم المصادرة.

وأما عبدالله بن المغيرة: فقد روى عنه رواية واحدة، وهو من أصحاب الإمام موسى الكاظم (عليه السلام) والإمام الرضا (عليه السلام)، فإذا لم يوجد سقط في الاسناد فهو قد روى في مقتبل عمره، وقلنا لا يمكن الاعتماد على قاعدة رواية الأجلاء في مثل هذه الحالة - إن قلنا بها - إذ إنهم رووا في مقتبل العمر؛ لأنّ تلبّسهم بهذا الوصف جاء في نهايات أعمارهم.

وكذا المناقشة في بقية الرواة الذين ذكرهم.

### القرينة الرابعة:

قول ابن الغضائري قدس سره حيث ذكر: «زياد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الخارفي، روى عن أبي جعفر (عليه السلام)، وأبي عبدالله (عليه السلام) هو صاحب المقام، حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية، وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرجني» (٥٢).

أقول: كما أشرنا أنّ العبارة فيها تصحيف، والأصحّ (صاحب المقالة)، لا (صاحب المقام)، كما ترجم ابن الغضائري لرجل وذكر هذا المصطلح قال: «الحسين بن حمدان، الحسيني، الجنبلائي، أبو عبدالله، كذاب، فاسد المذهب، صاحب مقالة ملعونة، لا يُلتفت إليه».

وهو المصطلح المتداول عند أرباب التراجم، قال الشيخ الطوسي قدس سره في رجاله: «الحسن بن صالح بن حي الهمداني الثوري الكوفي، صاحب المقالة، زيدي، إليه تُنسب الصالحة منهم» (٥٣).

أمّا تقريب الاستدلال على وثاقته فهو اعتماد ابن الغضائري على الأصحاب وإقراره لهم، والأصحاب استثنت من رواياته ما رواه عنه ابن سنان وقبلت الباقي، ونُسب القبول للأصحاب.



وفيه:

أولاً: إنه لا يدلّ على موقف لابن الغضائري، وأيضاً نصّ العبارة ليس فيه رائحة التوثيق،  
إنما اعتبار للرواية من طريق محمد بن بكر الأرجني، وعدم اعتبار الرواية عن طريق محمد  
بن سنان، فالرجل مسكوت عنه وعن رواياته الأخر.

قد يقال احتمالاً في المقام، كما عن بعض من عاصرناهم وجعله تحقيقاً في المقام، وهو  
أنّ ابن الغضائري ذكر محمد بن بكر الأرجني كمثال لمن روى عنه قبل انحرافه وانقلابه.

ولكن نقول: إنّ ابن الأرجني توفي سنة ١٧١هـ كما ذكرت كتب التراجم، فهو عاصره  
وبقي فترة الانحراف، فمن أين نعلم أنّ رواياته قد رواها قبل انحرافه؟! لا خبر بذلك ولا  
نصّ، وهذا الاحتمال يتأتى لو كان الأرجني توفي قبل انحراف زياد بن المنذر.

وأيضاً كان الأولي أن يذكر شخص يعتمد عليه، وليس شخصاً مجهول الحال، فتنبّه.

### القرينة الخامسة:

وجوده في أسناد كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم القمي.

وفي الكتابين بحث، ولا يمكن الاعتماد عليهما بهذه السعة.

والنتيجة: بعد عرض قرائن الذمّ والمدح، والكلّ فيها مناقشة، ولكن قرائن المدح  
بمجموعها تولّد الاطمئنان بوثاقته، وأمّا قرائن الذمّ فالظاهر أنّ الأغلبية منها في مقام الذمّ  
العقدي الذي لا ينافي وثاقة الرواة.

### تنبيهات وتساؤلات:

نذكر هنا عدّة تنبيهات، وهي:

### التنبه الأول:

روي في كتاب تاريخ آل زرارة: «محمد بن مسعود قال: حدثني جبرائيل بن أحمد قال: حدثني موسى بن جعفر بن وهب عن علي القصير عن بعض رجاله قال: استأذن زرارة بن أعين وأبو الجارود على أبي عبد الله عليه السلام قال: يا غلام أدخلهما؛ فإنهما عجلا المحيي وعجلا الممات» (٥٤).

أقول: ما المقصود بهذه الرواية، ولماذا هذا الاقتران بين زرارة وأبي الجارود.

قيل: إنّ المراد بقوله عليه السلام: عَجَلَا المحيي وعَجَلَا الممات بكسر العين المهملة وإسكان الجيم تنبيه العجل عجل السامري، يعني عليه السلام: أنّ الناس يتدلّلون ويخضعون لهما، ويعتدّون بهما، ويسيرون على طريقيهما، ويأخذون بقولهما في محياهما وفي مماتهما، كما أنّ بني إسرائيل تعبّدت وتدلّلت وخضعت للعجل، فهما عَجَلَا شيعتنا في المحيي والممات. وكيف يسعك أن لا تأذن لهما بالدخول؟ أدخلهما.

أقول: إذا كان مغتاضاً منهما فكيف يأمر غلامه بإدخالهما، ففي هذا التفسير نظر.

أو نقول: إنّهما عَجَلَا الحياة وعَجَلَا الممات بفتح العين؛ بقرينة دعاء الإمام بيتر عمر أبي الجارود.

ولا يخفى ما في السند.

### التنبه الثاني:

ذكر في الجرح والتعديل: «سمعت أبي يقول ذلك. قال أبو محمد روى عنه: عمّار بن محمد ابن أخت سفيان الثوري: حدّثنا عبدالرحمن: حدّثنا علي بن الحسن الهسنجاني قال:

قال محمد بن عقبة السدوسي: قال يزيد بن زريع لأبي عوانة: لا تحدّث عن أبي الجارود فإنّه أخذ كتابه فأحرقه»<sup>(٥٥)</sup>، فعلى هذا الحديث هل يوجد لأبي الجارود كتاب حينئذٍ؟!

### التنبيه الثالث:

قال في تاريخ بغداد: «قال الداودي: وقال لي الدارقطني يوماً: ما أعمى قلب ابن شاهين! حمل إلي كتابه الذي صنّفه في التفسير وسألني أن أصلح ما أجد فيه من الخطأ، فرأيت أنه قد نقل تفسير أبي الجارود وفرّقه في الكتاب وجعله عن أبي الجارود عن زياد بن المنذر، وإنما هو عن أبي الجارود زياد بن المنذر»<sup>(٥٦)</sup>.

أقول: هل نستطيع من هذه المعلومة أن نميّز روايات تفسير القمي بتتبع تفسير ابن

شاهين؟!

### التنبيه الرابع:

الرواية الوحيدة التي عثرنا عليها يروي أبو الجارود عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام هي: «حدّثني محمد بن جعفر القرشي الرزاز، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أبي سعيد، عن بعض رجاله، عن أبي الجارود، قال: قال علي بن الحسين عليهما السلام: اتخذ الله أرض كربلاء حرماً آمناً مباركاً قبل أن يخلق الله أرض الكعبة ويتخذها حرماً بأربعة وعشرين ألف عام، وإنه إذا زلزل الله تبارك وتعالى الأرض وسيرها رفعت كما هي بتربتها نورانية صافية، فجعلت في أفضل روضة من رياض الجنة وأفضل مسكن في الجنة لا يسكنها إلا النبيون والمرسلون - أو قال: أولو العزم من الرسل - وأنها لتزهر بين رياض الجنة كما يزهر الكوكب الدرّي بين الكواكب لأهل الأرض، يغشي نورها أبصار أهل الجنة جميعاً، وهي تنادي: أنا أرض الله المقدّسة الطيبة المباركة التي تضمّنت سيد الشهداء وسيد شباب أهل الجنة»<sup>(٥٧)</sup>.

### التنبه الخامس:

توجد رواية نُثبت بها خروج زياد بن المنذر مع زيد بن علي في الكوفة، فقد نقل في مقاتل الطالبين «قال: ورفع أبو الجارود زياد بن المنذر الهمداني [هرديا]»<sup>(٥٨)</sup> من ميمنتهم ونادى بشعار زيد، فلمّا كانوا في صحارى عبد القيس لقيهما جعفر بن العباس الكندي فشدّوا عليه وعلى أصحابه فقتل الرجل الذي كان مع القاسم وارثه<sup>(٥٩)</sup> القاسم فأتى به الحكم بن الصلت فكلمه فلم يرد عليه فأمر به فضربت عنقه على باب القصر، وكان أول قتيل منهم رضوان الله عليه»<sup>(٦٠)</sup>.

### التنبه السادس:

قد وردت روايتان يذكر فيهما الأئمة الاثني عشر:

ففي الكافي: «محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام عن جابر بن عبدالله الأنصاري رضي الله عنه قال: دخلت على فاطمة عليها السلام وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثني عشر آخرهم القائم عليه السلام، ثلاثة منهم محمد وثلاثة منهم علي»<sup>(٦١)</sup>.

وفي الاستنصار لأبي الفتح الكراجكي: «عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن عن ابن محبوب عن أبي الجارود عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام عن جابر بن عبدالله الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تمسكوا - آمنوا - بليلة القدر؛ فإنّها تكون بعدي لعلي بن أبي طالب وأحد عشر من ولده بعده عليه السلام»<sup>(٦٢)</sup>.

فهل يمكن نفي وقفه بهذه الروايات؟

أقول: لا يمكن؛ لأنّه يمكن أنّه رواها في أوائل أمره، وبعد ذلك حصل له الانحراف.

## التبیه السابع:

توجد رواية نستطيع أن نستظهر منها اعتراف واعتقاد أبي الجارود بإمامة الإمام محمد بن علي الباقر (عليه السلام)؛ فإنه ينقل هذا الأمر عن القاسم بن عوف، ومن المستبعد أن ينقل هكذا رواية وهو لا يعتقد بإمامة الامام الباقر (عليه السلام)، قال في اختيار معرفة الرجال: «حدثني علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري، قال: حدثني أبو عبدالله جعفر بن أحمد الرازي الخواري من قرية استراباد، عن محمد بن خالد - أظنه البرقي - عن محمد بن سنان، عن زياد بن المنذر أبي الجارود، عن القاسم بن عوف، قال: كنت أتردد بين علي بن الحسين (عليه السلام) وبين محمد بن الحنفية، وكنت آتي هذا مرة وهذا مرة. قال: ولقيت علي بن الحسين، قال: فقال لي: يا هذا إياك أن تأتي أهل العراق فتخبرهم إننا أستودعناك علماً، فإننا والله ما فعلنا ذلك، وإياك أن تتراأس بنا فيضعك الله، وإياك أن تستأكل بنا فيزيدك الله فقراً، واعلم أنك أن تكن ذنباً في الخير خير لك من أن تكون رأساً في الشر. واعلم أنه من يحدثنا بحديث سألناه يوماً فإن حدث صدقاً كتبه الله صديقاً، وإن حدث وكذب كتبه الله كذاباً، وإياك أن تشدّ راحلة ترحلها، فإنما ههنا يطلب العلم حتى يمضي لكم بعد موتي سبع حجج، ثم يبعث الله لكم غلاماً من ولد فاطمة (عليها السلام) ينبت الحكمة في صدره كما ينبت الطلّ والزرع. قال: فلما مضى علي بن الحسين (صلوات الله عليهما) حسبنا الأيام والجمع والشهور والسنين، فما زادت يوماً ولا نقصت حتى تكلم محمد بن علي بن الحسين (صلوات الله عليهم) باقر العلم» (٦٣).

ولكن يمكن أن يقال: إن هذه الرواية كانت قبل الانحراف عن إمامته؛ فإنه بعد استشهاد الإمام السجاد (عليه السلام) اعترف بإمامة الباقر (عليه السلام)، ولكن بعد استشهاد الإمام الباقر عدل عنه وتولّى زياداً.

### التبیه الثامن:

قد وردت روايات كثيرة يروي فيها محمد بن سنان والحسن بن محبوب عن زياد بن المنذر أبي الجارود، وهاهنا إشكال لم يلتفت إليه، وهو أنّ محمد بن سنان توفي ٢٢٠هـ كما عن ابن الغضائري، وفي الخلاصة وابن حيان والنجاشي قال: «ومات محمد بن سنان سنة عشرين ومئتين»<sup>(٦٤)</sup>، وبما أنّ وفاة زياد بن المنذر سنة ١٥٠هـ أو أكثر بقليل، فمن المستبعد أن يروي ابن سنان عنه لأن الفارق ٨٥ سنة.

ويؤيد ما ذكرناه ما نقله في اختيار معرفة الرجال في ترجمة ابن سنان: «ذكر حمدويه بن نصير أنّ أيوب بن نوح دفع إليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال لنا: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإنّي كتبت عن محمد بن سنان، ولكن لا أروي لك أنا عنه شيئاً، فإنّه قال قبل موته: كلّ ما حدّثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية، إنّما وجدته»<sup>(٦٥)</sup>.

والكلام نفسه في الحسن بن محبوب، قال في اختيار معرفة الرجال: «ومات الحسن بن محبوب في آخر سنة أربع وعشرين ومئتين، وكان من أبناء خمس وسبعين سنة»<sup>(٦٦)</sup>، وهو أشكل من سابقه؛ لأنّه تكون ولادته حوالي ١٥٠هـ ووفاة أبي الجارود في هذه السنة فكيف التوفيق.

هذا تمام الكلام في المقام، وأردنا ان نذكر مسنداً لأبي الجارود، ولكن صرفنا البال لما هو أهم<sup>(٦٧)</sup>.

### التبیه التاسع:

اتفق علماء الجرح والتعديل من أهل السنّة على تضعيف زياد بن المنذر. وإليك كلماتهم فقط من دون تعليق:

- أبو أحمد بن عدي الجرجاني: عامّة أحاديثه غير محفوظة، وعامّة ما يرويه في فضائل أهل البيت، وهو من المغالين، وأحاديثه عمّن يروي عنه فيها نظر.
- أحمد بن علي بن شعيب النسائي: متروك الحديث.
- أبو حاتم الرازي: ضعيف.
- أبو حاتم بن حبان البستي: رافضي يضع الحديث في مثالب أصحاب رسول الله ﷺ، ويروي في فضائل أهل البيت أشياء ما لها أصول، لا يحلّ كتب حديثه.
- أبو دواد السجستاني: كذاب.
- أبو نعيم الأصبهاني: صاحب المذهب الرديّ، روى المناكير في الفضائل.
- أحمد بن حنبل: متروك الحديث، وضعفه جداً.
- أحمد بن شعيب النسائي: متروك، ومرّة: ليس بثقة.
- ابن حجر العسقلاني: رافضي.
- ابن عبد البرّ الأندلسي: اتفقوا على أنّه ضعيف الحديث منكره، ونسبه بعضهم إلى الكذب.
- الدارقطني: ضعيف.
- الذهبي: رافضي، متهم، وله أتباع، وهم الجارودية.
- سبط ابن العجمي: رافضي له أتباع يقال لهم الجارودية.
- محمد بن إسماعيل البخاري: منكر الحديث، يتكلّمون فيه.
- يحيى بن معين: كذاب عدو الله، ليس يسوى فلساً، ومرّة تكلم فيه وضعفه.
- يحيى بن يحيى الليثي: يضع الحديث.

## أهمّ نتائج البحث:

- ١- عدم وجاهة القول بتعدّد أبي الجارود زياد بن المنذر.
- ٢- تمّ عرض سبع قرائن يُستفاد منها ذمّ أبي الجارود والقدح فيه، ثمّ مناقشتها وردّها. والظاهر أنّ الأغلبية منها في مقام الذمّ العقدي الذي لا ينافي وثاقة الرواة.
- ٣- تمّ عرض خمس قرائن تُفيد مدح أبي الجارود وعلى الرغم من أنّه يمكن المناقشة في بعضها إلا أنّها بمجموعها تولّد الاطمئنان بوثاقته.



## المواشم

- (١) فهرست ابن النديم: ٢٢٦.
- (٢) كذا في المصدر.
- (٣) خاتمة المستدرک ٥ : ٤١٦ - ٤١٧.
- (٤) اختيار معرفة الرجال : ٥٧/٢.
- (٥) خاتمة المستدرک ٥ : ٤١٦ - ٤١٧.
- (٦) صفحة: ٧١.
- (٧) رجال النجاشي: ١٧٠.
- (٨) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٤٩٥.
- (٩) رجال الطوسي : ١٣٥.
- (١٠) رجال الطوسي : ٢٠٨.
- (١١) رجال ابن الغضائري : ٦١.
- (١٢) مقباس الهداية ٢ : ٢١٧.
- (١٣) معالم العلماء : ٨٧، رقم (٣٤٥).
- (١٤) خلاصة المقال : ٣٤٨.
- (١٥) رجال ابن داود : ٢٤٦.
- (١٦) النساء: ١٠.
- (١٧) آل عمران: ١٠٦.
- (١٨) طه: ٨٢.
- (١٩) الكامل ٣ : ١٩١.
- (٢٠) تقريب التهذيب ١ : ٣٢٣.

- (٢١) العلل ٣: ٣٨٢.
- (٢٢) الجرح والتعديل : ٣ / ٥٤٥ .
- (٢٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٥.
- (٢٤) تاج العروس ٢: ٧٤.
- (٢٥) لسان العرب ١: ٤٦٧.
- (٢٦) الصحاح ١: ١٤٧.
- (٢٧) كتاب العين ٣: ٣٣٢.
- (٢٨) الرحلة المدرسية ٢: ٢٧٧.
- (٢٩) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٥.
- (٣٠) رجال الشيخ الطوسي : ٤١١.
- (٣١) رجال النجاشي : ٣٣٧.
- (٣٢) تاريخ زرارة : ٦٢.
- (٣٣) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٨١.
- (٣٤) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٥.
- (٣٥) في نسخة: ... أولى إماماً، إنه لا يموت... .
- (٣٦) في نسخة: لا يموت إلا بإمام.
- (٣٧) فهرست ابن النديم : ٢٢٧.
- (٣٨) أنظر: أعيان الشيعة ٧: ٨٣.
- (٣٩) كتاب الفارات ٢: ٧٦١.
- (٤٠) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٦٥.
- (٤١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٥ ، ٤٩٦.
- (٤٢) رجال النجاشي : ٦٥.
- (٤٣) اختيار معرفة الرجال : ٢ / ٤٩٧.

- (٤٤) رجال الشيخ الطوسي : ٤٤٠.
- (٤٥) معجم رجال الحديث ١٦ : ٢١٣.
- (٤٦) رجال الشيخ الطوسي : ٤٢٩.
- (٤٧) اختيار معرفة الرجال : ٨١٢/٢.
- (٤٨) فهرست ابن النديم : ٢٢٧.
- (٤٩) الفوائد الرجالية : ٣٥.
- (٥٠) جوابات أهل الموصل : ٢٦.
- (٥١) خاتمة المستدرک ٥ : ٤١٢ ، ٤١٣.
- (٥٢) رجال ابن الغضائري : ٦١.
- (٥٣) رجال الطوسي : ١٣٠.
- (٥٤) تاريخ آل زرارة : ٦٣.
- (٥٥) الجرح والتعديل ٣ : ٥٤٥ ، ٥٤٦.
- (٥٦) تاريخ بغداد ١١ : ٢٦٦.
- (٥٧) كامل الزيارات : ٤٥١.
- (٥٨) الهُرديّة: قصبات ملوية مطوية تضمّ بطاقات الكرم يرشل عليها قضبان الكرم [كتاب العين ٤ : ٢٣]، والهردى نبت [المحيط في اللغة ٣ : ٤٤١]. ويحتمل: (مردأة): وهو الحجر الذي لا يكاد الرجل الضابط يرفعه أو هي الصخرة التي يردى بها الشيء ليكسر [لسان العرب ١ : ٨٥. كتاب العين ٨ : ٦٨].
- (٥٩) ارتث الرجل: إذا ضرب فأثخن فحمل من موضعه حياً ثم يموت [المحيط في اللغة ١٠ : ١٢٤].
- (٦٠) مقاتل الطالبين : ٩٣.
- (٦١) الكافي ١ : ٥٣٢.
- (٦٢) الاستنصار : ٨.

(٦٣) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٣٩.

(٦٤) رجال النجاشي: ٣٢٧.

(٦٥) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٩٥.

(٦٦) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥١.

(٦٧) وذلك بسبب كثرة المشاكل، وعدم راحة البال لما يمرّ به الوطن من الويلات والجسم من الآهات بسبب سكوتنا عن الموبقات، نسأل الله العافية وحسن العاقبة، بجاه من لذنا بجواره أمير الكائنات.

## أسرى الحرب وأحكامهم في الفقه الإسلامي

### القسم الأول

□ السيد زين العابدين المقدّس الغريفي(\*)

#### خلاصة البحث:

امتدت هذه الدراسة على أربعة مباحث، وهي: المبحث الأول: مفهوم الأسر ومشروعيته، المبحث الثاني: حكم أسرى العدو الخارجي، المبحث الثالث: حكم أسرى العدو الداخلي (البغاة)، المبحث الرابع: كيفية معاملة الأسير في الفقه الإسلامي. ومن أهمّ نتائج البحث، تمييز الشارع بين الأسرى الذكور البالغين والنساء والأطفال في الحكم، فلا يجوز قتل النساء والأطفال مطلقاً إلا لضرورة، وإنّ للأسرى من العدو الخارجي حكمين، فإذا كانت الحرب قائمة وجب قتلهم، وأمّا لو انتهت الحرب فلا يجوز قتلهم، ويخيّر الإمام فيه بين المنّ عليهم أو مفاداتهم بالمال أو بأسير مسلم، وأمّا أسرى العدو الداخلي (البغاة) فيختلف بين من كانت لهم فئة يرجعون إليها فإنّه يجوز قتل الأسير منهم، وبين من لم يكن لهم فئة يرجعون إليها فلا..

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية - النجف الأشرف.

## الكلمات المفتاحية:

أسرى الحرب، الأسير الأجنبي، الأسير المحارب، الأحكام الشرعية، الفقه الإسلامي.  
المشروعية

## المقدمة:

لا ريب أنّ الفقه الإسلامي قد استوعب بأحكامه وتشريعاته جميع الوقائع والتصرفات الصادرة عن الإنسان، فلم يترك واقعة إلا وجعل لها حكماً يناسبها، ومن ذلك أحكام الحرب حيث جاء بتشريع عقلائي مرن يتناسب مع جميع العصور وفق قانون الثابت والمتغير الذي أسس له ووضع قواعده، حيث شرع أحكاماً ثابتة لا يُمكن للحاكم الإسلامي أن يتعداها ويتجاوزها كحرمة قتل النفس المحترمة وإتلاف المال ونحوها.

كما منح الشارع بعض الصلاحيات للفقهاء في إصدار بعض الأحكام تبعاً لوجود المصالح والمفاسد، فيمكن أن يلزم بأمر أو يمنع منه فيما يُصطلح عليه بالحكم الولائي وهو قابل للتغيير والتبديل تبعاً للمصلحة وجوداً وعدمها كبعض أحكام الأسير التي سنتطرق إليها في أثناء البحث.

وبهذا فقد استوعب جميع أحكام الحرب سواء قبل حصولها كالأَسباب والتداعيات أم أثناءها أم بعد انتهائها، ولاحظ آثارها ونتائجها، إذ إنّ للحرب آثاراً كثيرة جداً على الإنسان من حيث ما يلحقه من ضعف في صحته - على الصعيد النفسي والجسدي - وتلف أمواله ودمار لممتلكاته، بالإضافة إلى آثارها على البيئة الصحية - كانتشار الأمراض والأوبئة - والاجتماعية من حيث كثرة المشاكل نتيجة لشيوع الجهل وظهور الإشاعات وتداخل الثقافات بين البلدان المتحاربة وتفشي الظواهر السلبية كالبطالة والطلاق والنفاق وانتشار

المخدرات ومظاهر الفساد مما يؤدي إلى حصول اضطراب وتخلخل في القيم والمبادئ والأخلاق.

ومن أهم الآثار المترتبة على القتال هي حصول الأسرى بين الطرفين، وهي نتيجة طبيعية لقيام أيّ حرب بين طرفين، وقد عملت على تنقيح موضوع (الأسر) وبيان حكم الشارع حوله من خلال تقسيمه على مباحث أربعة.

### المبحث الأول: مفهوم الأسر ومشروعيته

وهو على مطلبين:

#### المطلب الأول: مفهوم الأسر

قبل الولوج في بيان حكم الأسر لا بدّ من تمهيد يُحدّد فيه المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي يدور البحث حولها، كما لا بدّ من تنقيح الموضوع لغرض الإحاطة به وإخراجه عن دائرة التكرير لنحصل على صورة جلية واضحة ونقدّم تعريفاً علمياً نستطيع تطبيق الحكم عليه، فنقول:

#### الأسر لغةً:

مصدر بمعنى تقييد الإنسان وشدّ وثاقه بحيث يمنعه من الحركة بإرادته، والاسم منه أسير، وجمعه أسرى وأسارى، ولذا يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمته الله: «أسر فلانٌ فلاناً: شدّه وثاقاً، وهو مأسورٌ. وأسَرَ بالأسار، أي بالرباط، والإسار: مصدرٌ كالأسر. ودابةٌ مأسورٌ المفاصل، أي: شديد لأمها»<sup>(١)</sup>.

فأصل التسمية مأخوذ من الإسار وهو القيد؛ لأنه كان يُشدّ بالقيد، فسُمّي كلُّ سجين أسير وإن لم يُربط بالقيد.

ويقول الجوهري: «أَسَرَ قَتَبَهُ يَأْسِرُهُ أُسْرًا: شَدَّهُ بِالْإِسَارِ، وَهُوَ الْقَدُّ. وَمِنْهُ سُمِّيَ الْأَسِيرُ، وَكَانُوا يُشَدُّونَهُ بِالْقَدِّ، فَسُمِّيَ كُلُّ أُخِيذٍ أَسِيرًا وَإِنْ لَمْ يُشَدَّ بِهِ»<sup>(٢)</sup>.

بينما يقول أحمد بن فارس: «وهو الحبس، وهو الإمساك. من ذلك الأسير، وكانوا يشدُّونه بالقَدِّ وهو الإسار، فَسُمِّيَ كُلُّ أُخِيذٍ وَإِنْ لَمْ يُؤَسَّرْ أَسِيرًا. قال الأعشى:

وَقَيْدِي الشَّعْرُ فِي بَيْتِهِ      كَمَا قَيْدُ الْأَسْرَاتُ الْحِمَارًا

أي: أنا في بيته، يريد بذلك بلوغه النهاية فيه. والعرب تقول: أسر قته، أي: شده»<sup>(٣)</sup>.

والأسر يُطلق على نحوين:

**النحو الأول:** معناه الحقيقي وهو تقييد الإنسان، وهو يختلف باختلاف أنحاء التقييد، فمرة يُقيّد عن الحركة بربطه وشدّ وثاقه، ومرة يُضَيّق عليه فيمنع من الحركة بنطاق أوسع عبر حبسه في بناء خاصّ كبيت أو سجن أو نحوه، ومرة يُمنع منها في نطاق أوسع عبر حبسه في قرية أو مدينة أو نحو ذلك فيما يُعرف بالإقامة الجبرية، فكلّ ذلك يكون مشمولاً بعنوان الأسر لتحقق عنوان الحبس والتقييد فيه.

**النحو الثاني:** معناه المجازي حيث يُطلق ويُراد به الحبس والتقييد المعنوي كما في منع الإنسان من طرح رؤاه وأفكاره، وهذا المنع أمّا يكون من شخص معيّن أو نتيجة لضغط اجتماعي رافض لهذه الرؤى، أو تقييد الإنسان بحالة معينة كالحزن كما في وصف الإمام الحسين (عليه السلام) في زيارة الأربعين بـ: «أسير الكربات»<sup>(٤)</sup>، أو وصف من أسبغت عليه العطاء بـ (أسير نعمتك) ومنه أسرة الرجل أي أنّها تابعة له وتتقوى به ومقيّدة بتوجّهاته فترحل معه إذا رحل وتسكن معه حيث يسكن ونحو ذلك.



## الأسر شرعاً:

لم أعهد تعريفاً جامعاً مانعاً في الإصطلاح لمعنى الأسر يختلف عن المعنى اللغوي، وذلك لعدم الاهتمام بتخريج المعنى بقدر الاهتمام باستنباط الحكم عند الفقهاء، فيكتفي الفقيه منهم بالمعنى اللغوي أو شرح الاسم.

ولذا فعند استقراء النصوص الشريفة وآراء الفقهاء يتبين أنّ الأسر مقرون بالقتال أو نحوه من إظهار العداوة الموجبة للحبس وشدّ الوثاق.

فقد عرّف الماوردي الأسرى بأنهم «الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء»<sup>(٥)</sup>.

إلا أنّه تعريف غير جامع بلحاظ أنّ الأسر قد يقع في غير قتال كما في الظفر بالمحارب إذا دخل الى الأراضي الإسلامية غلسة كالجاسوس وغيره.

ولذا عرّفه الكاساني الحنفي بأنّه: «مَن يظفر به المسلمون من الحربيين إذا دخلوا دار الإسلام بغير أمان»<sup>(٦)</sup> بيد أنّه غير جامع أيضاً؛ لأنّ القتال تارة يحصل في أرض الإسلام وأخرى في خارجها، ولا يشمل التعريف الأسير المحارب في خارجها كما هو ظاهر.

لذا يُمكن تعريف الأسر بأنّه: هو شدّ المحارب وحبسه عبر الظفر به حياً سواء أثناء القتال أم لا، في دار الإسلام أم خارجها، بحيث يصير في قبضة الدولة فلا يقدر على التصرف في نفسه. أمّا الأسير فهو من وقع عليه عنوان الأسر.

وبالتالي يشمل التعريف كلّ محارب ظفر المسلمون به مطلقاً كالمقاتل في أرض المعركة أو الجاسوس ونحوهما.

وقد ورد لفظ (أسرى) في النصوص الشريفة من الكتاب والسنة، ففي قوله تعالى في شأن أسرى بدر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يَبْخُنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٧)</sup>، وكذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ﴾<sup>(٨)</sup>، وقوله تعالى في شأن يهود بني قريظة: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾<sup>(٩)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(١٠)</sup>، فقوله: ﴿وَأَحْضَرُوهُمْ﴾ أي: وأحسوهم.

فيتبين من ذلك مشروعية الأسر وجوازه، بل وجوبه في الحالات التي يتوقف نصر المسلمين عليه أو تقوية شوكتهم وكسر شوكة العدو.

### المطلب الثاني: حكم الأسير عند فقهاء الإمامية.

لا يخفى على الباحث أن للأسرى أحكاماً متعددة تبعاً لتقسيمهم في الفقه، تبني على حكمة المشرع ودقته في التعامل مع الإنسان وحقوقه، فالأسير على قسمين:

القسم الأول: هم الرجال البالغون، ويُطلق عليهم في عرف المتشرعة الأسرى.

القسم الثاني: هم النساء والأطفال الذين دون سن البلوغ، وإنما جمع بينهما لأن حكمهما واحد، ويُطلق عليهم في عرف المتشرعة بالسبي، ولهم أحكام خاصة تختلف عن الرجال كحرمة قتلهم.

ثم إن الأسر يقع عليهم قبل انتهاء القتال تارة وبعد انتهائه تارة أخرى، لهذا سوف يقع البحث على هذه الجهات الأربع.

وقد أجمع الإمامية على عدم جواز قتل الأطفال والنساء وأنهم يُملكون بالسبي إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك، ومن اشبه حال بلوغه رجوع فيه إلى الأمارات الكاشفة عن ذلك كإنبات الشعر الخشن على العانات كما فعل في سبي بني قريظة. ويدل عليه ما رواه الطوسي بسنده عن أبي عبدالله عن أبيه (عليه السلام) أنه قال: «إنّ رسول الله ﷺ عرضهم يومئذ على العانات، فمن وجده أنبت قتله، ومن لم يجده أنبت أحقه بالذراري»<sup>(١١)</sup>.

ولا يجوز قتل السبي مطلقاً إلا لضرورة كدفع الأذى والضرر عن النفس مثلاً كما إذا كانت النساء ممن تحمل السيف وتقاتل مع الرجال.

أما الرجال فالحكم فيهم يختلف فيما إذا كانت الحرب قائمة فيحكم بقتلهم، وإذا انتهى القتال فالأمر فيه يرجع إلى الإمام بين أن يمنّ عليهم فيطلق سراحهم أو يأخذ منهم الفداء أو يسترقهم، ويحكم الإمام اجتهاده في التخيير فيرجح ما فيه مصلحة للدين والأمة، وقد علل العلامة ذلك بقوله: «ولأنّ كلّ خصلة من هذه الخصال قد تكون أصلح من غيرها في بعض الأسرى، فإنّ ذا القوة والنكاية في المسلمين قتله أنفع وبقاؤه أضرّ، والضعيف ذا المال لا قدرة له على الحرب، ففدائه أصلح للمسلمين، ومنهم من هو حسن الرأي في الإسلام ويُرجى إسلامه، فالمنّ عليه أولى أو يُرجى بالمنّ عليه المنّ على الأسارى من المسلمين، أو يحصل بخدمته نفع ويؤمن ضرره كالصبيان والنساء فاسترقاقه أولى، والإمام أعرف بهذه المصالح، فكان النظر إليه في ذلك كلّ»<sup>(١٢)</sup>.

فإذا أسلم لم يجز قتله؛ للأخبار<sup>(١٣)</sup> ولإجماع الطائفة حيث اتفق الفقهاء عليه من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، كالطوسي في المبسوط<sup>(١٤)</sup>، وابن حمزة الحلبي في الوسيلة<sup>(١٥)</sup>، والمحقق الحلبي في شرائعه<sup>(١٦)</sup>، والعلامة الحلبي في إرشاد الأذهان<sup>(١٧)</sup>، والشهيد الأوّل في دروسه<sup>(١٨)</sup>، والسيد الخوئي في تفسيره<sup>(١٩)</sup>، وغيرهم.

## المبحث الثاني: حكم أسرى العدو الخارجي

قد تقع الحرب بين الدولة الإسلامية وبين عدو لها من الدول الخارجية، سواء ابتداءً القتال من الطرف الإسلامي كتدبير استباقي لحرب مترقبة أو حصل القتال نتيجة ردّ اعتداء، فيترتب على ذلك وقوع أسرى في قبضة الجيش الإسلامي، ولهم أحكام خاصة يُمكن أن نبينها عبر مطالب ثلاثة:

### المطلب الأوّل: حكم النساء والأطفال

فقد ذكر الفقهاء حرمة قتل النساء والصبيان بعد انتهاء الحرب وجواز استرقاقهم، وقد أُستدلّ له بأدلة عدّة أهمّها:

#### الدليل الأوّل: الإجماع

فقد نفى الخلاف المحقّق الأردبيلي<sup>(٢٠)</sup> وصاحب الجواهر<sup>(٢١)</sup> وغيرهما، ويحدود تتبّعي واستقرائي لكلمات الفقهاء لم أعر على مخالف سواء من المتقدمين أم المتأخرين على نفي حكم السبي أو بطلانه.

بل يظهر دعوى الإجماع من صاحب الجواهر على جواز سبيهم، حيث قرن من أخلّ بشرائط الذمة من أهل الكتاب بالمحاربين من غيرهم وذكر الإجماع على مشروعية سبيهم<sup>(٢٢)</sup>.

وقد يُناقش الإجماع المذكور بأنّه ليس لأجل بيان جواز السبي، بل لأجل عدم جواز قتلهم بقرينة تعليقه بنهي النبي ﷺ عن قتل النساء والولدان، بل لو تمّ حصول الإجماع لكان مدرّكياً فيرجع إلى المدرك قوة وضعفاً، فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم ﷺ.

نعم، الإجماع والسيرة القطعية يدلان على حصول السبي في عصر صدر الإسلام، ولكنها من الأدلة اللبية التي يرجع فيهما إلى القدر المتيقن، وبالتالي لا يمكن تعميم الحكم لكل زمان وحال ما لم توجد قرينة تصلح للتعميم، فقد تكون من صنف القضايا الخارجية لا الحقيقية حتى يمكن أن يشمل خطاب التكليف فيها بالسبي كل فرد وإن لم يكن موجوداً في زمن النص.

كما لا يمكن استكشاف وجوب السبي عليهم حيث لا يدل على أكثر من مشروعية سبيهم، وهذا يرجع فيه لرأي الإمام (عليه السلام) أو من ينوب عنه، فيمكن له العفو عنهم وإطلاق سراحهم إذا وجد مصلحة في ذلك.

#### الدليل الثاني: السنة الشريفة

١- ما رواه الطوسي بسند صحيح عن إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن سبي الأكراد إذا حاربوا ومن حارب من المشركين هل يحل نكاحهم وشراؤهم؟ قال: نعم» (٢٣).

٢- ما رواه الطوسي بسند صحيح عن العيص قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم مجوس خرجوا على أناس من المسلمين في أرض الإسلام هل يحل قتالهم؟ قال: نعم وسبيهم» (٢٤).

٣- وما رواه أيضاً بسنده عن محمد بن عبد الله قال: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن قوم خرجوا وقتلوا أناساً من المسلمين وهدموا المساجد وإن المستوفى هارون بعث إليهم فأخذوا وقتلوا وسبي النساء والصبيان هل يستقيم شراء شيء منهن ويطأهن أم لا؟ قال: لا بأس بشراء متاعهن وسبيهن» (٢٥).

٤- وما رواه أيضاً بسند حسن عن زكريا بن آدم قال: «سألت الرضا (عليه السلام) عن قوم من العدو صالحوا ثم خفروا ولعلهم إنما خفروا لأنه لم يعدل عليهم أيصلح ان يشتري من

سبيهم؟ قال: إن كان من عدو قد استبان عداوتهم فاشتر منه، وإن كان قد نفروا وظلموا فلا تتبع من سبيهم»<sup>(٢٦)</sup>.

وهذه الروايات بمجموعها تدلّ على جواز السبي إذا حصل اعتداء وقتال مع الكفّار والمشرّكين، بيد أنّها قاصرة عن الدلالة على وجوبه، ولذا فإنّ الأصل هو عدم السبي ما لم يأمر الإمام بذلك وفقاً للمصلحة التي يراها.

قلت: إنّ السبي كحكم ثابت خاضع للمصلحة في نظر الإمام أو نائبه في كلّ عصر؛ إذ إنّ التخيير يُثبت السعة للإمام في مراعاة المصالح النوعية - كحفظ بيضة الإسلام من كلّ ما يؤدّي إلى هتك حرمة أمم العالم - والشخصية كما كان دخول السبايا والأسرى إلى الدين إذا حصل المنّ عليهم؛ فإنّه وسيلة للحدّ من الأضغان والبغض الحاصل للدين والدولة الإسلامية، وعليه فإنّ الإمام قد يختار السبي أو الاسترقاق في موارد:

١- من باب الرحمة والإحسان كما هو الحال بالنسبة إلى النساء والصبيان إذا لم يكن لهم مورد يعتاشون عليه، فيفرض على من تقع السبية في ملكه أن يقوم برعايتها وتوفير كافة مسلتزمات الحياة الكريمة في قبالة تقوم بخدمته ورعايته من جوانب متعدّدة.

٢- من باب العقوبة كما هو حال المقاتل المعاند، فقد تقوم المصلحة في إبقائه على قيد الحياة في قبال القيام ببعض الخدمات، وهذا معمول به إلى يومنا هذا في كثير من قوانين البلدان الشرقية والغربية تحت مسمّى السجن مع الأعمال الشاقّة، فيُحبس المدان بقضية ما ويفرض عليه أعمال معيّنة كتكسير الحجارة أو العمل في المصانع أو نحو ذلك، فلا يفترق عن الاسترقاق إلا من حيث المصطلح ولا مشاحّة فيه.

وبعد التحقيق وتتبع الأخبار نجد أنّ أغلب الروايات التي يُستدلّ بها، إمّا ضعيفة سنداً أو مضطربة دلالة، وإمّا تُشير إلى حالات خاصة، إلا أنّ القدر المتيقّن منها هو جواز السبي

والإسترقاق، وهو يدور بين أن يكون حكماً تشريعياً إلهياً وبين أن يكون حكماً ولائياً تديرياً بلحاظ أنّ الأوّل له إطلاق أزماني ليمتدّ إلى جميع الأزمنة بخلاف الثاني المقيد بوجود المصلحة في زمان صدور الحكم فيمكن للإمام أن يُوسّع منه أو يُضيق أو يُلغيه رأساً تبعاً للمصلحة وجوداً وعدمًا.

والذي يبدو أنّه حكم ولائي تديري خاضع للمصلحة والمفسدة في نظر الإمام (عليه السلام) أو نائبه، ومما يدلّ عليه مجموعة من القرائن والشواهد:

١- لم يقم النبي (صلى الله عليه وآله) بسبي النساء في معاركه وحروبه إلى عام ٥هـ بل كان يُوصي المسلمين بعدم إيذائهنّ وإثارة عواطفهنّ والكفّ عن الأذى الصادر عنهنّ، فقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال: «ولا تهيجوا امرأة بأذى، وإن شتمن أعراضكم وتناولن أمراءكم وصلحاءكم؛ إنهنّ ضعاف القوى والأنفس والعقول. ولقد كنّا وأنا لنؤمر بالكفّ عنهنّ وإنهنّ لمشركات»<sup>(٢٧)</sup> ليكشف عن واقع تعاليم الإسلام وما كان يأمر به رسول الله (صلى الله عليه وآله) أصحابه في حروبه ومعاركه.

٢- عفو النبي (صلى الله عليه وآله) عن جماعة من الأسرى والسبي وعتقه لهم إكراماً لبعض الصحابة، من قبيل عفوه عن رفاعه بن سموأل كرامة للصحابة سلمى بنت قيس (أمّ المنذر)، حيث كانت ممّن صلّى القبليتين وبايعته، وكان رفاعه بن سموأل له انقطاع إليها وإلى أخيها سليط بن قيس وأهل الدار، وكان حين حبس أرسل إليها قائلاً: «أن كلمي محمداً في تركي، فإنّ لي بكم حرمةً، وأنت إحدى أمّهاته، فتكون لكم عندي يداً إلى يوم القيامة». فتوسّطت له عند رسول الله (صلى الله عليه وآله) فوهبه لها، فأسلم رفاعه وكان يُقال له: مولى أمّ المنذر<sup>(٢٨)</sup>.

ومنه عفو النبي (صلى الله عليه وآله) عن الزبير بن باطا القرظي وأهله كما وهب له ماله كرامة لثابت بن قيس، حيث توسّط ثابت عند رسول الله (صلى الله عليه وآله) ليعفو عنه وأهله وماله فعفا عنهم.

فلو كان حكماً تشريعياً لما صحّ قبول توسّط الصحابة في عتق الأسرى والسبايا.

### ٣- حالات السبي التي أطلق سراحهنّ جميعاً:

#### الحالة الأولى: سبي بني المصطلق

فقد ذكر المؤرخون لنا شاهداً من سيرتهم: إنّ رسول الله ﷺ قد تزوّج بجويرية بنت الحارث بن قيس وكان أبوها سيد قومه بعد أن أدّى عنها مكاتبها مع ثابت بن قيس الأنصاري، فخرج الخبر إلى الناس، فقالوا: أصهار رسول الله ﷺ يسترقون! فأعتقوا ما كان في أيديهم من سبي بني المصطلق فبلغ عتقهم مئة أهل بيت بتزويجه إيّاها<sup>(٢٩)</sup>، فكان ذلك سبباً لدخول بني المصطلق الإسلام؛ إذ لا يتصور إبقاء المسلمين لأهلها عبيداً وإماءً وهم أصهار رسول الله ﷺ.

#### الحالة الثانية: سبي حنين وهوازن

حيث ذكر بعض المؤرخين أنّ عددهم كان يبلغ ستة آلاف، وقد اتبع رسول الله ﷺ في المنّ عليهم طريقاً غير مباشر لتربية المسلمين على سنّة المنّ وتحرير الأسرى؛ إذ إنّ الفعل عادة يكون أبلغ دلالة من القول وأوقع في النفس، فقد روى ابن هشام في سيرته بسنده عن عبد الله بن عمرو قال: «فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَبْنَاؤُكُمْ وَنِسَاؤُكُمْ أَحَبُّ إِلَيْكُمْ أَمْ أَمْوَالُكُمْ؟ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ خَيْرَتَنَا بَيْنَ أَمْوَالِنَا وَأَحْسَابِنَا، بَلْ تَرُدُّ إِلَيْنَا نِسَاءَنَا وَأَبْنَاؤَنَا، فَهُوَ أَحَبُّ إِلَيْنَا، فَقَالَ لَهُمْ: أَمَّا مَا كَانَ لِي وَلِئِنِّي عَبْدُ الْمُطَّلِبِ فَهُوَ لَكُمْ وَإِذَا مَا أَنَا صَلَّيْتُ الظُّهْرَ بِالنَّاسِ فَقُومُوا فَقُولُوا: إِنَّا نَسْتَشْفَعُ بِرَسُولِ اللَّهِ إِلَى الْمُسْلِمِينَ وَبِالْمُسْلِمِينَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فِي أَبْنَاؤِنَا وَنِسَائِنَا، فَسَأَعْطِيكُمْ عِنْدَ ذَلِكَ وَأَسْأَلُ لَكُمْ فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالنَّاسِ الظُّهْرَ قَامُوا فَتَكَلَّمُوا بِالَّذِي أَمَرَهُمْ بِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَأَمَّا مَا كَانَ لِي وَلِئِنِّي عَبْدُ الْمُطَّلِبِ فَهُوَ لَكُمْ. فَقَالَ الْمُهَاجِرُونَ: وَمَا كَانَ لَنَا فَهُوَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ. وَقَالَتِ الْأَنْصَارُ: وَمَا كَانَ لَنَا فَهُوَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ... فَرَدُّوا إِلَى النَّاسِ أَبْنَاؤَهُمْ وَنِسَاءَهُمْ»<sup>(٣٠)</sup>.



### الحالة الثالثة: سبي قبيلة طيء

لَمَّا بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيًّا ﷺ لِهَدْمِ صَنْمِ لَقَيْلَةَ طِيءٍ يُدْعَى: الْفُلْسَ، هَرَبَ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمِ الطَّائِيِّ بِأَهْلِهِ وَوَلَدِهِ إِلَى الشَّامِ لِعَلَّمِهِ بِقُدُومِ الْمُسْلِمِينَ، وَخَلْفَ أُخْتِهِ سَفَانَةَ فَأَسْرَتَ مَعَ بَاقِي قَوْمِهَا، وَلَمَّا أَتَى بِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَوَى أَنَّهَا قَالَتْ: «يَا مُحَمَّدُ هَلْكَ الْوَالِدِ وَغَابَ الْوَافِدُ، فَإِنَّ رَأَيْتَ أَنْ تُخَلِّيَ عَنِّي وَلَا تَشْتَمَ بِي أَحْيَاءَ الْعَرَبِ، فَإِنَّ أَبِي كَانَ سَيِّدَ قَوْمِهِ يَفْكَ الْعَانِي وَيَقْتُلُ الْجَانِي، وَيَحْفَظُ الْجَارَ وَيَحْمِي الذَّمَارَ، وَيَفْرَجُ عَنِ الْمَكْرُوبِ، وَيَطْعَمُ الطَّعَامَ وَيُقْشِي السَّلَامَ، وَيَحْمِلُ الْكُلَّ، وَيُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الدَّهْرِ، وَمَا أَتَاهُ أَحَدٌ فِي حَاجَةٍ فَرَدَّهُ خَائِبًا. أَنَا بِنْتُ حَاتِمِ الطَّائِيِّ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (يَا جَارِيَةَ، هَذِهِ صِفَاتُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا لَوْ كَانَ أَبُوكَ مُسْلِمًا لَتَرَحَّمْنَا عَلَيْهِ، خَلَّوْا عَنْهَا؛ فَإِنَّ أَبَاهَا كَانَ يَحِبُّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ). وَقَالَ فِيهَا: (ارْحَمُوا عَزِيزًا ذَلًّا، وَغَنِيًّا افْتَقَرًا، وَعَالِمًا ضَاعَ بَيْنَ جِهَالٍ)، فَأَطْلَقَهَا وَمَنْ عَلَيْهَا بِقَوْمِهَا... فَلَمَّا أَطْلَقَهَا رَجَعَتْ إِلَى قَوْمِهَا فَأَتَتْ أَخَاهَا عَدِيًّا وَهُوَ بِدُومَةِ الْجَنْدَلِ فَقَالَتْ لَهُ: يَا أَخِي أَتَيْتَ هَذَا الرَّجُلَ قَبْلَ أَنْ تَعْلَمَكَ حَبَائِلَهُ، فَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ هَدِيًّا وَرَأَيْتُ سَيْغَلِبَ أَهْلِ الْغَلْبَةِ، رَأَيْتُ خِصَالًا تُعْجِبُنِي، رَأَيْتُ يَحِبُّ الْفَقِيرَ، وَيَفْكَ الْأَسِيرَ، وَيَرْحَمُ الصَّغِيرَ، وَيَعْرِفُ قَدْرَ الْكَبِيرِ، وَمَا رَأَيْتُ أَجُودَ وَلَا أَكْرَمَ مِنْهُ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَلْحَقَ بِهِ، فَإِنَّ يَكُ نَبِيًّا فَلِلسَّابِقِ فَضْلُهُ، وَإِنْ يَكُ مَلِكًا فَلَنْ يَذَلَّ فِي عِزِّ الْيَمَنِ» (٣١).

### الحالة الرابعة: فتح مكة

فَقَدْ أَعْتَقَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِالْجَمَلَةِ، حَيْثُ رَوَى ابْنُ هِشَامٍ بِسَنَدِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَاطَبَ أَهْلَ مَكَّةَ قَائِلًا: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ مَا تُرَوْنَ أَنِّي فَاعِلٌ فِيكُمْ؟ قَالُوا: خَيْرًا، أَخُ كَرِيمٌ وَأَبْنُ أَخٍ كَرِيمٍ. قَالَ: أَذْهَبُوا فَاتَّمُّوا الطَّلَقَاءَ» (٣٢).

وَبِالْجَمَلَةِ، إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَارَةً يَحْكُمُ بِالْعَتَقِ بِصُورَةٍ مُبَاشِرَةٍ مِنْ دُونِ الرَّجُوعِ إِلَى الْمُسْلِمِينَ، وَتَارَةً يَحْكُمُ بِالْعَتَقِ بِطَرُقٍ غَيْرِ مُبَاشِرَةٍ لِأَغْرَاضِ تَرْبُويَةٍ كَتَعْوِيدِ الْفَرْدِ وَالْجَمَاعَةِ

وتربيتهم على ثقافة عتق العبيد والإماء؛ ليكشف عن مرونة هذا التشريع وتبعيته للمصلحة وجوداً وهدماً، فلو كان حكماً تشريعياً لما أمكن للرسول ﷺ عتقهم وإطلاق سراحهم، فتأمل.

### المطلب الثاني: حكم الشيوخ والعجزة

فالشيخ الكبير والراهب ومن يلحق بهم كالأعمى والمريض والمقعّد وأمثالهم إذا لم يصدر منهم قتال ولم تكن لهم مشورة أو تحريض، حرم قتلهم ولا يسترقون، ولذا استثناهم فقهاء الإمامية من حكم الأسرى<sup>(٣٣)</sup>.

فالشيخ ومن في حكمه له حالات أربع: أما أن يقاتل أو يحرض على القتال أو يجمع بينهما أو يمتنع عن كليهما، وقد حكم الفقهاء بجواز قتله في الحالات الثلاثة لصدور الحرب والعداء منه على الإسلام بخلاف الحالة الرابعة فإنها تكون مشمولة بعمومات وإطلاقات عدم جواز قتله.

ويُستدلّ عليه بوصايا الرسول ﷺ المشهورة في الحروب، منها:

١- ما رواه الشيخ الكليني بسنده عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله، لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها، وأيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبي فأبلغوه مأمّنه، واستعينوا بالله»<sup>(٣٤)</sup>.

٢- ما رواه أيضاً بسنده عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ النبي ﷺ كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عزّ وجلّ في خاصة نفسه ثم في أصحابه

عامّة، ثم يقول: اغز بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، ولا تغدروا ولا تغلّوا ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا ولا متبتلاً في شاهق، ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً؛ لأنكم لا تدرّون لعلكم تحتاجون إليه، ولا تعفروا من البهائم ممّا يؤكل لحمه إلا ما لا بدّ لكم من أكله...»<sup>(٣٥)</sup>.

### المطلب الثالث: حكم الأسير المحارب

من المعلوم أنّ فقهاءنا قد استندوا في مقام البحث والاستنباط إلى أدلّة متعدّدة في معرفة حكم المحارب من الأسرى، ولهذا خصّصت هذا المطلب لذكر هذه الأدلّة وبيانها بنحو الاختصار بما يتناسب وحجم البحث.

#### الدليل الأوّل: الكتاب العزيز

ورد حكم الأسير في آيتين، هما:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٣٦)</sup>.

دلّت الآية على وجوب الإثخان في القتل حتى يستمكن المسلمون في الأرض وعدم مشروعية طلب الفداء عبر الأسر، حتى يكثر المسلمون في قتل أعدائهم ويقوى جانبهم، فإذا تم ذلك جاز لهم حينئذٍ الأسر.

#### شبهة ودفع:

قيل: بأنّ الله تعالى عاتب نبيه ﷺ في أمر الأسرى لأنّه أراد عرض الحياة الدنيا وهي الفدية التي تؤخذ في مقابل إطلاق سراحهم، وهذا ما تبناه بعض مفسري أهل السنة من المذاهب الإسلامية<sup>(٣٧)</sup>.

لكن هذا مدفوع بصريح القرآن في نسبة هذه الإرادة إلى الصحابة دون النبي ﷺ، وإلا لكان المناسب أن يقول: تريد عرض الحياة الدنيا، إضافة إلى تصريح كتب السيرة والتاريخ بأن هذه كانت رغبة عدد من الصحابة، فتأمل.

أما توهم أن صدر الآية يُشير إلى النبي ﷺ فهو مردود؛ لأنّ معنى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ﴾ هو جنس النبي لا خصوص نبينا ﷺ.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُواهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا بَعْدُ مِنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...﴾ (٣٨).

حيث دلّت على وجوب قتل الكفار ما دام القتال قائماً بينهما، فإذا اتخن في القتل جاز الأسر، وللإمام أو من ينوب عنه بعد ذلك الخيار بين أن يمنّ على الأسير بإطلاق سراحه بلا مقابل وبين أن يُطلقه مقابل أخذ الفداء منه.

ولا يجوز القتل بعد الإثخان؛ لأنّ الآية فصلت الحكم فيه قبل الإثخان وبعده، فالقسمة مانعة من الشركة، وأما التقسيم بانتهاء القتال وعدمه فلا دلالة في الآية عليه، وأنما استفيد من الأدلة الأخرى غير الكتاب كرواية طلحة بن زيد وغيرها؛ حيث فسرت حصول الإثخان بانتهاء الحرب، إذ إنّ بين حصول الإثخان وانتهاء الحرب عموماً وخصوصاً من وجه، فيجتمعان في مورد، ويفترقان في موردين حيث يُمكن أن يحصل الإثخان قبل انتهاء الحرب كما يمكن أن تنتهي الحرب ولا يحصل الإثخان.

### النسبة بين الآيتين:

وفي معرض بيان دلالة كلتا الآيتين آراء عدّة ترجع إلى أحد أمرين:

## الأمر الأول:

إنّ بين دلالة الآيتين تنافياً وتعارضاً؛ إذ الأولى تثبت القتل حكماً للأسير، والثانية تثبت أحد أمرين: المنّ أو الفداء.

ولحلّ هذا التعارض فقد اختلف العلماء على أقوال، أهمّها قولان:

القول الأول: إنّ الآية الثانية ناسخة لحكم الأولى، فلا سبي بعد في الإسلام، وإنّما يتخبر الإمام بعد الإثخان في الحرب بين المنّ وهو إطلاق سراح الأسير بلا مقابل أو المفاداة وهو إطلاق سراحه بمقابل.

القول الثاني: يرى إمكان الجمع بينهما، فالآية الأولى تثبت القتل والأخرى تثبت المنّ والفداء، فعند الجمع بينهما ينتج أحكام ثلاثة هي: القتل والمنّ والفداء.

## الأمر الثاني:

عدم وجود تنافٍ بين الآيتين، بل الثانية مبينة ومفصلة للأولى؛ فإنّ دلالة الآية الأولى واضحة في أنّه عتاب من الله تعالى للصحابة على تفضيلهم أخذ الفدية بإبقاء الأسرى وعدم قتلهم للعدو حتى يشخن في الأرض، بمعنى تثبيت الدين وتقويته عن طريق الإكثار في قتل العدو، والثانية تُؤكّد وجوب قتل الأسير ما دام خطر العدو قائماً، فإذا كُسرت شوكته وضعف جيشه عبر الإثخان في القتل فحينئذٍ يثبت للأسير حكمان، وهما: المنّ والفداء دون القتل.

أو قل: إنّ الآية الأولى تثبت حكم القتل للأسير حال قيام الحرب والثانية تثبت حكمي المنّ والفداء بعد انتهاء الحرب، فما دامت الحرب قائمة لا يجوز للإمام إلا القتل بينما إذا وضعت الحرب أوزارها فالإمام بالخيار في الأسير بين المنّ والفداء.

فلا تعارض أصلاً في البين؛ لأنّ موضوع الآية الأولى يختلف عن موضوع الآية الثانية.  
والراجح هو الثاني وهو ما ذهب إليه الإمامية.

### استرقاق الأسير:

اتفق الفقهاء على جواز استرقاق الأسير فيما إذا وجد الإمام مصلحة في ذلك، وقد استدلّ عليه بالأدلة الأربعة:

#### الدليل الأوّل: الكتاب العزيز

وهو ما تقدّم من الآية الرابعة من سورة محمد فقد استظهر بعض الفقهاء منها مشروعية استرقاق الأسير، وقد اختلفوا في توجيه ذلك - بعدما اتفقوا على أنّ مدرك هذا الحكم هو تسالم الأصحاب وبعض الأخبار - إلى وجهين، بل ثلاثة:

الوجه الأوّل: دلالة ظاهر قوله تعالى: ﴿فَشَدُّوا الْوَتَاقَ﴾ عليه، بلحاظ أنّ المراد من شدّ وثاقه هو الاسترقاق وعزله عن الإستقلال في تصرفاته ما لم يُمنّ عليه أو يُفاد، فإذا لم يُمنّ عليه أو يُفاد يبقى على حاله، وهذا ما ذهب إليه عدد من الأعلام كالسيد الخوئي<sup>(٣٩)</sup>.

الوجه الثاني: إنّ الآية فصلت الحكم بين المنّ والفداء، والمراد من المنّ هو الفعل الذي لا يكون معه أخذ الفداء، وهذا بإطلاقه يشمل الاسترقاق ليكون المنّ عنوان عام يندرج تحته الاسترقاق؛ لكونه إبقاء على قيد الحياة دون قتل، وهذا ما ذهب إليه بعض المعاصرين.

يقول العلامة الطباطبائي: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾، أي: فأسروهم. ويتفرّع عليه أنّكم إمّا تمنّون عليهم منّا بعد الأسر فتطلقونهم أو تسترقونهم، وإمّا تفدونهم فداءً بالمال أو بمنّ لكم عندهم من الأسارى<sup>(٤٠)</sup>.

الوجه الثالث: هو عدم دلالة الآية عليه، وإنما مدركه تسالم الاصحاب والسنة على أنّ حكم الأسير إذا كانت الحرب قائمة القتل، وبعد أن تضع الحرب أوزارها فإنّ الإمام بالخيار بين ثلاثة أحكام هي المنّ أو الفداء أو الاسترقاق، والسنة الشريفة كموثقة طلحة بن زيد.

قلت: إنّ الآية فصلت حكم الأسير بعد الإثخان بين المنّ والفداء؛ حيث إنّ الشارع في مقام بيان مراده الجدّي للحكم، وبحسب الإطلاق المقامي فإنّ المولى لو أراد موضوعاً آخر كالقتل أو الاسترقاق لذكره، وحيث لم يُذكر فإنّ المولى لم يردّه، فالآية قاصرة عن إثبات الاسترقاق، وكلّ محاولات استفادة الحكم من الآية بعيدة وخلاف الظاهر، لهذا صرّح الفاضل المقداد تدبّر بأن: «مسألة الرقّ استُفيدت من الروايات، لا من متن الآية»<sup>(٤١)</sup>، وتابعه صاحب الجواهر على ذلك فقال: «ظاهرها عدم الاسترقاق، ولكن ثبت بالسنة»<sup>(٤٢)</sup>.

أمّا التوجيه الأوّل، فهو خلاف الظهور العرفي؛ إذ إنّ شدّ الوثاق كناية عن الحبس لحين نظر الإمام فيه، وإن فسّر بالإسترقاق فغاية ما يدلّ على أنّ شدّ الوثاق في الآية مغيا بفترة زمنية محدّدة، فيكون الإسترقاق محدداً بزمن مخصوص ينتهي بانتهاء الحرب بين الطرفين وبعدها يكون الإمام مخيراً بين أن يمنّ على الأسير أو يُفاديه.

وأما التوجيه الثاني، فهو وإن كان ممكناً إلا أنّه خلاف الظاهر أيضاً، ولهذا فصل المعصوم عليه السلام<sup>(٤٣)</sup> في الأخبار بين المنّ والإسترقاق؛ إذ لو كان لفظ (المنّ) كافياً لما احتاج إلى التفصيل، فيكون ظاهراً في المغايرة بين القسمين.

وقد خلص ممّا تقدّم أنّ الحكم القرآني في الأسير على نحوين:

النحو الأوّل: قبل الإثخان، أي الإكثار في القتل؛ فإنّه يجب قتل الأسير، والحكمة ظاهرة؛ لأنّه يعود إلى قومه ليتم إعادة تشكيل خطوط جيش العدو ويكرّروا العدوان على المسلمين، فيبقى خطره قائماً.

النحو الثاني: بعد الإثخان، أي بعد انهيار جيش العدو وضعف قدرته على العدوان، فإن الإمام مخير بين المنّ عليه أو مفاداته.

والظاهر أنه لا يفرق الأمر بين الرجال والنساء في هذا الحكم، فكلّ من يُشارك في العدوان على المسلمين يكون مشمولاً به؛ بيد أنه ورد النهي عن قتل النساء إلا لضرورة.

### الدليل الثاني: السنة الشريفة

١- موثقة طلحة بن زيد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان أبي عليه السلام يقول: «إنّ للحرب حكيمين إذا كانت الحرب قائمة لم تضع أوزارها ولم يتخن أهلها فكلّ أسير أخذ في تلك الحال فإنّ الامام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف.. والحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها واتخن أهلها فكلّ أسير أخذ في تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار إن شاء منّ عليهم فأرسلهم وإن شاء فاداهم أنفسهم وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً» (٤٤).

وقد رواها الشيخ في التهذيب بذكر واسطة بين محمد بن يحيى وطلحة بن زيد وهو عبدالله بن المغيرة، بخلاف نسخة الكافي حيث لم تذكر، وكلا الاحتمالين ممكن لرواية محمد بن يحيى عن طلحة في موارد متعدّدة بدون توسط أحد.

وبصرف النظر عن ثبوت الواسطة من عدمها، فإنّ الرواية موثقة؛ حيث إنّ جميع رواياتها ثقات ما خلا طلحة بن زيد الشامي، فقد ذكر علماء الرجال بأنه عامي (٤٥)، وصرّح الطوسي بأنه بتري (٤٦)، إلا أنّهم لم يذكروه بمدح أو قدح، فهو مجهول الحال سوى ما صرّح الشيخ الطوسي بأنّ كتابه معتمد (٤٧)، ويمكن بذلك الوثوق بروايته إذا علم أخذها في كتابه، كما يمكن توثيقه بلحاظ رواية صفوان بن يحيى عنه (٤٨)، فيكون من صغريات كبرى (أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة)، وبالتالي تصبح الرواية موثقة.



أما من حيث الدلالة فهي واضحة فيما ذهب إليه مشهور الفقهاء من الإمامية، وهي بذلك تكون مخصّصة لظاهر القرآن لتخيير الإمام بين حالات ثلاث: المنّ أو الفداء أو الاسترقاق.

٢- ما رواه الكليني بسنده عن حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سأل رجل أبي صلوات الله عليه عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام وكان السائل من محبيننا فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمداً عليه السلام بخمسة أسياف ثلاثة منها شاهرة... والسيف الثالث سيف على مشركي العجم يعني الترك والديلم والخزر، قال الله عزّ وجلّ في أوّل السورة التي يذكر فيها «الذين كفروا» فقصّ قصّتهم ثم قال: ﴿فَضْرَبَ الرَّقَابَ حَتَّى إِذَا أَثَخْنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَتَّأَ بَعْدُ وَإِمَامًا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾، فأما قوله: ﴿فِيمَا مَتَّأَ بَعْدُ﴾ يعني بعد السبي منهم، ﴿وَإِمَامًا فِدَاءً﴾ يعني المفاداة بينهم وبين أهل الاسلام، فهؤلاء لن يُقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، ولا يحلّ لنا مناكحتهم ما داموا في دار الحرب» <sup>(٤٩)</sup>.

أما من حيث السند فإنّ فيه القاسم بن محمد، وهو مشترك بين عشرين راوياً إلا أنّ مقتضى التحقيق كونه مشتركاً بين الإصفهاني القمي والجوهري؛ لعدم رواية علي بن محمد القاساني وابراهيم بن هاشم إلا عنهما.

أما الإصفهاني فقد صرّح النجاشي بأنّه لم يكن بالمرضي <sup>(٥٠)</sup>، وصرّح ابن الغضائري بأنّ حديثه يُعرّف تارةً ويُكرّرُ أخرى <sup>(٥١)</sup>، مضافاً إلى عدم وجود أمانة تدلّ على توثيقه سوى ما ذكره ابن الغضائري من جواز إخراج حديثه شاهداً <sup>(٥٢)</sup>.

وأما الجوهري فهو مجهول؛ لعدم تصريح علماء الرجال بحاله إلا أنّه يمكن توثيقه بناءً على بعض الأمارات.

إلا أنّ التردّد بينهما يمنع من الأخذ بالرواية والإستناد إليها في مقام الاستدلال، وإن أمكن الاستشهاد بها لتقوية موثقة طلحة بن زيد المتقدمة.

وأما من حيث الدلالة فمتن الرواية بطولها لا يخلو من اضطراب، إلا أنّها دالة على المدعى في الجملة.

أضف إليه فعل الرسول ﷺ؛ فإنه قام بالمنّ تارة والفداء تارة أخرى والاسترقاق ثالثة، وهذا ما نقل إلينا بنصوص مستفيضة لغزواته ومعاركه.

### مناقشة وترجيح:

يُمكن مناقشة الروايات سنداً ومتناً، أمّا سنداً فراوي الخبر هو عامي وإن كان ثقة إلا أنّ روايته تعدّ قرينة على صدور الخبر عن تقية لموافقته لرأي العامة في الجملة<sup>(٥٣)</sup>، وأمّا متناً فإنّها ممّا تخالف صريح الكتاب والقاعدة تقتضي ردّه، وأمّا فعل النبي ﷺ فهو مجمل حيث لم يظهر لنا وجهه هل كان على نحو تطبيق التشريع الإلهي أو الحكم الولائي بلحاظ ما له من ولاية وسلطنة على الأنفس والأموال، ليكون على الثاني حكماً مختصاً بزمان النبي ﷺ تبعاً لوجود مصلحة كمبدأ التعامل بالمثل باعتبارها سيرة جارية بين الشعوب أو وسيلة ردع أو غير ذلك.

إلا إنّ الخروج عن ظاهر الخبر لا سيما بعد تسالم الأصحاب على استرقاق الأسير صعب وخلاف الاحتياط، وممّا يهون الخطب أنّ مسألة الرق أصبحت من الأحكام التي لا موضوع لها، فلا حاجة للتطويل فيها.

والاستناد على قاعدة مخالفة العامة في غير محلّه؛ إذ إنّ موردها خصوص الأخبار المتعارضة، فيرجح ما خالفهم بلحاظ صدور الموافق عن تقية، وفي المقام لا يوجد خبر

مخالف، بل يمكن القول بأنّ استناد الأصحاب عليه في مقام الإفتاء ممّا يُقوّي القيمة الإجمالية لجانب الصدور، فتأمل.

وأما مخالفته للكتاب، فقد يُقال إنّ المعارضة ليست مستقرة؛ إذ تنحلّ بحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، فإنّ المولى قد يقول: أنت مخير بين المنّ على الأسير أو مفادته، ثم يأتي بخطاب آخر ليقول: أو استرقاقه، وبالتالي لا معارضة في المقام. فإنّ الآية أجازت المنّ والفداء، وأما الاسترقاق فالآية لم تتطرّق له، وبالتالي يحتاج إلى دليل آخر لإثبات مشروعيته، وقد جاءت السنة لتبيّن حكمه.

### الدليل الثالث: الإجماع

عند استقراء آراء الفقهاء قديماً وحديثاً نجدهم متفقين على حكم الأسير قبل انقضاء القتال وبعده، ولم يُعلم مخالف في ذلك كما حكى صاحب الجواهر<sup>(٥٤)</sup>.

وقد صرّح بوجود الإجماع غير واحد من الفقهاء، منهم: شيخ الطائفة الطوسي في كتابه الخلاف<sup>(٥٥)</sup>، وابن زهرة في كتابه الغنية<sup>(٥٦)</sup>، والعلامة الحلي في التذكرة<sup>(٥٧)</sup>، والسيد السبزواري في مهذب<sup>(٥٨)</sup>، وغيرهم.

بيد أنّه ليس بحجة؛ لعدم كونه إجماعاً تعديلاً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام)، بل غاية ما يُقال إنّ إجماع مدركي حيث استند فيه الفقهاء على موثقة طلحة بن زيد أو غيرها، وبالتالي يُرجع فيه إلى مناقشة المدرك قوة وضعفاً.

### الدليل الرابع: العقل

إنّ العقل يحكم بوجود درء الخطر المحتمل، ولا سبيل إلى منع الخطر إلا عن طريق القتال، فإذا أسر المحارب فلا يخلو أمره من أحد وجوه: إمّا اطلاق سراحه أو إمساكه وحبسه أو قتله.

فإذا كانت الحرب قائمة فإنَّ تخلية المحارب تُوجب عودته إلى جيش العدو، وبالتالي يُؤدِّي إلى تقوية شوكتهم وإعادة ترتيب صفوفهم لقتال المسلمين من جديد، وهذا قبيح بلا خلاف، فيلزم قتله أو حبسه بمقتضى المصلحة التي يراها الإمام.

وأما إذا انتهى القتال فتتفتي الحاجة لحكم القتل؛ إذ إنَّ القتل قبيح عقلاً لغير ضرورة، ولذا شدّد الدين الإسلامي فيه، فلا يراه إلا لضرورة وفي موارد محدودة ولكن إنزال العقوبة به ممّا لا يأباه العقل، بل يُؤيِّده لردع المفسد عن فساد، فلا إشكال حينئذٍ في حكم استرقاقه أو مفادته أو المنّ عليه بمقتضى المصلحة التي يراها الإمام، فتأمل.

بيد أنّ الصحيح كون العقل مدركاً للتشريع وليس حاكماً، ولا مسرح للعقل في هكذا موارد؛ لعدم ادراكه لعلل وملاكات الأحكام الجزئية، ولو أدركها فلا يمكنه القطع بها، ولذا لا تكون أحكامه حجة في المقام، وبالتالي يُقتصر على بيان الشارع عبر النصّ الشرعي.

### الاسترقاق حكم ولائي تدبيري:

وقد يُقال: إنّ حكم الاسترقاق راجع الى ولي الأمر، فإنَّ الأصل هو المنّ أو الفداء، لكن إن وجد ولي الأمر مصلحة في الاسترقاق أجراه وحكم به، فليس حكماً سارياً في جميع الحالات، فلو حصل اتفاق بين الطرفين بعد انتهاء الحرب على عدم الاسترقاق صح الاتفاق، وحينئذٍ يبقى الحكم القرآني سارياً: ﴿فَأِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾.

ثمَّ إنّ المصلحة قد تنحصر في استرقاق الأسير؛ لأنَّ إطلاق الأسير بلا عوض أو بعوض قد يتسبّب في اجتماعهم مرّة أخرى، كما أنّ الحبس يُعدّ أمراً شاقاً وعسيراً على الدولة الإسلامية، والقتل يُوجب الإسراف في سفك الدماء بلا مصلحة وخلاف الاحتياط في الدماء والفروج؛ إذ إنّ الشارع قد نهى عن القتل بلا موجب، فلا بدّ من إحراز مشروعية

القتل بنحو القطع أو الاطمئنان، وهو مفقود في المقام، فيتعين الاسترقاق<sup>(٥٩)</sup>، وقد تعرضت فيما سبق لبعض مصالح وحكم الاسترقاق<sup>(٦٠)</sup>، فراجع.

### الأدلة على كون الاسترقاق حكماً تديرياً:

١- ظهور النص في تخير الإمام بين حالات ثلاث وفقاً لما يراه من مصلحة، فإنّ فيه القوة لحمله على الحكم التديري.

٢- عدم التطرق لموضوع الاسترقاق كخيار للنبي ﷺ في القرآن الكريم، وإنّما ثبت من خلال السنّة الشريفة في بعض الأخبار، ممّا يدلّ على صدور هذا التشريع متأخراً عن نزول الكتاب لمصلحة يقتضيها الظرف آنذاك.

٣- عدم ثبوت استرقاق الرسول ﷺ لأحد من أسرى الحرب في جميع حروبه ومعاركه، فلو كان ثابتاً لورد في الأخبار ما يدلّ على حصوله ولو مرّة واحدة.

٤- عدم حصول الاسترقاق من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) في حروبه الثلاثة مع ورود التصريح بمشروعيته عنه، ممّا يُشعر بكونه تابعاً للمصلحة والمفسدة وفق ما يراه الإمام (عليه السلام) في عصره وزمانه.

فقد حكم أمير المؤمنين (عليه السلام) في عدم سبي نساء البغاة والمنّ عليهم مع استحقاتهم لذلك، وفي النصوص الشريفة ما يؤكّده، نحو ما رواه الكليني بسنده عن أبي بكر الحضرمي، قال: «سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: كسيرة علي (عليه السلام) في أهل البصرة كانت خيراً لشيعة ممّا طلعت عليه الشمس، إنّه علم أنّ للقوم دولة، فلو سباهم لسيّت شيعة، قلت: فأخبرني عن القائم (عليه السلام) يسير بسيرته؟ قال: لا، إنّ علياً (عليه السلام) سار فيهم بالمنّ لما علم من دولتهم، وإنّ القائم يسير فيهم بخلاف تلك السيرة؛ لأنّه لا دولة لهم»<sup>(٦١)</sup>.

فإنّ فيها دلالة على أنّ الحكم في زمان الهدنة هو عدم جواز السبي، فيؤخّر إجراء هذا الحكم إلى زمان الظهور، وفي ذلك نقاش طويل نُرجئه لوقت آخر.

### هل يجوز قتل الأسير؟

إنّ الأصل يقتضي عدم جواز قتل أيّ إنسان إلا لسبب مشروع، وقد تقدّم وجوب قتل المحارب في أثناء القتال لدفع خطره، فإذا انتهى القتال رفع السبب الموجب للقتل، وبالتالي يرجع إلى الحرمة، فينبغي الاحتياط في دمائهم.

ولهذا اتفق الإمامية على عدم جواز قتل الأسير بعد انتهاء القتال تبعاً لما تقدّم من النص والإجماع، وخالفهم في ذلك جمهور العامة حيث ذهبوا إلى أنّ الإمام مخير في الأسير بين أمور أربعة إن شاء قتل وإن شاء استرقّ وإن شاء فادى بمال أو غيره وإن شاء منّ بلا مقابل (٦٢).

وهو مذهب كثير من العلماء كما صرح القرطبي بقوله: «الإمام مخير في كلّ حال، رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وقاله كثير من العلماء منهم ابن عمر والحسن وعطاء وهو مذهب مالك والشافعي والأوزاعي وأبي عبيد وغيرهم، وهو الاختيار» (٦٣).

وقال النخّاس: «إذا لقينا الذين كفروا قتلناهم، فإذا كان الأسير جاز القتل والاسترقاق والمفاداة والمنّ على ما فيه الصلاح للمسلمين، وهذا القول يُروى عن أهل المدينة والشافعي وأبي عبيد وحكاه الطحاوي مذهباً عن أبي حنيفة، والمشهور عنه ما قدّمناه، وبالله عزّ وجلّ التوفيق» (٦٤).

وقال الجصاص الحنفي: «اتَّفَقَ فَفَهَاءُ الْأَمْصَارِ عَلَى جَوَازِ قَتْلِ الْأَسِيرِ لَا نَعْلَمُ بَيْنَهُمْ خِلَافًا فِيهِ، وَقَدْ تَوَاتَرَتْ الْأَخْبَارُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي قَتْلِ الْأَسِيرِ» (٦٥).

## أدلة أهل السنة على جواز قتل الأسير:

حيث استدّلوا على مدعاهم بمجموعة من الأدلة والشواهد، أهمّها:

### الدليل الأوّل:

إنّ النبي ﷺ قد أمر بقتل بعض الأسرى كعقبة بن أبي معيط، والنضر بن الحارث يوم بدر، وغيرهما<sup>(٦٦)</sup>، ونفذه الصحابة، وأمر النبي ﷺ دالّ على مشروعية قتل الأسرى.

### ويرد عليه:

لم يصح عن النبي ﷺ أنّه أمر بقتل أسير قط، كما لم ينقل إلينا الصحيح من التأريخ والسيرة في جميع معارك النبي ﷺ أنّه قتل أسيراً سوى عقبة بن أبي معيط، فقد روى الطوسي بسند صحيح عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لم يقتل رسول الله ﷺ رجلاً صبراً قط غير رجل واحد عقبة بن أبي معيط لعنه الله وطعن ابن أبي خلف فمات بعد ذلك»<sup>(٦٧)</sup> بيد أنّ قتله لم يكن من جهة كونه أسيراً للمسلمين، بل من جهة كونه محارباً لله ولرسوله ومظهراً للعداوة والبغضاء ليكون مصداقاً لتطبيق حدّ شرعي، فلا يصح الاستدلال بهذا المورد على جواز قتل الأسرى.

أمّا نسبة قتل النضر بن الحارث إلى النبي ﷺ فهي باطلة، بل نقل في كتب السير والمغازي أنّ سبب موته هو شدة جراحاته كما ذكر ابن جعدبة قائلاً: «وكان ينكر قتل النضر بن الحارث في يوم بدر صبراً، فقال: أصابته جراحة فارتث منها وكان شديد العداوة فقال: لا أتعلم طعاماً ولا أشرب شراباً ما دمت في أيديهم، فمات»<sup>(٦٨)</sup>.

### الدليل الثاني:

ثبت في كتب السيرة والتأريخ أنّ رسول الله ﷺ قد أقرّ حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه بقتل جماعة كبيرة من أسرى يهود بني قريظة<sup>(٦٩)</sup>، وبالتالي يصح قتل الأسير بعد انتهاء الحرب.

### ويرد عليه:

أنّ حكم أسرى بني قريظة يختلف عن حكم أسرى الحرب؛ لكونهم ملزمين بميثاق وعهد مفاده: إنّ جزاء الخائن من الطرفين هو قتل الرجال منهم وسبي النساء والذراري.

وقد حَقَّقت ذلك مفصلاً في كتابي الموسوم (إشكاليات وردود حول غزوة بني قريظة)<sup>(٧٠)</sup>، وهم قد خانوا الميثاق الذي أبرم بينهم وبين الرسول ﷺ، ومع ذلك لم ينفذ الرسول ﷺ ذلك الحكم على جميع رجالهم إلا من كان سبياً مباشراً في الخيانة، وهم أربعون رجلاً، كما لم يقم بسبي الجميع، فقد أعتق جملة منهم، ولذلك فالحكم النبوي فيهم لا يعدو قضية خارجية تختصّ بهم وحكم في واقعة خاصة لا يتجاوزها لغيرها كما يظهر، والله العالم.

إضافة إلى أنّ كلّ إنسان ملزم بما يعتقد للنبي المشهور: «الزموهم بما ألزمو به أنفسهم»، وهو حكم عقلائي، وحيث إنّ شريعة اليهود تأمر بقتل الخائن والمحارب، فيُحتمل أن يكون منشأ حكم سعد فيهم هو أحكام التوراة التي يدينون بها.

### الدليل الثالث:

عند الجمع بين آية ٦٧ من سورة الأنفال والآية ٤ من سورة محمد ينتج ثلاثة أحكام هي: القتل والمن والفداء، بناءً على وجود تعارض بينهما فالآية الأولى تثبت القتل والآخرى تثبت المن والفداء.

### ويرد عليه:

قد سبق أن تعرّضنا للنسبة بين الآيتين وثبت عدم وجود تعارض بينهما، فهذا القول ضعيف لا يُنظر فيه.



## الدليل الرابع:

استدلوا بما روي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ قال: «ذَلِكَ يَوْمَ بَدْرَ وَالْمُسْلِمُونَ يَوْمَئِذٍ قَلِيلٌ، فَلَمَّا كَثُرُوا وَاشْتَدَّ سُلْطَانُهُمْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ هَذَا فِي الْأَسَارَى: ﴿فِي أَيِّ مَتَى بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ فَجَعَلَ اللَّهُ النَّبِيَّ وَالْمُؤْمِنِينَ فِي الْأَسَارَى بِالْخِيَارِ، إِنْ شَاءُوا قَتَلُوهُمْ، وَإِنْ شَاءُوا اسْتَعْبَدُوهُمْ، وَإِنْ شَاءُوا فَادُّوهُمْ، شَكَ أَبُو عُبَيْدٍ فِي " وَإِنْ شَاءُوا اسْتَعْبَدُوهُمْ" (٧١).

## ويرد عليه:

إنّ هذا النص ضعيف من حيث السند بعلي بن أبي طلحة حيث قال عنه أحمد بن حنبل: له أشياء منكرات (٧٢)، كما أنّه لم يلق ابن عباس، فعن عبد الرحمن قال: قال أبي: «سمعت دحيماً يقول لم يسمع علي بن أبي طلحة من ابن عباس التفسير» (٧٣).

إضافة إلى أنّ هذا الخبر موقوف على ابن عباس عليه السلام، وعند الإمامية إنّ قول الصحابي ليس بحجة ما لم يُسنده إلى معصوم.

للبحث صلة...

## المصادر والمآخذ

### القرآن الكريم

- ١- الأبهيشي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف من كل فنّ مستظرف: تحقيق د. مفيد محمد قميحة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان .
- ٢- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة: تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر / ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- ٣- الأردبيلي، أحمد (ت: ٩٩٣هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: تحقيق مجتبي العراقي وعلي الاشتهاودي وحسين اليزدي الاصفهاني، منشورات جماعة المدرسين، قم - إيران.
- ٤- الجصاص، أحمد بن علي (ت: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن: تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١ / ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م
- ٥- الجمحي، محمد بن سلام ، طبقات فحول الشعراء: تحقيق محمود محمد شاكر، منشورات دار المدني، جدة - السعودية.
- ٦- الجوهرى، إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: دار العلم للملايين، ط ٤، بيروت - لبنان / ١٩٨٧م.
- ٧- الحائري، محمد مهدي المازندراني (١٣٦٩هـ)، شجرة طوبى: منشورات المكتبة الحيدرية، ط ١، قم - إيران / ١٣٧٨هـ

٨- الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة: تحقيق الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، ط٤، دار احياء التراث العربي.

٩- الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، من اعلام القرن الرابع، تحف العقول، تحقيق علي اكبر الغفاري، ط٢، جماعة المدرسين، قم - ايران.

١٠- الحلبي، حمزة بن علي بن زهرة (ت: ٥٨٥هـ)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، منشورات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم - ايران / ١٤١٧هـ

١١- ابن حمزة الطوسي، محمد بن علي (من أعلام القرن السادس)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق الشيخ محمد الحسون، إشراف السيد محمود المرعشي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط١، قم - ايران / ١٤٠٨هـ

١٢- الحميري، محمد بن هشام (٢١٣هـ)، سيرة النبي صلوات الله عليه وآله: تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، منشورات شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢ / ١٣٧٥هـ = ١٩٥٥م.

١٣- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن: منشورات دار الزهراء، ط٤، بيروت - لبنان / ١٣٩٥ = ١٩٧٥ م

١٤- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل: منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١ / ١٢٧١هـ = ١٩٥٢م.

١٥- الزحيلي، د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط٤، دمشق - سوريا / ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

١٦- الزهري، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى: تحقيق محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، ط ٢، بيروت - لبنان / ٢٠١٢م.

١٧- السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن: منشورات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ٢، قم - ايران / ١٤٢٥هـ -

١٨- السبزواري، عبد الاعلي، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مطبعة الآداب، النجف الأشرف - العراق، بلا.

١٩- السيوري، مقداد بن عبد الله الحلبي (ت: ٨٢٦هـ)، كنز العرفان في فقه القرآن: منشورات المكتبة المرتضوية، قم - ايران.

٢٠- الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، شرح محمد عبدة، منشورات ذوي القربى، ط ١ / ١٤٢٧هـ

٢١- الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (ت: ٧٨٦هـ)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية: تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١، قم - ايران / ١٤١٢هـ

٢٢- الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي (ت: ٩٦٥هـ)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: تحقيق محمد كلنتر، منشورات جامعة النجف الدينية، ط ٢ / ١٣٩٨هـ

٢٣- الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي (ت: ٩٦٥هـ)، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام: تحقيق مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١ / ١٤١٣هـ قم - ايران.

٢٤- الصالحي، يوسف بن الحسن بن عبد الهادي المعروف بابن المبرد، بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام احمد بمدح أو ذم، تحقيق وتعليق الدكتورة روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، ط ١ / ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م، بيروت - لبنان.

السيد زين العابدين المقدس الغريفي

٢٥- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين (ت: ٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضا عليه السلام: تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، ط ١ / ١٩٨٤ م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.

٢٦- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: مؤسسة الاعلمي، ط ٣، بيروت - لبنان / ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.

## الهوامش

- (١) الفراهيدي، الخليل بن احمد: العين ٧: ٢٩٣.
- (٢) الجوهري، اسماعيل بن حماد: الصحاح ٢: ٥٧٨.
- (٣) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: مادة أسر.
- (٤) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٦: ١١٣، باب من الزيادات، ح ١٧.
- (٥) الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية: ١٣١. وتابعه على ذلك الزحيلي في كتابه الفقه الإسلامي وأدلته ١: ١٠٤.
- (٦) الكاساني، ابو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع ٧: ١٠٨.
- (٧) الأنفال: ٦٧.
- (٨) الانفال: ٧٠.
- (٩) الاحزاب: ٢٦.
- (١٠) التوبة: ٥.
- (١١) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام ١: ١٧٣، باب النوادر، ح ١٧.
- (١٢) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ٩: ١٥٧.
- (١٣) الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٧١.
- (١٤) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الامامية ٢: ٢٠.
- (١٥) ابن حمزة، محمد بن علي الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٣، فصل في بيان حكم الاسارى.
- (١٦) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام ١: ٢٣٩، كتاب الجهاد، الطرف الرابع في الاسارى.

(١٧) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ١: ٣٤٧، المطلوب الثاني في الاسارى.

(١٨) الشهيد الأول، محمد بن مكي، الدروس الشرعية ٢: ٣٦ - ٣٧.

(١٩) الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن: ٣٦٥.

(٢٠) ظ: الارديلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٦٣.

(٢١) ظ: النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢١: ١٢٠.

(٢٢) ظ: المرجع نفسه ٢١: ٢٧٧.

(٢٣) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام ٦: ١٦١، باب سبي أهل الضلال، ح ١.

(٢٤) المصدر نفسه ٦: ١٦١، باب سبي أهل الضلال، ح ٣.

(٢٥) المصدر نفسه ٦: ١٦١ - ١٦٢، باب سبي أهل الضلال، ح ٤.

(٢٦) المصدر نفسه ٦: ١٦١ - ١٦٢، باب سبي أهل الضلال، ح ٥، ونحوه في الكافي ٥: ٢١٠،

باب شراء الرقيق، ح ٨.

(٢٧) المنقري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٢٠٤.

(٢٨) الواقدى، محمد بن عمر بن واقد، المغازي ٢: ٥١٥، باب غزوة بني قريظة.

(٢٩) الزهري، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ١٢٩.

(٣٠) الحميري، محمد بن هشام، سيرة النبي ﷺ ٤: ٩٢٦، باب مَنْ الرَّسُولِ عَلَى هَوَازِنَ،

ونحوه في تاريخ الطبري.

(٣١) الأبهيشي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف من كل فن مستظرف: ١٤٩؛ العاملي،

زينب بنت فواز، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور: ٢٤٤. وقريب منه: الحائري، محمد

مهدي، شجرة طوبى: ٤٠٠. وغيرها.

(٣٢) الحميري، محمد بن هشام، سيرة النبي ﷺ ٤: ٨٧٠، طَوَافُ الرَّسُولِ بِالْبَيْتِ وَكَلِمَتُهُ فِيهِ.

(٣٣) ظ: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام ٢: ١٤٤.

- (٣٤) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٥: ٢٧، باب وصية رسول الله ﷺ ... في السرايا، ح ١.
- (٣٥) المصدر نفسه ٥: ٢٧، باب وصية رسول الله ﷺ ... في السرايا، ح ٨.
- (٣٦) الأنفال: ٦٧.
- (٣٧) ظ: الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن ٣: ٩٣. الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) ٥: ٧٤٠، حيث ذكرا ما يشعر بعتاب الله تعالى لنبيه ﷺ.
- (٣٨) محمد: ٤.
- (٣٩) الخوئي، أبو القاسم، البيان: ٣٦٦.
- (٤٠) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٢٢٥.
- (٤١) المقداد السيوري، كنز العرفان ١: ٣٦٥.
- (٤٢) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢١: ١٢٤.
- (٤٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٥: ٣٢، باب بلا عنوان، ح ١.
- (٤٤) المصدر نفسه ٥: ٣٢، باب بلا عنوان، ح ١.
- (٤٥) النجاشي، أبو العباس، رجال النجاشي: ٢٠٧، رقم (٥٥٠). الطوسي، محمد بن الحسن: الفهرست: ١٤٩، رقم (٣٧٢).
- (٤٦) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٣٨، رقم (١٤٦٤) من أصحاب محمد الباقر ﷺ.
- (٤٧) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ١٤٩، رقم (٣٧٢).
- (٤٨) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٥٥، باب البيئات، ح ٧٢.
- (٤٩) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٥: ١٠، باب وجوه الجهاد، ح ٢.
- (٥٠) النجاشي، أبو العباس، رجال النجاشي: ٣١٥، رقم (٨٦٣).
- (٥١) ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، رجال ابن الغضائري: ٨٦ رقم ١١٣.



(٥٢) ظ: المصدر نفسه: ٨٦، رقم (١١٣).

(٥٣) روي عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ﴾ قَالَ: " ذَلِكَ يَوْمٌ بَدَّرَ وَالْمُسْلِمُونَ يَوْمئِذٍ قَلِيلٌ، فَلَمَّا كَثُرُوا وَاشْتَدَّ سُلْطَانُهُمْ أَنْزَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - بَعْدَ هَذَا فِي الْأُسَارَى: ﴿فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ﴾ فَجَعَلَ اللَّهُ النَّبِيَّ وَالْمُؤْمِنِينَ فِي الْأُسَارَى بِالْخِيَارِ، إِنْ شَاءُوا قَتَلُوهُمْ، وَإِنْ شَاءُوا اسْتَعْبَدُوهُمْ، وَإِنْ شَاءُوا فَادَوْهُمْ شَكَ أَبُو عُبَيْدٍ فِي " وَإِنْ شَاءُوا اسْتَعْبَدُوهُمْ " [الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن ٣: ٥١٩]. وهو مذهب كثير من العلماء، قال القرطبي: «إِنَّ الْآيَةَ مُحْكَمَةٌ، وَالْإِمَامُ مَخِيرٌ فِي كُلِّ حَالٍ، رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَقَالَ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ مِنْهُمْ ابْنُ عُمَرَ وَالْحَسَنُ وَعَطَاءٌ وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَأَبِي عُبَيْدٍ وَغَيْرِهِمْ، وَهُوَ الْاِخْتِيَارُ» [الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٢٨]. قَالَ النَّحَّاسُ: «إِذَا لَقِينَا الَّذِينَ كَفَرُوا قَتَلْنَاهُمْ، فَإِذَا كَانَ الْأَسْرُ جَازَ الْقَتْلَ وَالْاِسْتِرْقَاقَ وَالْمَفَادَاةَ وَالْمَنْ عَلَى مَا فِيهِ الصَّلَاحُ لِلْمُسْلِمِينَ، وَهَذَا الْقَوْلُ يُرَوَى عَنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَالشَّافِعِيِّ وَأَبِي عُبَيْدٍ، وَحَكَاهُ الطَّحَاوِيُّ مَذْهَبًا عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْمَشْهُورُ عَنْهُ مَا قَدَّمَاهُ، وَبِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ التَّوْفِيقُ» [المصدر نفسه].

(٥٤) النجفي، محمد بن الحسن، جواهر الكلام ٢١: ١٢٠.

(٥٥) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٤: ١٩١.

(٥٦) الحلبي، ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٠٦.

(٥٧) العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ٩: ١٥٥، في الأسارى مسألة ٩٤.

(٥٨) السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام ١٥: ٧١.

(٥٩) ظ: السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن ٢: ٥٣٠.

(٦٠) ظ: المقدس الغريفي، زين العابدين (المؤلف)، إشكاليات وردود حول غزوة بني قريظة.

(٦١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٥: ٣٣، ح ٤.

(٦٢) ظ: فتاوى الأزهر لدار الإفتاء المصرية.

- (٦٣) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٢٨.  
(٦٤) المصدر نفسه.  
(٦٥) الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن ٣: ٢٩٠.  
(٦٦) الجوزية، ابن القيم، زاد المعاد ٥: ٥٩، فصل في حكمه في الاسرى.  
(٦٧) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام ٦: ١٧٣، باب النوادر، ح ١٨.  
(٦٨) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء: ٢٥٥، شعراء مكة.  
(٦٩) ظ: الجوزية، ابن القيم، زاد المعاد ٥: ٦٠.  
(٧٠) ظ: المقدّس الغريفي، زين العابدين (المؤلف): إشكاليات وردود حول غزوة بني قريظة.  
(٧١) الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن ٣: ٥١٩.  
(٧٢) الصالحي، يوسف ابن المبرد الحنبلي، بحر الدم في مَنْ تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذمّ:  
١١١ رقم ٧١٦.  
(٧٣) الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٦: ١٨٨، رقم (١٠٣١).

## ولاية الكافر على ولده في النكاح

□ السيد مهدي المحمدي (\*)

### خلاصة البحث:

بعد إثبات أصل الولاية للأب والجدّ على الأولاد في عقد النكاح سواء بالاستقلال أو بالتشريك قد ذُكرت في كلمات الأصحاب عدّة شرائط لإعمال الولاية، نظير: اشتراط العقل والبلوغ والحرية والمصلحة وغير ذلك، ويوجد خلاف بين الفقهاء في اشتراط الإسلام، فبعض أوجبه ونفاه آخر. واستدلّ كلّ من الفريقين بأدلة من الكتاب والسنة وغيرهما، لكن حيث كان بحثنا في ولاية الكافر على ولده مسلماً كان أو كافراً فنركّز البحث حول اشتراط الإسلام في إعمال ولاية الأب والجدّ في عقد النكاح خاصة، ونعقد هذا البحث في مقامين: المقام الأوّل في ولاية الكافر على ولده المسلم، والمقام الثاني: في ولاية الكافر على ولده الكافر.

### الكلمات المفتاحية:

أولياء النكاح، الأب، الجدّ، ولد الكافر، الإسلام، الكفر، شروط الولاية.

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

## المقدمة:

لا شك في أنّ من جملة المباحث المهمة المطروحة في الفقه الإسلامي المباحث المتعلقة بنظام الأسرة - وخاصةً في مجال الزواج وتأسيس الأسرة - التي هي كالأساس للنظام الاجتماعي العام، وتظهر هذه الأهمية لمن سرح نظره في النصوص الواردة في هذا المجال في الكتاب والسنة مع شدة ابتلاء الناس به طيلة الأعصار المتمادية قديماً وحديثاً. ومن المسائل المهمة المطروحة في النكاح دور الأب والجدّ في تحقّق عقد النكاح المبحوث عنه في ذيل البحث عن أولياء العقد؛ لما فيه من الاختلاف في الروايات والاستظهار منها وكيفية الجمع بينها حتّى باتت من المعضلات. وقد عني الفقهاء من قديم الأيام بهذه المسألة وكشف الحكم الشرعي فيها ضمن بحوثهم الفقهية، وألقوا في ذلك كتباً ورسائل مختلفة.

والمسألة التي نتناولها في هذا المقال هي البحث عن أولياء العقد في النكاح وشروط أعمال الولاية، وركز البحث حول اشتراط الإسلام.

وليُعلم أنّه لا شك في ثبوت الولاية للأب والجدّ للأب في النكاح، كما قال في الرياض: «لا ولاية في النكاح لغير الأب والجدّ وإن علا والوصي والمولى والحاكم إجماعاً منّا فيما عدا الأم وأبيها للأصل والنصوص الحاصرة لها في الأب خاصّة ... ولا مخصّص معتبراً لها فيما عدا المذكورين، مضافاً الى النصوص في نفي الولاية عن الأخ والعمّ بالخصوص ... وعلى الأشهر الأظهر في الأم وأبيها؛ للأصل والنصوص المتقدّمة، بل عليه الإجماع في التذكرة، وصرّح به بعض فضلاء الأصحاب أيضاً»<sup>(1)</sup>.

لكن الشأن في شرائط الولاية التي منها الإسلام وأنّه هل هو شرط في أعمال الولاية لهما في النكاح أم لا؟

## اشتراط الإسلام في الولاية:

سوف نبحث هذا الشرط في مقامين: الأول: في ولاية الكافر على ولده المسلم، الثاني: في ولاية الكافر على ولده الكافر.

### المقام الأول: في ولاية الكافر على ولده المسلم.

يتصور إسلام الولد مع الأب بأحد هذه الامور على ما في الحدائق<sup>(٢)</sup> والجواهر<sup>(٣)</sup>:

- ١- إسلام الولد بإسلام أمه.
- ٢- إسلام الولد بإسلام جدّه.
- ٣- إسلام الولد بعد بلوغه ثمّ عروض الجنون.
- ٤- إسلام البنت بعد بلوغها والقول بثبوت الولاية على البكر البالغة.
- ٥- إسلام الولد قبل بلوغه بقبوله الإسلام بناءً على اعتباره.

### أدلة اشتراط الإسلام:

قد استدلّ لاعتبار الإسلام في ولاية الأب والجدّ في النكاح على المسلم بأمر:

#### الدليل الأول: الإجماع

قد استدلّ به في المسالك<sup>(٤)</sup> وكشف اللثام<sup>(٥)</sup> والحدائق<sup>(٦)</sup> والجواهر<sup>(٧)</sup>، وادّعي أنّ الظاهر من كلمات الأصحاب أنّه من الواضحات المتسالم عليها<sup>(٨)</sup>، وقال في التذكرة - بعد دعوى الإجماع - : « لا نعلم فيه خلافاً »<sup>(٩)</sup>. وهذا يدلّ على أنّ مراده عدم الخلاف عند المسلمين، وإلا فلا معنى له بعد دعوى الإجماع.

ولا إشكال في حجية هذا الإجماع لتسالم المسألة عند الخاصّة والعامة وأنّ المسألة من المسائل التي كانت محلاً للبحث والابتلاء من قديم الأيام، ولم يرد خلاف في ذلك، فاتصاله بزمن المعصوم (عليه السلام) يوجب العلم بتقريره، وهو كافٍ في حجّيته<sup>(١٠)</sup>.

### الدليل الثاني: الكتاب

قد استدلّ ببعض الآيات الشريفة من الكتاب العزيز لاشتراط الإسلام في الولاية:

١- آية نفي السبيل، وهو قوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾<sup>(١١)</sup>.

وقد استدلّ بها في بعض الكلمات<sup>(١٢)</sup> بأنّ المراد من نفي السبيل في الآية الكريمة نفي ولاية الكافر وتسلّطه على المسلم في عالم التشريع، وعليه فليس للأب الكافر ولاية على ولده المسلم.

### نقد الاستدلال:

لكن نوقش في الاستدلال بها، واحتمل أنّ المراد من نفي السبيل أمور أخرى، ومجموع الاحتمالات في الآية الشريفة على ما في التفاسير وغيرها ما يلي:

الاحتمال الأوّل: إنّ المراد منها نفي السبيل عن الكافر على المؤمن من جهة الحجة والدليل<sup>(١٣)</sup>، واستشهد لهذا الاحتمال بما روي عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في تفسير الآية الشريفة، فقد جاء في العيون بإسناده عن أبي الصلت الهروي عن الرضا (عليه السلام) في قول الله جلّ جلاله: ﴿وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ قال: «فإنّه يقول: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين حجة، ولقد أخبر الله تعالى عن كفّار قتلوا النبيين بغير الحق، ومع قتلهم إياهم لم يجعل الله لهم على أنبيائه سبيلاً»<sup>(١٤)</sup>.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الآية الشريفة أنه تعالى نفى السبيل من جهة التسلّط والغلبة الخارجية للكافرين على المؤمنين، وقد نقل في مجمع البيان عن ابن عباس أنّ المراد لن يجعل الله لليهود على المؤمنين نصراً ولا ظهوراً<sup>(١٥)</sup>.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الآية الشريفة نفى أيّ حكم تشريعي اعتباري يُوجب غلبة الكافرين على المؤمنين، وعلى هذا الاحتمال استدّلوا لنفي ولاية الكافرين على المسلمين ولسائر الأحكام التي تُوجب تسلّط الكافرين على المسلمين.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من السبيل المنفي في الآية الشريفة، السبيل في الآخرة، أي: لن يجعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين في الآخرة سبيلاً؛ لأنّه مذكور عقيب قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، فبين الله سبحانه أنّه لن يثبت لهم سبيل على المؤمنين في الدنيا بالقتل والقهر والنهب والأسر وغير ذلك من وجوه الغلبة، فلن يجعل لهم يوم القيامة عليهم سبيلاً بحال<sup>(١٦)</sup>.

وقال في المستمسك: «إنّ وجود حرف الاستقبال فيها يدلّ على أنّ المراد من الجعل، الجعل التكويني فيما يتعلّق بأمر الآخرة، لا التشريعي»<sup>(١٧)</sup>.

### المناقشة في الاحتمالات:

أولاً: لقد أورد على الاحتمال الأوّل بأنّ الرواية المفسّرة للآية الشريفة المنقولة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام غير معتبرة سنداً، فلا يمكن الاتكال عليها في تفسير الآية الشريفة.

وهي ما رواه الصدوق عن تميم بن عبدالله بن تميم القرشي عن أبيه عن أحمد بن علي الأنصاري عن أبي الصلت الهروي قال: «قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله، إنّ في سواد الكوفة قوماً يزعمون أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يقع عليه السهو في صلاته، فقال: كذبوا لعنهم الله، إنّ

الذي لا يسهو هو الله الذي لا إله إلا هو. قال: قلت: يا ابن رسول الله وفيهم قوماً يزعمون أنّ الحسين بن علي (عليه السلام) لم يقتل وأنه القبي شبهه على حنظلة بن أسعد الشامي وأنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم (عليه السلام) ويحتجون بهذه الآية ﴿وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. فقال: كذبوا عليهم غضب الله ولعنته وكفروا بتكذيبهم لنبي الله (صلى الله عليه وآله) في إخباره بأنّ الحسين (عليه السلام) سيقتل. والله لقد قتل الحسين (عليه السلام) وقتل من كان خيراً من الحسين أمير المؤمنين والحسن بن علي (عليه السلام)، وما منّا إلا مقتول. وإني والله لمقتول بالسّم باغتيال من أعرف، ذلك بعهد معهود إليّ من رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أخبره به جبرئيل عن رب العالمين عزّ وجلّ، وأمّا قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ فإنه يقول: لن يجعل الله لكافر على مؤمن حجة، ولقد أخبر الله عزّ وجلّ عن كفار قتلوا النبيين بغير الحق ومع قتلهم إياهم لن يجعل الله لهم على أنبيائه (عليهم السلام) سبيلاً من طريق الحجّة<sup>(١٨)</sup>.

لكن السند ضعيف؛ فإنّ تميم بن عبد الله لم يوثق، بل ضعفه ابن الغضائري<sup>(١٩)</sup>. وعبد الله بن تميم القرشي وأحمد بن علي الأنصاري مجهولان، فلا يمكن الاعتماد عليها.

ومع ذلك ليس هذا الاحتمال مدفوعاً؛ لأنّه ليس للكافرين طريق في الاحتجاج على المؤمنين، فإنّ كتاب المؤمنين كتاب ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾<sup>(٢٠)</sup>، بل حجّة المؤمنين حجّة ظاهرة قوية<sup>(٢١)</sup>.

ثانياً: وأورد على الاحتمال الثاني بأنّ الغلبة تكويناً قد ثبتت للكافرين على المسلمين في جميع الأزمنة أو في أكثرها؛ لكون المؤمن في ذلّ ومشقة دائماً<sup>(٢٢)</sup>، كما يظهر ذلك لمن نظر في التاريخ.

ودفع هذا الردّ بأنّه تعالى أيد رسوله (صلى الله عليه وآله) والمؤمنين بتأييدات كثيرة معنوية وصورية وإمداد من الملائكة، والوعد بالنصر وغير ذلك ممّا يُوجب قوةً وشدةً واطمئناناً للجيش



الإسلامي، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾<sup>(٢٣)</sup> وقال: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾<sup>(٢٤)</sup>... إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تُوجب تقوية النفوس والاطمئنان بالفتح، وأمثال ذلك من أقوى علل النصر والفتح، مضافاً إلى واقعياتها من نزول الملائكة وإمدادهم.

فالله تعالى جعل طرقاً كثيرة للمؤمنين على الكافرين في التكوين، ولم يجعل ولن يجعل للكافرين على المؤمنين طريقاً وسبيلاً؛ إذ لم يؤيّدهم بتأييد صوري أو معنوي يوجب تقويتهم وغلبتهم، فهذه التأييدات والسبل أمور زائدة على ما هو المشترك بين طوائف البشر من إعطاء العقل والقوة والقدرة.

وبعبارة أخرى: إنّ النصب الذي للكافرين ليس بإمداد من الله تعالى وتأييد وجعل سبيل، بخلاف فتح المسلمين، فإنه فتح من قبل الله تعالى وجعل سبيل للمسلمين عليهم<sup>(٢٥)</sup>.

ثالثاً: أمّا الاحتمال الثالث فقد أورد عليه بوجوه، منها:

١- ما في الحدائق من أنّ المراد بالسبيل المنفي إنّما هو من جهة الحجّة والدليل، كما روي عن الرضا عليه السلام في تفسير الآية المذكورة، لا ما توهمه أصحابنا<sup>(٢٦)</sup>.

وقد تقدّم ضعف الرواية المستشهد بها سنداً وإن لم يدفع أصل الاحتمال، على أنّ تجويز هذا الاحتمال لا ينفي الاحتمالات الأخرى إن كانت في نفسها صحيحة؛ وذلك لأنّ النكرة في سياق النفي تدلّ على العموم.

٢- ما في المكاسب - في مناقشة الاستدلال بالآية المذكورة لعدم صحة نقل العبد المسلم إلى الكافر بالبيع، بدعوى أنّ تملك الكافر العبد المسلم بالبيع أو غيره سبيل عليه، فهو منفي بالآية الشريفة - وحاصله:

إنّ الآية الشريفة بمقتضى ﴿لَنْ﴾ التأيدية تدلّ على نفي السبيل من الكافرين على المسلمين في كلّ آن من الآتات، فهذا المعنى آّب عن التخصيص، فلا يمكن أن يكون المراد من السبيل المنفي في الآية الشريفة، هو السبيل في الأمور التشريعية كالملكية ونحوها.

قال في مصباح الفقاهة توضيحاً لذلك: «... لا أنّ المراد نفي التملك؛ لثبوت ملكية عليه كثيراً، كما إذا كان عنده عبد مسلم فلم يلتفت المسلمون لبيعوه فمات وانتقل الى وارثه أو أرادوا بيعه فمات أو لم يقدروا على بيعه فمات وانتقل الى وارثه فإنّ في جميع هذه الصور تملك الكافر المسلم، بل تسالم الفقهاء على جواز بيع المسلم من الكافر إذا كان ممّن ينعق عليه، فيتجلّى من ذلك كلّ أنّ الآية أجنبية عن هذه الأمور، وإلا لزم القول بالتخصيص، وقد قلنا إنّ الآية آبية عن التخصيص»<sup>(٢٧)</sup>.

٣- ما في المستمسك من إمكان انصراف السبيل المنفي للكافر على المسلم عمّا إذا كان السبيل لمصلحة المسلم وخدمته<sup>(٢٨)</sup>.

فيظهر من مجموع ما ذكرنا من نقل الاحتمالات في الآية الشريفة والردّ عليها أنّها لا تدلّ على نفي السبيل للكافرين على المؤمنين من حيث التشريع، فلا يصح الاستدلال بها لما نحن فيه من نفي ولاية الأب الكافر على ولده المسلم في النكاح.

٢- قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾<sup>(٢٩)</sup>.

وقد استدّلوا لعدم ولاية الأب الكافر على ولده المسلم في النكاح بهذه الآية الشريفة؛ فإنّها تدلّ على ثبوت الولاية للمؤمنين لا الكافرين<sup>(٣٠)</sup>.

### نقد الاستدلال:

وقد أورد على الاستدلال بها بأمور:

الأول: إنه لا يدلّ على أنّ الكافر لا يكون ولياً لمؤمن إلا من حيث دليل الخطاب، وهو ليس بحجّة عند الأكثر<sup>(٣١)</sup>.

الثاني: إنّ المراد من الولاية فيها إنّما هو النصرة والمحبة والمساعدة في الأمور، لا الولاية بالمعنى المدعى هنا<sup>(٣٢)</sup>. ويظهر ذلك بملاحظة الآية السابقة عليها<sup>(٣٣)</sup>.

الدليل الثالث: السنّة.

قد استدلّ ببعض الروايات لاشتراط الاسلام في ولاية الأب والجدّ في النكاح، وهي الرواية النبوية المشهورة: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»<sup>(٣٤)</sup>.

وقد استدلّ بها في كتب الأصحاب<sup>(٣٥)</sup>؛ فإنّ مقتضاها عدم ولاية للكافر على المسلم في النكاح.

نقد الاستدلال:

ونوقش في الاستدلال بها بأمر:

الأول: إنّها مرسلة ضعيفة السند، فلا يمكن الاعتماد عليها<sup>(٣٦)</sup>.

وأورد عليه:

بأنّه لا إشكال في كون الرواية معتمداً عليها؛ لكونها مشهورة بين الفريقين على ما شهد به الأعلام، والشيخ الصدوق قدّم نسبها الى النبي ﷺ جزماً، فهو من المراسيل المعتمدة<sup>(٣٧)</sup>. فالارسال لا يضرّ باعتبار الحديث.

الثاني: ما ذكره السيد البيهقي قدّم من الاحتمالات في معنى الرواية حيث قال: «إنّ هذا الخبر يحتمل معاني خمسة: - أحدها: بيان كون الإسلام أشرف المذاهب، وهو خلاف

الظاهر جداً، الثاني: بيان أنه يعلو من حيث الحجّة والبرهان، الثالث: أنه يعلو بمعنى يغلب على سائر الأديان، الرابع: أنه لا يُنسخ، الخامس: ما أراده الفقهاء من إرادة بيان الحكم الشرعي الجعلي بعدم علو غيره عليه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال<sup>(٣٨)</sup>.

وحاصل ما أفاده السيد الخميني في معنى الرواية: إنّ الظاهر منها كونها جملة إخبارية محمولة إمّا على كون الإسلام يعلو على سائر الأديان حجّة وبرهاناً، نظير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ﴾<sup>(٣٩)</sup>، أي: ليعليه على الأديان حجّة وبرهاناً، وإمّا على غلبته على الأديان خارجاً، وفي الحديث: «إنّ ذلك عند ظهور القائم (عليه السلام)<sup>(٤٠)</sup>، ولو حملت الرواية على إرادة الإنشاء يكون مفادها «الإسلام يجب أن يعلو ولا بدّ ألا يُعلَى عليه» أو «يحرم أن يُعلَى عليه»، ويراد بها حثّ المسلمين وتحريضهم على الجهد في علو الاسلام حجة وغلبة خارجية<sup>(٤١)</sup>.

#### الدليل الرابع: الانصراف

قد استدلّ بانصراف الأدلّة عن اشتراط الإسلام في أعمال الولاية في النكاح للأب والجدّ؛ وذلك بأنّ المفاد العرفي منها كون الولاية من جهة احترامهم وأداء حقوقهم، فلا تشمل الكافر الذي يجب عدم موادّته والابتعاد عنه<sup>(٤٢)</sup>.

وقد أورد عليه بأمرين:

الأول: إنّ لم يُعلم من أين جاء بهذا الملاك للولاية، وما هو مستنده في هذا القول؟ مع أنّ ملاك جعل الولاية هو حفظ حقوق المولّى عليه في أمواله وسائر شؤونه التي يقصر بنفسه عن حفظها أو تحصيلها، فلأجل ذلك جعلت الولاية عليه للأب الذي هو أقوى من الأمّ في رعاية شؤون الولد وحفظ حقوقه.

الثاني: لو كان ملاك جعل الولاية للأولياء من جهة احترامهم وأداء حقوقهم لكان تقييده بالإسلام ممنوعاً؛ فإنّ القرآن الكريم حثّ الجميع على حفظ حقوق الوالدين ورعاية شؤونهما والإحسان إليهما وإن كانا مشركين أو كافرين، فادّعاء انصراف أدلة الولاية عن الكافر بهذا الملاك ممنوع<sup>(٤٣)</sup>.

#### الدليل الخامس: قاعدة الإلزام

بيانه: إنّ الكفّار بحسب ما هو معلوم من الخارج لا يلتزمون بجواز نكاح الصغير مطلقاً، كما لا يلتزمون بالولاية على بناتهم الأبكار وتوقف نكاحهنّ على إذنه، وحينئذٍ فمقتضى هذه القاعدة سقوط الولاية عنه، والإلتزام بصحة نكاحها من غير إذنه<sup>(٤٤)</sup>.

#### نقد الاستدلال:

وقد أورد على الاستدلال بهذه القاعدة بأمرين:

الأول: إنّ إحراز عدم التزام الكفّار في جميع الملل والأقوام بجواز نكاح الصغير مطلقاً غير ممكن لنا، وقد اتفق في بلدنا إيران قبل الإسلام ما هو أبعد من تزويج الصغار، وهو جعل السلطنة للولد في رحم أمّه أو جعل نيابة السلطنة لبعض الصغار، فكيف يُقال بعدم التزام الكفّار بنكاح الصغار جزماً.

الثاني: لو سلّم ذلك فلا نسلم عدم ولاية الكفّار على مثل الكبير المجنون في نكاحه مثلاً، فإنّ العقلاء لا يتركون المجانين بحالهم في هذه الأمور، بل يُعيّنون للقيام بشؤونهم شخصاً معيّناً أو جمعاً معيّناً.

فالتمسك بقاعدة الإلزام لعدم ولاية الكافر على المسلم في النكاح غير تامّ، ولا أقلّ من أنّ الدليل أخصّ من المدعى<sup>(٤٥)</sup>.

## حصيلة البحث في المقام الأول:

يظهر من مجموع ما ذكرنا من الأدلة والمناقشة فيها أنه لا يوجد دليل معتبر يدل على اشتراط الإسلام في ولاية الأب والجد في النكاح، وأنه لا وجه لنفي ولاية الكافر على ولده المسلم في النكاح.

## المقام الثاني: في ولاية الكافر على ولده الكافر.

البحث في أنه هل يُشترط الإسلام في الولاية على الولد الكافر أم لا؟ فيه خلاف بين الأصحاب، فإنّ ظاهر عبارة الشرائع حيث قال: «إذا كان الولي كافراً فلا ولاية له»<sup>(٤٦)</sup>. وظاهر إطلاق العلامة في الإرشاد<sup>(٤٧)</sup>: «أنّ الكفر مانع عن الولاية مطلقاً ولو كان الولد كافراً أيضاً».

لكن الشيخ الطوسي في المبسوط صرح بـ «أنّ ولي الكافرة لا يكون إلا كافراً»<sup>(٤٨)</sup>، كما أنّ العلامة في القواعد<sup>(٤٩)</sup> والتذكرة<sup>(٥٠)</sup> صرح بعدم الإشكال في ولاية الكافر على ولده الكافر، ووافقه الشهيد الثاني في المسالك حيث قال: «وجه المنع من ولاية الكافر على الكافر غير ظاهر»<sup>(٥١)</sup>.

فتتعرّض هنا لأدلة الطرفين.

## أدلة ثبوت الولاية للكافر على الكافر:

الدليل الأول: الكتاب

قد استُدلّ ببعض الآيات لعدم اشتراط الاسلام في الولي وثبوت ولاية الكافر على ولده الكافر.

وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾<sup>(٥٢)</sup>، وقد استدلّ به في الجواهر<sup>(٥٣)</sup>، وتمسك به في المبسوط لإثبات اختصاص الكافر بالولاية على الكافر<sup>(٥٤)</sup>، فاستدلّ له أولاً: لولاية الكافر على الكافر، وثانياً: لنفي ولاية المسلم على الكافر.

### نقد الاستدلال:

وقد أورد على الاستدلال به لإثبات ولاية الكافر على الكافر بأن المراد من الولاية فيه ليس ممّا يُدعى فيما نحن فيه، بل بمعنى النصرة والتعاون في الأمور، ويظهر ذلك بملاحظة الآية السابقة عليها<sup>(٥٥)</sup>.

### الدليل الثاني: إطلاق أدلة ولاية الأب والجد<sup>(٥٦)</sup>.

إنّ مقتضى إطلاق أدلة ولاية الأب والجدّ شمولها لما إذا كان الوليّ كافراً، وقد خرج منها ما إذا كان المولّى عليه مسلماً كما تقدّم، فيبقى تحتها ما إذا كان المولّى عليه كافراً أيضاً؛ اقتصاراً في الخروج عنها على المتيقّن، فإنّ المتيقّن من الإجماع هو ما إذا كان المولّى عليه مسلماً، كما ذكره في الحقائق<sup>(٥٧)</sup>.

### نقد الاستدلال:

يرد عليه بأنّه يتمّ هذا الدليل لو كانت أدلة الولاية في مقام البيان من جهة إسلام الوليّ وعدمه، والظاهر أنّها ليست بصدد البيان من هذه الجهة، على أنّه يمكن القول بانصراف الأدلة إلى الوليّ المسلم.

### دليل نفي ولاية الكافر على الكافر:

قد استدلّ لاشتراط الإسلام في إعمال الولاية في النكاح وعدم ولاية الكافر على ولده الكافر ببعض الروايات.

قال السيد الشيرازي الزنجاني رحمته الله: «لعلّ مدرك القول بمنع ولاية الكافر على الكافر، ما في عبارة الشيخ الصدوق رحمته الله في ذيل الرواية النبوية المعروفة «الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه» حيث ذكر بعدها «والكفّار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون»<sup>(٥٨)</sup>؛ فإنّ الذيل يدلّ على أنّ الكفّار بمنزلة الموتى، وأنهم لا ولاية لهم على شخص، كما أنّهم لا يحجبون شخصاً ولا يرثون من أحد.

### نقد الاستدلال:

قد اورد على الاستدلال بها بأمرين:

الأول: إنّ هذا الذيل ليس من الرواية، بل من كلام الصدوق رحمته الله؛ فإنه قد نقلت هذه الرواية في المصادر المتعدّدة من كتب العامّة والخاصّة من دون هذا الذيل، وقد تفتّن له الشيخ الغفاري في تصحيح كتاب الصدوق رحمته الله.

الثاني: إنّ ليس المراد من تنزيل الكفّار منزلة الموتى أنّهم بمنزلتهم في جميع الأحكام حتى مثل الملكية، بل المراد من التنزيل أنّهم بمنزلتهم في الحكم الذي ذكر بعده من عدم الحجب وعدم الإرث فقط<sup>(٥٩)</sup>.

والظاهر أنّه لا يوجد في كتب الأصحاب دليل لمنع ولاية الكافر على الكافر، ولذلك قال في المسالك: «وجه المنع من ولاية الكافر على الكافر غير ظاهر»<sup>(٦٠)</sup>.

### أهمّ نتائج البحث:

قد انقدح ممّا ذكرنا في المقامين أنّه لا دليل معتبر لاشتراط الإسلام في ولاية الأب والجدّ في النكاح، فالكافر يكون ولياً في نكاح أولاده المسلمين وغير المسلمين مع رعاية سائر الشرائط التي ذكرت في محلّها، كرعاية المصلحة والعقل وغيرهما.



## المصادر والمآخذ

القرآن الكريم.

١. الإرشاد، محمد بن نعمان المفيد، دار المفيد.
٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي - بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣ / ١٤٠٣هـ.
٣. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني البحراني - قم، دار الكتب العلمية، ط ٢ / ١٣٩٣هـ.
٤. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الزبيدي - بيروت، نشر دار مكتبة الحياة / بدون تاريخ.
٥. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي - بيروت، طبع دار إحياء التراث العربي / بدون تاريخ.
٦. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، العلامة حسن المصطفوي، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة الإرشاد الاسلامي، ط ١ / ١٤١٦هـ.
٧. تذكرة الفقهاء، جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي - قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث / ١٤١٤هـ.
٨. تعليقات على منهج المقال، المولى محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني، (مخطوطة).

٩. التفسير الصافي، ملامحسن الفيض الكاشاني، انتشارات الصدر - طهران / ١٤١٥هـ
١٠. تفسير العياشي، المحدث أبو نصر محمد بن مسعود العياشي، المكتبة العلمية الاسلامية - طهران / ١٣٨٠هـ
١١. تفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٤٢٤هـ
١٢. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار احياء التراث العربي - بيروت / ١٤٢٠هـ
١٣. تفسير جوامع الجامع، فضل بن الحسن الطبرسي، انتشارات دانشگاه تهران ومديرية الحوزة العلمية قم / ١٣٧٧هـ. ش.
١٤. تفسير منهج الصادقين، ملافتح الله الكاشاني، كتابفروشي محمد حسن علمي - طهران / ١٣٣٦هـ. ش.
١٥. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، إعداد: السيد حسن الموسوي الخرسان - طهران، دار الكتب الاسلامية / ١٣٦٤هـ. ش.
١٦. جامع المدارك، السيد أحمد الخوانساري، مؤسسة إسماعيليان - قم، ايران، تحقيق: علي أكبر الغفاري / بدون تاريخ
١٧. جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث / ١٤٠٨ - ١٤١١.
١٨. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي، إعداد: عدة من الفضلاء - طهران، دار الكتب الاسلامية، ط ٦ / ١٣٩٨هـ
١٩. حاشية المكاسب، السيد محمد كاظم اليزدي، مؤسسة إسماعيليان / ١٣٧٨هـ

٢٠. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني - قم،  
مؤسسة النشر الإسلامي / ١٤٠٦هـ

٢١. الخلاف، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي - قم، مؤسسة النشر الإسلامي /  
١٤٠٧هـ

٢٢. روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين، العلامة المولى محمد تقي  
المجلسي، مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشان پور / ١٣٩٣ - ١٣٩٩هـ

٢٣. رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي بن محمد علي  
الطباطبائي - قم، مؤسسة النشر الإسلامي / ١٤١٢هـ

٢٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن  
الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي - قم، مؤسسة إسماعيليان / ١٤٠٩هـ

٢٥. شرح العروة الوثقى، السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي -  
قم.

٢٦. العروة الوثقى (المحشى)، السيد محمد كاظم اليزدي، مكتب النشر الإسلامي التابع  
لجماعة المدرسين بقم / ١٤١٩هـ

٢٧. عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمد بن علي بن إبراهيم الاحسائي  
ابن أبي جمهور، تحقيق مجتبی العراقي - قم، مطبعة سيد الشهداء، ط ١ / ١٤٠٣ق.

٢٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي  
الصدوق، تصحيح السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، منشورات جهان، ط ٢ / بدون تاريخ.

٢٩. كتاب من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري - طهران، دار الكتب الإسلامية / ١٣٩٠هـ.
٣٠. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، إعداد: السيد محمد صادق بحر العلوم - قم، منشورات الرضي / بدون تاريخ.
٣١. كتاب البيع، السيد روح الله الامام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله.
٣٢. كتاب النكاح، الشيخ محمد علي الأراكي، نور نگار - قم، ايران / ١٤١٩هـ.
٣٣. كتاب النكاح، الشيخ مرتضى الأنصاري، المؤتمر العالمي لتخليد ذكرى الشيخ الأعظم الأنصاري - قم / ١٤١٥هـ.
٣٤. كتاب نكاح، السيد موسى الزنجاني، مؤسسة رأى پرداز / بدون تاريخ.
٣٥. كشف اللثام عن كتاب قواعد الأحكام، الفاضل الهندي بهاء الدين محمد بن حسن بن محمد الإصفهاني، مؤسسة النشر الاسلامي / ١٤١٦هـ.
٣٦. لسان العرب، ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم، دار احياء التراث العربي - بيروت / ١٤٠٨هـ.
٣٧. المبسوط في فقه الإمامية، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي - طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية / ١٣٨٧ هـ. ش = ١٣٩٣هـ.
٣٨. مجمع البحرين ومطلع النيرين، فخر الدين الطريحي - بيروت، مكتبة الهلال / ١٩٨٥م.

٣٩. مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق الميرزا أبي الحسن الشعراي - طهران، المكتبة الاسلامية، ط ٥ / ١٣٩٥هـ
٤٠. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر - قم، مكتب الإعلام الإسلامي / ١٤١٢ - ١٤١٨هـ
٤١. مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الجبعي الشهيد الثاني - قم، مؤسسة المعارف الإسلامية / ١٤١٨هـ
٤٢. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، الحاج الميرزا حسين المحدث النوري، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط ١ / ١٤٠٧هـ
٤٣. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم - قم، مؤسسة إسماعيليان / ١٤١١هـ
٤٤. مصباح الفقاهة، السيد أبو القاسم الخوئي، المقرّر: الشيخ محمد علي التوحيدى، مكتبة الداوري - قم، ط ١ / بدون تاريخ.
٤٥. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، السيد أبو القاسم بن السيد علي أكبر الموسوي الخوئي، منشورات مدينة العلم - قم / ١٤٠٣هـ
٤٦. منهاج الفقاهة، محمد صادق الروحاني، العلمية، ط ٤ / ١٤١٨هـ
٤٧. مهذب الأحكام، السيد عبد الأعلى السبزواري، مكتب آية الله السبزواري - قم / ١٤١٣هـ

ولاية الكافر على ولده في النكاح

٤٨. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، مكتب النشر الإسلامي

التابع لجماعة المدرسين بقم / ١٤١٧هـ

٤٩. وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي -

قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث / ١٤٠٩هـ

## الهوامش

- (١) الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل ١١: ٧٣ و ٧٤.
- (٢) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٧.
- (٣) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢٩: ٢٠٦.
- (٤) الشهيد الثاني، زين الدين، مسالك الأفهام ٧: ١٦٦.
- (٥) الهندي، محمد بن حسن، كشف اللثام ٧: ٦٧.
- (٦) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٧.
- (٧) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢٩: ٢٠٦.
- (٨) الخوئي، أبو القاسم، شرح العروة ٣٣: ٢٥٣.
- (٩) العلامة الحلي، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء: ٥٩٩، (ط - القديمة).
- (١٠) الزنجاني، موسى، كتاب نكاح ١٢، درس رقم ٤٦٧: ٢، و ٤٦٨: ١٠.
- (١١) النساء: ١٤١.
- (١٢) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢٩: ٢٥٣. الشهيد الثاني، زين الدين، مسالك الأفهام ٧: ١٦٦.
- (١٣) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٨. الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب: ١٥٨. الطبرسي، الفضل، مجمع البيان ٣: ١٩٦.
- (١٤) الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠٣.
- (١٥) الطبرسي، الفضل، مجمع البيان ٣: ١٩٦.
- (١٦) المصدر السابق.
- (١٧) الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة ١٤: ٤٣٧.
- (١٨) الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠٣.

- (١٩) ابن الغضائري، أحمد، رجال ابن الغضائري ١: ٦.
- (٢٠) فصلت: ٤٢.
- (٢١) الخميني، روح الله، كتاب البيع ٢: ٧٢٣.
- (٢٢) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة ٥: ٨٤.
- (٢٣) آل عمران: ١٢٣.
- (٢٤) التوبة: ٢٥.
- (٢٥) الخميني، روح الله، كتاب البيع ٢: ٧٢٢.
- (٢٦) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٨.
- (٢٧) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة ٥: ٨٤.
- (٢٨) الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة ١٤: ٤٨٣.
- (٢٩) التوبة: ٧١.
- (٣٠) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٧.
- (٣١) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٦: ٣٧٢. العلامة الحلّي، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة ٨: ٤٢. الحلّي، فخر المحققين محمد بن الحسن، إيضاح الفوائد ٣: ٤٦٧.
- (٣٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٦: ٣٧٢. العلامة الحلّي، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة ٨: ٤٢. البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٧.
- (٣٣) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٧. الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة ١٤: ٤٨٣.
- (٣٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل ٢٦: ١٤. البخاري، محمد بن اسماعيل، الصحيح ٢: ١١٧. ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٢٢٦. البيهقي، أحمد، السنن الكبرى ٦: ٥٧. كتاب الحجر.
- (٣٥) الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام ٧: ٦٧. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢٩: ٢٠٦. الأنصاري، مرتضى، كتاب النكاح: ١٢٨.



(٣٦) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة ١: ٤٩. الروحاني، محمد صادق، منهاج الفقاهة ٢: ٢٩٤.

(٣٧) الخميني، روح الله، كتاب البيع ٢: ٥٤٤.

(٣٨) اليزدي، السيد محمد كاظم، حاشية المكاسب ١: ٣١.

(٣٩) التوبة: ٣٣.

(٤٠) العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٥٣: ٤. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير

القرآن ٢: ٧٢٦.

(٤١) الخميني، روح الله، كتاب البيع ٢: ٧٢٦.

(٤٢) الخوئي، أبو القاسم، شرح العروة ٣٣: ٢٥٤.

(٤٣) الزنجاني، موسى، كتاب نكاح ١٢، درس رقم ٤٦٩: ٢.

(٤٤) الخوئي، أبو القاسم، شرح العروة ٣٣: ٢٥٤.

(٤٥) الزنجاني، موسى، كتاب نكاح ١٢، درس رقم ٤٦٩: ٣.

(٤٦) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام ٢: ٥٠٤.

(٤٧) العلامة الحلي، حسن بن يوسف، إرشاد الأذهان ٢: ٧.

(٤٨) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ٤: ١٨٠.

(٤٩) العلامة الحلي، حسن بن يوسف، قواعد الأحكام ٣: ١٣.

(٥٠) العلامة الحلي، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء: ٥٩٩، (ط - القديمة).

(٥١) الشهيد الثاني، زين الدين، مسالك الأفهام ٧: ١٦٧.

(٥٢) الأنفال: ٧٣.

(٥٣) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢٩: ٢٠٧.

(٥٤) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ٤: ١٨٠.

(٥٥) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٧. الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة

١٤: ٤٨٣.

(٥٦) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢٩: ٢٠٧. الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة  
٤٨٣: ١٤.

(٥٧) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٦٨.

(٥٨) الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤.

(٥٩) الزنجاني، موسى، كتاب نكاح ١٢، درس رقم ٤٦٩: ٥.

(٦٠) الشهيد الثاني، زين الدين، مسالك الأفهام ٧: ١٦٧.



تَوَافِقُ عِلْمِيَّةٌ



تحقيق في حالات إنتاج وشراء وتوفير لقاح كورونا وتحدياتها<sup>(١)</sup>

## القسم الأول

□ إعداد: مركز تحقيقات مجلس الشورى الإسلامي

□ ترجمة: الدكتور مصطفى الغفوري<sup>(\*)</sup>

### خلاصة البحث:

بعد تفشي فيروس كورونا في ٢٠١٩ دخل الاقتصاد العالمي حالة الركود. فقد تعرقلت العلاقات الاجتماعية وبيئات العمل المحدودة وسبل عيش العديد من الأشخاص في العالم. وفي الوقت نفسه مع عدم وجود أدوية فعالة ضد هذا المرض، فإن إنتاج اللقاح هو أحد الحلول التي تدرسها الحكومات للخروج من الأزمة الحالية. لكن إنتاج اللقاح من قبل الشركات الأجنبية الكبيرة والشركات المحلية على حد سواء محفوف بالتحديات التي تجعل الحقن العام غامضاً على المدى القصير. وتتألف هذه المقالة بعد المقدمة من ثلاثة محاور: المحور الأول: تقديم تقرير لدراسة تحديات إنتاج اللقاحات وتأمينها وتعريف أنواع اللقاحات المنتجة بالاستراتيجيات المناسبة لإيران للحقن على المستوى

(\*) دكتوراه في الفقه والقانون - جامعة طهران.

المحدود والمستوى العامّ الواسع. **والمحور الثاني:** تقديم أسئلة فقهية من أجل بيان معالجات فقهية لما يُلبس ذلك من إشكاليات في ضوء الشريعة المقدّسة. **والمحور الثالث:** تقديم بعض التوصيات للباحثين في الدائرة الفقهية..

### المقدّمة:

انتشر مرض الكورونا في العالم منذ ديسمبر ٢٠١٩، وبحلول ١٢ يناير ٢٠٢١ تم الإبلاغ عن أكثر من ٩١ مليوناً وأربعمائة ألف حالة في العالم، توفي منهم مليون و ٩٥٥ ألفاً. تسبب Covid - ١٩ باعتباره أحدث وباء على نطاق عالمي بإحداث أضرار لا يمكن تلافيتها للبشر وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية. لذلك بناءً على الدراسات وعلى الرغم من الجهود المبذولة للسيطرة على هذا الوباء من خلال الحجر الصحي والعزلة الاجتماعية فإنّ الحاجة إلى لقاح فعّال بات أمراً محسوساً.

كان التأثير العالمي لتفشّي مرض الكورونا على الاقتصاد وسبل العيش وأنماط الحياة لجميع الناس والاقتصاد العالمي لا مثيل له، فقد انخفض حجم التجارة العالمية، وحدثت البطالة والركود في كثير من البلدان بحيث إنّ ما حدث من حيث المؤشرات الاقتصادية يشبه ما حدث من أزمات اقتصادية كبرى. والفرق هو أنّه في الأزمات الاقتصادية الماضية قد يكون تدخل الحكومة في تحفيز الطلب فعالاً في بعض الأحيان في التغلب على الأزمة، ولكن في الوضع الحالي كلّ شيء تحت السيطرة وتبحث الحكومات عن الطريقة الأساسية والاستراتيجية الوحيدة للخروج من هذا الوضع تتبلور في إنتاج اللقاحات المضادّة لهذا المرض.

وبالتالي فإنّ الحكومات الأكثر قوة لديها تركيز كبير على تطوير لقاح ضد هذا الفيروس الجديد الفتاك. كما أن الحكومات لديها حافز كبير لجبران الركود الاقتصادي

من خلال جني الفوائد الاقتصادية لإنتاج لقاح كورونا في أسرع وقت ممكن، لكن الإنتاج والتطوير الموثوق به لمثل هذه اللقاحات غالباً ما يستغرق سنوات. ومع ذلك فإنّ ست دول هي الصين والولايات المتحدة وروسيا وإستراليا وألمانيا والمملكة المتحدة، حققت أداءً أسرع في مجال إنتاج اللقاحات وإنتاجها في العالم، وتقوم حالياً باختبار لقاحاتها على البشر. كما تحتلّ إيران المرتبة الأولى في مرحلة الاختبار البشري، وإذا نجحت في اجتياز هذه المرحلة يمكنها الانضمام إلى الدول الرائدة في هذا المجال. بالطبع الجدير بالذكر أنّ القضايا المتعلقة بلقاح هذا المرض المستجد كانت دائماً متداخلة بعدة تحديات، وفي هذا التقرير جرت محاولة للإشارة إلى ملخص لهذه التحديات.

وبالإضافة إلى القواسم المشتركة بين هذه التحديات لجميع المجتمعات الدولية فقد واجه المجتمع الإيراني - كما هو الحال دائماً - الشيطنة والخدع الإعلامية الأجنبية، حيث سعت هذه الوسائل الإعلامية إلى زيادة قلق الجمهور الإيراني من إنتاج وشراء وتحصيل مصل كورونا.

ويوضح هذا التقرير بلغة متخصصة وتقنية أنّ إنتاج لقاح كورونا هو أمر يستغرق وقتاً طويلاً، وقد تمت الموافقة على جميع اللقاحات الموجودة المتاحة لحالات الطوارئ، وحتى الآن لم يتم الكشف عن الآثار الجانبية لأيّ من هذه اللقاحات.

وقد ثبت أيضاً أن الإفراط الاجتماعي في حقن اللقاحات التي لم تظهر آثارها بعد يمكن أن تقود المجتمع من بيئة ذات مخاطر معلومة إلى حافة أخطار غير معلومة الحال، وهو ما يسمّى في أدبيات إدارة المخاطرة بعدم الاطمئنان. لذلك تم اقتراح تصنيف المجتمع الى طبقات وفقاً للضرورة والحاجة، ويجب اتخاذ الإجراءات المناسبة لكل طبقة، ويجب عدم اختبار عامة الناس حتى يتم الحصول على لقاح آمن تحاشياً للاشتباه. كما ينبغي

تحقيق في حالات إنتاج وشراء وتوفير لقاح كورونا وتحدياتها/ ١

التأكيد على أنه عند تحضير اللقاحات يجب مراعاة عدّة عوامل بما في ذلك مراجعة ملفات الشركات المصنّعة.

## المحور الأوّل: تقديم تقرير حول لقاحات كورونا

يحسن في البدء أن نطلّ على مراحل إنتاج اللقاحات.

### الإلمام بمراحل إنتاج اللقاحات:

يعتبر اللقاح من أهم الاختراعات البشرية لمكافحة الأمراض المعدية؛ حيث يُؤدّي حقن اللقاح في جسم الإنسان إلى إفراز الأجسام المضادة، مما يجعل الإنسان محصناً ضد الفايروسات والجراثيم.

بشكل عام لصنع لقاح يجب اتخاذ خطوات للحصول على تصريح الاستخدام العام. والهدف من هذه الخطوات التي تستغرق ما بين سنة الى أربع سنوات، هو إثبات سلامة وعملية وفعالية اللقاح.

وفي مرحلة الدراسة ما قبل السريرية يتم حقن اللقاح في مجموعات من الحيوانات لتحديد سلامتها وفعاليتها للاستمرار في الدراسات.

وبعد اكتمال هذه المرحلة بنجاح، يدخل اللقاح مرحلة الدراسات البشرية، ويتكون من أربع مراحل:

في المرحلة الأولى: يتم حقن اللقاح في عدد محدود من الناس (١٠٠ شخص) من المتطوعين الأصحاء الذين لم يصابوا بالمرض حتى الآن لتحديد مدى سلامة اللقاح أولاً ثم فعاليته وتأثيره على الإنسان.



وفي المرحلة الثانية: يتم حقن اللقاح في عدد أكبر من الناس (المئات). وتتمركز الدراسة في المرحلة الثانية أكثر على فعاليته وتحديد العوارض الجانبية غير المتوقعة.

وفي المرحلة الثالثة: يتم اختبار سلامة وفعالية اللقاح في وقت واحد على نطاق أوسع، ويكون عدد الأشخاص (بالآلاف) ومن جنسيات مختلفة.

في الواقع يتم اختبار الأدوية واللقاحات في المراحل الأولى إلى الثالثة على البشر في ظل ظروف خاضعة للرقابة، وإنما يُعتبر الدواء أو اللقاح آمناً وفعالاً تماماً إذا تم إثباته في عالم الخارج وبوصفات طيبة واسعة الانتشار. لذلك تمّ تصميم وتحديد المرحلة الرابعة من الدراسات القائمة على هذه الحقيقة من قبل إدارة الغذاء والدواء الأمريكي (FDA)<sup>(٢)</sup> و (EMA)<sup>(٣)</sup>.

وأما المرحلة الرابعة: فبعد طي الخطوات من ١ إلى ٣ أعلاه بنجاح فإنّ الجهات المسؤولة عن الرقابة تصدر التراخيص المطلوبة لإنتاج وتوزيع اللقاحات في السوق العالمية، ويدخل المنتج فعلياً المرحلة الرابعة ليتم تقييمه في أعداد كبيرة وغير خاضعة للرقابة، وفي حالة مشاهدة أية عوارض تُهدّد الصحة والسلامة ناشئة من استخدامها يتمّ جمعها من السوق.

ومن الجدير بالذكر أنّ لقاحات كورونا المقترحة حالياً مثل لقاحي فايزر ومودرن، تمّ السماح لهما بدخول المرحلة الرابعة كحالة طارئة، وبسبب الظروف الخاصة السائدة في العالم، فقد اجتازا الدراسات الأولية بشكل أسرع من المعتاد.. وقد تشكّل سرعة إجراء الدراسات إلى جانب التكنولوجيا الجديدة المستخدمة في تصميم هذه اللقاحات خطراً كبيراً على المرحلة الرابعة من هذه اللقاحات. ففي التاريخ الحديث كانت هناك العديد من

تحقيق في حالات إنتاج وشراء وتوفير لقاح كورونا وتحدياتها/ ١

الأدوية واللقاحات التي أظهرت آثاراً جانبية لا رجعة فيها بعد دخول المرحلة الرابعة واستخدامها في عامّة الناس.

إنّ كارثة الثاليدومايد<sup>(٤)</sup> هي واحدة من أتعس المآسي البشرية التي حدثت بسبب الإهمال في بحوث سلامة الأدوية. فالدواء الذي حصل على الموافقات اللازمة لعلاج التقيؤ الصباحي عند النساء الحوامل ووصفه الأطباء، أدّى إلى ولادة أطفال بأطراف معوّقة<sup>(٥)</sup>. وهناك العديد من الحالات الأخرى التي تمّ جمعها من السوق في المرحلة الرابعة وبعد الحصول على موافقات سارية المفعول بسبب المضاعفات أو عدم السيطرة المناسبة أثناء الإنتاج، بما في ذلك لقاح «المستدمية النزلية»<sup>(٦)</sup> و «جارداسيل» من شركة «ميرك»، على التوالي. في عامي ٢٠٠٧ و ٢٠١٣، وكذلك ذكرت «لوركاسيرين»<sup>(٧)</sup> و «ريفوكوكسيب»<sup>(٨)</sup> وما شابه ذلك من الأدوية.

### حالة إنتاج اللقاح في العالم:

بشكل عام، تم استخدام أربعة نماذج رئيسية في تطوير لقاح كورونا، والتي يتم توضيحها أدناه:

النوع الأول: وهو النمط القديم القائم على الفيروس الكامل، المصمّم ليكون إما فيروساً حياً ضعيفاً أو فيروساً غير نشط. وتم تطوير ثمانية لقاحات، مثل Sinwok و Sinopharm من الصين، و Bharat من الهند و Koo Barakat من إيران، على هذا الأساس.

النوع الثاني: يعتمد على ناقل فيروسي (مضخّم / غير متكاثّر) حيث يتم تصنيع ١٦ لقاحاً، مثل لقاح سبوتنيك الروسي، ولقاح أسترازينكا البريطاني، ولقاح صيني آخر وفقاً لهذا النموذج.

النوع الثالث: وهو تقنية جديدة ومثيرة للجدل، يعتمد على الحمض النووي ( DNA / RNA). تم تصميم حوالي ١٦ لقاحاً بناءً على هذا النموذج، من أهمها لقاحا «فايزر» و «موديرنا» من الولايات المتحدة.

النوع الرابع: اللقاح غير الفعّال القائم على البروتين (وحدة فرعية / حديثة التأليف). وهو من اللقاحات المعروفة لهذا النموذج نوفوفاكس الأمريكية، سانوفي الفرنسية ولقاحات معهد باستور في إيران - كوبا.

ووفقاً لصحيفة نيويورك تايمز اعتباراً من ١٢ يناير ٢٠٢١ هناك ٦٤ لقاحاً في المراحل المبكرة من التجارب السريرية و ٢٠ في المراحل النهائية (المرحلة ٣). تم ترخيص ٨ لقاحات للاستخدام الوطني أو المحدود في العديد من البلدان. ٨ لقاحات تشمل لقاحات مثل Astraznka (المملكة المتحدة)، Sputnik (روسيا)، Sinok و Sinofarm (الصين (Bharat)، الهند... إلخ) وتشمل اللقاحات لقاح Moderna و Pfizer.

من بين اللقاحات الثمانية المعتمدة وطنياً أو عالمياً، يجب تخزين لقاح فايزر في درجات حرارة تقل عن ٧٠ درجة مئوية تحت الصفر، مما يجعل استخدامه ونقله مُكَلِّفًا ومحدوداً من قِبَل العديد من البلدان.

كما ذكرنا، فإن اللقاحات المصمّمة بنمط الناقل الفيروسي و mRNA قد تم استخدامها على نطاق واسع حتى الآن في أبحاث قي نطاقات مجتمعية محدودة ولم يتم استخدامها على نطاق واسع. وتستخدم الفيروسات غير المسبّبة للأمراض أو الممرضة بشكل معتدل - مثل الفيروسات الغدّية - بشكل شائع لصنع فيروسات ناقلة. في هذا النوع من اللقاح يتم إزالة جزء من الرمز الجيني للفيروس الأصلي واستبداله بالجين المطلوب للمناعة ضد مرض معين (حالياً فيروس كورونا). أيضاً، ومن أجل منع تكامل الجينوم

الناقل مع الجينوم البشري يتم إزالة جزء من الشريط الجيني المسؤول عن التكاثر في الخلية المضيفة. ومن فوائد هذه اللقاحات أنها لا تتطلب مواد مساعدة Adjuvant<sup>(٩)</sup>. ويقلل Adjuvant من كمية المضادات المطلوبة من خلال زيادة شدة الاستجابة المناعية بعد حقن اللقاح، ومن أكثر المواد المساعدة استخداماً هي الألمنيوم. بشكل عام من جملة فوائد لقاحات ناقلات الفيروس تحقيق درجة المناعة المثلى، وعدم تحييدها من قبل الجهاز المناعي قبل التحصين ضد المرض، ونقص القدرة على التكاثر والإضعاف، وعدم وجود ضرر وراثي للنسب وعدم ذكر حصول أيّ تداخل بين جينات المضيف في موارد الاستخدام لحدّ الآن.

يُمكن إعطاء لقاحات مهمة بنمط ناقل فيروسي وأشار لقاح الشركة البريطانية AstraZenka والروسية Sputnik إلى أن الناقل المستخدم في تصميمه هو نوعان من الفيروسات الغدية. تتمثل إحدى المخاوف الرئيسية بشأن أول حقنة بشرية واسعة النطاق لناقلات الفيروس في إمكانية دمجها في الجينوم البشري. لتقليل مخاطر هذه المضاعفات، يتم إزالة تسلسل الجينات المسؤولة عن هذا التكامل أثناء تصميم ناقلات. لذلك، بسبب حذف سلسلة الاندماج في الكروموسوم وقدرة الف يروس على التكاثر خارج جينوم المضيف بشكل منفصل، يتم تقليل خطر الاندماج. قد تحدث أيضاً تفاعلات النهائية مثل التهاب الكبد بسبب احتمال دخول الناقل إلى خلايا الجسم من خلال مستقبلات غير محددة. التحدي الآخر لهذه التقنية هو أنه إذا تعرض جسم الإنسان بالفعل لهذا الناقل المعين فإنّ جهاز المناعة يتم تحييده قبل التعبير عن الجينات، ويصبح اللقاح غير فعال.

إن اللقاحات القائمة على mRNA، على الرغم من خلفيتها البحثية في دراسة علاج أمراض مثل السرطان وداء الكلب، هي أول اللقاحات التي تم استخدامها على نطاق واسع

بين البشر، ونحن واجهنا منذ بداية أمر اللقاح التحديّات العملية لهذا النظام التلقيحي كالحمل والنقل الصعيب بسبب تعقيد مسار تبريد هذا النظام من التلقيح وللحاجة إلى كميات كبيرة من الثلج الجاف.

وقد أعاقّت صعوبات النقل عملية التطعيم في الولايات المتحدة، التي كان لديها في البداية خطة تزريق جرعات ثنائية لـ ٢٠ مليون شخص، مما دفع المسؤولين إلى تبني برنامج التطعيم المستهدف إلى مليوني شخص مع اقتراح تخفيض تزريق النموذج بميزان جرعة أحادية<sup>(١٠)</sup>.

ومن جملة التحديّات المشتركة والأقلّ شهرةً لهذين النموذجين الجديدين من اللقاح يُمكن الإشارة إلى زيادة إسهام الخلايا التائية (T) والمناعة الخلوية، والتي يمكن أن تكون إيجابية وسلبية على حد سواء بسبب عدم التشخيص. على الرغم من أنه من بين الأمراض أشباه الفايروسات (viroids) والناشئة من إحدى مجاميع RNA غير المغطى هو التهاب الكبد (Hepatitis D) في البشر، إلا أنه نظراً لحدّثة هذا النمط كان من الضروري تقييم الأخطار الناجمة. وأيضاً نظراً لطبيعة mRNA غير المستقرّة، فإنّ حفظها والتحكم فيها في الإنتاج أمر مكلف وصعب. لذلك هناك احتمال كبير أنه في دورة التطعيم والنقل يتم تدمير mRNA ويصبح اللقاح غير فعّال.

على الجانب الآخر من القصة، هناك لقاحات حية مضعفة ومعطلة ووحدات فرعية، على الرغم من أنها أقلّ تحصيناً من الأنماط الأخرى لكن لا داعي للقلق بشأن الآثار الجانبية غير المعروفة بسبب الخبرة الطويلة في استخدام هذه الأنواع من اللقاحات. ويُمكن أن توفر اللقاحات الحية الضعيفة مناعة مماثلة للمناعة التي تعقب فيروس ممرض في الجسم؛ لأنّها تمتلك القدرة على التكاثر في الجسم ولكنها لا تسبّب المرض أو تسبب مرضاً خفيفاً جداً

ناتجاً عن تضعيف الفايروس وجرعته المنخفضة الموصوفة. ومن جملة امتيازات هذه اللقاحات إيجادها التحصين الكافي لدى معظم الأشخاص بمجرد الجرعة الأولى نفسها. لكن العيب الرئيسي لهذا النوع من اللقاح هو أنه من الناحية النظرية لديه القدرة على أن يصبح فيروساً ممرضاً شائعاً في الجسم، وكان هناك عدد قليل من الحالات المبلغ عنها أدت إلى الحُمى وأعراض أخرى. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يُمكن وصف هذا النوع من اللقاح للأشخاص الذين يعانون من خلل في جهاز المناعة كالأشخاص المصابين بالإيدز.

لكن اللقاحات المعطّلة والمعيقة لها مناعة أفضل من اللقاحات الحية المضعفة. ففي هذا النوع من اللقاح يتم تثبيط الفايروس عن طريق الحرارة أو المواد الكيميائية بعد الزرع في الوسط، ثم يُمكن إزالة الجزء الرئيسي من محفز الاستجابة المناعية (المضاد) عن طريق التنقية وحقنه كلقاح.

الميزة الرئيسية للقاحات المعطّلة هي إمكانية استخدامها في الأشخاص الذين يعانون من ضعف في جهاز المناعة، مما يسمح بتغطية نطاق أوسع من الناس بهذه اللقاحات. وتتطلب هذه الأنواع من اللقاحات - على عكس اللقاحات الحية المضعفة - جرعات متعددة لتوفير المستوى المناسب من المناعة.

يتم إنتاج لقاحات الحمض النووي (DNA) بشكل تركيب جديد، وفي هذا النوع من اللقاح لم يكن هناك فايروس، لكن يصنع مضاداً مناعياً في بيئة بايولوجية. وتشمل هذه اللقاحات لقاح التهاب الكبد B. ففي هذا النوع من اللقاح يكون المضاد الانتقائي مهماً جداً، وإذا لم يستطع المضاد المحدد تحفيز المناعة بشكل كافٍ فستكون مناعة اللقاح الناتج ضعيفاً أو قصير العمر أو يفتقر إلى الحماية. واللقاح المشترك بين معهد باستور وكوبا، المسمّى SAVERANA هو من هذا النوع، وستبدأ قريباً المرحلة الثالثة من دراساته البشرية في إيران وكوبا.

وتشير التقديرات إلى أنه في النصف الأول من عام ٢٠٢١ ستنجح جميع شركات لقاح كورونا بأنماط مختلفة إذا تمت الموافقة عليها حوالي ٨,٧ مليار جرعة، وفي النصف الثاني من العام الجاري ٣,١٢ مليار جرعة من لقاح كورونا في العالم. وسيكون هذا الرقم لعام ٢٠٢٢ و ٢٠٢٣ و ٢٨ و ٢٩ مليار جرعة على التوالي<sup>(١١)</sup>. لذلك في الأشهر القليلة المقبلة ستكون هناك مجموعة متنوعة من اللقاحات في السوق وعلى النحو الأمثل، ولكن السؤال هو أي من هذه اللقاحات له آثار جانبية أقل وحقنه بشكل واسع أقل خطورة؟ الإجابة على هذا السؤال تتطلب دراسة متخصصة، ولكن المهم في نفس الوقت لحاظ التجارب الماضية الموروثة للثقة بالدولة والشركة المنتجة للقاح.

ومن بين دول العالم تُعدّ الهند أكبر منتج للقاحات في العالم، ونظراً لبنيتها التحتية وقدرتها الكبيرة بالإضافة إلى الإنتاج المحلي وضعت على جدول أعمالها التخطيط للتعاون مع الشركات الأجنبية الأخرى لإنتاج لقاحات. فمعهد المصل الهندي مسؤول عن إنتاج العديد من لقاحات الكورونا، بما في ذلك لقاح أكسفورد - أسترازينكا. وتُخطّط الشركة أيضاً لإنتاج ٤٠٠ مليون جرعة من لقاح أكسفورد في الهند بحلول يوليو، ولها أمل كبير بأن تتمكن من تحقيق ذلك بحلول ذلك الوقت. بالطبع إنّ معهد Serum Institute لا يتمركز عمله فقط على الإنتاج الضخم للقاح أكسفورد، بل قبل ذلك تمّ الاتفاق بينه وبين شركة الأدوية الأمريكية Novax على إنتاج ١٠٠ مليون جرعة من لقاح Covid - ١٩ في الهند، على الرغم من أنه تمّ في الوقت نفسه تخصيص ما لا يقلّ عن ٥٠٪ من هذه الكمية من اللقاح لتلبية احتياجات الهند الداخلية. كما وافقت Hetero إحدى شركات الأدوية الرائدة في الهند على إنتاج أكثر من ١٠٠ مليون جرعة من لقاح Sputnik ٥ مضاداً لـ Covid - ١٩ - سنوياً. ومن المتوقع أن يبدأ إنتاج اللقاح في الهند في أوائل عام ٢٠٢١م<sup>(١٢)</sup>.

كما أطلقت الصين سوق لقاحات كورونا بلقاحين هما Sinovac و Sinofarm، وهما لقاحان يعتمدان على الفايروس الميّت، وبحسب المسؤولين الصينيين يتم اختبار لقاحات كورونا الصينية الصنع على أكثر من ٦٠ ألف شخص، ليس لهم أية عوارض جانبية.

ومن الجدير بالذكر أنّ كوبا هي أيضاً واحدة من الدول الرائدة في مجال التكنولوجيا الحيوية. وقد خصّصت الحكومة الكوبية أرصدة كبيرة في مجال معرفة التكنولوجيا الحيوية منذ عام ١٩٨٠ م، مما أدى إلى ازدهار هذا العلم في كوبا. وإحدى نتائج هذه الخطوة - التي وصفتها بعض وسائل الإعلام بالثورة الكوبية الثانية - هو اكتساب التكنولوجيا لإنتاج عدد كبير من اللقاحات والأدوية البايولوجية. ووفقاً للتقارير بحلول عام ٢٠١٠ نقلت كوبا التكنولوجيا لإنتاج ما لا يقلّ عن ١٢ لقاحاً وعقاقير تقنية حيوية إلى أكثر من ١١ دولة، بما في ذلك الهند والصين والبرازيل والأرجنتين وروسيا والمكسيك... وغيرها<sup>(١٣)</sup>.

وتجدر الإشارة الى أنّه وفقاً لمنظمة الصحة العالمية تمتلك كوبا أكثر من ١٢٠٠ براءة اختراع دولية ومنتجات صيدلانية مسجلة في ٥٠ دولة<sup>(١٤)</sup>.

### إنتاج اللقاح في إيران:

يتم اليوم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية متابعة ما مجموعه ٩ مشاريع تطعيم بأنماط مختلفة. لقاح كورونا شفا فارماد (بالتعاون مع الطاقم التنفيذي لمرسوم الإمام الخميني قدس) وهو في المرحلة الأولى من الدراسات السريرية، ولقاح معهد باستور، الذي تم إعداده بالتعاون مع كوبا، وهو على وشك الدخول في المرحلة البشرية الثالثة. - مرحلة الدراسات السريرية البشرية أو الحيوانية.



وحسب تنبؤات مسؤولي المقر التنفيذي لمرسوم الإمام الخميني رحمته الله من المتوقع أن يبدأ توريد لقاح شفا فارميد بسعة تزيد عن ١٠ ملايين جرعة بحلول نهاية ربيع ١٤٠٠ هـ ش، أي: في الأشهر الثلاثة الأولى لهذا العام. ومن الملفت للنظر أن لقاح معهد باستير يتم إنتاجه بالتعاون مع كوبا وهو في المرحلة البشرية الثالثة. وطبقاً للاتفاق المنعقد بين الطرفين ينبغي على العلماء الإيرانيين مراقبة عملية الإنتاج، وبشرط تحقق هذا الشرط يمكن أن يكون هذا اللقاح لقاحاً دولياً أكثر اعتماداً<sup>(١٥)</sup>.

وتتعاون إيران وكوبا في مجال الطب بشكل بناء منذ ما يقرب من عقدين من الزمن في إنتاج لقاح التهاب الكبد B، مما أدى إلى نقل التقنية حول إنتاج هذا اللقاح إلى إيران. ومع وصول تكنولوجيا لقاح التهاب الكبد B من كوبا إلى إيران ستتطور صناعة التكنولوجيا الحيوية أيضاً في بلدنا. ولا يتوفر عندنا سوى القليل من المعلومات حالياً حول اللقاحات الإيرانية الأخرى.

### وضع السوق وحقن لقاح كورونا:

تظهر مراجعة لإحصاءات سوق لقاحات كورونا أنه تمّ شراء ١١ مليار و ٨٥٧ مليون جرعة من اللقاح من قبل الدول حتى الآن، منها AstraZenka و Pfizer و Novax لديها الحصة الأكبر على التوالي. ومن بين الدول تحتلّ الولايات المتحدة المرتبة الأولى بطلبات تبلغ ٣ مليارات و ١٦٠ مليون جرعة.

ثمّة عوامل مختلفة مؤثرة في تسريع عملية حقن لقاح كورونا. تتمثل إحدى طرق تسريع عملية التطعيم بسماع البلدان بإجراء دراسات سريرية للقاح في بلدانها. بعبارة أخرى: تمّت تجربة اللقاح على شعوب تلك البلدان. فحكومة الاحتلال الإسرائيلي والإمارات

والبحرين هي الدول التي حُقن فيها عدد كبير من اللقاحات عبر التجارب السريرية وقبل الموافقة النهائية، والتي يبدو أنها اتخذت قراراً خطيراً بهذا الشأن. وبخصوص فلسطين المحتلة، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من التطعيم الواسع النطاق واجهت موجة ثالثة من الكورونا مطلع كانون الثاني، والتي كانت بحسب نظر الأطباء أثقل من الموجتين الأولى والثانية، بحيث تم تشخيص سبعة آلاف مريض جديد يومياً، وتمّ وصول المستشفيات إلى حد الإشباع. وتُدّ آثار هذا العديد من المخاوف والتساؤلات حول فعالية اللقاحات التي يشتريها نظام الاحتلال الإسرائيلي<sup>(١٦)</sup>.

بما أنّ شرط وزارة الصحة في بلدنا لاختبار لقاح كورونا الأجنبي هو نقل تكنولوجيا الإنتاج، لم تقبل أية دولة غير كوبا هذا الشرط، وسارت عملية التأمين والحقن ببطء. وكان هناك تعاون مشترك مع شركة من كوبا، وهي بلد قطع شوطاً في مجال التقدّم الطبي.

### استحالة الملاحقة القانونية للشركات ووجود ملفّات غير موثوقة لها:

بموجب قانون PREP الأمريكي<sup>(١٧)</sup> لا يُمكن مقاضاة شركات الأدوية واللقاحات الأمريكية في حالات الطوارئ مثل الأوبئة بسبب العوارض الجانبية غير المقصودة التي تسببها منتجاتها. بل إنّ الشرط المسبق للحصول على هذا الامتياز هو أن وزارة الصحة الأمريكية قد أصدرت إعلاناً بشمولية الموقف المذكور من القانون أعلاه للقاح كورونا<sup>(١٨)</sup>، وبما أنّ جائحة كورونا مشمولة بالقانون أعلاه فلا يمكن اتخاذ أيّ إجراء قانوني فيما يتعلق بالعوارض الجانبية المحتملة للقاح كورونا.

ومهما يكن من أمر فعلى الرغم من الحماية القانونية للعديد من الشركات الأمريكية هناك العديد من الحالات التي تم فيها تغريم هذه الشركات في المحكمة لعدم امتثالها

للمبادئ الأخلاقية في التجارة في مجال الأدوية. إن فحص سوابق شركات الأدوية، خاصة عندما يدخل إنتاج دواء ما في عالم المنافسة، تعكس إلينا تجارب يجب التعامل معها بمزيد من الحذر في مجال الصحة واستخدام اللقاحات المصنّعة فهو أمر يحتاج إلى احتياطات أكثر، وسوف نشير إلى بعض إدانات وانتهاكات شركات الأدوية.

إنّه وفقاً لمعلومات الموقع الرسمي لوزارة العدل الأمريكية، سجلت شركة فايزر للأدوية أكبر انتهاك للأدوية في التاريخ<sup>(١٩)</sup>. فقد سجّلت على الشركة حتى الآن ٧٤ محكومية نهائية في النظام القضائي الأمريكي بسبب «تعريض الصحة العامة للخطر» أو «إخفاء تأثير المنتجات» أو «الاحتيال».

كما تظهر سوابق شركة فايزر أنّ الشركة واجهت غرامات تزيد على ٤ مليار و ٧١٢ مليون و ٢١٠ آلاف دولار منذ عام ٢٠٠٠ ميلادي. واستناداً لجدول الموقع الإلكتروني ارتكبت شركة فايزر عشر جرائم متعلقة بالصحة في السنوات ٢١ الماضية، بما في ذلك الترويج لمنتجات دوائية غير معتمدة، حيث تم تغريمها ٣،٣٧٣ مليار و ٦٧٥ ألف دولار. كما ارتكبت الشركة ٢٣ مخالفة تتعلق بالتعاقد الحكومي، و ١٠ مخالفات تتعلق بالسلامة، و ٦ مخالفات تتعلق بالمنافسة، و ١٩ مخالفة تتعلق بالبيئة. وقد كانت خطورة انتهاكات فايزر في عام ٢٠٠٩ شديدة لدرجة أنّ وزارة العدل الأمريكية قرّرت رفع عدّة دعاوى جنائية ضدّ الشركة ومديريها، ممّا ربّما كان يُؤدّي إلى سجن مديري فايزر لفترات طويلة. ولكن في سبتمبر ٢٠٠٩، وافقت شركة فايزر أخيراً على دفع غرامة قدرها ٣،٢ مليار دولار لحكومة الولايات المتحدة لإغلاق الملفات<sup>(٢٠)</sup>.

كما أنّ لشركة آسترازينكا السويدية - البريطانية أيضاً عدّة مخالفات في ملفّها العملي. وبحسب المعلومات المعلنة فقد تم تسجيل ٢١ حالة مخالفة دوائية لهذه الشركة منذ عام

٢٠٠٠ التي تصل مجموعها أكثر من مليار و ١٤٠ مليون دولار. وكان الانتهاك الرئيسي لهذه الشركة هو الإعلان عن بيع أدويتها في أنديكاسيون غير مؤيدة. كما أن الشركة لها ١٢ مخالفة بسبب ادعاءات كاذبة حول تأثير أدويتها<sup>(٢١)</sup>.

كما أنّ من أكثر الأحداث إثارة للجدل في مجال الصحة في العالم في السنوات الأخيرة قصة دخول الدم المصاب بفيروس الإيدز من فرنسا إلى دول أخرى، بما في ذلك إيران. ففي الثمانينيات أنتج معهد ماريو الفرنسي عوامل التخثر المستخدمة لعلاج مرضى الهيموفيليا وقام بتصديرها إلى دول أخرى. ونظراً للظروف الخاصة السائدة في سوق هذه العوامل بذلت الشركات المختلفة قصارى جهدها لإنتاج هذه العوامل قدر الإمكان وبسرعة كبيرة من أجل الاستفادة بشكل أكبر من فوائد هذا السوق. وسببت هذا الأمر إلى جنب أسباب أخرى أدت الى التسامح في عملية الإنتاج وعدم إجراء الفحوصات اللازمة على منتجات الدم هذه وفق الأسس المعيارية، كما تم تصدير مشتقات الدم المصابة بفيروس الإيدز إلى دول مختلفة.

وفقاً للإحصاءات، في فرنسا وحدها أصيب ١٢٥٠ مريضاً بالهيموفيليا بفيروس الإيدز من عمليات نقل الدم الملوّث بفيروس HIV، وتوفي منهم ٤٠٠ نفر. وبلغ ضحايا منتجات الدم الملوّث بالإيدز في إيران حوالي ٢٥٠ من المواطنين، وكان معظمهم يعانون من الهيموفيليا. لكن فرنسا لم تعترض قط لإيران لبيعها أدوية ملوثة ورفضت دفع تعويضات للضحايا. والمتهم الرئيسي في هذه القضية هو وزير الخارجية الفرنسي الأسبق لوران فايوس، الذي كان رئيس وزراء فرنسا وقت الفضيحة. وتشير الإحصائيات غير الرسمية إلى أنّ ٣٠٠ شخص مصاب بالهيموفيليا هم ضحايا منتجات الدم الفرنسية الملوّثة في إيران. وأدّى إهمال الحكومة الفرنسية هذا إلى تحديد وتسجيل أول مريض بالإيدز في إيران.

وحتى عام ٢٠١٤ تم تشخيص ما لا يقل عن ١٨٠٠ إيراني مبتلى بالهبائيت والإيدز بسبب الدم الفرنسي<sup>(٢٢)</sup>.

## العرقلة الأمريكية لتأمين الأدوية والمعدات الطبية وإصدار لقاح كورونا:

في الآونة الأخيرة دارت هناك مباحثات حول عرض بيع لقاحات أمريكية من تلك الشركات إلى إيران. وتأتي هذه المقترحات في الوقت الذي فرضت فيه الولايات المتحدة أشد العقوبات على إيران خاصة في السنوات الأخيرة. وعلى الرغم من أنه يبدو أن الأدوية والمواد الغذائية معفاة من الحصار، نظراً لحظر المعاملات المالية مع إيران لكن تضرر هذان القسمان بشدة من الحصار. ووفقاً لإذعان مسؤولي وزارة الصحة والبنك المركزي خلال هذه السنوات لم تسمح الولايات المتحدة حتى بتصدير الكمّات، وضرب الحصار الأمريكي حتى على استيراد ضمادات مرضى انحلال البشرة الفقاعي في إيران<sup>(٢٣)</sup>، ممّا حدا بالشركة المصنّعة الى رفض تسليم هذا المنتج المهم لهذه الصنف من المرضى بسبب عدم وجود ترخيص من وزارة الخزانة الأمريكية<sup>(٢٤)</sup>. والسؤال الآن هو: ما الذي تغيّر في حين أن الولايات المتحدة نفسها في حالة خطيرة من حيث الابتلاء والوفيات من الكورونا، تقترح شركة فايزر الأمريكية بيع ١٢ مليون جرعة من لقاحها للحكومة الإيرانية من خلال آلية كوكس؟<sup>(٢٥)</sup>، وحتى بشكل غير مباشر، إذ اقترحت التبرّع بـ ١٥٠ ألف جرعة من لقاح فايزر إلى الهلال الأحمر الإيراني<sup>(٢٦)</sup> دون إثارة ردّة فعل من الحكومة الأمريكية؛ فإنّ ١٥٠,٠٠٠ جرعة لا تحلّ أية مشكلة من احتياجات الكورونا لإيران، ووفقاً للقرائن المذكورة أعلاه، فإنّ غرض شركة فايزر من هذا الاقتراح والتبرّع بهذه الجرعات ربّما كان على الأكثر لمجرّد تجربة العلاج على الشعب الإيراني.

لذلك من الضروري أن يكون مسؤولو وزارة الصحة والهلل الأحمر أكثر دقة في هذا الصدد، وأن تقوم المؤسسات المشرفة بمسؤولياتها بشكل جيد، خاصة وأن الحكومة الأمريكية التي منعت إيصال أبسط المستلزمات الطبية لإيران لم يصدر منها أية ردة فعل تجاه استيراد هذه اللقاحات لإيران وغطت النظر عن عقوباتها المعتمدة في هذا الصدد. بالإضافة إلى عدم الاطمئنان بالجو السياسي المحيط بالحكومة الأمريكية، سيما مع عدم وجود سابقة لسلامة وفعالية اللقاح المنتج في الولايات المتحدة على أعداد كبيرة من الناس على المدى الطويل، وقد أدى لقاح فايزر أيضاً حتى الآن إلى وفاة عدد من المتلقين<sup>(٢٧)</sup>، وقد أظهر أحدث تقرير عن الآثار الجانبية للقاح فايزر أن ٢٣ مسناً لقوا حتفهم في النرويج نتيجة للتطعيم<sup>(٢٨)</sup>.

أيضاً في المرحلة البشرية من التجارب السريرية لهذا اللقاح أصيب في الولايات المتحدة أربعة من المتطوعين بشلل مؤقت في الوجه (شلل بيلز)، وكذلك لوحظت عدّة حالات من الحساسية تم الإبلاغ عنها: فرط الحساسية الشديدة لدى اثنين من المتطوعين بما في ذلك حساسية الجلد وضيق التنفس وانخفاض ضغط الدم بعد الحقن، وثلاث حالات من ردة الفعل من الحساسية الشديدة، وإعادة إصابة ممرضة في ساندياغو بعد ثمانية أيام من لقاح فايزر وردة فعل من الحساسية الشديدة لرجل يبلغ من العمر ٤٦ عاماً. وقد فقدت ممرضة في ولاية أوهايو وعيها بعد سبعة عشر دقيقة من إعطاء اللقاح. ويعاني بعض متلقي اللقاح آخرين أيضاً من تفاعلات صدمة الحساسية (ANAPHYLAXIS)؛ ردة فعل من الحساسية تبدأ فجأة ويمكن أن تؤدي إلى الوفاة. حتى الآن ٢١ نفر من بين مليون و ٧٩٣ ألف متلقي اللقاح أصيب بهذه التفاعلات. لذلك بمعدل كل مليون جرعة من لقاح فايزر يعاني ١/١١ شخصاً من تفاعلات صدمة الحساسية. بينما في حالة لقاح الأنفلونزا كان هذا المعدل يقارب ٣/١ حالة لكل مليون حقنة، ولكن في هذه الفترة القصيرة، فإن ردات

الفعل من الحساسية في لقاح فايزر هي عشرة أضعاف لقاح الأنفلونزا. بالإضافة إلى ذلك قد تحدث بعض العوارض الجانبية للقاح فايزر في المستقبل.

### آراء الناس في الدول الأخرى حول لقاح كورونا:

وفقاً للنشرة الفرنسية لوبوين تظهر استطلاعات الرأي أن أكثر من نصف الفرنسيين مترددون في الحصول على لقاح Covid19 - ؛ كما تظهر الإحصائيات أقل معدل قبول لهذا اللقاح في العالم. ونقلت فرانس ٢٤ عن «أنطوان بريستيل» أستاذ العلوم الاجتماعية الذي يدرس المواقف تجاه اللقاحات في فرنسا؛ تشير التقارير إلى أن الفرنسيين بشكل عام أقل استعداداً للتطعيم وحتى التطعيم ضد Covid19 - من غيرهم من الأشخاص في العالم. ومن الأسباب المهمة لرفض التطعيم في فرنسا عدم الثقة الشديدة بالمؤسسات السياسية والعلمية، وعدم المعرفة بالعوارض الجانبية، وانعدام الثقة في فعاليته<sup>(٢٩)</sup>.

وأيضاً وفقاً لاستطلاع أجراه معهد ايغوب فإنّ غالبية الفرنسيين يُعارضون الآن حقن اللقاحات الأمريكية لأنهم لا يثقون بالنسخة الأمريكية. بالإضافة إلى ذلك وفقاً لمصادر التشخيص الاجتماعي فإنّ نسبة كبيرة من الفرنسيين متشائمة بشأن اللقاحات المستوردة ؛ باعتبار أنّ معهد باستور الفرنسي (مركز الأبحاث الأكثر شهرة في البلاد) لم يُوافق رسمياً على اللقاحات<sup>(٣٠)</sup>.

وكذلك وفقاً لاستطلاع أجراه مركز بيو للأبحاث فإنّ ٤٠٪ من الأمريكيين لا يثقون بلقاح كورونا ويقولون إنهم بالتأكيد أو ربّما لا يستخدمون اللقاح. وقد تمّ إجراء استطلاع مركز بيو على ١٢ ألف و ٦٤٨ من البالغين الأمريكيين في الفترة من ١٨ إلى ٢٩ نوفمبر، كما أصدر مركز بيو للأبحاث استطلاعاً في سبتمبر أظهر أنّ نصف الأمريكيين مترددون في استخدام لقاح كورونا. ويأتي إجماع الأمريكيين عن استخدام لقاح كورونا في وقت يعتقد

تحقيق في حالات إنتاج وشراء وتوفير لقاح كورونا وتحدياتها/١

فيه الخبراء أنّ نحو ٧٠٪ من السكّان بحاجة إلى التطعيم لتحقيق السلامة العامة. وفي أعقاب الاحتجاج العام على منتجات شركات الأدوية الكبرى بما في ذلك شركة فايزر أعلنت وزارة الصحة والرعاية الاجتماعية الأمريكية أنّها تُعدّ خطة بقيمة ٢٥٠ مليون دولار لبناء الثقة باللقاحات<sup>(٣١)</sup>.

### توصيات سياسية لإيران:

كما ذكرنا فإنّ تطوير لقاح كورونا عملية تستغرق وقتاً طويلاً، وقد تمّت الموافقة على جميع اللقاحات المتوفّرة حالياً لحالات الطوارئ، ولم يتمّ تحديد العوارض الجانبية لأيّ من هذه اللقاحات. كما تبين أنّ حقن اللقاحات التي لم تظهر بعد عوارضها الجانبية يمكن للخدعة الاجتماعية أن تنقل المجتمع من بيئة ذات مخاطر مقدّرة إلى حافة الهاوية وإلى مخاطر غير متوقّعة، وهو ما يُسمّى عدم الثقة بحسب أدبيات إدارة المخاطر. لذلك يُقترح أن يتمّ تصنيف المجتمع حسب الضرورة والحاجة، واتخاذ الإجراءات المناسبة لكلّ طبقة، ولا ينبغي اختبار عامة الناس حتى يتم الوصول إلى لقاح آمن. خاصة وأنّ ٢٩ مليوناً فقط من سكّان العالم البالغ عددهم ٦,٧ مليار شخص قد تمّ تطعيمهم حتى الآن، ومعدّل التطعيم في دول مثل الولايات المتحدة هو ٥,١٪<sup>(٣٢)</sup>؛ فإنّ أيّ إجراء متسرّع للحصول على اللقاح قد يكون له عواقب لا يمكن إصلاحها. لذلك يبدو أنّه يجب اقتراح حزمة سياسات تتعلّق بتوفير لقاح كورونا، ونعرض فيما يلي أهم نقاطها:

١. يجب أن تبذل الحكومة قصارى جهدها لتوفير اللقاحات من مصادر موثوقة، مع إعطاء الأولوية للمصادر الداخلية. في الوقت نفسه يجب أن يكون هذا الجهد الأقصى مصحوباً بمراعاة جوانب السلامة والفعالية والأمن. يجب أن تتم طلبات الشراء بكميات محدودة وعلى مراحل حتى يمكن إنتاج لقاحات آمنة وفعالة محلياً أو عالمياً بمرور الوقت.



٢. نظراً لتاريخ المخالفات الواسعة النطاق لشركات فايزر الأمريكية وآسترازينكا البريطانية ومعهد مريو في فرنسا وكذلك العوارض الجانبية الخفية للقاح في فترات من أربع إلى خمس سنوات، ينبغي عدم استخدام لقاح الشركات المذكورة أعلاه التي لها تاريخ من الانتهاكات وعدم المسؤولية. ويجب أيضاً الحرص على عدم دخول هذه اللقاحات البلد تحت عناوين أخرى في إطار عملية شراء اللقاح من عملية كوكس<sup>(٣٣)</sup>.

### تقرير إجمالي حول لقاح كورونا:

وفيما يلي نبين أهم نقاط هذا التقرير:

١- لعمل اللقاح يجب اتخاذ أربع خطوات للحصول على تصريح للاستخدام العام. والغرض من هذه الخطوات - التي تستغرق ما بين سنة وأربع سنوات - هو إثبات السلامة والعملية والتأثير. فيما أثبتت لقاحات كورونا العالمية سلامتها وتأثيرها في مجموعات بشرية محدودة وخاضعة للمراقبة على المدى القصير فقط، والتصاريح الصادرة لها كانت طارئة.

٢- هناك أربعة أنماط رئيسية في تطوير لقاحات في العالم، وهي: الفيروسات الكاملة، والقائمة على البروتين، والقائمة على ناقل فيروسي، والقائمة على الحمض النووي / الحمض النووي الريبي «DNA / RNA». ولا داعي للقلق بشأن الآثار الجانبية للطريقة «المعتمدة على الفيروس الكامل» والطريقة «المعتمدة على البروتين» لأن هاتين الطريقتين قد تمت تجربتهما وهما الأكثر شيوعاً. كما لا يوجد قلق جاد بشأن الآثار الجانبية لطريقة ناقل فيروسي، فإنها لا تزال مستخدمة على نطاق واسع، ومع ذلك فإن الطريقة الرابعة، وهي طريقة الحمض النووي (DNA / RNA) هي أحدث من الناحية التكنولوجية من الطرق الأخرى، وبالتالي قد يكون لها آثار جانبية غير معروفة، وهذا هو سبب وجود مخاوف بشأنها.

٣- في التاريخ المعاصر، كانت هناك العديد من أنواع الأدوية واللقاحات التي أظهرت آثاراً جانبية لا يمكن إصلاحها بعد دخولها السوق واستخدامها في أعداد كبيرة من الناس. الثاليدومايد هي واحدة من أتعس المآسي البشرية التي حدثت بسبب الإهمال في دراسات سلامة الأدوية؛ فإن الدواء الذي حصل على التراخيص اللازمة لعلاج التقيؤ الصباحي عند النساء الحوامل ووصفه الأطباء، أدى إلى ولادة أطفال بأطراف معيبة. لذلك ونظراً لأن جميع اللقاحات لم تثبت بعد سلامتها في أعداد كبيرة من الناس على المدى الطويل، يجب توخي الحذر في الاستخدام العام لهذه اللقاحات بسبب استخدام لقاحات mRNA لأول مرة في البشر، فإنها تتطلب المزيد من الحذر.

٤- من بين اللقاحات المنتجة للوقاية من فيروس كورونا يستند لقاحا فايزر (Pfizer) ومودرنا (Moderna) على طريقة mRNA، وليس لهما تاريخ سابق في الاستخدام البشري، وهناك مخاوف بشأن آثارهما طويلة المدى في جسم الإنسان. بالإضافة إلى ذلك يجب تخزين لقاح فايزر Pfizer في درجات حرارة تقل عن ٧٠ درجة مئوية تحت الصفر، مما يجعل استخدامه ونقله محدوداً من قبل العديد من البلدان.

٥- تشير التقديرات حتى الآن إلى أنه في النصف الأول من عام ٢٠٢١ ستنتج جميع شركات لقاحات الكورونا ذات الأنماط المختلفة حوالي ١٩ مليار جرعة من لقاح كورونا في العالم<sup>(٣٤)</sup>. لذلك سيكون هناك الكثير من اللقاحات المختلفة في السوق في الأشهر القليلة المقبلة، ولكن السؤال هو، أيّ من هذه اللقاحات أكثر أماناً وفعالية، وهل سيكون الحقن المنتشر أقل خطورة؟ تتطلب الإجابة على هذا السؤال قدراً من الوقت ودراسة متأنية للأبعاد العلمية والسياسية والتاريخية للموضوع، وكذلك تاريخ الدولة والشركة المصنعة في المواقف المماثلة.

٦- بالنسبة الى اللقاءات الإيرانية، وصل لقاحان إلى مرحلة الدراسات البشرية حتى الآن:

أحدهما: لقاح شفاف تحت إشراف المقر التنفيذي للإمام الخميني.

والآخر: لقاح تابع لمعهد باستور، والذي يتم تطويره بالتعاون مع كوبا، ويمكنه أن يلعب هذا الدور بشكل جيد، بالنظر إلى أن الجانب الإيراني لديه دور تنظيمي في تطويره وإنتاجه، يمكن أن يكون لقاحاً موثقاً به. وقد اشتركت إيران وكوبا أكثر من عقدين من التعاون في مجال التكنولوجيا الحيوية والطب، على سبيل المثال إنتاج لقاح التهاب الكبد B في إيران هو نتاج هذا التعاون المشترك.

٧- لشركات الأدوية متعددة الجنسيات تاريخ طويل من جرائم الأدوية. أفادت دراسة على الموقع الرسمي لوزارة العدل الأمريكية أن شركة الأدوية «فايزر» في تاريخها سجلت أعلى غرامة على مخالفات الأدوية باسمها<sup>(٣٥)</sup>. في النظام القضائي الأمريكي تلقت الشركة حتى الآن أربع إدانات نهائية بتهمة «تعريض الصحة العامة للخطر» و «إخفاء فعالية المنتجات» و «الاحتيال».

وقد تمّ تغريم شركة Pfizer بأكثر من ٤،٧١٢ مليار دولار منذ عام ٢٠٠٠. كما أن شركة Astrazenka البريطانية لديها عدّة مخالفات في ملف القضية الخاص بها، ومنذ عام ٢٠٠٠ تم تسجيل ٢١ حالة مخالفة دوائية لهذه الشركة، بلغ إجمالي الغرامات الخاصة بها في هذا الصدد أكثر من مليار و ١٤٠ مليون دولار.

كما أنّ من أكثر الأحداث إثارة للجدل في مجال الصحة في العالم في السنوات الأخيرة قصة دخول الدم الملوّث بالفايروس من فرنسا إلى دول أخرى، بما في ذلك إيران. حيث قام معهد ماريوت في فرنسا بإنتاج وتصدير عوامل التخثر الملوّثة المستخدمة لعلاج مرضى

تحقيق في حالات إنتاج وشراء وتوفير لقاح كورونا وتحدياتها/١

الهيومفيليا إلى دول أخرى. وبحسب الإحصاءات فإنّ ضحايا هذه المنتجات الدموية المصابة بالإيدز في إيران بلغوا حوالي ٢٥٠ شخصاً، معظمهم يعانون من الهيومفيليا، ولم تدفع فرنسا بسبب بيع هذه الأدوية الملوثة والأضرار التي لحقت بالمواطنين الإيرانيين أية تعويضات لإيران قط. بالإضافة إلى ذلك منعت الولايات المتحدة مراراً دخول المواد الطبية والصيدلانية الأساسية إلى إيران من خلال خلق موانع مالية، وجعلت من الصعب على الناس الوصول إلى الأدوية والمعدات الطبية.

٨. وأخيراً تم اقتراح استراتيجية فعالة لشراء اللقاحات أو تصنيعها في إيران بحيث لا يكون التلقيح العام لأيّ لقاح على جدول الأعمال حتى يتم تحديد العوارض الجانبية لحقن اللقاح والمقارنة بينها بشكل كامل، وكذلك لقاحات mRNA لم يتمّ التوصية بها للاستخدام على النطاق العام بسبب ارتفاع سعرها المرتفع بالقياس الى اللقاحات الأخرى والتكنولوجيا الجديدة والآثار الجانبية طويلة المدى غير المعروفة وتخزينها في درجة حرارة من ٢٠ إلى ٧٠ درجة تحت الصفر ومشاكل الحمل والنقل.

بالإضافة إلى الانتهاكات الواسعة النطاق من قبل شركة AstraZenka و Pfizer ومعهد Marmo France في إرسال الدم الملوّث، بالإضافة الى عدم معرفة مدى وجود آثار طويلة المدى للقاح، واستخدام اللقاحات الواردة من البلدان التي لديها سابقة مخالفات وعدم تحمّلها المسؤولية يبدو أمراً غير عقلائي، سواء كان الاستخدام على المستوى العام أو حتى المحدود النطاق.

وفي النهاية ينبغي أن يُقال: إنّ اللقاحات المصمّمة بناءً على تضعيف الفيروس أو تعطيله قد تم استخدامها على نطاق واسع للناس لسنوات عديدة، وليس لها مخاوف تتعلق بالسلامة والآثار الجانبية للنموذجين السابقين، وإذا كان بإمكان بلد آخر غير هذه البلدان

الثلاثة توفير مثل هذه اللقاحات يمكن لإيران بالنسبة لجزء من مواطنيها المعرضين مباشرة للمرض - كالطاقم الطبي والفئات الضعيفة البنية - شراء اللقاح في وقت قصير ومن مصادر موثوقة، أو أن تتصدى إيران نفسها لإنتاج لقاح موثوق، والذي من المتوقع أن يحدث أخيراً بحلول ربيع ١٤٠٠ هـ. ش.

للبحث صلة...



وأثارها الإيجابية، قد تُؤدّي الى بروز عوارض بعضها مؤلم.

(١٠)

Fauci Says U.S. Considering Allowing More Americans To Get First Dose Of Covid - ١٩ Vaccine With Amended Approach (forbes.com).

(١١)

Covid١٩ \_vaccine Market Dashboard (from UNICEF website)

(١٢)

<https://p.dw.com/p/٣nTUK> and

<https://per.euronews.com/٢٠٢١/٠١/٠٣/india-gives-green-light-to-use-of-two-coronavirus-vaccines-in-emergency-situations>

(١٣)

Cuban experience with local production of medicines, technology transfer and improving access to health.pdf

(١٤)

<https://www.lifescienceleader.com/doc/will-cuba-be-the-world-s-next-leading-biotech-hub-٠٠٠١>

(١٥) ينبغي على المسؤولين الانتباه الى أنّه طبقاً للعقد المبرم بين إيران وكوبا على الشركة الكويتية أن تضع تقنية صناعة اللقاح تحت اختيار الطرف الإيراني مضافاً الى تركيب اللقاح.

(١٦)

<https://www.voanews.com/covid-١٩-pandemic/covid-cases-rise-israel-despite-successful-vaccine-rollout>

(١٧)

The Public Readiness and Emergency Preparedness Act

(١٨)

<https://www.phe.gov/Preparedness/legal/prepact/Pages/prepqa.aspx>

(١٩)

<https://www.justice.gov/usao-ma/pr/pfizer-agrees-pay-2380-million-resolve-allegations-it-paid-kickbacks-through-co-pay>

(٢٠)

<https://www.goodjobsfirst.org>

(٢١)

<https://www.goodjobsfirst.org>

(٢٢)

<https://www.borna.news/fa/tiny/news-1117281>

(٢٣)

<https://www.entekhab.ir/fa/news/595338>

(٢٤)

<https://www.farsnews.ir/news/1399102100134>

(٢٥)

<https://www.irna.ir/news/8415277>

(٢٦) لقد تمّ الإعلان عن ورود لقاح فايزر من قِبَلِ رئيسِ جمعيّ الهلال الأحمر

(<https://www.irna.ir/news/84164224>) وبعد فترة تمّ نفي ذلك من قِبَلِ المتحدّث

باسم الهلال الأحمر (<https://www.irna.ir/news/84178292>). ونظراً لأهمية المسألة

ينبغي توخي الدقّة والحيطّة في اتّخاذ التدابير اللازمة بهذا الشأن. وفي خبر ٨٤١٦٤٢٢٤

نقلته وكالة أنباء إي رنا بتاريخ ١٠/١٠/١٣٩٩ تحت عنوان (الهلال الأحمر يستورد ١٥٠



ألف جرعة من لقاح فايزر وارد . وقد صرّح رئيس جمعية الهالل الأحمر : إنّ هذه الجمعية باعتبارها مؤسّسة عامّة وإنسانية تستورد ١٥٠ ألف جرعة من لقاح كورونا فايزر المهدى من الخيرين خارج البلد. إنّ كريّم همته بإعلانه لذلك يوم الاثنين في مقابلة خاصّة لوكالة الأنباء أضاف : لقد أهدت هذه المؤسّسة الخيرية ١٥٠ ألف جرعة من لقاح فايزر؛ وذلك بالتنسيق مع وزارة الصّحة والعلاج والتعليم الطّبيّ».

(٢٧) وفاة شخص سويسري ، موت رجلين طاعنين في السنّ ٨٨ و ٧٥ سنّة في فلسطين ، وفاة طبيب أمريكي بعد ثلاثة أسابيع من تزريقه باللقاح بستة دماغية من دون وجود مرض سابق ، وفاة مفاجئة أحد العاملين في المجال الصّحّي في البرتغال بعد مضيّ ٤٨ ساعة من تطعيمه للقاح ، وفاة امرأتين في النرويج بعد تقّيّه لقاح فايزر ، ومجموع وفيات المتطوّعين للتطعيم بلقاح قايزر بحسب الأخبار الرسمية بلغ ٧ أشخاص.

(٢٨)

<https://per.euronews.com//١٥/٠١/٢٠٢١>

(٢٩)

<https://www.france٢٤.com/en/france/٢٠٢٠١١٢٠>

(٣٠)

<https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-le-covid-١٩-confiance-dans-le-gouvernement-et-intention-de-se-faire-vacciner>

(٣١)

<https://www.nytimes.com/١٣/١٢/٢٠٢٠>

(٣٢)

<http://ourworldindata.org>

(٣٣) في ٢٤ أبريل ٢٠٢٠ بدأت منظمة الصّحة العالمية في إطار التعاون الدولي من أجل الحصول على متطلّبات الوقاية والسيطرة على ( Covid-١٩ ) من خلال تنمية وإنتاج

والحصول على مستلزمات تشخيص المرض بشكل متساوٍ . في هذه الخطوة الصاعدة تسعى منظمة الصحة العالمية الإئتلاف العالمي للقاح واتحاد الابتكارات في مجال الأوبئة العامة مضافاً الى المنتجين العالميين للقاح لإعطاء جملة تسهيلات من أجل الوصول المتساوي للقاح في قالب الامتياز العالمي كوكس .

علماً أنّ منظمة الصحة العالمية لها سابقة في شراء تجميعي سائر اللقاحات للدول المختلفة . لقد أجرت هذه المنظمة محادثات مع المنتجين للقاحات وأبرمت معها عقداً لشراء اللقاح وتعيين القيمة على أساس قاعدة total. وهذا المبني في تعيين القيمة يوجب انخفاض كلفة شراء اللقاح. وللشراء من كوكس يلزم الدولة المشتريّة فتح حساب مستقلّ في المصارف السويسرية التي يكون للمنظمة العالمية حساب فيها. وقد أعلن الأمين العامّ للجنة التنمية العلمية للبيئة في ٢٣ الشهر العاشر - من الأشهر الإيرانية - في مفاصلة له أنّه تمّ شراء مليوني جرعة من اللقاح ، وحتى الشهر الأخير من سنة ١٣٩٩ هـ ش تكون تحت اختيار إيران لتزريقها للمجموعة الأولى ، أي : الطاقم الطيّب [mehrnews.com/xTxsB](http://mehrnews.com/xTxsB).

(٣٤)

covide-١٩ vaccine market dashboard (from UNICEF website)

(٣٥)

<https://www.justice.gov/usao-ma/pr/pfizer-agrees-pay-٢٣٨٥-million-resolve-allegations-it-paid-kickbacks-through-co-pay>

## المفهوم عند المظفر والسرخسي أصولياً

□ نادين اليحفوفي(\*)

### خلاصة البحث:

إنّ كلاً من الشيخ محمد رضا المظفر صاحب كتاب (أصول الفقه) والذي هو من علماء الإمامية والشيخ السرخسي صاحب كتاب (أصول السرخسي) والذي هو من علماء الأحناف قد بحثا المفهوم في كتابيهما الأصوليين، وهو من المباحث المرتبطة بمباحث الألفاظ. والمراد بالمفهوم عند الأصوليين هو المدلول الالتزامي للمنطوق، أي: الحكم الذي دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق. وله قسمان، وهما: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة. وعند تتبع كتاب كلّ منهما يجد الباحث أنّ الشيخ المظفر عبّر عنه بالمفهوم صراحة وعرفه وبيّن أقسامه، وكانت النتيجة أنّه أثبت مفهوم الموافقة، أمّا بالنسبة لمفهوم المخالفة فأثبتته للجملة الشرطية والجملة الغائية والوصف واللقب. فيما أنّ الشيخ

---

(\*) طالبة دكتوراه في كآية الشهيدة بنت الهدى - في جامعة المصطفى العالمية - قم/ فرع الفقه المقارن.

تمّت كتابة البحث بإشراف ومساهمة الأستاذ الدكتور خالد غفوري الحسيني.

السرخسي لم يُعبّر عن المفهوم بلفظ المفهوم، لكن عبّر عن مفهوم الموافقة بعبارة دلالة النصّ وهي ثابتة عنده، أمّا مفهوم المخالفة فلم يثبت لديه بجميع أقسامه.

### الكلمات المفتاحية:

المفهوم، الشرط، الغاية، الوصف، اللقب

### المقدمة:

يُعتبر بحث المفاهيم من الأبحاث الأساسية المتعلقة بمباحث الألفاظ عند الأصوليين، وهو اصطلاح أصولي يختصّ بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية، سواء أكانت إنشائية أو إخبارية. فالكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه فهو ظاهر فيه، ويكون حجّة للمتكلّم على السامع، وللسامع على المتكلّم، كسائر الظواهر اللفظية الأخرى. وموضوع البحث يتناول المقارنة في ثبوت المفهوم للجمل في كلّ من الكتابين (أصول السرخسي) و (أصول الفقه) للمظفر.

### أسئلة البحث:

السؤال الأصلي الذي تصدّى البحث للإجابة عنه: ما هي وجهة نظر الشيخين المظفر والسرخسي بالنسبة للمفهوم وأقسامه أصولياً؟

أمّا الأسئلة الفرعية فهي:

١. من هما صاحب المصنّفين (أصول السرخسي) و (أصول الفقه)؟

٢. ما هو المراد من المفهوم؟ وما هي أقسامه؟

٣. ما هو رأي كل من العَلَمين بالنسبة لمفهوم الموافقة بأقسامه؟

٤. ما هو رأي كل من العَلَمين بالنسبة لمفهوم المخالفة بأقسامه؟

### المنهج المعتمد:

وبما أن البحث يتطلب استقراء رأي العَلَمين حول المفهوم في كتابيهما والمقارنة بينهما، فكان المنهج المتبع هو المنهج الوصفي -المقارن.

### فرضية البحث:

وجود وجوه مشتركة أو متشابهة بين العَلَمين تجاه المفهوم كعدم المفهوم للعدد، كما يوجد بينهما تفاوت كما في مفهوم الشرط فأثبتته المظفر ونفاه السرخسي.

### هدف البحث:

توفير الأرضية للبحوث الفقهية المقارنة بين الإمامية والأحناف.

مدخل: تعريف بصاحبي المصنّفين.

### الشيخ السرخسي صاحب مصنّف (أصول السرخسي):

هو أبو بكر محمّد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى ٤٨٣ هـ نسبه إلى سَرَخَس بفتح السين والراء بلد عظيم بخراسان، له كتاب فقهي معروف باسم المبسوط وأيضاً له كتاب أصولي معروف بأصول السرخسي، وورد بإسمين، وهما: بلوغ السؤل في الأصول، وتمهيد الفصول في الأصول، ورجح محقق الكتاب - أبو الوفا الأفغاني - الاسم الثاني إلا أنه لم يُعنون الكتاب إلا باسم (أصول السرخسي)؛ لاشتهاره به حيث قال: «حيث لم يشتهر

الكتاب بين جمهور أهل العلم على توالى القرون الا باسم (أصول السرخسي) جعلناه عنوان الكتاب دون الاسمين السالف ذكرهما»<sup>(١)</sup>.

وكتابه عبارة عن مجلدين، يشتملان على فصول غالباً مع ذكر بعض الأبواب. ويُعدّ من أهمّ كتب الأصول عند علماء المذهب الحنفي، بيّن السرخسي في كتابه الأصول التي بُنيت عليها الفروع بعد أن شرح كتاب محمد بن الحسن الشيباني، فوضّح طريقته في وضع الأصول، وهي باستخلاصها من الفروع، ولذلك كثر عنده الاستشهاد بفروع مذهبه المنقولة عن أئمّته في تقرير القواعد الأصولية، كما أكثر النقل من كتب محمد بن الحسن، قال السرخسي: «ولمّا انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب أن أبيّن للمقتسبين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب، ليكون الوقوف على الأصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع ومرشداً إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع، فالأصول معدودة والحوادث ممدودة والمجموعات في هذا الكتاب كثيرة للمتقدّمين والمتأخّرين، وأنا فيما قصدته بهم من المتقدّمين رجاء أكون من [الأشباه]<sup>(٢)</sup>، فخير الأمور الاتّباع وشرّها الابتداع»<sup>(٣)</sup>.

أمّا المصادر التي اعتمد عليها السرخسي في كتابه الأصولي فهي الرسالة للشافعي، والفصول للجصاص وتقويم الأدلّة للدبوسي. وينقل بعض علماء أهل السنّة أنّ معظم كتابه الأصولي من كتاب التقويم للدبوسي رغم أنّه لا يذكر اسم الدبوسي مطلقاً ولا اسم كتابه، وإنّما يُشير إليه عند ذكر قول بعض المتأخّرين. فإنّ الكتّابين - أي التقويم وأصول السرخسي - يكاد يشبه أحدهما الآخر في الترتيب والعنونة في كثير من الموضوعات، ولمّا كانت وفاة صاحب التقويم سابقة على وفاة السرخسي بنصف قرن من الزمان، فإنّ في ذلك جزم بأنّ الثاني نقل عن الأوّل، وأنّ السرخسي استمدّ معظم أصوله من التقويم إلا أنّ هذا

النقل لا يدلّ على ضعف في ملكته الأصولية، وإنّما جرياً على عادة الفقهاء والأصوليين، بل في كتابه موضوعات كثيرة كان النقل فيها يسيراً وكان الإبداع فيها كثيراً كمباحث القياس (٤).

### الشيخ محمد رضا المظفر صاحب مصنّف (أصول الفقه):

هو الشيخ محمد رضا المظفر المتوفى ١٣٨٣ هـ من علماء النجف الأشرف المجددين، وقد سعى رحمه الله لوضع أسس جديدة لبناء منهج حديث في الحوزة العلمية، يتلاءم ومتطلبات الحياة العصرية. وكلّ من عرف العلامة المظفر أو عاصره أو تلمذ عليه يقرأ في شخصيته عنصري الجودة والحداثة، ومحاولة تقديم تصوّر عن الإسلام بأساليب جديدة، كإنشاء كلية متدى النشر، التي وضع البذرة الأولى لها وراح يتعاهدا ويسقيها من فكره النير وذهنه الوقاد، وتخرّج منها جيل صالح من العلماء والأدباء والمفكرين (٥).

وإنّ من أهمّ نتاجاته رحمه الله هو كتاب (أصول الفقه) الذي اعتمد كمنهج دراسي للحوزة العلمية. وهو عبارة عن مجلدين، يشتمل على مدخل ومقاصد أربعة، وكلّ مقصد في جزء واحد، فالجزء الأول: في مباحث الألفاظ. والجزء الثاني: في الملازمات العقلية. والجزء الثالث: في مباحث الحجّة. والجزء الرابع: في مباحث الأصول العملية.

ومما يؤسف له أنّ الجزء الرابع لم يتمّ ولم يوفق في إخراج المقصد الرابع من الأصول العملية تماماً، وقد صدر منه قسم مختصر في الاستصحاب فقط، وأمّا باقي الأصول العملية: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال وأصالة التخيير، فلم يصدر منه (٦).

ولا يخفى أنّ هذا الكتاب (أصول الفقه) يحمل الكثير من المطالب العلمية الهامة في علم الأصول بأسلوب منظم وحديث، مع ملاحظة تأثر الشيخ المظفر كثيراً بآراء أستاذه

الشيخ الأصفهاني في الأصول والفقه والفلسفة حيث تبع منهجه في تبويب الأصول<sup>(٧)</sup>، وكان الهدف منه هو ملء الفراغ في المنهج الدراسي في الحوزة العلمية. يقول الشيخ المظفر في مقدّمة كتابه: «وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفنّ للمبتدئين ليُعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين. وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأصول وبين كفاية الاصول. يجمع بين سهولة العبارة والاختصار، وبين انتقاء الآراء الحديثة التي تطوّر إليها هذا الفنّ»<sup>(٨)</sup>.

ويكفي في عظمة الكتاب كلمة السيّد الخوئي قدس: «وكنْتُ منذ زمن بعيد أرغب أن يُؤلّف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية، ويعمّم تدريسه على طُلاب العلوم الدينيّة، حتّى قدّم العلامة الحجّة الشيخ محمّد رضا المظفر دامت تأييداته ما ربّبه من مباحث أصوليّة في القسم الأوّل من كتابه (مبادئ علم الأصول) ترتيباً جميلاً، فألفيته بحمد الله وافيةً بالمقصود، وجامعاً لموجز من القواعد والأصول، التي تدور عليها الأبحاث في عصرنا الحاضر. وجدير بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب، ليتهيأ بذلك للانفتاح على الدراسات العالية»<sup>(٩)</sup>.

## أولاً: تعريف المفهوم

### ١- المفهوم لغةً:

المفهوم من الفهم، فَهَمْتُ الشَّيْءَ فَهَمًّا وَفَهَمًا أَي: عَرَفْتَهُ وَعَقَلْتَهُ<sup>(١٠)</sup>.

### ٢- المفهوم في اصطلاح علماء الأصول:

للمفهوم عدّة اصطلاحات، ففي علم المنطق: المفهوم - في مقابل المصداق - وهو الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء<sup>(١١)</sup>.



والمفهوم لدى الأصوليين هو: حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، وهو المدلول الالتزامي<sup>(١٢)</sup> للمنطوق، أي: مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص<sup>(١٣)</sup>.

ويقابلة المنطوق الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية<sup>(١٤)</sup>. والمراد بالحكم: الحكم بالمعنى الأعمّ، لا خصوص أحد الأحكام التكليفية الخمسة<sup>(١٥)(١٦)</sup>.

وعُرف أيضاً بأنه ما فهم من اللفظ في غير محلّ النطق، فالمنطوق وإن كان مفهوماً من اللفظ، غير أنه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نُطقاً خُصّ باسم المنطوق، وبقي ما عداه مُعرّفاً بالمعنى العامّ المشترك، تمييزاً بين الأمرين<sup>(١٧)</sup>.

### ثانياً: أقسام المفهوم أصولياً

للمفهوم قسمان: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة

أ- مفهوم الموافقة: هو المدلول الالتزامي المقتضي لثبوت نفس الحكم في المدلول المطابقي لموضوع آخر غير مذكور في الدليل.

وبتعبير آخر: وهو دلالة مدلول الدليل التزاماً على ثبوت حكم الموضوع المذكور في الدليل لموضوع آخر غير مذكور، أو قُلْ: هو تعدية الحكم من موضوعه المذكور في الدليل لموضوع آخر على أن تكون تلك التعدية خاضعة لمبررات يقتضيها الفهم العرفي للدليل<sup>(١٨)</sup>.

ب - مفهوم المخالفة: وهو المفهوم المنتج لانتفاء طبيعي الحكم المجعول لموضوعه عند انتفاء قيده. وهذا الانتفاء ينشأ عن اشتمال الجملة بطبيعتها الخاصة على لازم بين بالمعنى الأخص هذا اللازم هو الذي يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء قيده<sup>(١٩)</sup>.

## ثالثاً: المقارنة بين أقسام المفهوم عند الشيخ المظفر والشيخ السرخسي

### القسم الأول: مفهوم الموافقة عند العلمين

#### ١- عند الشيخ المظفر:

أ- موضعه في الكتاب: وهو قسم من أقسام المفاهيم، ضمن مبحث الألفاظ، ضمن الباب الرابع المختص بالمفاهيم.

ب - التسمية: سمّاه مفهوم الموافقة صراحة. وفي موضع آخر أطلق عليه: فحوى الخطاب<sup>(٢٠)</sup>.

ج - التعريف: عرّف الشيخ المظفر مفهوم الموافقة قائلاً: «هو: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً، كدلالة الأولوية في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾<sup>(٢١)</sup> على النهي عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك ممّا هو أشدّ إهانة وإيلاًماً من التأفيف المحرّم بحكم الآية»<sup>(٢٢)</sup>.

#### ٢- عند الشيخ السرخسي:

أ- موضعه في الكتاب: ضمن باب بيان معاني الحُرُوف المستعملة في الفقه، ضمن فصل القلب والعكس: ذكر مفهوم الموافقة<sup>(٢٣)</sup>.

ب - التسمية: لم يسمّه مفهوم الموافقة، بل سمّاه دلالة النصّ، وسمّاه قبله أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي الرازي [ت = ٣٧٠ هـ] دليل الخطاب<sup>(٢٤)</sup>.

ج - تعريفه: عند استقراء كتابه، لا يوجد تعريف لمفهوم الموافقة، بل لدلالة النصّ، وهي ثابتة عنده.

أما المراد بدلالة النصّ عند الشيخ السرخسي فهو: ما ثبت بمعنى النّظم لُغَةً لا استنباطاً بالرأي؛ لأنّ للنّظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به.

### توضيحات:

الأول: الألفاظ المطلوبة للمعاني.

الثاني:

أ- يثبت الحكم بسبب وجود الموجب له - وهو المعنى المستفاد من اللفظ - فكما أنّ في المسمّى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنّظم لُغَةً فكذلك في المسمّى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى.

ب - فمن حيث إنّ الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النصّ إياه لم يكن ثابتاً بعبارة النصّ، ومن حيث إنّ ثابت بالمعنى المعلوم بالنّص لُغَةً كَانَ دلالة النصّ ولم يكن قياساً.

الثالث: الفارق بين القياس ودلالة النصّ: أنّ القياس معنى يستنبطه بالرأي ممّا ظهر له أثر في الشّرع ليتعدّى به الحكم إلى ما لا نصّ فيه، أمّا دلالة النصّ فهو استنباط باعتبار معنى النّظم لُغَةً فيثبت الحكم بوجود الموجب له.

### أمثلة توضيحية:

مثال القياس: قول النبي ﷺ: «الْحَنْطَةَ بِالْحَنْطَةِ مِثْلَ مِثْلٍ»<sup>(٢٥)</sup>، فجعل العلة هي الكيل والوزن بالرأي، وذلك لا تتناوله صورة النّظم ولا معناها لُغَةً، ولهذا اختصّ العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي، ويشترك في معرفة دلالة النصّ كلّ من له بصير في معنى الكلام لُغَةً فقيهاً أو غير فقيه.

مثال دلالة النص:

قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾<sup>(٢٦)</sup>؛ فَإِنَّ للتأيف صُورَةَ مَعْلُومَةٍ ومعنى لأجله ثَبَتَتْ الحرمة وهو الأذى، حَتَّى إِنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ هَذَا الْمَعْنَى مِنْ هَذَا اللَّفْظِ أَوْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ هَذَا فِي لُغَتِهِمْ إِكْرَامٌ لَمْ تَثْبِتِ الْحُرْمَةَ فِي حَقِّهِ، ثُمَّ بَاعْتَبَارَ هَذَا الْمَعْنَى الْمَعْلُومِ لُغَةً تَثْبِتِ الْحُرْمَةَ فِي سَائِرِ أَنْوَاعِ الْكَلَامِ الَّتِي فِيهَا هَذَا الْمَعْنَى كَالشَّمِّ وَغَيْرِهِ وَفِي الْأَفْعَالِ كَالضَّرْبِ وَنَحْوِهِ، وَكَانَ ذَلِكَ مَعْلُومًا بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا بِالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّ قَدْرَ مَا فِي التَّأْيِفِ مِنَ الْأَذَى مَوْجُودٌ فِيهِ وَزِيَادَةٌ<sup>(٢٧)</sup>.

بطريقة أخرى: إِنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى ثُبُوتِ حُكْمِ الْمَنْطُوقِ بِهِ لِلْمَسْكُوتِ عَنْهُ وَمُوَافَقَتِهِ لَهُ نَفِيًّا وَإِثْبَاتًا، وَالْمَرَادُ: مَا ثَبِتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لَا اجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنْبَاطًا.

## القسم الثاني: مفهوم المخالفة

أولاً: التعريف، موقعه في الكتاب والتسمية

### ١- عند الشيخ المظفر:

أ- موقعه في الكتاب: ضمن مَبْحَثِ الْمَفَاهِيمِ الدَّخِلِ ضَمْنَ مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ.

ب- التسمية: سَمَّاهُ مَفْهُومَ الْمَخَالَفَةِ... وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ أَطْلَقَ عَلَيْهِ: دَلِيلَ الْخُطَابِ<sup>(٢٨)</sup>.

ج- التعريف: عَرَّفَ الشَّيْخُ الْمَظْفَرُ مَفْهُومَ الْمَخَالَفَةِ قَائِلًا: «وَهُوَ مَا كَانَ الْحُكْمُ فِيهِ مَخَالَفًا فِي السَّنْخِ لِلْحُكْمِ الْمَوْجُودِ فِي الْمَنْطُوقِ، وَلَهُ مَوَارِدٌ كَثِيرَةٌ، وَهِيَ سِتَّةٌ: الشَّرْطُ، الْوَصْفُ، الْغَايَةُ، الْحَصْرُ، الْعَدَدُ وَاللَّقْبُ»<sup>(٢٩)</sup>.

## ٢- عند الشيخ السرخسي:

أ- موقعه في الكتاب:

لقد بحث مطالب مفهوم المخالفة ضمن: ضمن باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه، وفي مواضع متفرقة ضمن فصول منها: فصل الغاية ذكر فيه مفهوم الغاية، وفصل سمّاه «وقد عمل قوم في النُّصُوصِ بِوُجُوهٍ هي فاسدة عندنا»، وذكر ضمنه مفهوم الوصف ومفهوم العدد، وفصل خاص للشرط، وذكر الاستثناء ضمن فصل آخر سمّاه في بيان التغيير والتبديل، فتكون ستة مفاهيم بالمعنى المعاصر، ولم يذكر مفهوم اللقب. ولعلّ السبب في عدم تخصيص باب خاص لتلك المفاهيم، أنّه والغالب على مذهبه عدم حجية مفهوم المخالفة لديه.

ب و ج - التعريف والتسمية:

لم يُقدّم تعريفاً لمفهوم المخالفة؛ إذ لم يستخدم عبارتي (مفهوم) و (مخالفة).

ثانياً: المقارنة بين مفهوم المخالفة عند العَلَمِين.

### أ- مفهوم الشرط:

والمراد بالشرط الشرط اللغوي، دون الشرعي والعقلي، فالحكم المعلق على شيء بكلمة

(إنّ) هل هو عدم عند عدم ذلك الشيء أم لا؟

وحلّ النزاع مرجعه إلى النزاع في دلالة الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء

الشرط، بمعنى أنّه هل يُستكشف من التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق -

كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط.

## ١- عند الشيخ المظفر:

أنّ للشرط مفهوم. أي: يوجد الحكم بوجود الشرط، وينتفي الحكم إذا انتفى الشرط. والمناط في مفهوم الشرط: أنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة:

الأمر الأوّل: دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدّم والتالي<sup>(٣٠)</sup>.

الأمر الثاني: دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أنّ التالي معلق على المقدّم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدّم سبباً للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كلّ ما يترتب عليه الشيء وإن كان شرطاً ونحوه، وليس المراد العلة فحسب.

الأمر الثالث: دلالتها - زيادة على ما تقدّم - على انحصار السببية في المقدّم، بمعنى أنّه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي<sup>(٣١)</sup>.

## ٢- عند الشيخ السرخسي:

ليس للشرط مفهوم. أي: أنّ أداة الشرط لا تدلّ على انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، وإنّما انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط يُعلم من دليل آخر، وهو البراءة الأصلية عند الأحناف، قال السرخسي: «ولو كان شرطاً فعندنا تعليق الحكم بالشرط يُوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، ولا يُوجب النفي عند عدم الشرط، بل ذلك باقٍ على ما كان قبل التعلّق»<sup>(٣٢)</sup>.

وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾<sup>(٣٣)</sup>، فإنّ النصّ لمّا ورد بحلّ نكاح الأمة مُعلّقاً بشرط عدم طول الحرّة جعل الشافعي ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الأمة عند وجود طول الحرّة، وعند السرخسي

النَّصَّ لَا يُوجِبُ ذَلِكَ<sup>(٣٤)</sup>. ويظهر من عبارات السرخسي عدم ثبوت المفهوم للشرط مطلقاً، بلا فرق بين موارد الحرمة وموارد الوجوب، بل إنَّ أكثر الحنفية على هذا المبنى واستدلوا على ذلك بدليلين:

الدليل الأوَّل: أنَّ الرجل لو قال لزوجته: "إنَّ دخلت الدار فأنت طالق"، فإنَّ هذا لا ينفي وقوع الطلاق بدون دخول الدار؛ حيثُ إنَّه لو نجَز أو علَّق بشيء آخر فإنَّه يقع.

الدليل الثاني: أنَّ أداة الشرط لو دلَّت على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط لكان قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾<sup>(٣٥)</sup> دالًّا على أنَّ الإكراه على الزنا غير حرام عند إرادة الزنا، أي: أنَّ الآية - لم تدلَّ على نفي حرمة عند إرادته، لكن الآية لا تدلَّ على ذلك، وعليه: لا تكون أداة الشرط دالَّة على نفي المشروط عند انتفاء الشرط<sup>(٣٦)</sup>.

ويتربَّت على عدم ثبوت مفهوم الشرط اختلافات كثيرة في الفروع الفقهية، كما في مسألة وجوب النفقة وعدمها على المطلقة ثلاثاً المستنبطة من الآية المباركة ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾<sup>(٣٧)</sup>، فهل الوجوب مطلقاً أم مقيد بالحمل؟ فعند مَنْ نفى مفهوم الشرط كالسرخسي تكون النتيجة: وجوب النفقة للمطلقة ثلاثاً مطلقاً، أي: سواء كانت حاملاً أو حائلاً، ولم يأخذوا بمفهوم الشرط في هذه الآية، وقالوا: إذا كانت الآية قد صرَّحت بوجوب النفقة للحامل، فهي ساكتة عن نفقة الحائل، فيبقى الحكم على أصله، وهو الوجوب للنفقة؛ لأنَّ الزوجة قبل الطلاق كانت واجبة على الزوج، فيستمرُّ ذلك ما دامت في العدة، على عكس مَنْ أخذ بمفهوم الشرط؛ فإنَّ في طلاق الحائل ثلاثاً لا تجب النفقة عليها؛ أخذاً بمفهوم الشرط.

## ب - مفهوم الوصف:

### ١- عند الشيخ المظفر:

المقصود بالوصف: «ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف. كما أنه يختصّ بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>(٣٨)</sup>؛ فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسرّ في ذلك: أنّ الدلالة على انتفاء الوصف لا بدّ فيها من فرض موضوع ثابت لحكم يقيّد بالوصف مرّةً ويتجرّد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه»<sup>(٣٩)</sup>.

واختلف علماء الأصول في أنّ مجرد التقيّد بالوصف هل يدلّ على المفهوم أي: انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدلّ؟

وفي المسألة قولان.

والمشهور القول الثاني، وهو عدم المفهوم؛ فإنّ الظاهر في الوصف - لو خلّي وطبعه من دون قرينة - هو قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف<sup>(٤٠)</sup>.

### ٢- عند الشيخ السرخسي:

النصّ موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف، وكذا يُوجب نفي ذلك الحكم عند انعدامه أصلاً.

قال الشيخ السرخسي: «وَيَبَيِّنُ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مِنَ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾<sup>(٤١)</sup>؛ فَإِنَّ عِنْدَهُ إِبَاحَةَ نِكَاحِ الْأُمَّةِ (لَمَا كَانَ مُقَيِّدًا بِصِفَةِ الْإِيمَانِ بِالنِّصِّ أَوْجِبَ النَّفْيَ بِدُونِ هَذَا



الوصف، فلما يجوز نكاح الأمة الكتابية. وعندنا لا يُوجب ذلك، ولهذا جوزنا نكاح الأمة الكتابية، وفي قوله تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾<sup>(٤٢)</sup>، فنفي الشافعي الحرمة عند عدم ذلك الوصف، فلما ثبت الحرمة بالزنا. وعندنا لا يُوجب النص نفي الحكم عند انعدام الوصف فتثبت الحرمة بالزنا»<sup>(٤٣)</sup>.

ثم قارب بين الوصف والشرط قائلاً: «وقد يكون الوصف بمنزلة الشرط حتى لو قال لها: (إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق) كان الركوب شرطاً وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف له، قال: وقد ثبت أن التقييد بالشرط يفهمنا نفي الحكم عند عدم الشرط، فكذلك التقييد بالوصف، وهذا بخلاف الاسم فإنه مذکور للتعريف لا لتعليق الحكم به (فأما الوصف الذي هو ذكر للحال وهو معنوي يصلح أن يكون لتعليق الحكم به) فيكون موجباً نفي الحكم عند عدمه دلالة، ولأن الاسم يثبت الحكم ابتداءً كما ثبت بالعلّة بخلاف الوصف الذي هو في معنى الشرط»<sup>(٤٤)</sup>.

والنتيجة عنده: أنه لا مفهوم للوصف، فإنه لا خلاف لديه أن الحكم يثبت بالعلّة إذا وجدت، فإن العلة لا توجب نفي الحكم عند انعدامها، فكذلك الوصف المذكور في النص يُوجب ثبوت الحكم عند وجوده، ولا يُوجب نفي الحكم عند عدمه. والوصف المؤثر إذا كان منصوباً عليه فهو بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص<sup>(٤٥)</sup>.

## ج - مفهوم الغاية:

### ١- عند الشيخ المظفر:

هل التقييد بالغاية نحو ﴿أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾<sup>(٤٦)</sup>، ونحو «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»<sup>(٤٧)</sup> - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المعنى أو لا؟

المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط، فإذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأمّا إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله (عليه السلام): «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه نجس»<sup>(٤٨)</sup>.

وإن لم يُعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم، وأنها غاية للنسبة بين الموضوع والمحمول الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة. فالقول بثبوت مفهوم الغاية هو المرجح عندنا<sup>(٤٩)</sup>.

## ٢- عند الشيخ السرخسي:

لا ثبوت لمفهوم الغاية. أي: أنّ الحكم إذا قيد بغاية فإنّه لا يدلّ على نفي هذا الحكم فيما بعد الغاية، وهو مذهب أغلب الحنفية.

دليله: أنّ النطق واللفظ خاص بحكم ما قبل الغاية، أمّا ما بعد الغاية فهو مسكوت عنه: لم يتعرّض له اللفظ والنطق لا بنفي ولا بإثبات، فيبقى على النفي الأصلي، وهو الأصل فتبقى الذمة بريئة من التكليف.

قال السرخسي: «أنّ بالغاية يَنْتَهِي أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكانَ الكَلَام متناولاً لهُ، ثمّ انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المُثَبِت لآ لمانع بعد وجود المُثَبِت، فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم دليل المُوجِب لآ لمعارض مانع»<sup>(٥٠)</sup>.

## د- مفهوم الاستثناء أو الحصر:

### ١- عند الشيخ المظفر:

أن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر، ولقد فصل في الأدوات ومعانيها واستخداماتها ك (إلّا) الاستثنائية و (إلّا) أداة الحصر بعد النفي، و(إنّما)، فجميعها تدلّ على الحصر. أمّا (بل) فإن كانت للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾<sup>(٥١)</sup> فتدلّ على الحصر، ويكون لها مفهوم. وهذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجيئه بغير الحقّ. وعلى كلّ حال، فإنّ كلّ ما يدلّ على الحصر فهو دالّ على المفهوم بالملازمة البيّنة<sup>(٥٢)</sup>.

### ٢- عند الشيخ السرخسي:

أنّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات، كقول: "لا عالم إلا زيد" لا يدلّ على كون زيد عالماً. وهذا مذهب أبي حنيفة، وأكثر أتباعه كالسرخسي.

قال السرخسي: «إِنَّهُمْ اِخْتَجَّجُوا بِاتِّفَاقِ أَهْلِ اللِّسَانِ أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ، فَهَذَا تَنْصِيصٌ عَلَى أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ مُوجِبٌ مَا هُوَ ضِدٌّ مُوجِبٌ أَصْلَ الْكَلَامِ عَلَى وَجْهِ الْمُعَارَضَةِ لَهُ فِي الْمُسْتَشْنَى وَعَلَيْهِ دَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ \* إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا أَمْرًا تَهُ﴾<sup>(٥٣)</sup>. فالاستثناء الأول كان من المهلكين ثم فهم منه الإنجاء، والاستثناء الثاني من المنجيين فإنّما فهم منه أنهم من المهلكين»<sup>(٥٤)</sup>.

والدليل عليه: أنّ صيغة الإيجاب إذا صحّ من المتكلم فهو مفيد حكمه إلّا أن يمنع منه مانع وبلاستثناء لا ينتفي التكلّم بكلام صحيح في جميع ما تناوله أصل الكلام ولو لم يكن الاستثناء موجباً هو معارض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه لأن بالاستثناء لا يخرج من أن يكون متكلماً به فيه لاستحالة أن يكون متكلماً به غير متكلّم في كلام واحد ولكن يجوز أن

يكون متكماً به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لمانع منع منه، كما في البيع بشرط الخيار فعرّفنا أنّ الطريق الصحيح في الاستثناء هذا، وعليه خرج مذهبه فقال - في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾<sup>(٥٥)</sup> في آية القذف - : إنّ المراد إلّا الذين تابوا فأولئك هم الصالحون وتقبل شهادتهم إلّا أنه لا يتناول هذا الاستثناء الجلد على وجه المعارضة؛ لأنه استثناء لبعض الأحوال بإيجاب حكم فيه سوى الحكم الأول<sup>(٥٦)</sup>.

النتيجة: ليس الاستثناء من النفي إثبات، بل إنّ الاستثناء هو: إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه، وأنه غير متعرض لنفيه ولا إثباته.

## هـ - مفهوم العدد:

### ١- عند الشيخ المظفر:

التحديد بالعدد لا مفهوم له. قال عليه السلام: «لا شك في أنّ تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: (صم ثلاثة أيام من كلّ شهر) فإنه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر. نعم، لو كان الحكم للوجوب مثلاً وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم»<sup>(٥٧)</sup>.

### ٢- عند الشيخ السرخسي:

لا مفهوم للعدد عند السرخسي، فإنّ تقييد الحكم بعدد مخصوص لا يدلّ على نفي ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد؛ فإنّ تعليق الحكم على العدد لا يدلّ على نفيه عمّا زاد ولا ما

نقص. قال السرخسي معلقاً على الشافعي: «ثمَّ ذكر العدد لبيان الحكم بالنَّصِّ ثابت في العدد المذكور فقط، وقد بينا أن في غير المذْكَورِ إِنَّمَا يثبت الحكم بعلَّة النَّصِّ لَّا بالنَّصِّ، فَلَا يُوجب ذلك إبطالُ العددِ المُنْصُوصِ. ومنها ما قاله الشافعي: إِنَّ التَّنْصِيصَ على وصفٍ في المُسَمَّى لِإِجَابِ الحكم يُوجب نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نصَّ على نفي الحكم عند عدم الوصف، وعندنا النَّصُّ مُوجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولَّا يُوجب نفي ذلك الحكم عند انعدامه أصلاً»<sup>(٥٨)</sup>.

## و- مفهوم اللقب:

### ١- عند الشيخ المظفر:

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: أطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>(٥٩)</sup>.

ومعنى مفهوم اللقب: نفي الحكم عمّا لا يتناوله عموم الاسم. وبعد عدم ثبوت المفهوم للوصف، فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يُشعر بتعليق الحكم عليه فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار. نعم، غاية ما يُفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أمّا عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً. وقد قيل: أن مفهوم اللقب أضعف المفهومات<sup>(٦٠)</sup>.

### ٢- عند الشيخ السرخسي:

لم يذكر شيئاً عن اللقب، ولكن يمكن استظهار عدم ثبوت المفهوم للقب، وذلك اعتماداً على عدم ثبوت مطلق مفهوم المخالفة تبعاً لقواعده الاستدلالية المعتمدة.

## أهمّ نتائج البحث:

لقد توصلّ البحث حول ثبوت المفهوم عند العَلَمين الشيخ السرخسي والشيخ المظفر إلى النتائج التالية:

١- المفهوم هو حكم دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، وهو المدلول الالتزامي للمنطوق.  
٢- للمفهوم قسمان، وهما مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة. فمفهوم الموافقة هو المدلول الالتزامي المقتضي لثبوت نفس الحكم في المدلول المطابقي لموضوع آخر غير المذكور في الدليل. أمّا مفهوم المخالفة هو المفهوم المنتج لانتفاء طبعي الحكم المجعول لموضوعه عند انتفاء قيده.

٣- مفهوم الموافقة عند الشيخ المظفر يقع ضمن مبحث الألفاظ، ضمن الباب الرابع المختص بالمفاهيم، وعُرفه وأطلق عليه إسم مفهوم الموافقة صراحةً.

٤- مفهوم الموافقة عند الشيخ السرخسي يقع ضمن باب بيان معاني الحُرُوف المستعملة في الفقه، ضمن فصل القلب والعكس مع العلم أنّه لم يُسمّه مفهوم الموافقة، بل عرف عنده كسائر الأحناف بدلالة النصّ.

٥- مفهوم المخالفة عند الشيخ المظفر يقع ضمن مبحث المفاهيم الداخل ضمن مباحث الألفاظ تحت اسم مفهوم المخالفة، وذكر تعريفه وأقسامه الستة وهي: الشرط، الوصف، الغاية، الحصر، العدد واللقب. وأثبت المفهوم للشرط، والغاية، والحصر دون الباقي.

٦- بحث الشيخ السرخسي مفهوم المخالفة بالرغم من عدم تسميته بالمخالفة، وهو موجود في طيّات بحثه الأصولي بشكل متفرّق، ولم يثبت عنده الانتفاء عند الانتفاء في جميع الأقسام الستة.

## المصادر والمآخذ

القرآن الكريم.

١- الآملي، أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، دمشق - سوريا، لا.ط.، لا.س.

٢- البحراني، محمد صنقور، المعجم الأصولي، منشورات نقش، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.٢/١٤٢٦هـ. ق.

٣- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١/١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط.٥/١٤٠٣هـ ق = ١٩٨٣م.

٤- خزنة، هيثم عبد الحميد، تطور أصول الفقه الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، لا.ط./٢٠٠٦م.

٥- الخوئي، السيد أبو القاسم، المستند في شرح العروة الوثقى، مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي قدس، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط ٢/١٤٢٠هـ ق.

٦- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، لا.ط.، لا.س.

- ٧- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط.١ / ١٤١٤هـ ق = ١٩٩٣م.
- ٨ - الشهرستاني، إبراهيم، المفيد في شرح أصول الفقه، دار نشر ذوي القربى، لا.ط. / ١٤٣٠هـ ق.
- ٩- الشهيد الأول، محمد بن مكي، القواعد والفوائد، دفتر تبليغات اسلامي، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.١ / ١٤٠٠ هـ ق.
- ١٠- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في أصول الفقه، دار الكتب العلمية - بيروت / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦م.
- ١١- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، مؤسسة دار الهجرة، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.٢ / ١٤٠٩ هـ ق.
- ١٢- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.٣ / ١٣٦٧ هـ ش.
- ١٣- المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.٤، / ١٣٧٠ هـ ش.
- ١٤- المظفر، محمد رضا، أصول المظفر مع تعليق الزارعي، بوستان كتاب قم ، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.٥ / ١٣٨٧ هـ ق.
- ١٥- المظفر، محمد رضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط.١ / ٢٠٠٦م.



- ١٦- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب - سوريا، ط. ١٤٠٦/٢ هـ ق = ١٩٨٦ م.
- ١٧- النملة، عبد الكريم بن علي، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض - الحجاز، ط. ١/١٤٢٠ هـ ق = ١٩٩٩ م.

## الهوامش

- (١) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، مقدّمة الكتاب: ٤.
- (٢) قال محقق الكتاب: «كذا في الأصول الثلاثة. والظاهر أنّه (الأشياء) يدلّ عليه السجع». [المصدر السابق، ١: ١٠].
- (٣) المصدر السابق، ١: ١٠.
- (٤) خزنة، هيثم عبد الحميد، تطور أصول الفقه الحنفي: ٥٢.
- (٥) المظفر، محمد رضا، أصول المظفر مع تعليق الزارعي، مقدّمة الناشر: ٧.
- (٦) الشهرستاني، إبراهيم، المفيد في شرح أصول الفقه، مقدّمة الشارح: ٨.
- (٧) المصدر السابق: ١٠.
- (٨) المظفر، محمد رضا، أصول المظفر، المقدّمة: ٢.
- (٩) الخوئي، أبو القاسم، المستند في شرح العروة الوثقى، المقدّمة: ٢٦.
- (١٠) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، ٤: ٦١.
- (١١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ١: ٧٣.
- (١٢) المدلول الالتزامي: وهو أن يدلّ اللفظ على معنى خارج معناه الموضوع له لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، ويُشترط في هذه الدلالة أن يكون التلازم بين معنى اللفظ والمعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنياً، ويُشترط - أيضاً - أن يكون التلازم واضحاً بيّناً. [راجع: الصدر السابق، ١: ٣٦].
- (١٣) اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ: وهو أحد أقسام اللازم البيّن، ويُشترط فيه تحقّق أمرين: امتناع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، ويلزم من تصور ملزومه تصوره بلا حاجة الى توسط شيء آخر، على عكس البيّن بالمعنى الأعمّ الذي يحتاج للجزم بالمالزمة إلى تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما. [راجع: المصدر السابق، ١: ٨٤].

(١٤) بأن يدلّ اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، وهي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها مباشرة وضعت لمعانيها. [راجع: المصدر السابق، ١: ٣٦].

(١٥) الأحكام الخمسة وهي: الوجوب، والاستحباب، والحرمة، والكرهية، والإباحة. فمثلاً، العبادات تنتظم ما عدا المباح فتوصف العبادة بالوجوب، والاستحباب، والتحرير، والكرهية. كالصلاة المنقسمة إلى الواجبة والمستحبة، وإلى صلاة الحائض، إلى الصلاة في الأماكن المكروهة، والأوقات المكروهة. وأمّا العقود فهي أسباب تترتب عليها الأحكام الشرعية الخمسة. فإنّ عقد البيع - مثلاً - يوصف بالإباحة، ويترتب على البيع الصحيح وجوب التسليم إلى المشتري والبائع في العوضين، وتحريم المنع منه، وإباحة الانتفاع، وكرهية الاستحطاط بعد الصفقة، واستحباب إقالة النادم. [راجع: الشهيد الأوّل، محمد بن مكي، القواعد والفوائد، ١: ٣١].

(١٦) المظفّر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١٠٢ - ١٠٣.

(١٧) الأملي، أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، ٣: ٦٦.

(١٨) البحراني، محمّد سنقر، المعجم الأصولي، ٢: ٥٠١.

(١٩) المصدر السابق: ٤٩٩.

(٢٠) قال: «لحن الخطاب، وهو أن تدلّ قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة». [المظفّر، محمد رضا، أصول الفقه، ٣: ١٣١].

أقول: وهو عكس ما اصطلاحه الجصاص؛ حيث أطلق دليل الخطاب على مفهوم الموافقة، وفحوى الخطاب على مفهوم المخالفة. وتعبير المظفّر أدقّ وأوفق بالمعنى اللغوي.

(٢١) الإسراء: ٢٣.

(٢٢) المظفّر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١٠٣.

(٢٣) راجع: السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ١: ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢٤) وقد أشار الى ما هو المراد بدليل الخطاب بأنّه: ما يكون معناه معقولاً من لفظه ما يُفيد

من جهة الدلالة معنى ليس اللفظ موضوعاً له. [راجع: الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول السرخسي، ١: ١٥٣].

أقول: وهو أدقّ أو على الأقلّ أوضح من تعريف السرخسي؛ لتعبيره بالمعنى الموضوع له اللفظ.

وإن كان يرد عليه أنّه غير مانع، بل شامل لكلا القسمين: أي مفهوم الموافقة والمخالفة. على أنّه خلاف ما هو مصطلح عليه عندهم [أنظر: الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول: ٢٦٥].

(٢٥) النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، ٧: ٢٧٣.

(٢٦) الإسرائ: ٢٣.

(٢٧) راجع: السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ١: ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢٨) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ٣: ١٣١.

(٢٩) المصدر السابق، ١: ١٠٤.

(٣٠) أي: الموضوع والمحمول، ويُعبّر عنهما أيضاً بالحدود. فالمقدّم والتالي يشكّلان الأجزاء الذاتية للمقدّمات في القضية الشرطية، وهي الأجزاء التي تبقى بعد تحليل القضية. فإذا حللنا الشرطية إلى أجزائها لا يبقى منها إلا المقدم والتالي. [راجع: المظفر، محمد رضا، المنطق، ١: ٢٠١].

(٣١) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١٠٥ - ١٠٦.

(٣٢) السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ١: ٢٥٨.

(٣٣) النساء: ٢٥.

(٣٤) راجع: السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ١: ٢٦٠.

(٣٥) النور: ٣٣.

(٣٦) راجع: النملة، عبد الكريم بن علي، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ٤: ٧٨١ - ٧٨٢.

(٣٧) الطلاق: ٦.

- (٣٨) المائدة: ٣٨.
- (٣٩) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١١٢.
- (٤٠) راجع: المصدر السابق: ١١٣.
- (٤١) النساء: ٢٥.
- (٤٢) النساء: ٢٣.
- (٤٣) السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ١: ٢٥٦ - ٢٥٧.
- (٤٤) المصدر السابق، ١: ٢٥٧ - ٢٥٨.
- (٤٥) المصدر السابق، ١: ٢٥٨.
- (٤٦) البقرة: ١٨٧.
- (٤٧) راجع: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٥: ٣١٣.
- (٤٨) ما ورد في الحديث التالي: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيءٍ نظيف حتى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»، وعنون الشيخ الحرّ العاملي الباب: (أنّ كلّ شيءٍ ظاهر حتّى يعلم ورود النجاسة عليه). [الحرّ العاملي، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعّة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٢: ١٠٥٣ - ١٠٥٤].
- (٤٩) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١١٦ - ١١٧.
- (٥٠) السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ٢: ٤١.
- (٥١) المؤمنون: ٧٠.
- (٥٢) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١١٧ - ١١٩.
- (٥٣) الحجر: ٥٨ - ٥٩.
- (٥٤) السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ٢: ٢٦.
- (٥٥) النور: ٥.
- (٥٦) السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ٢: ٢٧.
- (٥٧) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١٢٩.

(٥٨) السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ١: ٢٥٦.

(٥٩) المائة: ٣٨.

(٦٠) راجع: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ١: ١٣٠.



# AL-ESTENBAT

**EDITOR - IN - CHIEF**

**Thamir Hakeem Assaedi**

**EXECUTIVE MANAGER**

**D.khalid Ghaffuri AL-Hasani**

**NAJAF: +964 770 649 8060**

**Thd\_srd@yahoo.com**

**QOM: +98 912 252 0797**

**Thdsrd@gmail.com**

**Two – quarterly VOL. 4 – NO. 8**

**Spring & Summer 2021 / 1442**