

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثانية

■ قاعدة «لاتعاد»/١/

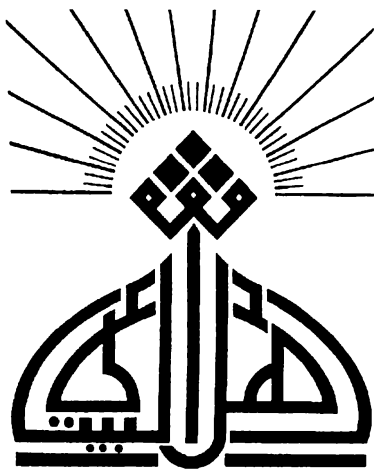
■ التأمين/٢/

■ التعدّد والوحدة في الولاية و الإمرة

■ الإثبات القضائي-حجّية الإقرار/٢/

■ في رحاب المكتبة الفقهية- جواهر الفرائض/٢/

■ من فقهاءنا: زرارة بن أعين/٢/



هلاله قطريه ومهريه بخصريه

فَقْرُهُ هَلَالُ الْبَيْتِ

مَجَلَّةُ فِقْرِيَّةٍ تَخْصُصُ فِضْلِيَّةً

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)

العدد الثامن عشر - السنة الخامسة

١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م

المحرر العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

مدير التحرير :

الأستاذ عبدالكريم رؤوف

هيئة التحرير :

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص. ب. ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٤٤٩٦٦

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ - قم - صفائية

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

٨ - ٥

كلمة التحرير

رئيس التحرير

٣٤ - ٩

قاعدة لانصار / ١ /

آية الله السيد محمود الهاشمي

٦٨ - ٣٥

الناشرين / ٢ /

آية الله السيد محسن الخرازي

١٠٦ - ٦٩

التعدد والوحدة في الولاية والإمرة

آية الله الشيخ محمد مهدي الأصفي

١٤٦ - ١٠٧

الإنابات القضائية - هجبة الآثار / ٢ /

الشيخ قاسم الإبراهيمي

١٧٩ - ١٤٧

في رهاب المكتبة الفقهية - جواهر الفرائض / ٢ /

تحقيق: الشيخ خالد الغفوري / الشيخ كاظم الفتلي

١٩٠ - ١٨١

تحقيقات فقهية - جواهر الكلام في ثوبه الجديد

الشيخ خالد الغفوري

٢٢٢ - ١٩١

من فقهاؤنا: زرارة بن أفيين / ٢ /

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

رؤى وأفكار معاصرة

فلسفة الفقه / ٢ /

لقد عرضنا فيما سبق صورة وافية إلى حد ما عن «فلسفة الفقه» .. وأشرنا إلى اختلاف الرؤى حول الموضوع والحيثيات المرتبطة به .. وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ أصل البحث في هذه المجالات لم يلق أية معارضة من قِبل المؤسسة الفقهية .. فما قد توحى به عبارات بعض دعاة هذا المشروع من وجود تيار مخالف ليس بشيء .. بل إنَّ هذه البحوث بشكل وآخر كانت مطروحة فيما مضى من قبل الفقهاء بصورة متفرقة وخالية من المبالغات ومجردة عن المصطلحات المتأخرة .. وإن كان يصعب علينا تشخيص أول من دشّن هذا الباب من المعرفة على وجه الدقة .. فقد ظهرت دراسات تحليلية قبل أكثر من خمسة عقود تقريباً عالجت شيئاً من تلك القضايا وبصيغ نظرية عامة .. ولم تكن بصورة معالجات موضوعية محدودة .. أجل توجد أحياناً تحفظات ذات منشأ موضوعي لا انفعالي تشير إلى بعضها:

الملاحظة الأولى - ينبغي في البدء تعيين العناوين لكل طائفة من المباحث تحاشياً من اختلاط دوائر البحث وتجنباً عن تداخل المجالات المعرفية .. فجملة من تلك المباحث تدخل تحت عنوان «فلسفة الفقه» من قبيل منشأ الإلزام في الشريعة أو مدى تأثير

العوامل الذاتية والخارجية على عملية الاستنباط .. وبعضها يمكن إدراجه تحت عنوان «فلسفة الأحكام أو ما وراء الفقه» من قبيل أهداف وغايات الفقه .. وبعض ثالث ينطوي تحت عنوان «تاريخ الفقه» بل بعضها قد يعود إلى «علم الفقه» أو «علم الأصول» .. فإنَّ المنهجية العلمية تقتضي الفرز بين هذه المجالات المختلفة ..

الملاحظة الثانية - إنَّ المسائل الممكن بحثها في «فلسفة الفقه» حتى لو تكثرَت تطلَّ من الدرجة الثانية وغير داخلة في صميم الممارسة الفقهية .. فليس من المنطقي أن ننتظر تحقُّق المعجزة على يد «فلسفة الفقه» في تحليل نسيج الفقه الداخلي .. إذ كيف يُعطى مثل هذا الدور لأُمور خارجة عن ذات الفقه؟! فلا منهج الاستنباط يمكن تغييره بهذا النحو من الدراسات ولا يمكن تغيير النتائج والفتاوى .. نعم تكون مثل هذه التغييرات متيسِّرة لو فرض انبثاقها من صميم الفقه كتبدُّل بعض المباني والنظريات ..

الملاحظة الثالثة - ضرورة التحلِّي بالموضوعية في التعامل مع هذه البحوث .. فقد لمسنا من بعض المفكرين أنَّه ينطلق من مسلَّات قبلية كان قد اتخذ منها موقفاً سلفاً .. فمثلاً تراه يرفع عقيرته بأنَّ المعرفة الفقهية معرفة نسبية محكومة بالحقبة الزمنية المنتجة في فضائها .. ومن هنا راح يتساءل مستغرباً: فلماذا يتعامل البعض مع هذه المعرفة وكأنَّها معرفة مطلقة أبدية من دون أن يدري أنَّ الفقه لن ينفصل عن الحياة وما تحفل به من تحولات شتى ووتيرة تغيير متسارعة دون أن يميَّز بين الفقه والشريعة؟! فالشريعة خالدة فيما المعرفة الفقهية لا تنفك عن البيئة والمحيط ..

أولاً - إن كانت نسبية المعرفة الفقهية بهذه البدهاء فإنَّاً لماذا نُتعب أنفسنا للبحث عن إثباتها .. وإذا لم تكن مسلَّمة بل هي مجرد إشارة

فإذاً ليس من الصحيح الاستعجال في الحكم جزماً والقضاء سلباً أو إيجاباً تجاه هذه المسألة قبل أن نرى أين ينتهي بنا المطاف ..

ثانياً - ثم ما هو الأثر الذي يراد ترتيبه على تلك الادعاءات .. فهل هو أثر معرفي .. أي إعطاء موقف تجاه قيمة المعرفة .. وإلى أي حدّ يمكن الاطمئنان بمدركات الإنسان؟ فهذا بحث فلسفي محض شامل لمختلف أنواع المعارف البشرية وغير مختصّ بعلم الفقه ..

أو أنّ الملحوظ في ذلك الأثر العملي .. أي نفي حجّة قول الفقيه .. فإنّه من الواضح أنّه لا ارتباط بين الأمرين .. لأنّ الحجّة تابعة لدليلها فقد يجعل المقنّن والمشرّع الحجّة لطريق معيّن وإن كانت كاشفيته غير تامة مئة بالمئة وذلك نظراً لملاكات أخرى يراها هو ..

الملاحظة الرابعة - إنّ دراسة أي علم من العلوم بالإطّلال عليه من الخارج عملية محفوفة بالمزالق ولا تخلو من مجازفة .. وكثيراً ما تتعرّض إلى هفوات مضحكة فيما لو تمّت بمعزل عن مسائل ذات العلم وقضاياها .. إذ قد تشبّه العلة بالآلة .. فيتوهم باحث أنّ ظاهرة ما وليدة ملابسات معيّنة قد يستنزف كافة قواه لاكتشافها ..

فلو حاولنا دراسة التطوّر التاريخي لمسألة فقهية على ضوء الظروف التي عاشها الفقهاء مع قطع النظر عن مبانيهم الأصولية فسوف ترتسم في أذهاننا صورة ساذجة عن السير التاريخي للمسألة .. وهذا ما وقع فيه كثير ممّن أرخ للفقه .. حيث اعتمدوا في منهج بحثهم ملاكات هامشية وغير منبثقة من لدن العلم كالعوامل السياسية أو الاجتماعية أو الجغرافية .. وهذا ما يدعو إلى عدم الثقة بقيمة هذه البحوث وما ستنتهي إليها من نتائج ..

الملاحظة الخامسة - إنّنا لا ننكر ضرورة الدعوة إلى تطوير المنهجية الفقهية وحتمية النهوض بهذا العلم إلى حيث أراد الله له

من مواكبة للحياة، بل واستباق تطوراتها.. وهذا أمر مركز إجمالاً في ذهن كل مجتهد فقيه - بل في ذهن كل طالب علم - بل تفصيلاً لدى بعض من حَقَّق إضافات مهمة.. إلّا أنّ ذلك كما كررنا مراراً لا يتم إلّا بتطوير للمنهجية من الداخل.. فلو أردنا حتّى علماء الطب على تطوير نظرياتهم فإنّ هذه الدعوة لا تعدو أن تكون إشارة للجانب العاطفي فيهم وإلّا فإنّ ذلك يستوجب عملاً حثيثاً وجهداً علمياً مستمراً من قِبل المتخصصين لا من خلال الخطابات الحماسية مهما امتلكننا من قدرة وقابلية على رسم الصور الدرامية المؤثرة..

وإنّ المرء ليشعر بالمرارة عندما يقرأ بعض العبارات القاسية والجريئة التي تطرح على شكل نصائح وتوصيات للفقهاء ومؤسساتهم من قبل غير المتخصصين.. فلم نر في العالم قبلاً وحاضراً تطلقاً وتدخلًا في علم من العلوم كما نراه لدى بعض الكتّاب من إبداء النظر بل والإفتاء وتعيين الوظيفة للفقهاء.. فمن الواضح أنّ احترام التخصص العلمي من أولى القواعد الأخلاقية والعلمية والثقافية..

هدانا الله لصراطه القويم وعصمنا من الزلل

ولا حول ولا قوّة إلّا بالله

رئيس التحرير

قاعدة «لا تعاد»

□ آية الله السيد محمود الهاشمي

القسم الأول

البحث في قاعدة «لا تعاد» نوره ضمن مقدمة وفصلين وخاتمة

مُتَكَلِّمٌ

أما المقدمة فنتعرّض فيها إلى أمور ثلاثة :

الأمر الأول :

لا إشكال في اختصاص القاعدة بباب الصلاة حيث إنّها واردة لتصحيح الصلاة ونفي لزوم إعادتها إذا كان الخلل الواقع فيها من ناحية غير الخمسة -أي: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود- كما أنّه لا شك في كونها قاعدة واقعية لا ظاهرية؛ لأنّها تصح الصلاة وتنفي لزوم إعادتها واقعاً مع العلم بوقوع الخلل فيها، لا ظاهراً عند الشك في ذلك؛ فإنّه موضوع لقاعدة التجاوز أو الفراغ الظاهرية.

نعم، هي قاعدة إثباتية لاثبوتية بمعنى أنّها مجرّد تعبير جامع لموارد

صحة الصلاة وعدم قدح الخلل الواقع فيها إذا كان في غير الأركان، فتكون ثبوتاً نحو تقييد في دليل اعتبار ذلك الشرط أو الجزء، لا قاعدة وجعلاً مستقلاً.

وإن شئت قلت: إنَّ القواعد الفقهية قد تكون ذات نكتة ثبوتية مستقلة فتكون قاعدة ثبوتية خطاباً وملاكاً، أو ملاكاً فقط بحيث يكون تقييد أدلة الاحكام الأخرى في موردها على أساس ذلك الملاك الوجداني والنكتة الواحدة الثبوتية سواء كانت قاعدة واقعية أو ظاهرية كقاعدة الجبِّ والضمان باليد والاتلاف أو قاعدة التجاوز والفراغ أو غير ذلك، وقد لا يكون إلا تعبيراً وحدانياً في مقام الإثبات بحيث لا يعدو أن يكون مجرد لسان يكشف عن تقييد خطاب آخر كالأمر بالصلاة من دون أن يكون وراء ذلك جعل مستقل أو نكتة مستقلة ثبوتية للتقييد كما في سائر القواعد، حتى مثل قاعدة لاحرج ولا ضرر الكاشفة عن تقييد الاحكام الأولية فإنَّ لها حيثية ونكتة ثبوتية مستقلة ولو ملاكاً وهي رافعية الحرج أو الضرر للاحكام الأولية واقتضاؤه لتقييد إطلاقاتها ورفع اقتضاءاتها، وهذا بخلاف المقام؛ فإنَّ قاعدة «لا تعاد» ليست إلا لساناً إثباتياً لبيان عدم إطلاق الجزئية أو الشرطية في حالات النسيان على حد سائر أدلة التقييد، غاية الأمر قد جمع ذلك بلسان: «لا تعاد الصلاة من غير الأركان»، نعم ما ورد في تعليقها بالفرض والسنة يمكن أن يكون نكتة مشتركة واحدة للتقييد.

وأياً ماكان فلا ينبغي الشك في أنَّ قاعدة «لا تعاد» من القواعد الفقهية لا الأصولية؛ لأنَّها بنفسها حكم فرعي عملي، وقد بيَّنا في موضعه ميزان الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية، فلا نعيده في هذه الرسالة.

الأمر الثاني:

مجال إجراء هذه القاعدة موارد الخلل الواقع في الصلاة والتي يقطع النظر

عنها يحكم فيها بالفساد وبوجوب الاعادة على القاعدة ، وهذا إنما يكون في الأجزاء والشرائط الثابتة بدليل لفظي بحيث يمكن التمسك بإطلاقه لحالة الجهل والنسيان ، وأمّا إذا كان المدرك دليلاً لبيئاً قدره المتيقن صورة العمد مثلاً ، فالصحة حينئذٍ ثابتة على القاعدة ولو لم تتم قاعدة « لاتعاد » ، ومثله ما إذا كان الدليل على اعتبار ذلك القيد نكتة عقلية تكون مخصوصة بحال العلم والعمد من قبيل شرطية إباحة مكان المصلّي بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي حيث إنّه يوجب دخول مورد الاجتماع في باب التزام لا التعارض ، فيكون العمل صحيحاً لولا عدم تأتّي قصد القرية من المكلف بالفعل الحرام ، فإذا فرض الجهل بالحرمة وعدم تنجزها كان العمل صحيحاً لا محالة لاستيفاء العمل تمام أجزائه وشرائطه ، فلا يحتاج في مثله الى القاعدة .

وهذا أحد الوجوه التي ذكرناها في محله لتخريج الفتوى المشهورة من التفصيل بين العلم بغصبية المكان وحرمة فتبطل الصلاة فيه ، وبين الجهل بها فتصح .

قد يقال : بأنّ موارد النسيان والسهو والتي هي القدر المتيقن من مفاد القاعدة - على ما سوف يأتي الإشارة إليه - يكون الحكم بالصحة ثابتاً فيها أيضاً بلا حاجة إلى قاعدة « لاتعاد » ؛ وذلك بأحد تقريبين :

التقريب الأول :

إنّ النسيان والسهو يوجب سقوط التكليف بالجزء أو الشرط المنسي ؛ لأنّه فرع الالتفات إليه ، فيسقط اعتبار الجزء أو الشرط المنسي ويحكم بصحة ما أتى به من العمل الناقص إمّا تمسكاً باطلاق الأمر بأصل الواجب في حقه - لو فرض إمكان خطاب الناسي بالأقل - أو بمقتضى الأصل العملي القاضي بالبراءة لو فرض عدم إمكان خطاب الناسي حتى بالأقل كما ذهب إليه مشهور المتأخرين ، فلا نحتاج إلى قاعدة « لاتعاد » .

وفيه: أولاً: لو سلّمنا الأصل الموضوعي المبني عليه هذا التقريب فهو لا يتم إلّا في المورد الذي يستوعب فيه النسيان تمام الوقت لا ما إذا تذكّر في أثناءه؛ إذ لا إشكال في إمكان إيجاب الأكثر عليه؛ لأنّ الواجب إنّما هو الأكثر ما بين الحدين وهو متمكن من إتيانه بمجرد ارتفاع النسيان في الاثناء، فيشمله إطلاق الأمر بالأكثر المقتضي لوجوب الاعادة كما هو واضح.

وثانياً: إنّّه مبني على كون الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط مولوية لا إرشادية لبيان اعتبارها في المركّب الشرعي كما هو الظاهر منها، وهو مقتضى فهم الأصحاب لها أيضاً حيث يتمسكون باطلاق أدلة الجزئية والشرطية لحالات التعذّر وبه يثبتون سقوط الأمر؛ فإنّه بناءً على هذا يكون إطلاق دليل اعتبار ذلك القيد بنفسه مقتضياً للاعادة والقضاء لا محالة.

وثالثاً: إنّّه مبني على الأصل المفترض من عدم إمكان فعلية الأمر في موارد النسيان، وهو ممنوع؛ فإنّه إن كان ذلك من جهة مساوقته للعجز عن الامتثال فيخرج عن إطلاق الخطاب بقيد القدرة فهو واضح البطلان؛ لأنّ النسيان والغفلة غير العجز، ومن هنا قد يصدر منه الفعل في حال النسيان والغفلة أيضاً وإن كان بلا التفات وقصد.

وإن شئت قلت: إنّ المقيد اللبي المذكور لا يقتضي التقييد بأكثر من إخراج حالات العجز وعدم القدرة حقيقة حتى إذا وصل التكليف إلى المكلف، وأمّا العجز الناشئ في طول عدم وصول التكليف كموارد الجهل المركب أو عدم الالتفات إلى التكليف كموارد السهو والنسيان فلا مانع من إطلاق التكليف وشموله لها وإن فرضنا صدور الفعل فيها بما هو ناسٍ غير اختياري؛ لأنّ اللازم هو المحرّكية على تقدير الوصول والالتفات لا المحرّكية بالفعل أي كل عدم محرّكية يمكن أن يرفعها إطلاق الخطاب لا يكون قيداً فيه وإن كان صدور

الفعل فيه لا يسمى عمداً عرفاً؛ إذ ليس هذا المقيد لفظياً على ماحققناه مفصلاً في محله من علم الأصول، فراجع وتأمل.

وإن كان ذلك من جهة حديث الرفع ودلالته على الرفع الواقعي للتكليف في مورد الخطأ والنسيان فهو أيضاً بلا موجب؛ لأن مفاد هذا الحديث ليس بأكثر من رفع المؤاخذة والتبعية والكلفة على ماحققناه في محله، فتجتمع مع فعلية الحكم الواقعي الثابت بمقتضى إطلاق دليله.

التقريب الثاني:

التمسك بحديث الرفع وتطبيقه على الجزء أو الشرط المنسي بلحاظ حكمه الوضعي، فنرفع به جزئية الجزء المنسي أو شرطيته، وحيث إن الرفع فيه واقعي بلحاظ النسيان، فيكون هذا الحديث بمثابة المقيد والاستثناء عن إطلاق دليل الواجب، فيثبت بضمه إليه أنّ الواجب ملاكاً أو ملاكاً وخطاباً - بناءً على إمكان تكليف الناسي بالأقل - في حق الناسي هو الأقل الذي جاء به، فيكون صحيحاً.

وفيه:

أولاً: ما تقدّم في نقد التقريب الأول أيضاً من عدم تماميته فيما إذا لم يكن النسيان مستوعباً لتمام الوقت؛ لأنّ الاتيان بالأكثر بين الحدين الذي هو متعلّق التكليف ليس منسياً، وإنّما المنسي الاتيان به في خصوص جزء من الوقت، وليس ذلك موضوعاً لحكم شرعي حتى يرفع بالحديث.

وثانياً: عدم صحة أصل التمسك بالحديث بلحاظ الجزئية والشرطية ونحوها من الاحكام الوضعية، لا لعدم كونها شرعية، فلا يكون أمر رفعها بيد الشارع ليقال بأنّ الرفع ظاهري، أو يقال بأن منشأ وضعها بيده، بل لأنّ ما فيه الثقل والكلفة إنّما هو الحكم التكليفي والأمر بالجزء لا الحكم الوضعي

بالجزئية والشرطية ، والذي يعني الملازمة بين إيجاب الكل وإيجاب الجزء .
والحكم التكميلي لا يكون رفعه في حق الناسي حتى واقعاً - لو سلم - مقتضياً
لوجوب الأقل عليه الذي لابد من إثباته في تصحيح عمله ، فلا يمكن إثبات
الأمر بالأقل ، بل يكون إطلاق دليل الجزئية أو الشرطية كحكم وضعي ثابت
محكماً ومثبتاً للاعادة والقضاء كما هو واضح .

وثالثاً : ما تقدّم أيضاً من المنع عن دلالة الحديث على الرفع الواقعي في
مورد النسيان ، بل غايته رفع التبعة والعقوبة ، فلا مانع من التمسك بإطلاق
دليل الأمر الفعلي بالاكتر في حق الناسي وإن كان غير منجز عليه حال
نسيانه .

وهكذا يتضح عدم صحة شيء من التقريبيين وأن مقتضى الأصل والقاعدة
الاولية في موارد السهو والنسيان ما هو ثابت في غيره من موارد الاخلال من
وجوب الاعادة في داخل الوقت والقضاء خارجه لولا قاعدة «لاتعاد» .
وبهذا يظهر أهمية هذه القاعدة من الناحية الفقهية .

الأمر الثالث :

إن نفي الاعادة المفاد بهذه القاعدة يتصور ثبوتاً - مع قطع النظر عما
يستفاد من القاعدة - بإحد نحوين :

النحو الأول : أن تكون الجزئية أو الشرطية مقيدة بغير حال النسيان ، وهذا
يعني استيفاء الأقل في تلك الحالة لتمام الملاك كالأكثر في حال العمد تمسكاً
بأدلة سائر الأجزاء والشرائط ، فيقع صحيحاً لا محالة ومجزياً ، فلا تجب
الاعادة عليه ، هذا بلحاظ الملاك وروح الحكم .

وأما بلحاظ الخطاب فقد يقال بأنه لا يمكن تصحيح الأقل في حال النسيان
بالأمر ، وإنما يتعين تصحيحه بالملاك مع تعلق الأمر بالاكتر بخصوصه ؛ لأنه

يستحيل تخصيص خطاب بالأقل للناسي، إذ يستحيل وصوله إليه؛ فإنّ الناسي لا يمكن أن يتصور نفسه ناسياً وموضوعاً لهذا الخطاب، بل هو يتصور نفسه متذكراً دائماً ومنبعثاً عن الأمر الأول، وبمجرد التفاته إلى كونه ناسياً يخرج عن ذلك، فجعل مثل هذا الخطاب لغو محض، ولعل هذا هو منشأ القول بأنّ الأقل المأتي به في حال النسيان رغم كونه وافياً بتمام الملاك لا يكون مأموراً به، بل هو غير مأمور به ولكنه مسقط للخطاب؛ لتحقيقه تمام الملاك المطلوب للمولى، وإنّما لم يشمل الأمر مع أنّه تابع إطلاقاً وتقييداً للملاك، باعتبار استحالة تكليف الناسي حيث لا يمكن تكليفه هنا: لا بالأكثر؛ لعدم دخل الزائد في الملاك في حقه، ولا بالأقل لاستحالة. وبهذا يميز بين المقام وبين موارد تعذّر الجزء أو الشرط؛ فإنّ صحة الأقل فيها كاشف عن كون الواجب هو الجامع، فيرجع إلى تقييد الجزئية والشرطية خطاباً أيضاً؛ لعدم استحالة جعل التكليف بالأقل في حال التعذّر بخلاف المقام.

فما ذكره البعض: من أنّ وفاء الأقل بالملاك في المقام لا بد وأن يرجع إلى الحكومة والتقييد في مرحلة الجعل غير تام مالم يحل إشكال استحالة تكليف الناسي.

إلا أنّ الصحيح أنّه يمكن تصحيح عمل الناسي بالأمر بالأقل، فيكون التقييد راجعاً إلى مرحلة الجعل أيضاً؛ وذلك بجعل الأمر بالجامع بين الأكثر في حال العمد والأقل المقيد بحال النسيان، وهو أمر واحد شخصي على طبعي المكلف، غاية الأمر أنّ الناسي يرى نفسه متذكراً دائماً وممثلاً لأفضل الحصتين من هذا الجامع مع أنّه يقع منه أقلهما ولا محذور فيه، فهو من قبيل أن يأمر المولى بالجامع بين الصلاة في المسجد والصلاة في البيت ويصلي المكلف في البيت بتصور أنّه مسجد؛ فإنّه على كل حال منبعث عن شخص ذلك الأمر بالجامع.

وإن شئت قلت: إنَّ كل مكلف مأمور بالاتيان بما يتذكر من الأجزاء، وهذا عنوان جامع ينطبق في حق الناسي على الأقل وفي حق المتذكر على الأكثر. فلا يتوقف تصوير الأمر في حق الناسي بالأقل على فرض تكليف مخصوص به.

النحو الثاني: أن تكون الجزئية أو الشرطية ثابتة في حال النسيان أيضاً، ولكنه مع ذلك لاتجب الاعادة؛ لعدم إمكان استيفاء ملاك الأكثر بعد الاتيان بالأقل في تلك الحالة، وهذا الملاك لايلزم صحة العمل المأتي به في نفسه، كما أنه بناءً عليه لا يمكن التمسك بأدلة الأجزاء والشرائط الاخرى، ولا دليل الأمر بالصلاة؛ لأنَّ إطلاق دليل جزئية الجزء أو الشرط المنسي يمنع عن ذلك كما هو واضح، فلا بد من الحكم بالصحة وعدم القضاء لو فرض من التماس دليل آخر ولو ظهور نفس القاعدة في ذلك، فيحكم بصحة الاقل؛ لكونه محققاً لمقدار من الملاك في تلك الحال، وبعدم الاعادة؛ لعدم إمكان استيفاء المقدار الزائد الذي يتحقق بالأكثر، ولازم هذه الفرضية إمكان الجمع بين نفي الاعادة والعقوبة على ترك الأكثر إذا كان الاخلال نسياناً أو جهلاً عن تقصير؛ لفعلية الملاك في حقه.

وهل يمكن تصحيح الأقل الذي جاء به الناسي باستكشاف الأمر به في هذا التقدير؟

قد يقال بعدم لأنَّ الأمر بالجامع بين الأكثر في حال العمد والذكر والأقل في حال النسيان كما كان في الفرض السابق يستلزم تقييد الجزئية بحال الذكر والعمد، وهو خلف.

وإن شئت قلت: لازم ذلك عدم التقصير فيما إذا ترك التعلم فوقع في الجهل والنسيان والغفلة، فالأمر بالجامع المذكور إنما يناسب الفرضية السابقة.

وقد يحاول تصحيح الأمر بالأقل بافتراض أن الأمر بالأجزاء غير الركنية من قبيل الواجب في الواجب، فهناك أمر بالركان وأمر آخر بسائر الأجزاء يؤتى بها ضمن الفريضة.

وقد نسب ذلك في بعض الكلمات إلى الميرزا رحمته الله، ولعله استظهر من بعض الروايات الدالة على أن سائر الأجزاء من السنة في الفريضة.

إلا أن هذا الوجه يستلزم صحة الاتيان بالأقل - وهو الأركان - في حال العمد أيضاً، وهو خلاف الفتوى بل والنص الدال على الاعادة في صورة الاخلال بها عمداً الظاهر في عدم تحقق الفريضة في تلك الحال، وأنه ليست بصلاة أصلاً.

وقد يحاول تصحيح الأمر بالأقل المأتي به نسياناً بفرض أمرين أحدهما على طبعي المكلفين ومتعلقه الأقل، والآخر على الذاكر غير الناسي بالخصوص ومتعلقه الاتيان بالأقل ضمن الأكثر، أي تقييد متعلق الأمر الأول بالقيد الزائد، فلا يصح منه الاتيان بالأقل من دون أن يلزم خطاب الناسي بالخصوص بالأقل.

وفيه: إذا كان الأمر الثاني على الذاكر مقيداً للأمر بالأقل مطلقاً - أي في حق الذاكر والناسي معاً - لزم بطلان الأقل حتى من الناسي، وإن كان مقيداً لمتعلقه في حق الذاكر بالخصوص لزم أن يكون الامر بطبعي الأقل مختصاً بالناسي موضوعاً، وهو محال بحسب الفرض، وإن كان الأمر الأول مطلقاً غير مقيد به أصلاً لزم تحقق الامتثال وصحة الاتيان بالأقل ولو في حال التذكر، وإن كان مهملاً لا مطلقاً ولا مقيداً كان مستحيلاً أيضاً؛ لاستحالة الاهمال في عالم الثبوت.

هذا، والصحيح إمكان الأمر بالجامع بين الأقل المقيد بحال النسيان والأكثر المجعول على طبعي المكلفين في هذه الفرضية أيضاً كأمر ثانٍ غير الأمر

بالأكثر تعييناً إما مطلقاً - بناءً على ماهو الصحيح من أن النسيان رافع للتجنز لا لفعلية الأمر - أو لخصوص العائد مع فعلية ملاكه حتى في حق الناسي - بناءً على مسلك المشهور من رافعية النسيان لفعلية التكليف والخطاب -، وبذلك يصح الأقل من الناسي بالخصوص باعتبار الأمر بالجامع المذكور رغم إطلاق الجزئية أو الشرطية في حقه بحيث يكون عاصياً إذا كان التفويت بتقصيره وسوء اختياره؛ لفعلية الأمر التعيني أو الملاك التعيني بالأكثر في حق تمام المكلفين. وقد حققنا في الأصول إمكان جعل أمرين أحدهما بالجامع تخييراً والآخر بالفرد والحصة الخاصة منه تعييناً في أمثال هذه الموارد.

وهكذا يتضح إمكان تصحيح الأقل في حال النسيان خطاباً وبالأمر فضلاً عن تصحيحه ملاكاً على كلتا الفرضيتين للأجزاء ونفي الاعادة، كما أنه ظهر أن الأجزاء وعدم الاعادة بملاك تفويت الملاك كما يمكن أن يكون على أساس تعدد الأمر وكون الأجزاء غير الركنية من قبيل الواجب في الواجب - كما هو ظاهر من يرى إطلاق القاعدة للعائد - كذلك يمكن أن يكون على أساس وحدة الأمر وفوات مقدار لزومي من ملاكه في خصوص صورة الاتيان بالناقص نسياناً.

هذا كله إذا كان نفي الاعادة خاصاً بصورة النسيان، وأما إذا قيل به في صورة الجهل أيضاً، فأيضاً يتصور فيه كلتا الفرضيتين، إلا أن إشكال استحالة جعل الخطاب على الناسي لا يرد هنا إذا فرض تصحيح الأقل بالأمر؛ إذ لا يكون الخطاب بالأقل خاصاً بالناسي، بل بغير العالم، وهذا قابل للوصول والانبعاث منه ولو في حق الجاهل الملتفت المتردد.

إلا أنه هنا قد يبرز محذور آخر في الفرضية الاولى بالخصوص، وهو استحالة تخصيص الجزئية والشرطية أو الأمر بهما لصورة العلم والعمد؛

لاستلزامه أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، وهو محال بل تصويب مجمع على بطلانه.

وفيه: ماتقدم في محله من إمكان أخذ العلم بالحكم بمعنى الجعل، والكبرى في موضوع شخص الحكم بمعنى المجعول الفعلي، فلا محذور، كما أنّ التصويب المجمع على خلافه إنّما هو في أصل الاحكام والتكاليف لا في بعض قيود المركبات الشرعية كالصلاة، كيف! وقد صرح الفقهاء بوجود قيود ذكرية مشروطة بالعلم بها كالجهر والاختفات ووجوب القصر على المسافرين العالم بوجوبه وهذا واضح.

وبهذا ينتهي البحث عن المقدمة.

الفصل الأول

في الدليل على القاعدة، والبحث فيها نوره في جهتين:

الأولى: في الروايات التي يمكن أن يستدل بها على القاعدة.

والثانية: في فقه هذه الروايات وتشخيص القاعدة المستفادة منها.

أما البحث في الجهة الأولى:

فما يمكن أن يستدل به على هذه القاعدة طوائف ثلاث من الروايات:

الطائفة الأولى: ما استدل به المشهور، وهي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود - ثم قال: - القراءة سنة والتشهد سنة والتكبير سنة، ولا تنقص السنة الفريضة»^(١).

وقد رواها الصدوق في الخصال: عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن زرارة. وفي الفقيه أسندها إلى زرارة، وسنده إليه في المشيخة (عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلي بن إسماعيل بن عيسى، كلهم عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة) (٢). وكلا السندين صحيحان.

وقد نقلها أيضاً الشيخ في التهذيب مرسلأ لها عن زرارة؛ ولعلّه لوضوحها وشهرتها.

والذيل الوارد فيها قرينة على أنّ علّة الاعادة وعدمها كون الجزء أو الشرط فرضاً من الله تعالى أو سنّة.

ومن جملة روايات هذه الطائفة ما ورد في روايات متفرقة من التمييز بين ما فرضه الله تعالى من الحدود للصلاة في القرآن وما ليس في القرآن وإنّما ثبت من قبل النبي ﷺ، وتعليل نفي الاعادة في الاخلال بما هو من السنّة بذلك، كصحيح زرارة في القراءة «إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه» (٣) ومثلها صحيحة محمد بن مسلم (٤).

فإنّ تفريع نفي الاعادة في القراءة على تقسيم الأجزاء في الصدر أولاً إلى ماهو فرض من الله وما هو سنّة ظاهر في التعليل وبيان أنّ نكته ذلك كون القراءة من السنّة لا الفريضة.

وورد في التشهد صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما ﷺ، في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهد حتى ينصرف، فقال: «إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد وإلا طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه، وقال: إنّما التشهد سنّة في

الصلاة»^(٥) فيكون سياق التعليل فيه ظاهراً في إعطاء كبرى كلية وهي: إنّ ماثبت في الصلاة بالسنة لا ينقض الصلاة إذا أُخِلَّ به لا عن عمد.

بل نفس التعبير بالسنة في قبال الفريضة أيضاً بحسب المناسبة والمتفاهم العرفي ظاهر في التخفيف من حيث المرتبة والأهمية، وبالتالي عدم نقض الصلاة بالاخلال به في صورتَي السهو والنسيان على الأقل.

ومن جملة روايات هذه الطائفة صحيح زرارة الذي ينقله الشيخ والكليني، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة؟ قال: «الوقت، والطهور، والقبلة، والتوجه، والركوع، والسجود، والدعاء»، قلت: ماسوى ذلك؟ فقال: «سنة في فريضة»^(٦).

ومثلها رواية الأعمش التي ينقلها الصدوق في الخصال في حديث (شرائع الدين) عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «هذه شرائع الدين لمن أراد أن يتمسك بها وأراد الله هداة: إسباغ الوضوء كما أمر الله عزّ وجلّ... وفرائض الصلاة سبع: الوقت، والطهور، والتوجه، والقبلة، والركوع، والسجود، والدعاء...»^(٧).

ولكن في سندها في الخصال عدة مجاهيل. وأياً ما كان: فيقتنص من مجموع هذه الطائفة قاعدة كلية هي عدم إعادة الصلاة إذا وقع النقص والخلل فيها في غير الفرائض من غير عمد، نعم صحيحة زرارة الاولى أوضح دلالة على القاعدة بكليتها. وأمّا الروايات الأخرى فربما يدعى اختصاصها بالسهو في الموضوع، فلا يشمل الجهل بالحكم على ماسوف يظهر خلال البحوث القادمة.

الطائفة الثانية:

ماورد بعنوان أنّ من حفظ الركوع والسجود فقد تمت صلاته، كمعتبرة

الحسين بن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأولى؟ قال: «اقرأ في الثانية». قلت: أسهو في الثانية؟ قال: «اقرأ في الثالثة». قلت: أسهو في صلاتي كلها؟ قال: «إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلاتك» ^(٨). فإنَّ ذيلها ظاهر في إعطاء قاعدة كلية دالة على أنَّ السهو في داخل الصلاة كلها لا يوجب الاعادة إذا كان قد حفظ الركوع والسجود، وحيث إنَّها ناظرة إلى الأفعال في داخل الصلاة، اقتصر فيها على ذكر الركوع والسجود فقط.

ومثلها معتبرة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولىين فيذكر في الركعتين الآخريتين أنه لم يقرأ؟ قال: «اتَّمت الركوع والسجود؟» قلت: نعم، قال: «إنِّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها» ^(٩).

ومثلها رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها؟ فقال: «أليس قد أتممت الركوع والسجود؟! قلت: بلى، قال: وقد تمت صلاتك إذا كان نسياناً» ^(١٠) فإنَّ ظاهرها إعطاء نفس الكبرى الكلية، فتكون هذه الطائفة أيضاً دليلاً على القاعدة في أجزاء الصلاة غير الركنية على الأقل.

الطائفة الثالثة:

ماورد بلسان التثليث وتقسيم الصلاة إلى أثلاث ثلاثة، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود» ^(١١).

فإنَّ التثليث الوارد فيها ظاهر في اكتمال الصلاة بهذه الاثلاث ونقصها بنقص شيء منها، وهذا لا محالة يكون كناية عن كفايتها في الجملة، والذي

يكون قدره المتيقن حالات النسيان والسهو لا محالة، وإلا لم تكن هذه الثلاثة بمجموعها تمام الصلاة، بل هذا النسيان عرفاً أحد السنة الالهية والركنية للأمر الثلاثة دون غيرها بعد أن كان مركزاً ثبوت أفعال أخرى في الصلاة أيضاً، فيكون المتفاهم منه عرفاً عدم قدح الاخلال بغيرها من أفعال الصلاة إذا حفظها المصلّي بنحو القضية المهمة - على الأقل - والتي قدرها المتيقن صورة السهو والنسيان.

نعم، هي ساكنة عن الوقت والقبلة؛ ولعلّه باعتبار نظرها إلى السهو والاخلال بما هو فعل عبادي يقوم بايجاده المكلف مستقلاً.

وهكذا تثبت القاعدة بهذه الطوائف الثلاث من الروايات.

ومما يؤكد ثبوت هذه القاعدة أيضاً أننا بمراجعة الروايات البيانية التفصيلية الصادرة عنهم عليه السلام في أجزاء الصلاة وقيودها نلاحظ أنّ ماورد منها في الأركان تأمر بالاعادة من الاخلال بها ولو كان سهواً، بخلاف ماورد منها في غير الأركان - باستثناء ما سوف يأتي البحث عنه في الخاتمة - فإنها تنفي الاعادة إذا كان الاخلال لا عن عمد، غاية الأمر قد تأمر بالقضاء أو سجود السهو عنه ممّا يدلّ على صحة الصلاة في نفسها.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

الجهة الثانية:

في فقه هذه الروايات، ولا ينبغي الاشكال في أنّ المستفاد منها كبرى كلية، هي أنّ الصلاة مشتملة على صنفين من القيود: صنف منها قيود مهمة خطيرة يعبر عنها بالفرض، تكون مفروضة من قبل الله سبحانه في القرآن الكريم ولا بدّ من حفظها وعدم الاخلال بها حتى سهواً، وصنف آخر قيود أقل أهمية وركنية يعبر عنها بالسنة.

والسنة تطلق تارة بمعنى المستحب في قبال الواجب، وأخرى بمعنى ما جعله النبي وفرضه قولاً أو عملاً في قبال ما فرضه الله سبحانه في القرآن الكريم.

والظاهر أنّ هذا هو المراد بها في المقام برغم عطف التكبير في ذيل صحيح زرارة على التشهد والقراءة في سياق بيان السنة، وظاهره غير تكبيرة الاحرام، وهو مستحب، إلا أنه مع ذلك يناسب مع كلا المعنيين كما هو واضح، فيكون المعنى الثاني هو الظاهر؛ لتصريح جملة من الروايات السابقة وغيرها بلزوم سائر الأجزاء غير الركنية في الصلاة، بل وجوب الاعادة إذا ترك شيئاً منها متعمداً، فهي واجبة كالاركان إلا أنه لأجل متابعة النبي أو أمره، لا من جهة فرض الله سبحانه وتعالى في القرآن، ومن هنا لم تجب الاعادة بالاخلال بها لا عن عمد، بل لعل المعنى الأول للسنة اصطلاح متأخر.

وعلى هذا الأساس يستفاد من هذه الروايات قضيتان كبيرتان:

إحدهما: أنّ ما فرضه الله سبحانه في الصلاة من القيود تبطل الصلاة بالاخلال بها ولو سهواً.

الثانية: أنّ ما هو سنة في الصلاة من القيود المعتبرة فيها لا تبطل الصلاة بالاخلال بها لا عن عمد. ولا إشكال في استفادة هاتين القضيتين من الروايات السابقة.

وإنّما الكلام والبحث في تحديد ماهي الفرائض؛ فإنّ بعض الطوائف السابقة من الروايات المتقدمة ذكرت ثلاثة أثلاث للصلاة: الطهور والركوع والسجود، وبعضها ذكرت اثنين هما: الركوع والسجود فقط، وبعضها ذكرت خمسة بإضافة القبلة والوقت، وبعضها ذكرت سبعة بإضافة التوجّه والدعاء، فقد يقال بالتهافت بين الروايات من هذه الناحية.

إلا أنّ الانصاف عدم التهافت فيما بينها ؛ لأنّ الطائفة الثالثة كصحيح الحلبي التي ذكرت الاثلاث الثلاثة للصلاة لم تذكر ذلك بعنوان الفرائض لكي يتنافى مع الخمسة أو السبعة ، فلعلّها ناظرة إلى الافعال المستقلة العبادية التي يقوم بها المكلف ، لا مطلق القيود حتى التي تكون وصفاً وحالة للصلاة ، أو يكون المراد منها إبراز أهمية الأركان الثلاثة بالخصوص وعدم قبول أي إخلال بها بخلاف الركنين الآخرين حيث سوف يأتي في الخاتمة ثبوت نحو توسعة فيهما ، والطائفة الثانية التي ذكرت الركوع والسجود فقط ناظرة إلى الاجزاء والسهر الواقع داخل الصلاة لا مطلق القيود المعتبرة حتى التي محلّها قبل الدخول في الصلاة كما أشرنا سابقاً .

وأما الخمسة والسبعة الواردتان في صحيحي زرارة في الطائفة الأولى في مقام تعداد مافرضه الله في الصلاة فأيضاً لاتنافي بينهما ؛ لأنّ التوجّه يراد به النية وقصد الصلاة ، والتوجه إلى الله سبحانه والدعاء يراد به ذكر الله سبحانه ، وهما مقومان لعنوان الصلاة ومفهومها لغة وعرفاً ، فعدم ذكرهما في صحيحة زرارة المتعرّضة لقاعدة « لاتعاد » لاينافي ركنيتهما ولزوم الاعادة من الاخلال بهما ؛ لأنّ نظر الصحيحة إلى ما اعتبر من القيود في الصلاة بفرض الله بعد الفراغ عن تحقق أصل الصلاة خارجاً ، ومما يدل على ذلك أن التعبير ورد فيها بعنوان « لاتعاد الصلاة » وهو لا يكون إلّا مع فرض تحقّق الصلاة أولاً المتوقف على تحقق التوجه والنية والذكر ، وإلا لم يكن صلاة في الخارج حقيقة ليصدق الاعادة ، وهذا واضح .

ثم إنّه يجدر البحث في فقه هذه القاعدة من ناحيتين أخريين :

إحدهما : في المراد من الطهور فيها وأنّه خصوص الطهارة الحديثة أو الخبثية أو كلاهما .

الثانية: أنَّ مفادها هل يكون نفي الاعادة بالمالك والتصور الأول من التصورين المتقدم بيانهما في الأمر الثالث من المقدمة، أو بالتصور الثاني وبأية كيفية؟ وهذان البحثان مهمان، ويترتب عليهما ثمرات عملية كما سوف يظهر.

أما البحث عن الناحية الأولى:

فالمشهور استظهروا من الطهور الذي هو أحد الخمسة التي تعاد الصلاة منها: خصوص الطهارة من الحدث. والسيد الشهيد الصدر رحمته أثار شبهة الاجمال في الرواية، واحتمال أن يراد بالطهور فيها الطهارة من الخبث الذي هو شرط في الصلاة ومذكور في القرآن أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَيَا بَنِي إِدْرِيسَ إِذَا طَلَعْتُمْ إِلَى الطَّاهِرَاتِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ بِمَاءٍ ثَلَاثًا مِمَّا بَلَغَ مِنْ ذَلِكَ مَخْلُوقًا﴾ (١٢)، فلا يمكن التمسك بإطلاق القاعدة للاخلال بالطهارة الخبثية باعتبار سريان إجمال المستثنى إلى المستثنى منه لا محالة.

إلا أنَّ الانصاف: أنَّ ما فهمه المشهور من اختصاص الطهور في القاعدة بالطهارة من الحدث هو الاوفق والاطهر؛ وذلك بأحد وجوه:

١ - إنَّ من يراجع السنة الروايات واستعمالات كلمة الطهور فيها يلاحظ أنَّها تطلق على الطهارة المضافة إلى المكلف بما هو إنسان، لا الطهارة الخبثية التي هي صفة للثوب أو الجسد ويعبّر عنه غالباً بالنظافة أو الطهارة في الروايات لا الطهور، نعم ورد في حديث الأربعمئة في الخصال: «وغسل الثياب يذهب الهم والحزن، وهو طهور للصلاة» (١٣) إلا أنه نادر جداً، فلا يبعد دعوى الاطمئنان بانصراف كلمة الطهور في استعمالات الشارع خصوصاً في باب الصلاة إلى الطهارات الثلاث التي صرّح بها القرآن الكريم في آيات عديدة جعلتها شرطاً للقيام إلى الصلاة، فشيوخ استعمال الطهور في الطهارة الحديثة بالخصوص - التي اعتبرت حالة باقية للإنسان، ولهذا يقال هو على طهور - وارتكازية أمر القرآن الكريم بذلك في آيات واضحة صريحة يوجبان

انصراف عنوان الطهور في هذه الروايات إلى خصوص الطهارة الحديثة وانسباقها منه .

٢ - إنَّ الطهور مردّد بين معانٍ أقربها المطهّر ، ولهذا أطلق على الماء عنوان الطهور ، قال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ ^(١٤) والتراب أحد الطهورين ، وإطلاقه في باب الطهارة الحديثة ليس بلحاظ الطهارة الحاصلة ، بل على الافعال المحققة للطهارة من الغسل أو الوضوء أو التيمم ، حيث إنَّ هذه الافعال تكون مطهّرة للإنسان ، فمعنى الطهور والكون على طهور كالكون على الوضوء والغسل اعتبار شرعي لبقاء نفس ذلك المطهّر .

وعلى هذا يقال : إرادة الطهارة الخبثية من الطهور في هذه الروايات إن كان على أساس التمسك باطلاق الطهور بمعنى استعماله في الطهارة فقد عرفت أنه خلاف معناه الأصلي ، وإن كان على أساس شرطية مطلق المطهّر الأعم من الغسل أو الوضوء أو التيمم في رفع الحدث والغسل في رفع الخبث ، حيث إنَّ فعل الغسل مطهّر أيضاً ، ولهذا أطلق الطهور عليه في رواية الخصال ، فمن الواضح أنَّ الشرط في الصلاة في باب الحدث نفس الفعل المطهر بخلاف الشرط في الصلاة في باب الخبث ؛ فإنَّ الشرط طهارة الثوب والبدن لا الغسل ، ولهذا لو تحقق ذلك كان مجزياً أيضاً .

والحاصل فعل التطهّر ليس شرطاً في باب الخبث للمصلّي ، وإنّما الشرط طهارة الثوب بخلاف الحدث ، فإذا كان الطهور بمعنى المطهّر لم يكن شاملاً للطهارة الخبثية .

وأما حمله على إرادة الماء كناية عن شرطية استعماله في الصلاة في رفع الحدث والخبث معاً فبعيد غايته ، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ الطهارة من الحدث قد تكون بالتراب لا الماء .

وهكذا يعرف أنَّ عنوان الطهور بمعناه الظاهر فيه - وهو المطهر - لا يكون جامعاً بين الطهارتين، بل يمكن أن يقال أنه لو كان الطهور بمعنى الطهارة أيضاً لم يكن جامعاً للطهارتين باعتبار تباينهما عرفاً؛ فإنَّ اعتبار الطهارة من الخبث مبين مع اعتبار الطهارة من الحدث وإن كانا معاً اعتبارين شرعيين، فالأول اعتبار معنوي عبادي للانسان، والثاني اعتبار مادي للثوب أو الجسد، وكم فرق بينهما، فإذا فرض انسباق المعنى الاعتباري من مثل هذه الألفاظ - كما هو الصحيح - وكان اعتبار الطهارة من الحدث أمراً مبيناً مع اعتبار الطهارة من الخبث فاستفادة المعنيين من لفظ الطهور يكون أشبه باستعماله في معنيين الذي لا يكون عرفياً.

والحاصل سواء كان الطهور بمعنى المطهر أو الطهارة لا يكون المراد منه في الروايات إلا الطهارة الحديثة؛ لأنَّ الأول لا يناسب إلا الطهارات الثلاث؛ فإنَّها طهور للانسان أي مطهر له، وأمَّا الطهارة الخبثية المعتبرة في الصلاة فهي ليست معتبرة بما هي مطهر، بل بما هي صفة للثوب والبدن.

وعلى الثاني أيضاً لا يصح التمسك باطلاق الطهور للطهارتين معاً؛ لأنَّ الطهارة الحديثة اعتبار شرعي مبين عرفاً أيضاً مع الطهارة الخبثية، فليس التشابه بينهما إلا في التسمية، فاستعمال اللفظ فيهما معاً أشبه باستعماله في معنيين.

٣ - بقرينة ما ورد في ذيل القاعدة وفي الروايات الأخرى التي استدللنا بها فيما تقدم يظهر أنَّ الكبرى المقصودة هي لزوم إعادة الصلاة في الاخلال بما يكون مفروضاً في الصلاة من قبل الله سبحانه في القرآن الكريم دون ما يكون سنة. ومن الواضح أنَّ الطهارة من الخبث لا شاهد على اعتبارها في الصلاة من الكتاب الكريم عدا ما يتوهم في مثل قوله تعالى: (وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَلَا حُلَّةَ عَلَيْكُمْ) (البقرة: ٢٣٨) فإزالة الحلة من غير غسل لا يوجب إعادة الصلاة، كما ورد ذلك في

تفسيرها في حديث الاربعمئة، كما أنه فسّر بتزكية النفس والافعال من الرذائل، ولو فرض إرادة الطهارة من الخبث فلا دليل على النظر فيها إلى الصلاة ليكون دليلاً على كون الطهارة من الخبث مما فرضه الله في الصلاة، ومجرّد ذكر التكبير لله قبلها لا يدلّ على إرادة الصلاة، خصوصاً وأنّ النظر لو كان إلى ذلك لكان اللازم بيان ذلك بنحو الشرطية كما ورد في الطهارة الحديثة.

فالانصاف أنّ استفادة ذلك من مثل هذه الآية بعيد غايته. ومعه لا موجب لاحتمال إرادتها من الطهور في صحيح زرارة وإن فرض شمول لفظ الطهور لها أيضاً لغة وعرفاً؛ فإنّ ذيل الصحيحة وسائر الروايات تكون بمثابة المقيد له حينئذٍ بالطهور المفروض من قبل الله سبحانه في القرآن الكريم، وهو الطهارات الثلاث بالخصوص. فيبقى الاخلال بالطهارة من الخبث مشمولاً لاطلاق المستثنى منه في القاعدة، فلا يجب الاعادة فيها ولا القضاء في حال النسيان لولا النص الخاص على التفصيل بين النسيان والجهل على ما هو مقرّر في محله.

هذا كلّ في الناحية الاولى من البحث.

وأما البحث عن الناحية الثانية :

فقد يقال إنّ الظاهر الأولي من روايات القاعدة أن تكون الأجزاء غير الركنية من قبيل الواجب في الواجب؛ لأنّه قد عبّر في صحيحة زرارة بأنّ ما سوى ذلك سنّة في الفريضة^(١٥). وهذا ظاهره الواجب في ضمن الفريضة، بل التعليل بأنّ السنّة لا تنقض الفريضة أيضاً يناسب هذا المعنى؛ فإنّ السنّة كما لا تنقض الفريضة بالاخلال بها سهواً كذلك يقتضي أن لا تنقض الفريضة بالاخلال بها عمداً أيضاً؛ إذ ليس كونها سنّة في فريضة يختلف من حال إلى

حال، فالتعليل بنفسه يقتضي صحة الاتيان بالأقل حتى في صورة العمد والعلم، غاية الأمر يكون عاصياً ومعاقباً لتركه ومخالفته لامتنال الأمر بتلك الاجزاء الظاهر في وجوبها، فيكون مقتضى الجمع بين الدليلين أنها واجبة بنحو الواجب في الواجب، خصوصاً لمثل صحيحة زرارة التي صرحت بأن ما سوى ذلك سنة في فريضة.

ولعل هذا الوجه هو الذي دعا مثل الشيخ محمد تقي الشيرازي رحمته الله أن يلتزم باطلاق القاعدة لصورة الاخلال العمدي أيضاً، فحكم بصحة الصلاة وعدم الاعادة لو تركها عمداً رغم وجوب الاتيان بها ضمن الفريضة وكونه عاصياً بذلك مستحقاً للعقوبة، بل لعل ظاهر الشيخ رحمته الله في النهاية في مبحث وجوب السورة في الصلاة ذلك أيضاً. ومثله أيضاً ما ثبت في الحج من وجوب بعض الاعمال فيه رغم عدم بطلان الحج بتركه ولو عمداً، كطواف النساء والرمي والمبيت بمنى.

وبهذا البيان ظهر وجه الاشكال فيما يقال من أن شمول حديث «لا تعاد» لصورة العمد والعلم يستوجب المناقضة مع أدلة الجزئية والشرطية؛ فإن هذا فرع أن يكون هناك أمر واحد لا أمران بنحو الواجب في الواجب، وهو فرع عدم الاستظهار المتقدم من التعليل الوارد في روايات الباب، وإلا كان الظهور المذكور بنفسه بياناً على أن الأمر بالاجزاء غير الركنية من الواجب في واجب، لا الجزئية لأمر واحد.

والصحيح في دفع هذا الوجه الفني أن يقال بأن جملة من الروايات المبيّنة للاجزاء غير الركنية والمعبرة عنها بالسنة قد ورد الأمر بالاعادة فيها إذا أخل بها عمداً، من قبيل صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم الواردتين في القراءة، وهذا كالصریح في عدم كون القراءة من قبيل الواجب في الواجب، وإلا لم يكن مجال للاعادة، بل ظاهرها بطلان العمل المأتي به أولاً

بتمامه وهو يلزم وحدة الأمر بالمركب في صورة العمد، لا أن هناك أمرين حتى إذا فرض إمكان تحقيق ملاك الأمر الثاني بإعادة العمل مع القراءة كما إذا كان واجباً ضمن الصلاة المشروعة لا خصوص الواجبة. فيكون مقتضى هذا اللسان وحدة الأمر عرفاً وأن الاجزاء والشرائط المذكورة قيود في ذلك الأمر الواحد، كما هو مقتضى الظاهر الاول لدليل وجوب الصلاة والأدلة البينانية في الاجزاء والشرائط؛ فإنه لا ينبغي الاشكال في أن مقتضى ظاهرها الاول ذلك أيضاً.

وعندئذ يكون إطلاق نفي الاعادة حتى لحالات العلم والعمد مناقضاً مع الأمر بتلك الاجزاء والقيود بعد فرض وحدة الأمر، فضلاً عما دلّ على لزوم الاعادة، فلا محالة يختص مفاد هذه القاعدة بغير موارد العلم والعمد حتى إذا فرض إطلاق لسان دليلها لفظاً، كيف! وسوف يأتي المنع عن هذا الإطلاق أيضاً، فيكون مفاد التعليل بالسنة فيها أن أهمية هذه الاجزاء أقل؛ لكونها غير مشرعة من قبل الله سبحانه وغير مفروضة في الكتاب الكريم، فلا محذور في الاخلال غير العمدي بها.

والانصاف أن التعبير بالسنة يناسب مع هذا المعنى أي قلة الأهمية في الجملة، لا الواجب في الواجب.

وبما أن القاعدة تتكفل المستثنى والمستثنى منه معاً، أي تدلّ على صحة الصلاة إذا كان الخلل في غير الأركان وتحقق الواجب بها وأن ذلك الخلل لكونه فيما هو ليس بفرض من الله لا يقدح في صحتها، فيكون ظاهرها أن نفي الاعادة إنما هو بالملاك الأول - أي تقيّد الجزئية أو الشرطية للقيّد المنسي والأمر به بصورة العمد والعلم - لا الثاني، أي ظاهر في النظر إلى دليل الجزئية وتقييدها، لا ثبوتها ولكن تسقط الاعادة لعدم إمكان استيفاء ملاكها.

هذا، مضافاً إلى أنَّ سياق الامتنان والتخفيف فيها أيضاً لا يناسب إلا هذا الملاك، وعليه فيكون مفاد القاعدة ثبوتاً تقييد اعتبار القيود غير الركنية بغير الحالات التي تشملها القاعدة.

ويترتب على ذلك صحة العمل المأتي به، لكونه مأموراً به تمسكاً باطلاقات الأمر بأصل الصلاة - بالنحو المتقدم شرحه في المقدمة - وعدم العقوبة على الإخلال بالقيود غير الركنية في مورد شمول القاعدة حتى إذا كان ذلك بتقصير من قبل المكلف في المقدمات أدّى إلى نسيانه أو جهله المستلزم لتركه ذلك القيد إذا قلنا باطلاق دليل القاعدة للجهل عن تقصير.

ومنه يعرف أنَّ ثبوت التقصير والعقوبة متوقف على تحقيق مدى إطلاق القاعدة وحدود ما يستفاد منها، لا العكس كما هو ظاهر تعبيرات القوم، حيث منعوا عن إطلاق الحديث في القاعدة لحالات التقصير؛ فإن هذا إنمّا يناسب مع الملاك الثاني لنفي الاعادة، أي أن يكون ذلك من جهة عدم إمكان استيفاء الملاك، وأما بعد فرض استظهار حكومة القاعدة على دليل الأمر بالاجزاء والشرائط، وظهورها في تقييد إطلاقاتها بصور العمد، فكل مورد شملته القاعدة كان خارجاً عن دليل الأمر، وحيث إنَّ الأمر واحد فيستكشف لا محالة أنَّ الواجب هو الجامع بين الأكثر في حال العمد والأقل في غير تلك الحال، ومعه لا موضوع للتقصير من ناحية ذلك الجزء أو الشرط المنسي أصلاً كما هو واضح.

وقد يتوهم أنَّ القاعدة تقيّد دليل الجزئية والشرطية لا دليل الأمر بالمركب، بل لابدّ من سقوط الأمر بالمركب في المرتبة السابقة ولو بالعصيان - كما في موارد التقصير - لتأتي القاعدة وتنفي الجزئية والشرطية؛ لأنها تنفي الاعادة، فلا بدّ من فرض أنَّ الأمر يكون بالاعادة في ذلك المورد، ومع فرض بقاء الأمر الأوّل لا أمر بالاعادة.

وفيه : أنَّ الاعادة دائماً تكون من جهة بقاء الأمر الاول المتعلق بالجامع بين
الحدين لا بأمر جديد، وأن تقييد الجزئية والشرطية بحال العمد عبارة اخرى
عن تقييد الأمر بهما بحال العمد لا محالة وأنَّ المأمور به هو الجامع بين الأقل
في غير حال العمد والأكثر في حال العمد، وسوف يأتي مزيد توضيح لهذه
النقطة في الفصل القادم .

الهوامش

- (١) الوسائل ٤ : ٧٧٠ و ٩٣٤ و ٩٨٧ و ٩٩٥ و ١٢٤١ ومواضع أخرى .
- (٢) الخصال : ٢٨٤ . الوسائل ٤ : ٦٨٣ ، ب ١ من أفعال الصلاة ، ح ١٤ .
- (٣) الوسائل ٤ : ٧٦٦ ، ب ٢٧ من القراءة بعد الصلاة ، ج ١ .
- (٤) المصدر السابق : ٧٦٧ ، ح ٢ .
- (٥) المصدر السابق : ٩٩٥ ، ب ٧ من التشهد ، ح ٢ .
- (٦) المصدر السابق : ٢١٤ ، ب ١ من القبلة ، ح ١ .
- (٧) المصدر السابق : ٦٨٣ ، ب ١ من أفعال الصلاة ، ح ١٥ . الخصال : ٦٠٣ - ٦٠٤ .
- (٨) المصدر السابق : ٧٧١ ، ب ٣٠ من القراءة في الصلاة ، ح ٣ .
- (٩) المصدر السابق : ٧٧٠ ، ح ١ .
- (١٠) المصدر السابق : ٧٦٩ ، ب ٢٩ من القراءة في الصلاة ، ح ٢ .
- (١١) المصدر السابق : ٩٣١ ، ب ٩ من الركوع ، ح ١ .
- (١٢) المدتّر : ٤ .
- (١٣) الخصال : ٦١٢ ، وفي السند القاسم بن يحيى ، وهو لم يوثق .
- (١٤) الفرقان : ٤٨ .
- (١٥) انظر : الوسائل ٤ : ٩٣٢ ، ب ٩ من الركوع ، ح ٥ .

التأمين

□ آية الله السيد محسن الخرازي

القسم الثاني

اشتمل القسم الأول من هذا المقال على تحليل لحقيقة التأمين وبيان أنواعه المتعارفة في عصرنا .. وفي هذا القسم يتعرّض فضيلة الكاتب إلى بحث أركان هذا العقد ثمّ تناول الأدلة الدالة على مشروعية مثل هذا العقد .. ومناقشة الموانع التي تمنع من صحته ..

المقام السادس

في إدراج التأمين في المعاملات المتعارفة

قد عرفت قوّة كون عقد التأمين عقداً مستقلاً بحيث يكون التعهّد بالتدارك طرفاً للعقد والتعهّد بدفع الأقساط طرفاً آخر، كما يعترف به العرف ويشهد له بقاء صحّة العقد ولو مع عدم وقوع الخسارة والتدارك، وهو يشبه ضمان الجريرة من بعض الجهات .

ولكن يظهر من بعض عبائر الفقهاء إدراجه في المعاملات المتعارفة، وهي عديدة نذكر منها ما يلي :

إحداها - الهبة بشرط التدارك أو الهبة المعوضة :

وهو الظاهر من كلام السيد الخوئي رحمته الله حيث قال في الجواب عن مسألة التزام بعض شركات التأمين بدفع مبالغ إلى المؤمن له إضافة إلى مبلغ التأمين عند وفاة المستحق، هل هذه الفائدة ربوية ؟ :

« لما كان التأمين المتعارف مبنياً على دفع مبلغ مقرر هبة من المستأمن إلى الشركة بشرط تدارك ما يحدث من خسارات للمستأمن، فإن دفعت الشركة فائدة لصاحب التأمين لم تحسب من ربا القرض المحرم ^(١) .

قال في بحوث فقهية : « فيقول طالب التأمين : وهبتك كذا مقداراً من المال شهرياً على أن تتحمل كذا مقداراً من المال خسارة لمدة عشر سنوات مثلاً لو حدث حادث بمالي أو نفسي، ويأتي دور الشركة لتقبل بهذه الهبة وتسجل على نفسها ما اشترطه الواهب من تحمل الخسارة المذكورة، فتكون الهبة من طالب التأمين إيجاباً منه، وموافقة الشركة تقريراً على نفسها بقبول هذه الهبة المشروطة . وليس هذا الشرط من الشرط المخالف ليبطل الشرط وتقع الهبة غير مشروطة، بل هو شرط سائغ لا مانع فيه . ولو لاحظنا هذه الهبة المشروطة لرأيناها حاوية على نفس أركان التأمين ؛ لاشتغالها على الإيجاب والقبول والمؤمن عليه - وهو النفس أو المال - ومقدار الخسارة، وهو مبلغ التأمين ^(٢) .

ولكن لا يخفى عليك أن إيقاع العقد المذكور بنحو الهبة المشروطة أو المعوضة وإن كان ممكناً ولكنه غير متعارف عند الناس .

والإيه يشير ما في التحرير حيث قال : « الظاهر أن التأمين عقد مستقل، وما هو الرائج ليس صلحاً ولا هبة معوضة بلا شبهة ^(٣) .

اللهم إلا أن يكون المقصود هو لزوم أن يكون كذلك بعد عدم ثبوت كون عقد التأمين عقداً مستقلاً، أو عدم وضوح ذلك عنده.

ثم إنه بناءً على إدراجة في الهبة بشرط التحمل، لا فرق في العوض بين أن يكون مذكوراً في نفس العقد أو يلحق به بعد العقد بأن أطلق في العقد ثم بذل العوض بعد ذلك، كما في الجواهر^(٤)؛ لصدق قول أبي عبد الله عليه السلام - في صحيحة عبد الله بن سنان: «إذا عوّض صاحب الهبة فليس له أن يرجع»^(٥) - في كلتا صورتين.

نعم، صرح جماعة - كما في الجواهر - باعتبار بذله على أنه عوض وقبول الواهب له على ذلك؛ إذ هو حينئذ هبة جديدة ولا يجب عليه قبولها. ومال إليه في الجواهر حيث قال: «ولا بأس به اقتصاراً في الخروج عن أصل الجواز على المتيقن»^(٦).

وعليه، فيجوز أن يهب طالب التأمين مقداراً من المال من دون عوض ثم يشترط في ضمن هذا العقد أن يتحمل الموهوب له الخسارة، كما يجوز له أن يهبه طالب التأمين في مقابل تحمّل الموهوب له الخسارة أو بشرط تحمّل الخسارة؛ لأنّ كلّاً من هذه الصور موجب لصدق كون الهبة معوّضة، فيشمّله قوله عليه السلام: «إذا عوّض صاحب الهبة فليس له أن يرجع».

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه للإيراد على الصورة الأولى: بأنّ الهبة بلا عوض جائزة، فالشرط الواقع في ضمنها لا يجب الوفاء به، بل حكمه حكم الشرط الابتدائي^(٧).

لما عرفت من أنّ الهبة وإن كانت ابتداءً بلا عوض ولكنها بعد ضمنية الاشتراط بعنوان العوض يصدق عليها المعوّضة، فباعتبار أنّ الهبة ابتداءً ليست في مقابل شيء كانت غير معوّضة، وباعتبار انضمام الاشتراط بعنوان

العوض تصير معوضة .

وبالجملة ، ففي كلتا صورتين تكون الهبة لازمة ؛ لصديق المعوضة عليها ، فيشملها إطلاق دليل اللزوم .

ثم إنَّ اشتراط الإضافة كاشتراط التحمل في صيرورة الهبة هبة معوضة وكونها مشمولة لقوله ﷺ : « إذا عوّض صاحب الهبة فليس له أن يرجع » ، فيلزم العقد ولا يجوز فسخها .

ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض حيث قال - في مقام بيان الفرق بين عقد التأمين والهبة - : بأنَّ في الهبة يكون المتَّهب بعد القبض مخيراً بين ردّ الموهوب وبين دفع العوض ، بخلاف عقد التأمين ؛ لأنَّ الأقساط المؤداة تصير أموالاً للمؤمن فلا تكون قابلة للاسترداد (٨) .

وذلك لأنَّ بعد كون الهبة معوضة من ابتداء الأمر أو بإلحاق الاشتراط لايجوز للمتَّهب ولا للواهب أن يردّ الموهوب أو يسترده ، كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك أنّه حيث كانت المعاوضة على المعدودات لا الموزونات لا يلزم من ذلك الربا المعاملي ، كما لا يلزم من ذلك الربا القرضي ؛ لأنَّ الأقساط التي وهبها الواهب لا تكون قرضاً .

ومما ذكر ينفذ ما في صراط النجاة حيث قال : « ودفع الأقساط هبة بشرط الاشتراك في الربح غير جائز » (٩) .

لا يقال : إنّ الهبة المعوضة متقومة بالعوض المعلوم ، وليس العوض في عقد التأمين أمراً معلوماً ، هذا مضافاً إلى أنَّ العوض خطريّ وغرريّ ، على أنَّ الهبة المعوضة تابعة للبيع في الأحكام ؛ فحيث إنّ بيع النقود بالنقود المؤجلة غير جائز للربا فالهبة المعوضة أيضاً غير جائزة لذلك .

لأننا نقول :

أولاً: إنّ الالتزام بتحمّل مسؤولية الأمر المحتمل في قبال الهبة يكفي في صدق المعوضة ، ألا ترى صدقها على هبة شيء لشخص في مقابل إكرام ضيفه إن جاء ، مع أنّ مجيء الضيف لا يكون أمراً مقطوعاً!

وثانياً: إنّ عدم العلم بحدوث ما اشترط لا يوجب صدق الغرر ، وعلى فرض التسليم لا يضرّ ذلك في غير البيع ؛ لاختصاص دليله بالبيع .

وثالثاً: إنّ حرمة الربا المعاملي في النقدين والموزونات لا توجب حرمة التفاضل في المعدودات ، فبيع الريالات بالريالات المؤجلة بأزيد لا إشكال فيه ؛ لكونها من المعدودات ، ولا يجري فيها حكم النقدين والموزونات . والقول بأنّ الريالات حاكيات عن النقدين غير مسموع ؛ لكونها في نفسها معتبرة في المالية ، فإذا لم يكن التفاضل في بيع المعدودات رباً محرماً ففي الهبة لا يكون كذلك بطريق أولى .

ورابعاً: إنّ الإشكال المذكور - على فرض صحّته - وارد فيما إذا كانت الهبة معوضة من أوّل الأمر ، وأمّا إذا كانت الهبة من دون عوض وانضمّ الاشتراط في ضمن الهبة كان الاشتراط تبعياً ، فلا تكون الهبة المذكورة كالبيع في التقابل مع الموزون بالتفاضل ، فتأمل .

ثانيتها - الصلح بشرط تحمّل الخسارة :

قال الشيخ حسين الحلّي رحمته الله : « ومن جملة ما نعرض عليه معاملة التأمين هو باب الصلح ، حيث يتصالح الطرفان على أن يتحمّل أحدهما - وهو الشركة - الخسارة التي تحلّ بالطرف الآخر بشرط أن يدفع الطرف الآخر المقدار المعيّن من المال .

ومن الممكن أن يكون الصلح واقعاً على أن يدفع طالب التأمين إلى الشركة

مقداراً معيناً من المال في كلِّ شهر مثلاً على أن تدفع الشركة خسارته لو حدث حادث بماله، أو كذا مقداراً من المال لو حلَّ به موت أو تلف لعضو من أعضائه» (١٠).

والمحكي عن السيّد اليزدي صاحب العروة رحمته هو تصحيح عقد التأمين في تأمين الحمل والنقل بالصلح بشرط تحمّل الخسارة (١١)، وأضاف شرط الفسخ، ولا يضرّ ذلك.

وذهب السيّد الكلبيگاني رحمته إلى صحّة الصلح مع شرط إقدام المؤمن على تدارك الخسارات الواردة والتزامه بذلك (١٢).

وغيرهما من الأعلام.

لا يقال: إنّ الصلح لقطع التجاذب والتنازع، وفي المقام لا تجاذب ولا تنازع.

لأنّا نقول: نعم، المعروف أنّ الصلح مشروع لقطع التجاذب والتنازع، ولكنه لا يشترط سبق ذلك فيه؛ لعموم الدليل، كما في موثقة حفص بن البختري: «الصلح جائز بين الناس» (١٣). بل لا يشترط فيه توقّع المنازعة؛ لأنّ المراد بلفظ الصلح الواقع في إيجاب العقد إنشاء الرضا بما توافقا واصطلاحا وتسالما عليه فيما بينهما، لا أنّ المراد به خصوص الصلح المتعقّب للخصومة. وتشريع العقد لقطع التنازع من الحكم التي لا يجب أطرادها، مثل المشقة في حكمة القصر التي لا تقتضي تخصيصاً أو تقييداً لعموم الدليل أو إطلاقه، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق الأخبار، كصححة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، ومنصور بن حازم عن الصادق عليه السلام؛ أنّهما قالاً في رجلين كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه ولا يدري كلّ واحد منهما كم له عند صاحبه، فقال كلّ واحد منهما لصاحبه: لك ما عندك ولي ما عندي، فقال: «لا بأس بذلك إذا تراضيا وطابت به أنفسهما» (١٤).

آية الله السيد محسن الخرازي

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكون عليه الشيء فيصالح ، فقال : « إذا كان بطيبة نفس من صاحبه فلا بأس » (١٥) .

وغيرهما من الأخبار .

إن قلت : إنَّ الصلح لا يكون مشرّعاً ، فكيف يصير التأمين الذي كان غير مشروعاً جائزاً بالصلح ؟ !

قلت : نعم ، ولكن موردنا - وهو عقد التأمين - لم يكن محرّماً ، وإنّما هو عند من أدرجه في ضمن سائر المعاملات ممّا لا دليل على مشروعيّته ، فبإدراجه تحت المعاملات الأخرى صار مشروعاً .

لا يقال : إنَّ المصالحة فيما إذا كان في الطرفين شيء محقّق وإن كان غير معلوم ، وموردنا ليس كذلك ؛ إذ لا شيء لطالب التأمين على ذمّة المؤمن حتى يصالحه بالأقساط ويشترط عليه تحمّل الخسارة .

لأنّا نقول : لا يلزم في المصالحة أن تكون ذمّة المصالح - بكسر اللام - مشغولة للمصالح له ، ولذا قال في جامع المدارك : « الصلح هو التسالم على أمر ؛ من تمليك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حقّ وغير ذلك ، بعوض أو بلا عوض » (١٦) .

ففي المقام يملّك المؤمن له المؤمن من دون عوض ، ولكن يشترط عليه في ضمن المصالحة التي تكون من العقود اللازمة تحمّل الخسارة .

ثالثتها - الضمان العقدي :

وذلك مبني على توسعة باب الضمان وعدم اختصاصه بباب الديون أو الأعيان المضمونة - كالغصب والعقد الفاسد - وشموله لكلّ فرد ، سواء كان المضمون ديناً ، أو عيناً بيد الغاصب ، أو أمانة ، أو عيناً شخصية خارجية بيد

صاحبها، أو نفساً سواء كانت مملوكة أو غير مملوكة، قال الشيخ حسين الحلّي رحمه الله: «إنَّ منطقة الضمان العقدي أوسع من الاقتصار على فرد دون آخر، فكما يجري في الديون كذلك يجري في الأعيان الخارجية؛ من الأموال، والعقارات، وغيرها من النفوس مملوكة وغير مملوكة، فيمكن للشركة حينئذٍ أن تضمن هذه الأشياء؛ لأنَّ الضمان ليس إلّا التعهّد وإدخال الشيء في العهدة، وهو اعتبار يقرّه العقلاء، حيث يدخل الضامن المضمون في عهده وحيازته» (١٧).

وربّما يمنع الضمان العقدي في مثل المقام من جهة تقوّم الضمان بالأركان الأربعة، وهي:

المضمون له، وهو الدائن.

والمضمون عنه، وهو المدين.

والمضمون، وهو الدين.

والضامن، وهو الشخص الجديد.

والركن الثاني غير موجود في عقد التأمين، فإنّه لا يشتمل إلّا على أركان ثلاثة، وهي:

مضمون له، وهو صاحب المال أو الشخص.

ومضمون، وهو نفس المال أو الشخص.

وضامن، وهو الشخص المؤمن.

وأما المضمون عنه فليس بموجود.

وأجيب عنه: بأنَّ وجود الركن الرابع - وهو المضمون عنه - غير ضروري في حقيقة الضمان بل المدار في الضمان وتحققه هو وجود الأركان الثلاثة وهي الضامن والمضمون له والمضمون، وهو كافٍ في تحقّق الضمان، كما اكتفى به السيّد في ضمان الأمانات والأعيان غير المضمونة كمال المضاربة

والرهن والوديعة قبل تحقق سبب ضمانها من تعدي أو تفريط، خلافاً لغيره من الفقهاء قدس الله أرواحهم، وعليه فالركن الرابع ليس بركن، بل هو من خصوصيات بعض مصاديق الضمان.

على أننا يمكننا القول بأنّ ضمان الأعيان المغصوبة لا يشتمل على وجود المضمون عنه؛ لإمكان القول بأنّ ضمان العين المغصوبة لا يكون ضماناً عن الغاصب، بل هو ضمان ابتدائي ليس عن الغاصب بل عن المالك، وما هو إلا من قبيل ضمانك للعين التي هي في قعر البحر لصاحبها - بأن تتعهد بها إمّا بإخراجها أو بأداء بدلها - في عدم الاحتياج إلى المضمون عنه، ولأجل ذلك لو أقدم شخص وغصب العين من يد الغاصب يكون ضامناً لنفس العين، لكنّه ضمان ابتدائي منه لا عن الغاصب. وحينئذٍ يكون الحاصل: أنّ ضمان العين مطلقاً لا يدخل في حقيقة الضمان عن ضامن، وأنّ ذلك إنّما هو في ضمان الدين فقط؛ فإنّ الضامن يضمن الدين الذي في ذمة الدائن، بخلاف ضمان العين التي هي في ضمان الغصب؛ فإنّ ضمانها لا يكون عن الغاصب، فلا يكون موجباً لانتقال الضمان من الغاصب إلى الضامن.

لا يقال: إنّ الضمان العقدي منحصر في ضمان الديون، ولم يجر الضمان الإنشائي في غيرها من الأعيان والنفوس، كما يدلّ عليه ما في الشرائع حيث قال: «الحقّ المضمون: وهو كلّ مال ثابت في الذمة» (١٨).

لأنّنا نقول: لا وجه للانحصار مع صدق الضمان، وهو تحمّل المسؤولية، من غير فرق بين الديون والأعيان الخارجية والنفوس الحرّة والمملوكة. ودعوى الإجماع في المسألة مع ما بأيدينا من الأدلّة والقواعد لا تفيد؛ لعدم كشفه عن رأي المعصوم مع كونه محتمل المدرك.

هذا مضافاً إلى أنّ كلام المحقّق راجع إلى الضمان الاصطلاحي الذي هو نقل الذمة إلى الذمة، لا مجرد إنشاء تحمّل المسؤولية وإدخال الشيء في

حيازة الضامن، كما هو الشائع عند العرف والعقلاء.

والمراد من الضمان العام ليس هو نقل الحق الثابت من ذمة إلى ذمة أخرى، بل هو الضمان العرفي من إنشاء تحمّل المسؤولية بالنسبة إلى المضمون، ومن المعلوم أنّه عقد ومشمول للعمومات، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وغيره، وهذه العمومات كافية وإن لم يكن إطلاق أو عموم في أدلة الضمان الإنشائي بالمعنى الاسمي؛ لورودها في ضمان ما في الذمة، أو لكونها في مقام بيان أحكام أخر. فالتأمين مندرج تحت الضمان العرفي؛ لأنّه إنشاء تحمّل المسؤولية بالنسبة إلى الأعيان والنفوس، ولا دليل على أنّه بمعنى نقل الذمة إلى الذمة إلّا في الديون.

لا يقال: إنّ الضمان عقد تبرّعي، فلا يمكن تطبيق عقد التأمين - الذي هو عقد معاوضي - عليه.

لأنّا نقول: إنّ التبرّع وإن كان حاصلًا في كثير من الموارد ولكنّه لا يكون من مقومات الضمان، بل يجوز أن يكون للضمان معوّض. وعليه فالضمان من جهة العوض هو لا بشرط وليس هو بشرط لا.

فتحصّل: أنّ التأمين مندرج في الضمان العرفي الذي له سابقة في العقود، ولا حاجة لأن يجعل من العقود المستحدثة.

رابعتها - الجعالة - كما حكى عن بعض الأعلام -:

ولا يخفى عليك أنّ بينهما فرقاً من جهات:

منها: أنّ المؤمن يستحقّ المال بالعقد من دون حاجة إلى العمل، بخلاف العامل في الجعالة فإنّه لا يستحقّ الجعل إلّا بالعمل.

ومنها: لزوم تعيين المؤمن والمؤمن له في عقد التأمين، مع أنّ تعيين العامل لا يلزم في عقد الجعالة.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنََّّ العمل الذي يستحقُّ به الجعل هو نفس تحمّل
الخسارة، وهو حاصل بنفس البناء على التحمّل وإعلامه، وبه يستحقُّ الجعل،
ولزوم تعيين المؤمن والمؤمن له مبني على كونه عقداً مستقلاً لا مصداقاً
للجعالة كما هو المفروض، فتأمل.

ثمَّ إِنََّّ المقصود من إدراجه في الجعالة هو التفصّي عن كونه من العقود
المستحدثة.

المقام السابع في أحكام عقد التأمين

١ - المذكور في المادة (٦) من قوانين التأمين - المصوّب عليها في عام
(١٣١٦ هـ. ش) والتي لا يزال العمل بها باقياً إلى زماننا هذا - أَنَّ المستحقَّ
لما يتداركه المؤمن هو الذي يعطي الأقساط، إلّا إذا توافقا في العقد بأن يعطيه
غيره. نعم، المستحقُّ في تأمين الحمل والنقل هو حامل الوثيقة.

ولا إشكال في جواز توافق الطرفين في كون التدارك لغير من يعطي
الأقساط كما هو كذلك في المعامل والمصانع؛ إذ يعطي أصحابها الأقساط
ويكون التدارك لغيرهم من العمّال بحسب ما يعرض لهم من الحوادث
والأخطار.

وليس حقيقة عقد التأمين كالبيع الذي عُرِفَ بمبادلة مال بمال حتى يقال إِنََّّ
مقتضى المبادلة هو قيام العوض مقام المعوّض وبالعكس، بل هو حقيقة
مستقلّة، وهي لا تقتضي ما يقتضيه البيع على تقدير صحّة ذلك، بل تقتضي
في المعامل ونحوها خلافه، وعنوان التدارك لا يقتضي أيضاً أَنَّ يكون ما
يدفعه المؤمن واصلاً إلى من يعطي الأقساط بعنوان تدارك الخسارة؛ إذ
المفروض أَنَّها وردت على العمّال لا على من يعطي الأقساط.

ومما ذكر يظهر حكم استحقاق حامل الوثيقة في تأمين الحمل والنقل؛ لأنه إن كان من جهة انتقال الاستحقاق إلى الحامل فلا إشكال فيه كما عرفت، وإن كان من جهة كون الحامل وكيلاً في الوصول فلا نقل ولا انتقال، بل المستحق هو من يعطي الأقساط، والحامل وكيله. وسيأتي بقية الكلام في بعض المواد الآتية إن شاء الله تعالى.

٢ - المذكور في المادة (٧) منها أن للمرتهن أن يقدم على التأمين بالنسبة إلى ما عنده من الرهائن والوثائق، فإذا حدث حادث أُعطي المرتهن بمقدار طلبه، وأمّا الزائد عليه فهو للمدين.

وفيه: إنه لا يخلو عن تأمل؛ لأنّ المرتهن أمين، والأمين مع عدم الإفراط والتفريط لا يضمن إلا إذا اشترط الضمان في العقد. وعليه فإذا أقدم المرتهن على التأمين فمقتضى القاعدة أن كلّ ما يدفعه المؤمن يكون له في مقابل الأقساط التي دفعها، فلا وجه لتقسيم التدارك وإعطاء قسم منه لصاحب المال. اللهم إلا أن يتوافقا على ذلك من ابتداء التأمين فلا إشكال فيه؛ لأنه توافق في أن يكون قسم من التدارك للغير.

لا يقال: إنّ التأمين على مال الغير تصرف فيه، وهو ممنوع بإطلاق قوله ﷺ: «الراهن والمرتهن كلاهما ممنوعان من التصرف»^(١٩)، وعليه فعقد التأمين من دون التوافق مع صاحب المال لا يصح.

لأنّا نقول: التأمين على المال إحسان بالنسبة إلى صاحبه، فكما أن إجارة الأفراد لحفظ المال لا يكون تصرفاً فيه كذلك عقد التأمين، فتدبر جيداً.

٣ - المذكور في المادة (٨) منها أنه لا يجوز تكرار التأمين بنفع المؤمن له بالنسبة إلى مال واحد من جهة واحدة.

وفيه: إنه كذلك إن كان المؤمن واحداً، لأنه تحصيل الحاصل، وأمّا إذا كان

المؤمن متعدداً فهو يوجب ازدياد الاطمئنان، ولا يكون لغواً.

نعم، يشكل ذلك من جهة أنّ التدارك لا يكون قابلاً للتكرّر، فبعد تدارك الأول لا يبقى موضوع لتأمين الثاني.

٤ - المذكور في المادة (٩) منها أنّه إذا وقع عقد التأمين على مال ببعض قيمته جاز تجديد عقد التأمين بالنسبة إلى بقيّة القيمة، فعند تعدّد التأمين والمؤمنين يكون كلّ مؤمن ضامناً بالنسبة إلى المقدار الذي أمّنه، ويجوز تأمين الباقي من المؤمن الأول بالعقد الجديد أيضاً، كما لا يخفى.

٥ - المذكور في المادة (١٠) منها أنّه إذا وقع عقد التأمين على مال بأقلّ من قيمته الواقعية كان المؤمن ضامناً للخسارة بنسبة المبلغ الذي عقد التأمين عليه مع قيمته الواقعية.

وفيه: إنّ غايته هو خيار الغبن، فللمؤمن الخيار في إدامة قبول تحمّل مسؤولية تدارك المال بقيمته الواقعية وفسخ العقد؛ لتغاير القيمة المذكورة للمال في العقد مع قيمته الواقعية؛ لعموم أدلّة خيار الغبن - من حديث «لا ضرر»، وبناء العقلاء - وعدم اختصاصهما بباب البيع.

لا يقال: إنّ العقد على القيمة المذكورة بعنوان أنّها قيمته الواقعية باطل؛ لتغايرهما.

لأنّا نقول: تفاوت القيمة المذكورة مع قيمته الواقعية بالأقلّ والأكثر لا بالتباين، وعليه وقع العقد على قيمته الواقعية بتخيّل أنّها كذا وكذا فبان الخلاف، ولا تكون المغايرة بينهما في حدّ التباين بحيث لا يصدق العقد عليها، وإنّما التخلف في الزيادة والنقصان، وهو يوجب الخيار بين إدامة تحمّل المسؤولية والفسخ، وأمّا أخذ التفاوت فلا دليل له. نعم، لو أعطى المؤمن له التفاوت لإسقاط المؤمن خياره فلا بأس به.

فَتَحَصَّلَ : أَنَّ الضمان للخسارة بالنسبة لا دليل له . اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَشْتَرَطَ فِي
ضمن عقد التأمين الضمان بالنحو المذكور مع التفات الطرفين إليه ولو
بالارتكاز والإجمال ، فيجب العمل بما اشترط في العقد .

٦ - المذكور في المادة (١١) منها أَنَّ الْمُؤْمَنَ له لو زاد في قيمة المال عند
العقد خدعةً كان عقد التأمين باطلاً ، والأقساط المأخوذة لا تكون قابلة
للاسترداد .

وفيه ما لا يخفى ؛ فَإِنَّهُ لا وجه للبطلان بعد كون الاختلاف بينهما بالقلة
والكثرة لا بالتباين ، بل غايته هو ثبوت الخيار للمؤمن .

كما لا وجه لعدم استرداد الأقساط على فرض البطلان . والقول بأنَّه
مشروط في ضمن عقد التأمين منافعٍ لدعوى بطلان العقد .

نعم ، يمكن أَنْ يُقَالَ : بأنَّ نفس تحمُّل المسؤولية للخسارة بأمر صاحب
المال عمل محترم عند العقلاء ، وهو يوجب استحقاق أجره المثل ، ولكنها لا
تساوق الأقساط ؛ لإمكان كونها أكثر أو أقل .

واحتمال أَنْ يكون المقصود من البطلان هو الإبطال مع فرض صحة العقد
مع الخيار خلاف الظاهر من العبارة .

٧ - المذكور في المادة (١٢) و (١٣) منها أَنَّهُ لو لم يذكر صاحب المال
أوصاف المال التي لها دخل في موضوع الخطر ومقدار أهميته وعدمها عند
المؤمن ؛ فَإِنْ كان عدم الذكر من جهة العمد أو كذب في أوصاف المال ثُمَّ بان
الخلاف فعقد التأمين باطل ولو لم تكن الأوصاف المذكورة مؤثرة في وقوع
الحادثة ، ولكن الأقساط المأخوذة لا تكون قابلة للاسترداد ، بل للمؤمن أَنْ
يقدم على أخذ الأقساط التي لم يؤدّها إلى هذا التاريخ .

وإن لم يكن عدم الذكر من جهة العمد ولم يكذب في الأوصاف فالعقد صحيح.

فلو علم بالأوصاف المذكورة قبل وقوع الحادثة فالمؤمن بالخيار بين الإبقاء مع ازدياد الأقساط أو الفسخ، ولو لم يعلم بها إلا بعد وقوع الحادثة وجب على المؤمن إعطاء الخسارة مع ملاحظة النسبة بين ما ذكر في العقد وما ظهر بعد وقوع الحادثة.

وفيه:

أولاً: إنه لا فرق بين العمد وغيره؛ فإنَّ العقد صحيح في كليهما، وإنَّما للمؤمن خيار الفسخ؛ لعموم أدلة خيار تخلف الوصف أو التدليس أو الغبن. وثانياً: إنَّ الحكم بعدم قابلية الاسترداد وجواز أخذ بقية الأقساط لا يتلاءم مع الحكم بالبطالان؛ إذ مع بطلان العقد لا وجه لذلك، والقول بأنَّه مشروط في ضمن العقد لا يفيد؛ لأنَّ الشرط الابتدائي لا حكم له مع فرض كون العقد باطلاً.

نعم، يجوز أخذ أجرة المثل في مقابل تحمّل المسؤولية إلى زمان ظهور تخلف الأوصاف، ولكنّه لا يساوق الأقساط.

وثالثاً: إنَّ الإلزام بإعطاء الزيادة في صورة اختيار الإبقاء فيما إذا لم يكن عدم الذكر من جهة العمد لا دليل له؛ إذ مع ظهور تخلف الوصف يكون للمؤمن الخيار بين الإبقاء والفسخ، وأمّا الإلزام بإعطاء الزيادة في صورة اختيار الإبقاء فهو محتاج إلى الدليل، وهو مفقود في مثل المقام، بخلاف خيار العيب في باب البيع فإنَّ الدليل يدلّ على الأرض.

نعم، يجوز للمؤمن له أن يعطي الزيادة لئلا يفسخ المؤمن، ولكن ليس للمؤمن إلزامه بها.

ورابعاً: إنّ الحكم بتقليل الخسارة بالنسبة عند العلم بالصفات التي لم تذكر بعد وقوع الحادثة محتاج أيضاً إلى الدليل؛ إذ مع صحة العقد واختيار الإبقاء يلزم على المؤمن العمل بالعقد، والتقليل خلاف الوفاء بالعقد.

نعم، له الفسخ وردّ الأقساط، كما يجوز للمؤمن له أن يعطي الزيادة لئلا يفسخ المؤمن، فتدبر.

٨ - المذكور في المادة (١٤) منها أنّه لا يضمن المؤمن الخسارات التي أوردتها المؤمن له أو وكلاؤه عمداً أو تقصيراً.

ولا بأس بذلك؛ لانصراف عقد التأمين عن ضمانها.

٩ - المذكور في المادة (١٥) منها هو وجوب محافظة صاحب المال على ماله المؤمن عليه، وحيلولته - بما تقتضيه العادة - دون وقوع حادثة فيه أو ازديادها.

وهو كذلك؛ لأنّ ذلك مبني عليه عقد التأمين. بل يجب عليه إطلاع المؤمن على قرب وقوع الحادثة أو ازديادها وغير ذلك في المدّة التي توافقا فيها إن اشترط ذلك في عقد التأمين.

فلو كان تحمّل الخسارة مشروطاً بالمحافظة على المال والإطلاع، وتسامح المؤمن له في تلك الأمور، فلا ضمان على المؤمن.

ولو تحمّل المؤمن له إنفاق شيء للحيلولة دون حدوث الخسارة أو كثرتها، فله أخذه من المؤمن إن كان مشروطاً في العقد أو كان مبنياً عليه، وإن اختلفا في لزوم الإنفاق أو مقداره فاللزام هو الرجوع إلى المحاكم الشرعية.

١٠ - المذكور في المادة (١٦) منها أنّه لو كان المؤمن له باعثاً بسبب عمله على تشديد الخطر أو تغيير كيفية موضوع التأمين بحيث لو كان كذلك من أول

الأمر لما أقدم المؤمن على عقد التأمين بالنسبة إليه، يجب عليه أن يُعلم المؤمن بذلك، وهكذا يجب عليه إعلامه فيما إذا لم يكن سبباً في ذلك.

وفي كلا الموردين للمؤمن أن يطالب المؤمن له بأن يزيد في حق الأقساط، ولو لم يقبل المؤمن له ذلك فله أن يفسخ عقد التأمين. وإن أدّى المؤمن الخسارة الحاصلة بسبب فعل المؤمن له فله مطالبتة بها؛ لأنّ السبب في حصول الخسارة.

ولو اختار المؤمن بقاء العقد - ولو بقبول الأقساط بعد الاطلاع على كونه سبباً في تشديد الخطر، أو أداء الخسارة بعد وقوع الحادثة وتشديد الأمر بسببه - فليس له فسخ العقد؛ إذ وصول الأقساط بعد الاطلاع على تشديد الخطر أو أداء الخسارة بعد وقوع الحادثة دليل على رضا المؤمن ببقاء عقد التأمين. انتهى.

أمّا وجوب الإعلام فهو لاشتراطه في ضمن العقد، مضافاً إلى أنّ عدم الإعلام تغرير، فتدبر.

وأمّا مطالبة المؤمن بأن يزيد المؤمن له في حق الأقساط فلا مانع منها إذا لم يكن فيها إلزام؛ إذ مع تخلف الشرط وظهور تغيير كيفية موضوع عقد التأمين ليس له إلا خيار الفسخ أو الإبقاء. وأمّا أخذ التفاوت فلا دليل له.

وأمّا جواز المطالبة بالخسارات المؤداة فلأنّ المؤمن له هو السبب فيها، كما هو المفروض.

١١ - لو مات المؤمن له وانتقل المال إلى الورثة، أو نقل المؤمن له المال إلى الغير، ففي المادة (١٧) من قوانين التأمين أنّ الورثة أو الذي انتقل المال إليه إن التزموا بكلية القرارات المذكورة في عقد التأمين وعملوا بها، فالعقد باقٍ على ما هو عليه. ولكن لكل من المؤمن والورثة ومن انتقل إليه المال حق

الفسخ، وللمؤمن أن يفسخ في مدة ثلاثة أشهر من حين مطالبة من انتقل إليه المال بأن تستبدل الوثيقة باسمه.

والناقل مسؤول بالنسبة إلى الأقساط حتى يعلم المؤمن بالانتقال بصورة قانونية بواسطة سند قانوني ونحوه.

ولو كان الورثة أو المنتقل إليه المال متعدداً، كان كل واحد منهم مسؤولاً تجاه المؤمن بالنسبة إلى تمام الأقساط المعينة للتأمين. انتهى.

ولا يخفى عليك:

أولاً: إنَّ بقاء عقد التأمين لا يتوقف على العمل بالقرارات المذكورة في عقد التأمين، فلا وجه لتعليق البقاء على الالتزام والعمل بها، بل هو باقي ويجب العمل بها.

وثانياً: إنَّه إن اشترط في عقد التأمين حقَّ الفسخ لكلَّ من المؤمن والورثة ومن انتقل إليه المال فلا مانع منه، وأمَّا إذا لم يشترط ذلك فمقتضى القاعدة هو بقاء عقد التأمين على اللزوم في الإرث بل في النقل الاختياري إذا كان المشتري عالماً بكون العين مورداً لعقد التأمين. نعم لو لم يعلم بذلك ثم علم فله الخيار؛ للفرق بين ما اشتراه وما ظهر له بعد ذلك من الخصوصيات.

ثم إنَّ مدة الفسخ تابعة للشرط إن كان الخيار بالشرط، كما هو كذلك.

وثالثاً: إنَّ مسؤولية الناقل بالنسبة إلى الأقساط إلى أن يعلن عن الانتقال إن كانت مشروطة في العقد فلا بأس، وغايته هو التزام تأدية بعض الأقساط مع عدم كونه مالكا، ولا مانع من ذلك مع اشتراطه في العقد؛ لعموم «المؤمنون عند شروطهم». وأمَّا لو لم تكن مشروطة في العقد فالمسؤول هو المالك للعين، فإذا انتقلت عنه فلا مسؤولية له بالنسبة إليها بعد الانتقال، سواء أعلن

أَمْ لم يعلن. وإذا اختلفا في زمان الانتقال فاللزام هو الرجوع إلى المحاكم الشرعية.

ورابعاً: إنّ مسؤولية كلّ واحد من الورثة أو من انتقل إليه المال بالنسبة إلى تأدية تمام الأقساط المعيّنة للتأمين غير واضحة لو لم تُشترط في عقد التأمين؛ لأنّ مسؤولية تأدية الأقساط تابعة لمقدار مالكية الوارث أو من انتقل إليه المال، فإن صار مالكاً لجميع المال فعليه تلك المسؤولية، وأمّا إذا كان المفروض هو تعدّد الوارث أو من انتقل إليه المال فلم يصر مالكاً لجميع المال، ومعه كيف يكون ملزماً بتأدية جميع الأقساط؟!

والظاهر من النبوي - «من ترك مالاً فلورثته»- (٢٠) هو ثبوت الواحد الشخصي لمجموع الورثة، ولو سلّم عدم ظهور ذلك من النبوي فلا أقلّ من أنّه هو القدر المتيقّن. فحقّ التأمين للمجموع، وهم المسؤولون في قبال المؤمن في تأدية الأقساط، كما أنّ ذلك هو القدر المتيقّن من انتقال حقّ الخيار في باب البيع إلى الورثة. ولذلك قال في جامع المدارك: وعلى فرض عدم جواز التبعض في الخيار وشمول أدلّة الإرث للحقوق لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو المجموع للمجموع (٢١).

بل مسؤولية تأدية تمام الأقساط لكلّ واحد من الورثة أو من انتقل إليه المال بالاشتراط في العقد أيضاً غير واضحة؛ لأنّ الشرط في ضمن العقد نافذ في حقّ الشارط لا غيره.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الاشتراط المذكور يوجب اتّصاف العين بخصوصية خاصّة، فمع انتقال العين بالإرث أو بغيره - من الشراء ونحوه - تنتقل مع خصوصياتها، ولكن مرجع ذلك في النهاية هو أن يكون الاشتراط في العقد من الشارط نافذاً في حقّ الغير، فتأمّل.

١٢ - المذكور في المادة (١٨) منها أنه لو ظهر أن الخطر - الذي لأجله جرى عقد التأمين - كان واقعاً قبل عقد التأمين، فعقد التأمين باطل، ولا أثر له، فلو أخذ المؤمن من المؤمن له شيئاً فعليه ردّه إلى المؤمن له بعد كسر عشر منه. انتهى.

وفيه: أن أخذ العشر لا دليل له بعد فرض كون العقد باطلاً، فالاشتراط في ضمنه لا أثر له؛ إذ يكون الشرط حينئذٍ شرطاً ابتدائياً.

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ للمؤمن أجره المثل؛ لأنَّ تحمّل المسؤولية بأمر المؤمن له والإتيان بلوازمه عمل محترم، فيستحقّ أجره المثل.

١٣ - المذكور في المادة (١٩) منها أن المؤمن مسؤول لتأدية تفاوت قيمة المال قبل وقوع الحادثة بلا فصل مع قيمته بعد حدوث الحادثة بلا فصل نقداً. وأمّا التعمير أو إعطاء البديل والمثل فلا يكفي، إلّا إذا اشترط ذلك في متن عقد التأمين، فيجب عليه الإقدام على ذلك فوراً، انتهى.

ولا بأس بذلك بناءً على أن الشائع في التأمين هو تحمّل الخسارة نقداً، كما هو كذلك.

ثمَّ إنَّ المقرّر في هذه المادة هو أن الحدّ الأكثر من المسؤولية المذكورة في الخسارة النقدية هو عدم تجاوز التفاوت عن القيمة التي كانت مذكورة في عقد التأمين، وإلا فلا مسؤولية للمؤمن بالنسبة إلى الزائد عليها وإن كانت قيمتها مرتفعة عند وقوع الحادثة.

١٤ - إنَّ المؤمن - كما قرّر في المادة (٢٠) منها - لا يكون مشمولاً للخسارة الناشئة من العيوب الذاتية للشيء إلّا إذا اشترط مسؤولية تلك الخسارة أيضاً، انتهى.

أو كان العقد من أول الأمر على تعميم المسؤولية.

١٥ - الخسارة الواردة في مثل الحريق على أقسام:

أحدها: نفوذ الحريق إلى الشيء، ولو كان الحريق من مكان آخر قريب منه.

ثانيها: الخسارة الواردة من ناحية إطفاء الحريق بالماء ونحوه.

ثالثها: الخسارة الواردة من ناحية إخراج الشيء من الحريق.

رابعها: الخسارة الواردة من ناحية تخريب البناء دفعاً للسراية أو توسعتها.

وقد صرح في المادة (٢١) منها بأن المؤمن مسؤول لتأدية الخسارة في جميع الأقسام المذكورة، وهو كذلك قضاءً لإطلاق تحمل الخسارة. نعم لو استثنى منها قسمًا خاصًا فلا مسؤولية له بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

١٦ - تعيين الخسارة في تأمين الأموال يكون - كما عرفت - بملاحظة التفاوت بين القيمة قبل الحادثة بلا فصل وبعدها بلا فصل. وتعيينها في تأمين الحمل والنقل يكون - كما في المادة (٢٢) منها - بملاحظة قيمة المال في المقصد وقيمه بعد وقوع الحادثة بلا فصل. وتعيينها في تأمين المنافع المتوقفة على أمر خاص يكون بملاحظة قيمتها عند وقوع ذلك الأمر الخاص. وتعيينها في تأمين المحصول الزراعي يكون بملاحظة قيمته عند أخذ المحصول.

نعم، تُنقص المخارج وأجور الأتعاب والجهود المبذولة من القيم المذكورة لو لم تقع الحوادث. وليعلم أنّ القيم المذكورة لو كانت زائدة عن القيم المذكورة في متن عقد التأمين فلا تكون مشمولة بالنسبة إلى المقدار الزائد لعقد التأمين، كما لا يخفى.

١٧ - المذكور في المادة (٢٣) منها أنَّ المبلغ الذي يؤديه المؤمن في التأمين على الحياة أو نقص الأعضاء يلزم أن يكون متعيناً جزماً في عقد التأمين بين الطرفين .

ثمَّ إنَّ التأمين على الحياة أو التأمين على نقص الأعضاء بالنسبة إلى الغير يكون باطلاً في صورة عدم إحراز موافقة خطية مسبقة منه ، انتهى .

وما ذكره من البطلان إن كان المقصود منه ما إذا كان الغير طرف العقد فهو واضح ؛ لأنَّ العقد متقوّم بالطرفين . وهكذا الأمر إن كان المقصود إجراء عقد التأمين بين المؤمن والمؤمن له بالنسبة إلى شخص آخر بحيث يجب أداء مقدار من الأقساط على الآخر ؛ إذ لا يجب على الغير شيء من دون رضاه به . وأمّا إن كان المقصود هو إجراء عقد التأمين بينهما بالنسبة إلى شخص آخر بحيث يجب أداء جميع مقدار الأقساط على المؤمن له دون الآخر فهو صحيح فيما إذا كان الغير ممّن يعوله ، ولا حاجة إلى رضاه بذلك . نعم إذا لم يكن ممّن يعوله كان ذلك تصرفاً في شؤونه ، ومقتضى استقلال الحرّ في أموره هو عدم جواز ذلك من دون رضاه .

هذا مضافاً إلى أنَّ حقيقة التأمين غير موجودة في المورد ؛ إذ الغير لم يطلع على ذلك حتى يكون تأميناً في حقّه ، وطرف العقد لا اضطراب له بالنسبة إلى الأجنبي حتى يوجب عقد التأمين تأميناً له ، وهذا بخلاف من يعوله ؛ فإنَّ حقيقة التأمين فيه موجودة ، كما لا يخفى .

١٨ - المذكور في المادة (٢٤) منها أنَّ حقَّ التأمين على الحياة يعطى إلى الورثة بعد الموت ، إلّا أن يذكر غيرهم في الوثيقة حين العقد أو بعده ، فالحق يكون لذلك الغير .

وفيه : أنَّ ذلك صحيح إذا كان الانتقال في زمان الحياة بنحو التنجيز ، وأمّا

إذا كان بنحو الوصية لما تركه من الحق فنفوذه في الزائد على الثلث محتاج إلى رضا الورثة.

ومما ذكر يظهر ما في المحكي عن أستاذنا الأراكي رحمته من أن حق التأمين الذي أذاه المؤمن ليس إرثاً ولا وصيةً، بل هو أمر مستقل تابع للعقد، فيجوز أن يجعله المؤمن له لغير الورثة ولو زاد عن الثلث، أو يجوز له أن يوصي بأن يعطى إلى الورثة بالسوية (٢٢).

وذلك لأن الملكية بالنسبة إلى حق التأمين وإن كانت غير حاصلة حال الحياة - لتوقفها على بقاءه في مدة التأمين، وهو غير حاصل؛ لأن المفروض هو موته في تلك المدة - ولكن حق التأمين من حقوقه بسبب عقد التأمين، فهو بعد موته مندرج تحت عموم «من ترك مالا فلورثته» (٢٣).

اللهم إلا أن يكون المفروض على نحو يكون الانتقال إلى الغير فعلياً وإن كان المنتقل استقبالياً بحيث لا يندرج تحت عنوان التركة، فتأمل.

١٩ - المذكور في المادة (٢٥) منها أن للمؤمن له أن يغير ذا النفع في الوثيقة في التأمين على الحياة، إلا إذا نقله إلى الغير قبلاً وأعطاه الوثيقة.

والظاهر منه أن النقل من دون إعطاء الوثيقة لا أثر له، مع أن النقل إن كان بمثل المصالحة فهو عقد لازم يتحقق بالإيجاب والقبول، ولا يحتاج إلى القبض، فضلاً عن قبض الوثيقة. فإعطاء الوثيقة لا أثر له في تأثير الانتقال.

نعم، لو كان النقل بمثل الهبة فتأثيرها منوط بالقبض، وحيث إن الحق لا يكون قابلاً للقبض يكفي فيه التخلية عنه واستيلاء الغير عليه، وهو يحصل بإعطاء الوثيقة، فما دام لم يعط الوثيقة كانت الهبة غير مؤثرة، فله أن ينقله إلى غير المنقول إليه أولاً، فلا تغفل.

٢٠ - يجوز للمؤمن له أن ينقل إلى الغير في مدة التأمين المبلغ المعين له

في العقد للتأمين على الحياة المذكور في الوثيقة ، ولكن النقل المزبور يلزم أن يكون بتوقيع الناقل والمؤمن . هكذا جاء في المادة (٢٦) منها .

أقول : إنَّ اعتبار توقيع الناقل واضح ؛ إذ بدونه لا يتمكّن المنقول إليه من إثبات أنَّ المال نُقل إليه ، ولذا يكون التوقيع كالشرط المذكور في المعاملات .

وأما اعتبار توقيع المؤمن فلا وجه له ؛ لأنَّه ليس بناقل .

نعم ، لو كان المنقول هو الأقساط كان رضا المؤمن وتوقيعه شرطاً ؛ لأنَّ النقل حينئذٍ يكون كالحالة ، واللازم فيها هو رضا الثلاثة : المحيل والمحال والمحال عليه ، ولكن الحالة خلاف الظاهر من العبارة .

اللَّهمَّ إلَّا أن يقال : إنَّ اعتبار توقيع المؤمن من باب اعتبار توقيع الناقل لا من باب أنَّ له حقاً في ذلك .

٢١ - آثار الانتقال القانونية في انتقال المبلغ المعين للمؤمن له في التأمين على الحياة تترتب من حين الموت لا من حين العلم بالموت ؛ لأنَّ الموضوعات ظاهرة في واقعها ولا دخل للعلم والاطلاع فيها . إلَّا إذا كان المؤمن له قد أخذ من الشركة شيئاً من المبلغ المعين له حال حياته ، أو صالحها على شيء ، فلا إشكال في اعتباره ، كما هو المستفاد من المادة (٢٧) منها .

٢٢ - تحمّل الخسارة تابع لما توافق عليه المؤمن والمؤمن له ، فإن كان مطلقاً فهو يشمل كلّ خسارة إلَّا الخسارة المتعمّدة ؛ للانصراف . ولكن الظاهر من المادة (٢٨) منها هو عدم التوافق بالنسبة إلى الخسارة الواردة بسبب الحرب .

٢٣ - لا إشكال في أنَّ عقد التأمين بالنسبة إلى المال المنقول يوجب مسؤولية المؤمن بالنسبة إلى حامل المال المنقول أو حافظه في الخزائن ؛ لأنَّه

هو الذي أجرى عقد التأمين مع المؤمن. فإذا وقع أمر وحصلت الخسارة وأذاها المؤمن إلى طرفه - الذي هو الحامل والحافظ - فلا مسؤولية له بالنسبة إلى أرباب الأموال المنقولة؛ إذ لا عقد بينهما، كما لا يخفى.

ولعلّ هذا هو المقصود من المادة (٢٩) منها حيث نصّت - في مورد تأمين المال المنقول عند وقوع الحادثة وأداء المؤمن الخسارة إلى الذي استأمنه - على أنّ المؤمن يبرأ من المسؤولية في مقابل الشخص الثالث، انتهى.

وحمل المنقول على المنتقل إلى الغير وإرادة أنّ المؤمن مسؤول بالنسبة إلى الناقل لا المنقول إليه - لكون عقد التأمين بينهما - وإن كان ممكناً، ولكنّه خلاف الظاهر من العبارة؛ لظهور عنوان (المال المنقول) في الأموال القابلة للانتقال من مكان إلى مكان آخر، في قبالة الأموال غير المنقولة، كالدار والأرض ونحوهما، فلا تغفل.

٢٤ - لو اشترط المؤمن على المؤمن له في عقد التأمين أن يقوم مقامه في استيفاء حقّه ممّن اعتدى على ماله، جاز ذلك، ويكون المأخوذ له إن كان بمقدار ما أذاه المؤمن من الخسارة أو تقبّل تأديته إلى المؤمن له. ولا يجوز أن يفعل المؤمن له ما ينافي الاشتراط المذكور، كما يظهر من المادة (٣٠) منها.

ووجهه ظاهر؛ لأنّه اشتراط والتزام في ضمن عقد لازم، ومقتضى قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» هو وجوب الوفاء به.

٢٥ - لو توقفت شركة التأمين عن القيام بأعمالها أو أفلست فقد نصّت المادّة (٣١) على أنّ للمؤمن له حقّ الفسخ.

يمكن أن يقال: إنّ حقّ الفسخ متفرّع على أمرين:

أحدهما: إمكان أن تقوم الشركة بأعمالها.

وثانيهما: هو اشتراط حقّ الفسخ في متن عقد التأمين.

إذ مع عدم إمكانها القيام بأعمالها لا معنى لبقاء العقد حتى يتصور فيه حقّ الفسخ؛ لبطلانه بعد عدم إمكان إدامة التأمين وتقسيط أقساط التأمين بالنسبة إلى ما مضى وما بقي، فتأمل.

كما أنّه مع إمكان القيام بأعمالها وعدم الاشتراط، لا مجال لحقّ الفسخ.

٢٦ - لو أفلس المؤمن فلا وجه لتقدّم حقّ المؤمن له على حقّ سائر الغرماء بل هو غريم من الغرماء، فمع حكم الحاكم بالحجر تقسّم أموال المفلّس بين الغرماء بنسبة حقّهم، ولا يجوز تقديم أحد على أحد بالنصّ والإجماع، إلّا إذا كانت عين مال أحد موجودة عند المفلّس.

ومما ذكر يظهر ما جاء في المادة (٣٢) حيث نصّت على تقدّم حقّ المؤمن على سائر الغرماء. بل لا يجوز اشتراط ذلك في عقد التأمين؛ لأنّه شرط مخالف للكتاب والسنة، نعم يجوز اشتراط تقديم حقّ التأمين على الحياة على سائر التأمينات؛ بمعنى اشتراط المؤمن على المستأمنين أن لا يُقدّموا على المطالبة بحقّهم عند وجود مستأمن على حياته؛ لأنّ شرط عدم إعمال الحقّ مع المستحقّين لا مانع منه، وهذا بخلاف سائر الغرماء؛ فإنّهم لا يكونون في زمرة المشترطين.

ومن ذلك ينقدح أيضاً عدم الوجه في تقديم حقّ المؤمن على سائر الغرماء لو أفلس المؤمن له. ولذلك يظهر أيضاً ما في المادة (٣٣) منها حيث نصّت على تقديمه عليهم، مع أنّه يخالف النصّ والإجماع.

٢٧ - لو كانت أشياء مختلفة موضوعة للتأمين في عقد واحد، فلو ثبت أنّ المؤمن له خدع في واحد منها من جهة من الجهات لم يكن العقد باطلاً، لا بالنسبة إلى المخدوع فيه ولا بالنسبة إلى غيره، بل غايته هو أن يكون للمؤمن

خيار التدليس أو الغبن، ولو سلم البطلان بالنسبة إلى المخدوع فيه فلا وجه للبطلان في غيره، غايته هو خيار تبعض التأمين. اللهم إلا أن يشترط في ضمن عقد التأمين أن يكون للمؤمن حق الإبطال في الفرض المزبور، ولكنه - بعد التي واللتيا - يؤكد صحة العقد؛ إذ الإبطال مسبوق بالصحة.

وكيف كان، يظهر مما ذكر ما في المادة (٣٤) حيث نصت على بطلان المخدوع فيه وسراية البطلان إلى الباقي بمجرد كون العقد واحداً.

٢٨ - ولا يخفى عليك أن الحقّ لذيّه، ولا يبطل بمرور الزمان، بل هو قابل للطرح والمطالبة به في المحاكم الشرعية في أي وقت من الأوقات.

ومما ذكر يظهر ما في المادة (٣٦) منها حيث نصت على أن مبدأ الشروع بطرح الحق والمطالبة به يكون بعد مضي سنتين من ابتداء وقوع الحادثة التي تكون منشأً للدعوى.

نعم، يمكن للمحاكم الشرعية أن تجعل غير ما مضى عليه سنتان في الأولوية من جهة طرحه والمطالبة به، فتأمل.

٢٩ - قد عرفت أن من أنواع التأمين التأمين على الحياة بشرط الموت ولا إشكال فيه إذا كان ذلك بين الشركة والمؤمن له باعتبار حياته هو، فإنّ التأمين فيه حاصل؛ لأنّ اضطراب الورثة بعد موته يعدّ من اضطرابه عند العقلاء، فيقدّم المورث على تأمين الحياة بشرط الموت؛ ليحصل التأمين بالنسبة إلى ما بعد موته.

وأما إذا كان التأمين على الحياة بشرط الموت باعتبار حياة شخص آخر، فقد أورد عليه الأستاذ الشهيد المطهري رحمه الله - مضافاً إلى كونه أمراً مكروهاً؛ لأنّ المؤمن له يطمع في موت الغير ليصل إلى ما تعهّد به شركة التأمين، وهو مذموم في الإسلام - : لا يصحّ؛ لخلوّه عن التأمين؛ إذ موت

الغير لا يوجب اضطراباً بالنسبة إليه حتى يقدم على عقد التأمين لرفع اضطرابه .

فهذا النوع من أنواع التأمين وإن أجازته مؤسسات التأمين ولكنه - كما عرفت - غير صحيح ؛ لعدم وجود حقيقة التأمين فيه ، وليس هو إلا كالمشاركة .

يمكن أن يقال : إنَّ الغير إن كان من الأقارب أو الأزواج فالمؤمن يضطرب بفقدانهم من جهة مخارج الموت ، أو تكفل من تكفلوه ، أو من جهة قطع ما استفاده من عطايهم ، أو غير ذلك ، فيقدم على تأمين حياة الغير المذكور لرفع اضطرابه ، فتتحقق حقيقة التأمين في هذه الصورة أيضاً . بل يحصل التأمين أيضاً إن كان الأجنبي ممّن بينه وبين المؤمن علاقة ورابطة قويّة بحيث يوجب فقدانه اضطراباً فيه من بعض النواحي المذكورة .

نعم ، لو لم تكن قرابة أو علاقة بينهما لما صحّ عقد التأمين بالنسبة إلى الغير ؛ لعدم تحقق حقيقة التأمين فيه ، كما لا يخفى .

٣٠ - قد عرفت سابقاً أنّ من أنواع التأمين هو التأمين على الحياة بشرط البقاء ، ولا إشكال فيه بعد إمكان عروض الحوادث أو الأمراض أو الكهولة أو ضعف الأعضاء أو الإفلاس ونحوها ؛ فإنّ العقد المذكور يوجب التأمين في أمثالها .

ومما ذكر يظهر ما في إنكار مثل هذا النوع من التأمين ، كما يظهر من المحكي عن الأستاذ الشهيد المطهري رحمته الله - في جواب السائل القائل بنفي حقيقة التأمين في التأمين على الحياة بشرط البقاء - بأنّ هذا إشكال وارد (٢٤) .

إذ لا مانع من إجراء عقد التأمين بين الشركة والمؤمن له ؛ بأنّه لو لم يمت المؤمن له في المدة المعيّنة كان على المؤمن أن يعطيه مبلغاً معيّناً حتى

يتمكّن من تدارك بعض ما يمكن أن يتّفق له في تلك المدّة. ولا يلزم في ذلك العلم بوقوع الأمور المذكورة، بل يكفي مجرد إمكان وقوعها في الاضطراب وتحقّق التأمين فيه بمثل عقد التأمين، كما لا يخفى.

٣١ - لو أدّى المؤمن له الأقساط دفعة واحدة في التأمين على الحياة بشرط البقاء، فلا إشكال فيه، إلّا ممّا يحكى عن الأستاذ الشهيد المطهري رحمته حيث قال: فيه إشكال من جهة أنّ ماهيّة ماهيّة ربويّة؛ إذ في هذه الصورة يرجع ما أدّاه المؤمن له إليه بعد مضي المدّة مع زيادة الربح، ومسألة التأمين فيه تكون تبعاً لتلك المعاملة الربويّة (٢٥).

يمكن أن يقال: إنّ الأقساط لم تقع في عقد التأمين في قبال المأخوذ زائداً عليه بعد مضي المدّة المعيّنة، بل هي في قبال التأمين في المدّة المذكورة، فلا وجه لشبهة الربا ولو سلّم المعاوضة بين الأقساط والمأخوذ زائداً.

فلا فرق في مجيء الشبهة في جميع الصور؛ إذ أداء الأقساط دفعة أو مرّات لا يوجب تفاوتاً في وجود هذه الشبهة وعدمها، فإن كانت المعاملة ربويّة ففي جميع الصور تكون كذلك، وإن قلنا بعدم كونها ربويّة - لأنّها من المعدودات لا الموزونات - فلا إشكال في جميع الصور. وأيضاً لا تكون الأقساط قرضاً حتى تكون الزيادة موجبة للربا، لأنّها - كما عرفت - وقعت في قبال التأمين أو في قبال المأخوذ زائداً، فلا تغفل.

٣٢ - عرفت أنّ التأمين على الحياة بشرط البقاء في مدّة معيّنة لا إشكال فيه؛ فيجب على المستأمن أداء الأقساط، كما يجب على المؤمن إعطاء ما توافقا عليه بعد مضي المدّة المذكورة وبقاء حياة المؤمن له.

وأما إذا مات المؤمن له في المدّة المذكورة فلا شيء على المؤمن بالنسبة إلى ما توافقا عليه؛ فإنّه مشروط ببقاء المؤمن له إلى تمام المدّة، وهو غير حاصل.

وإنما يقع الكلام في أنه هل يجب أداء الأقساط الباقية بعد الموت إلى آخر المدة أم لا يجب؟

يمكن أن يقال بوجوب أداء الأقساط الباقية؛ إذ لا يبطل عقد التأمين بموت المؤمن له، ومع عدم بطلانه لا وجه لعدم وجوبه، كما أن الإجارة لا تبطل بموت المستأجر أو بموت المؤجر بناءً على المشهور بين المتأخرين.

اللهم إلا أن يقال ببطلان عقد التأمين بموت المؤمن له بتوهم أنه لا يبقى موضوع للتأمين مع موته، فمع بطلان عقد التأمين من حين الموت لا وجه لبقاء وجوب الأقساط الباقية.

ولكن يمكن الذب عنه: بأن موضوع العقد هو الحياة بشرط البقاء، وعروض الموت لا يوجب تخلف الموضوع؛ لأنه من أول الأمر يكون مشروطاً بالبقاء، ومعنى اشتراطه بالبقاء هو إمكان عدم بقاء الحياة قبل تمام المدة، فلا تخلف في الموضوع.

نعم، لو جعل نفس العقد مشروطاً ببقاء الحياة في تمام المدة، بطل العقد بعروض الموت، ومع بطلانه لا وجه لوجوب أداء الأقساط الباقية.

ولا مجال لما حكى عن الأستاذ الشهيد المطهرى رحمته من أن جعل العقد مشروطاً ببقاء الحياة لا يصح؛ للزوم التعليق فيه، مع أن التنجيز من شرائط صحة المعاملات، والتعليق ينتهي إلى الجهل في الأقساط؛ لعدم العلم بمدة البقاء على قيد الحياة.

وهكذا لا تصح هبة الأقساط الباقية بشرط الموت؛ فإن التعليق في جميع المعاملات - حتى الهبة والقرض - باطل. نعم، يصح أن يهب الأقساط الباقية بعد الموت تنجيزاً^(٢٦).

لأنّ تعليق العقد لا دليل على بطلانه إلاّ فيما قام الإجماع عليه كالبيع ، بل العقد التعليقي واقع ؛ كالوصيّة والنذر والعهد .

ثمّ إنّ إشكال التعليق ليس من ناحية استلزامه للجهل كما يظهر من كلام الشهيد المطهري رحمته الله ، بل إشكاله من ناحية قيام الإجماع ، وهو دليل لبي يقتصر على مورده .

هذا مضافاً إلى أنّ الجهل المذكور في غير البيع - كعقد التأمين - لا دليل على بطلانه . نعم لا تعليق في نفس العقد حتى يبطل بعروض الموت .

وممّا ذكر يظهر أيضاً أنّ المنع عن الهبة التعليقية أو القرض التعليقي لا دليل له .

فتحصّل: أنّ عقد التأمين على الحياة لا يبطل بعروض الموت ، ولا إشكال في هبة الأقساط الباقية بعد الموت بشرط حدوث الموت قبل مضي المدّة المعيّنة في عقد التأمين ، كما لا إشكال في هبة الأقساط الباقية بعد عروض الموت ، فلا تغفل .

٣٣ - وقد تقرّر في تأمين الشخص الثالث أنّه لو تصادمت سيارة المؤمن له مع سيارة أخرى ، وكان التصادم المذكور موجباً للضمان شرعاً ، كان على المؤمن تحمّل الخسارة الواردة على الغير بحسب ما توافقا عليه .

ولا إشكال فيه ، وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن التصادم موجباً للضمان شرعاً وإنّما يحكم العرف بأخذ الضمان ؛ فإنّ هنا شبهة - كما أفاد الأستاذ الشهيد المطهري رحمته الله - وهي أنّه هل يصحّ عقد الضمان في هذه الموارد التي يكون أخذ الضمان ظمناً ، أو لا يصحّ ؟ فاللازم أن يبحث عن الصحّة وحدودها ، وكمنظيراً له في الفقه (٢٧) .

وفيه :

أولاً: إنَّ عقد التأمين لا ينحصر في ذلك، بل يعمّ الضمان الشرعي والعرفي .

وثانياً: إنَّه إعانة للمظلوم في عدم ابتلائه بأفسد من هذا، وليس ذلك إعانة للظالم، فهل يكون إقراض المستقرض لدفع الظلم إعانةً على الظلم؟! والمقام يشبه القرض المذكور، فكما أنَّ الإقراض لنجاة المبتلى بالظلم إحسانٌ إلى المظلوم لا إعانة للظالم، فكذلك تأمين المظلوم لئلا يقع في الشدة والمحنة ليس إلّا الإحسان .

نعم، تأمين الظالم فيما يريده من الظلم إعانة للظالم وحرام، وأخذ الأقساط فيه أكل المال بالباطل؛ لعدم صلاحية تأمين الظالم للمقابلة والمعاوضة شرعاً. ومما ذكر يظهر حكم نظائر المقام وأشباهه، فلا تغفل .

الهوامش

- (١) صراط النجاة ٢: ٣٠٤، سؤال ٩٥٥.
- (٢) بحوث فقهية: ٣٩.
- (٣) تحرير الوسيلة ٢: ٦٠٩، المسألة ٦.
- (٤) جواهر الكلام ٢٨: ١٨٤.
- (٥) الوسائل ١٣: ٣٤١، ب ٩، أحكام الهبات، ح ١.
- (٦) جواهر الكلام ٢٨: ١٨٥.
- (٧) انظر: دراسات موسعة حول المسائل المستحدثة (للشيخ القزويني): ٢٥٣، ط - سيد الشهداء (عليه السلام) قم.
- (٨) انظر: كتاب حقوق بيمة در اسلام: ١٤٨ (بالفارسية).
- (٩) صراط النجاة ٢: ٣٠٥.
- (١٠) بحوث فقهية: ٣٩.
- (١١) وإليك ترجمة نص الاستفتاء المطروح إلى السيد صاحب العروة، وجوابه:
الاستفتاء:

ما حكم التأمين على البضائع التي يجلبها التجار من الهند إلى إيران، حيث يتعهد المؤمن بإيصال البضائع سالمة إلى مقصدها إزاء خصم ٢٪ أو ٣٪ من قيمة البضاعة؟
الجواب:

بسم الله الرحمن الرحيم

المعاملة المزبورة ليست شرعية، ولو أرادوا تصحيحها شرعاً فإنه يجب على صاحب المال (المؤمن له) أن يصالح صاحب التأمين (المؤمن) على ماله، ويشترط خيار الفسخ إلى وقت معين؛ بأن يدفع له مئة ربّية مثلاً، فإن تلف المال دفع إليه قيمته، وإن وصل

المال إلى مقصده سالماً استرجع المنة ربّية وفُسّخ المعاملة . وتصَرّف المؤمن له في المال الذي أخذه من صاحب التأمين (المؤمن) فيما لو تلف ماله ، جائزُ في صورة رضا المؤمن حتى لو كانت المعاملة فاسدة ، وكذا بالنسبة للمنة ربّية التي دفعها صاحب المال (المؤمن له) برضاه ؛ فإنّه لو فسخت المعاملة ووصلت البضاعة إلى مقصدها سالمة ، ففي هذا المورد أيضاً يجوز لصاحب التأمين (المؤمن) التصرّف في هذا المال .
(نقلاً عن كتاب عقد التأمين : ١٤٧) .

(١٢) توضيح المسائل (فارسي) : ٤٨٩ ، المسألة ٢٨٥٥ ، انتشارات دار القرآن الكريم .

(١٣) الوسائل ١٣ : ١٦٤ ، ب ٣ ، أحكام الصلح ، ح ١ .

(١٤) الكافي ٥ : ٢٥٨ . التهذيب ٦ : ٢٠٦ ، ح ١ .

(١٥) التهذيب ٦ : ٢٠٦ .

(١٦) جامع المدارك ٣ : ٣٩٢ .

(١٧) بحوث فقهية : ٣٠ .

(١٨) شرائع الإسلام ٢ : ١٠٩ ، ط - النجف الأشرف .

(١٩) المستدرک ١٣ : ٤٢٦ ، ب ١٧ من أبواب الرهن ، ح ٦ .

(٢٠) الكافي ١ : ٤٠٦ .

(٢١) جامع المدارك ٣ : ١٧١ - ١٧٣ ، بتصَرّف .

(٢٢) أنظر : كتاب استفتاءات : ١٤٠ (بالفارسية) .

(٢٣) الكافي ١ : ٤٠٦ .

(٢٤) انظر : كتاب بررسى فقهى مسئله بيمه : ٣٤ - ٣٥ (بالفارسية) .

(٢٥) المصدر السابق : ٣١ - ٣٢ .

(٢٦) المصدر السابق : ٣٧ - ٣٦ .

(٢٧) المصدر السابق : ٣٢ .

التعدّد والوحدة في الولاية والإمرة

□ آية الله الشيخ محمّد مهدي الأصفي

لم يتناول الفقهاء هذا البحث بشكل كامل ، في حدود تتبّعي لهذه المسألة ،
والطريق إلى هذه الدراسة لم تعبّد من ناحيتهم بصورة كافية ، لذلك فإنّي
أقدّر أنّه لا بدّ من العمل في هذه الدراسة من البدايات .

لا يختلف فقهاء أهل السنّة في القول بوجوب توحيد الإمرة والولاية ، وإذا
قام أحد بالتصدّي لإمامة المسلمين مع قيام إمام عادل كفوء بأمر الإمامة من
قبله ، وجب على المسلمين منعه ونهيه عن ذلك ، وإن لم يرتدع تجب مقاتلته
حتى يكفّ عن هذا الأمر .

وأما عند الشيعة الإمامية ، فالمسألة واضحة في عصر الحضور ؛ فلا يجوز
لأحد أن يتصدّى للإمامة مع قيام الإمام المعصوم ، ولا يصح قيام الإمام
المعصوم إلّا بعد وفاة الإمام المعصوم الذي سبقه .

والروايات في ذلك كثيرة ، ولا نريد دخول هذا البحث ؛ لأنّه أشبه بأبحاث
الكلام منه إلى الفقه .

أمّا في عصر غيبة الإمام المعصوم، فلم تتفق كلمات الفقهاء على أمر واضح، ولم يبحث الفقهاء هذه المسألة بصورة واضحة فيما أعلم.

وقبل أن أدخل في تفاصيل هذا البحث، أجد من الضروري الإشارة إلى أن الذي يهمني في هذه الدراسة البحث عن الحكم الشرعي في هذه المسألة من ناحية العنوان الأولي.

وبعد الفراغ من دراسة الحكم الأولي سوف نتعرّض خلال هذا البحث إلى الحكم الثانوي في هذه المسألة التابع للعناوين الثانوية في ضوء الضرورات الدولية وضرورات المنطقة بعد وضوح الحكم الأولي فيها؛ كي يتسنى لنا أن نقتصر في الخروج عما يقتضيه الحكم الأولي إلى الحكم الثانوي بمقدار الضرورات المقدّرة في العنوان الثانوي، ونعود إلى الحكم الأولي كلما انتفى العنوان الثانوي أو شككنا في تحقيقه.

تحرير محلّ النزاع:

لهذه المسألة فروض غير واقعية يتحدث عن حكمها الفقهاء، ولا نعتقد أن هذه الفروض قد وقعت في وقت مضى أو أنها ستقع مستقبلاً، من قبيل:

أن يتصدّى شخصان للحكم في دائرة إدارية وسياسية واحدة، كل منهما بالاستقلال عن الآخر.

أو يتصدّى شخصان للحكم في دائرة إدارية وسياسية واحدة، كل منهما يتصدّى لغير ما تصدى له الآخر.

أو يتصدى في دائرة واحدة بشرط أن يكسب كل منهما موافقة الآخر قبل إصدار الحكم واتخاذ القرار. وأمثال ذلك من الفروض النادرة والتي هي من سنخ الافتراضات النظرية.

وعليه، أرى من المفيد أن أبتعد عن الفروض النظرية العديدة لهذه المسألة، وأدخل مباشرة في البحث عن الحالة الوحيدة التي حصلت كثيراً في التاريخ الإسلامي، ونقدّر أنّها ستحدث فيما بعد أيضاً.

وهي أن يتصدّى شخصان أو أكثر للحكم في دوائر سياسية وإدارية عديدة من العالم الإسلامي، كل منهم يتصدى للحكم بصورة مستقلة عن الآخر.

وأول من دعا إلى هذا النهج من التعددية في الحكم معاوية بن أبي سفيان؛ فقد روى الطبري أنّ معاوية طلب من الإمام عليّ أن يستقل كل منهما في الحكم؛ هو في الشام والإمام عليّ في العراق، فقبل الإمام عليّ منه ذلك^(١).

ونحن لا ننفي ذلك، لكننا ننفي - بشكل جازم - أن يكون الإمام عليّ قد وافق معاوية على ذلك.

وقد اتفق المؤرخون على أنّ الإمام عليّ كان قد أعلن قبيل شهادته عزمه على قتال معاوية، وأنّه يخرج بمن معه من أهل بيته وأصحابه الأقربين إلى معاوية حتى لو لم يخرج معه أحد غيرهم، إلّا أنّ عبد الرحمان بن ملجم المرادي الخارجي - لعنه الله - لم يمهل الإمام عليّ وعاجله بالشهادة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ معاوية كان أول من طرح هذا المشروع السياسي... وقد حصل شيء من هذا القبيل في بدايات الحكم العباسي، حيث كان يحكم فيها بقايا بني أمية في الأندلس، وبني العباس يحكمون العراق ومناطق واسعة من العالم الإسلامي، ونقدّر أنّ المستقبل السياسي للعالم الإسلامي يشهد أحداثاً من هذا القبيل.

وعليه، فإنّ دراسة هذه المسألة - بعد عودة الإسلام إلى السيادة والحكم وإلى الساحة السياسية - حاجة حقيقية. وعلينا أن نتناول هذه المسألة بصورة جدية، حتى نصل إلى نتائج علمية يمكن الاعتماد عليها.

أولاً - الحكم الأولي

الأدلة على نفي مشروعية التعددية :

نذكر في هذا البحث طائفة من الأدلة على عدم مشروعية التعددية في الإمرة والولاية في العالم الإسلامي .

ولست أدعي أنّ هذه المجموعة من الأدلة لا يمكن التشكيك في بعضها أو في جملة منها، إلّا أنّي أدعي عدم إمكان التشكيك في مجموع هذه الأدلة .

وفيما يلي أحاول أن أستعرض هذه الأدلة الواحد بعد الآخر، وأحاول أن أتجنب استخدام المصطلحات الفقهية المعقّدة كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً؛ إلّا أن أضطرّ إلى ذلك، فأوضحه بقدر ما يسعني من التوضيح .

وسنتناول البحث أولاً حسب ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية، وأخرى حسب ما تقتضيه الأدلة الفقهية .

١- ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية :

الدليل الأول - الروايات :

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق في علل الشرائع وعيون أخبار الرضا عليه السلام ، عن فضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام - ونحن ننقل من هذه الرواية ما يتعلق ببحثنا هذا :-

« فإن قال قائل: فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد وأكثر من ذلك ؟ قيل: لعل :

منها: إنّ الواحد لا يختلف فعله وتدييره، والاثنين لا يتفق فعلهما

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

وتدبيرهما؛ وذلك أننا لم نجد اثنين إلا مختلفي الهمم والإرادة، فإذا كانا اثنين ثم اختلفت هممهما وإرادتهما وتدبيرهما، وكانا كلاهما مفترضي الطاعة، لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه، فيكون في ذلك اختلاف الخلق والتشاجر والفساد؛ ثم لا يكون أحد مطيعاً لأحدهما إلا وهو عاصٍ للآخر، فتعمّ معصية أهل الأرض، ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان، ويكونون إنما أتوا في ذلك من قبل الصانع الذي وضع لهم باب الاختلاف والتشاجر والفساد إذ أمرهم باتّباع المختلفين.

ومنها: إنه لو كانا إمامين لكان لكل من الخصمين أن يدعو إلى غير الذي يدعو إليه صاحبه في الحكومة، ثم لا يكون أحدهما أولى بأن يتبع صاحبه، فيبطل الحقوق والأحكام والحدود.

ومنها: إنه لا يكون واحد من الحجتين أولى بالنطق والحكم والأمر والنهي من الآخر، وإذا كان هذا كذلك وجب عليهما أن يبتدئا بالكلام، وليس لأحدهما أن يسبق صاحبه بشيء إذا كانا في الإمامة شرعاً واحداً، فإن جاز لأحدهما السكوت جاز السكوت للآخر، وإذا جاز لهما السكوت بطلت الحقوق والأحكام، وعطلت الحدود، وصار الناس كأنهم لا إمام لهم» (٢).

هذه الرواية واضحة من حيث المتن، ولست أعرف مجالاً للمناقشة في دلالة هذه الرواية، ولذلك لا أتعرض لدراسة هذه الرواية من حيث المتن.

وأما البحث في الرواية من ناحية السند فراجع [الملحق].

الرواية الثانية: صحيحة حسين بن أبي العلاء: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تكون الأرض ليس فيها إمام؟

قال: لا.

قلت: يكون إمامان؟

قال: لا، إلّا وأحدهما صامت» (٣).

الرواية الثالثة: صحيحة ابن أبي يعفور أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «هل يترك الأرض بغير إمام؟

قال: لا.

قلت: فيكون إمامان؟

قال: لا، إلّا وأحدهما صامت» (٤).

الرواية الرابعة: موثقة هشام بن سالم، قال: «قلت للصادق عليه السلام: هل يكون إمامان في وقت واحد؟

قال: لا، إلّا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه، والآخر ناطقاً إماماً لصاحبه. وأمّا أن يكون إمامين ناطقين في وقت واحد فلا» (٥).

والتشكيك في دلالة هذه الروايات - بأنّ السؤال فيها عن الإمام المعصوم، وقياس غير المعصوم على المعصوم من القياس الباطل - لا يضّر بالاستدلال؛ ذلك أنّ التعليل الوارد في الرواية الأولى يعمّم الحكم على عصري الحضور والغيبة؛ وما ورد في الرواية الأخرى بحكم التعليل: «إلّا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه». والحيثية التعليلية واضحة في هذا النص.

وإذا صح هذا في الإمامين المعصومين فهو في غيرهما أولى.

فالروايات هنا: إمّا أن تكون عامّة للمعصومين ولغير المعصومين، وإمّا أن تكون خاصّة بالمعصومين، فتدل الرواية على وجوب ذلك في غير المعصومين بنحو أولى، ويكون المورد من موارد (قياس الأولوية)، وهو من القياس الصحيح.

الدليل الثاني - الاحتجاج بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام :

والدليل الآخر على وحدة الولاية والإمرة سيرة أمير المؤمنين عليه السلام ، وهي سيرة هادية في هذا الأمر ، وقد خاض أمير المؤمنين عليه السلام في السنين الأربع التي حكم فيها حروباً ثلاثة متعاقبة ، وهي : (الجمل) و (صفين) و (النهروان) .

وحجة الإمام عليه السلام في الحروب الثلاثة هي تمرّد جمع من المسلمين على إمامته وولايته . ولو كان تعدد الإمرة والإمامة أمراً سائغاً في الشريعة ، لم يكن هناك من سبب لخوض هذه الحروب الثلاثة . إذّا الحروب الثلاثة التي خاضها الإمام عليه السلام مع الناكثين والقاسطين والمارقين دليل كافٍ - في رأينا - للقول بوحدة محور الإمامة والولاية ؛ ذلك أنّ الإمام عليه السلام كان هو المبادر لقتال خصومه في الحروب الثلاثة ، وليس العكس .

المسوّغ لقتال معاوية في صفين :

حتى إذا افترضنا أنّ قتال الإمام عليه السلام للناكثين في الجمل ، والمارقين في النهروان كان بسبب نقض البيعة من ناحية الناكثين والمارقين ، وليس بسبب الإقدام على الإعلان عن حكومة جديدة ونظام جديد في عرض ولاية الإمام عليه السلام وحكومته . أقول : حتى على هذا الفرض ، لا يصح مثل هذا الافتراض في صفين ؛ فإنّ معاوية ومن كان يتبعه من أهل الشام لم يبايعوا الإمام عليه السلام من قبل كي يصحّ أن يقال عنهم : إنّهم نقضوا البيعة ، وإنّ الإمام عليه السلام قاتلهم بدليل نقضهم للبيعة ، كما كان شأن الإمام عليه السلام مع الناكثين والمارقين ، حسب هذا الفرض ، ولا يبقى سبب آخر للقتال .

إلا أنّ الإمام عليه السلام كان يرى أنّه لا يحق لأحد أن يتصدّى للولاية والإمرة مع قيام حكومة شرعية على وجه الأرض ، وكان يرى أنّ البيعة التي تمت له في

التعذد والوحدة في الولاية والإمرة

المدينة من قبل المهاجرين والأنصار ملزمة لكل المسلمين على وجه الأرض، وكل تمرد وعصيان لهذه الولاية - بعد انعقادها بالبيعة - هو من البغي الذي يأمر الله تعالى بمكافحته والقضاء عليه. وكلام الإمام عليه السلام صريح وواضح في هذا الشأن.

يقول عليه السلام: «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضاء، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج عنه، فإن أبى فاقتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولّاه الله ما تولى» (٦).

ويقول عليه السلام في موضع آخر: «لأنّها بيعة واحدة، لا يثنى فيها النظر، ولا يستأنف فيها الخيار، والخارج منها طاعن، والمزوّي فيها مдахن» (٧).

ويمكننا أن نختصر كلام الإمام عليه السلام في نقطتين:

١ - مساحة الولاية والإمرة لا تتحدد بمساحة البيعة.

٢ - قتال المتمردين الذين يرفضون طاعة الحكومة الشرعية القائمة بالفعل.

وإليك توضيح هاتين النقطتين:

١ - مساحة الولاية لا تتحدد بمساحة البيعة:

لا إشكال في أنّ الإمام عليه السلام كان يرى أنّ مساحة الولاية والإمرة لا تتحدد بمساحة البيعة، ولا يمكن أن تتحدد، سيّما في تلك الأيام؛ فقد كان من غير الممكن أن تتمّ البيعة للمرشّح للإمامة من قبل المسلمين في كل أقطار العالم الإسلامي.

وعليه، فليس من الضروري أن تنطبق مساحة الولاية والسيادة على مساحة البيعة، فتعمّ البيعة الشرعية كل المسلمين في مختلف أقطار العالم،

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

حتى وإن تمت البيعة في رقعة صغيرة محدودة، بشرط أن تكون منطقة البيعة من الناحية الكمية والكيفية بحجم مناسب.

وقد أجمع فقهاء المذاهب الأربعة من أهل السنة على ذلك، على اختلاف في تقدير حجم مساحة البيعة، حتى قال بعضهم: «إن البيعة تكون ملزمة حتى وإن تمت من قبل شخص واحد». ويتمسكون بقول العباس لعلي عليه السلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ابسط يدك أبايعك». فيقال: عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بايع ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وبيايعك أهل بيتك فإن هذا الأمر إذا كان لم يقل» (٨).

وهو قول شاذ بالتأكيد، ولكن مما لا خلاف فيه أن البيعة لو تمت في مساحة مناسبة ألزمت عامة المسلمين، وعلى ذلك إجماع فقهاء أهل السنة. ولم أجد لدى فقهاء الإمامية - حسب تتبعي لهذه المسألة - خلافاً.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام - برواية الشريف الرضي - بهذا الصدد:

«ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، لكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار. ألا وإنني مقاتل رجلين: رجلاً ادعى ما ليس له، وآخر منع الذي عليه» (٩).

٢ - قتال المتمردين على الحاكم الشرعي:

النقطة الثانية في كلام الإمام عليه السلام: قتال المتمردين على الطاعة، وإن كل من تمرد على الحكومة الشرعية يعتبر باغياً، والموقف من الباغي النصيحة والنهي عن المنكر، فإن لم يرتدع فالقتل.

خطابا الإمام عليه السلام إلى المسلمين وإلى معاوية في صفين:

وللإمام عليه السلام - لدى التوجه إلى صفين - خطابان جديران بالدراسة والتأمل:

الخطاب الأول إلى معاوية، والخطاب الثاني إلى عامة المسلمين.

التعدّد والوحدة في الولاية والإمرة

أما خطاب الإمام عليه السلام إلى معاوية فيقول فيه: «ادخل فيما دخل فيه الناس»^(١٠). وأما خطابه عليه السلام إلى عامة المسلمين، فهو الدعوة إلى قتال معاوية بسبب البغي والتمرد والخروج عن الطاعة.

ويقول الإمام عليه السلام في ذلك صريحاً: «فإن شغب شاغب استعُتِب، فإن أباي قوتل»^(١١).

المناقشة السنيّة في خطابي الإمام عليه السلام:

والتشكيك في سند نهج البلاغة، وبالتالي في خطابي الإمام عليه السلام لدى التوجه إلى صفين، ليس ذا جدوى؛ ذلك أنّ المؤرخين وأرباب السير قد رَووا هذين الخطابين وغيرهما بصورة مستفيضة لا يترك مجالاً للشك، وقد حصل فيه ما يشبه التواتر المعنوي.

والأمر الآخر: إنّ السيرة القطعية لأمير المؤمنين عليه السلام تؤكد هذين الخطابين، وحسب تعبير الشيخ المفيد رحمه الله في قصته المعروفة: هي من الدراية، وليست من الرواية. وإذا كان أصل الخطاب الذي يرويه الشريف الرضي في النهج من الرواية، فالسيرة القطعية لأمير المؤمنين عليه السلام من الدراية التي لا تحوج الباحث إلى بحث سندي.

فقد دعا الإمام عليه السلام عامة المسلمين من الحجاز والعراق واليمن وسائر أقاليم الإسلام إلى قتال معاوية، وقد سقط في هذه الحرب من الطرفين عدد كبير من القتلى.

روح خطاب الإمام عليه السلام في صفين:

والآن نتساءل:

هل يمكن ألا يكون للإمام عليه السلام خطاب إلى ذلك الجمع الغفير من الجيش الذي صحبه إلى صفين؟

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

وهل يجوز أن يأخذ الإمام عليه السلام ذلك الجيش الكبير إلى صفين دون أن يكون له اليهم خطاب؟

وإذا كان لابد من خطاب، ولابد! فما هو روح هذا الخطاب؟

أوليس هذا الخطاب هو أن يقول لهم الإمام عليه السلام:

أ - إنه قد تولّى إمامة المسلمين بحق، وإنّه الإمام الشرعي للمسلمين؛ وقد بايعه على ذلك المهاجرون والأنصار، لا يشك في ذلك أحد؟!

ب - وإنّ معاوية ومن معه من أهل الشام قد بغوا عليه وخرجوا عمّا دخل فيه المسلمين من الطاعة؟!

ج - وهو يدعو المسلمين إلى قتاله وقتال من يدافع عنه ويخرج معه؟

في نظري: كما أنّ أصل الخطاب أمر لابد منه وليس فيه شك، كذلك محتوى الخطاب وروحه هو ما ذكرناه، من دون ريب.

فهو الأمر الوحيد الذي يمكن أن يجمع الإمام عليه السلام المسلمين عليه يومذاك. فلو كان ما يقوله الإمام عليه السلام غير ذلك لكان يكسب طائفة من المسلمين ويبعد أخرى.

عود إلى خطابي الإمام عليه السلام في صفين:

ولكي لا نسترسل مع هذه النقطة أكثر من ذلك، نعود إلى صلب البحث مرة أخرى، فنقول: لقد كان للإمام عليه السلام في هذه الحرب خطابان:

خطاب إلى معاوية، وخطاب إلى المسلمين.

خطاب يطلب فيه من معاوية أن يدخل فيما دخل فيه المسلمون، ويكفّ عن التمرد والعصيان.

التعدّد والوحدة في الولاية والإمرة

وخطاب يطلب فيه من المسلمين أن يقاتلوا معاوية ومن معه من جند الشام، ويصدّوه عن التمرد والعصيان.

وروح هذين الخطابين وجوهرهما: إذا قامت للمسلمين دولة وحكومة شرعية وقام بينهم إمام يحكمهم بالحق؛ فلا يحق لأحد أن يتصدى لإمامة المسلمين ويدعو الناس إلى نفسه في عرض الولاية الشرعية القائمة، وليس في طولها.

وهذا هو روح هذا البحث، وهو الذي نريد إثباته في هذه الدراسة من وحدة محور الولاية والإمرة الشرعية في العالم الإسلامي.

هل كان خطاب الإمام عليه السلام من الجدل، أم هو الحقيقة؟

قد يقول أحد: إنّ لخطاب الإمام عليه السلام باطنًا وظاهرًا. وكلّ منهما صحيح.

أمّا باطن خطاب الإمام عليه السلام إلى المسلمين يومذاك، فهو دعوة المسلمين إلى قتال معاوية؛ لأنّ رسول الله ﷺ نصّ على إمامته يوم الغدير، وإمامته تستند إلى نصّ الغدير وليس إلى اختيار المسلمين وبيعتهم. ولا يجوز لأحد أن يخرج عمّا أوجبه الله تعالى على المسلمين عامة من الطاعة بموجب هذا النصّ. ومعاوية قد خرج من الطاعة. فهو يدعو المسلمين إلى قتاله بهذه الخلفية، وليس بسبب البيعة.

وهذا هو باطن القضية.

ولكن لما كان الناس في جيش الإمام عليه السلام يومئذ لا يؤمنون بنصّ الغدير، وكانوا يعتقدون أنّ الإمامة انعقدت لعلّي عليه السلام بسبب البيعة، يلزمهم الإمام جدلاً برأيهم.

وكأنّ الإمام عليه السلام يقول لهم: إنّ طاعته واجبة على كلّ المسلمين بموجب

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

نصّ الغدير، ويجب بنفس السبب قتال الخارجين عليه، فإذا أصرّوا على إنكار نصّ الغدير وأصرّوا على أنّ ولايته ﷺ كانت بسبببيعة المهاجرين والأنصار، فإنّ عليهم أيضاً أن يقاتلوا الباغين عليه والخارجين على طاعته. وهذا هو ظاهر القضية.

إلا أنّ هذا الظاهر ليس حجة علينا شرعاً؛ فإنّ من الممكن أنّ هذه اللوازم كانت مما يؤمن بها ويراهها فقهاء مدرسة الخلفاء. والإمام ﷺ لا يرى ذلك ولا يصحّحه، غير أنّه يلزمهم بما يلتزمون به.

هذه هي خلاصة للشبهة التي يمكن أن تثار على الاستدلال السابق.

الإجابة على التشكيك، وتفسير خطاب الإمام ﷺ في صفين:

كانت حرب صفين أوسع الحروب نطاقاً وأفدحها خسائراً في فترة حكم الإمام ﷺ.

ولم يكن خصم الإمام في هذه الحرب (الناكثين) الذين نكثوا العهد ونقضوا البيعة كما في حرب الجمل، كما لم يكن خصم الإمام في هذه الحرب (المارقين) الذين مرقوا وخرجوا عن الطاعة كما في النهروان، وإنّما كان خصمه (القاسطين)، وهم لم يبايعوا من أول الأمر حتى ينكثوا البيعة، ولم يدخلوا الطاعة حتى يمرقوا عنها.

هكذا كانت حرب صفين.

ولا يمكن أن يبدأ الإمام ﷺ قتالاً بهذه السعة وبهذا الحجم ومع خصوم لم تسبق منهم بيعة ولا طاعة له دون أن يكون قد ألقى إليهم الحجّة كاملة وبيّن لهم ولجندته الذين صحبوه إلى صفّين ما يريد منهم ومن خصومهم، ودون أن يكون قد خاطبهم في ذلك خطاباً واضحاً، سيّما إذا لا حظنا أنّ الإمام ﷺ هو الذي سار إلى صفين لقتالهم.

التعّدّد والوحدة في الولاية والإمرة

أطراف خطاب الإمام عليه السلام في صفين:

وفي صفين طرفان لا محالة:

الطرف الأول: جنده الذين صحبوه إلى صفين، والذين طلب منهم الإمام عليه السلام النصر لقتال معاوية.

والطرف الثاني: معاوية وجنده من الشام، الذين كانوا يرفضون الدخول في طاعة الإمام عليه السلام.

فلا بدّ إذاً أن يكون للإمام عليه السلام خطاب مع هؤلاء وأولئك، ولا بدّ أن يكون كلّ من هذين الخطابين واضحاً لهؤلاء وأولئك.

وفيما يلي نقدّم تفسيراً لكلّ من خطابي الإمام عليه السلام إلى جنده وخصومه:

أ - تفسير الخطاب الأول للإمام عليه السلام:

مآل خطاب الإمام عليه السلام إلى جنده وأهل الطاعة من أهل العراق والحجاز واليمن إلى نقطتين، ولكلّ منهما حكم يختلف عن الآخر:

أولاً: دعوتهم إلى الطاعة لقتال معاوية بموجب البيعة التي تمّت منهم له عليه السلام في المدينة.

ثانياً: إنّ البيعة التي تمّت له من قبل المهاجرين والأنصار في المدينة - وهم فئة صغيرة محدودة من حيث الكَمّ من المسلمين - تلزم عامة المسلمين بالطاعة؛ مَنْ بايعه منهم ومن لم يبايعه.

وإلا فكيف يطلب من أهل العراق والحجاز واليمن أن يطيعوه في الخروج إلى قتال معاوية، وأكثرهم لم يحضر البيعة يومئذٍ بالمدينة؟! وكيف يطلب منهم قتال معاوية، وهم لم يبايعوه قط؟!

فلا بدّ أن تكون البيعة ملزمة لعامة المسلمين في كلّ مكان ؛ من بايع منهم ومن لم يبايع . ومن ينكث هذه البيعة أو يخرج عن الطاعة يستحق القتال .

ولابدّ أن يكون خطاب الإمام لجنده متضمناً للنقطة الأولى والثانية معاً ، ولا بدّ أن يكون الجند الذين خرجوا مع الإمام عليه السلام لقتال معاوية قد عرفوا من الإمام عليه السلام كلا النقطتين ؛ وإلا فإنّ خطاب الإمام عليه السلام يكون ناقصاً لا محالة .

حجّة الظاهر والإرادة الجديّة في الخطابات :

والآن نبدأ بتفسير وتحليل كلّ من هاتين النقطتين ، بعد مقدّمة قصيرة لابدّ منها ، وتلك المقدّمة : إنّ طريقة العقلاء في التفاهم فيما بينهم قائمة على حجّة الظواهر ، فإذا كان للكلام ظاهر أخذ به الناس واحتجّوا به له وعليه ، وكان حجة فيما بين الناس في التفاهم ولو لم يكن الكلام نصّاً قطعياً في المراد .

وقد أخذ الشارع بهذا الأصل العقلاني وأمضاه ، ودليل إمضائه أنّه لم يبلغنا عن الشارع إلغاؤه له ، أو جريه على أساس آخر في التعامل مع ظاهر الكلام . وهذا وحده يكفي في حجّة الظاهر ، وفضلاً على ذلك : إنّ المشرّع قد تعامل مع ظاهر الكلام في مواقع كثيرة معاملة الحجة .

وهذا أصل هامّ في الاجتهاد . ولولا حجّة الظاهر لم يمكن التمسك بظواهر الكتاب والسنة ، ولتعطّل الاجتهاد ، إلّا أن تأتي قرينة واضحة تصرف الكلام عن ظاهره .

ومن مصاديق هذه القاعدة : إنّ الكلام حجة في الإرادة الجديّة للمتكلّم ؛ بمعنى أنّ الكلام يدلّ على أنّ المتكلّم جادّ فيما يقول وليس بهازل . وهذه هي إحدى الدالّتين التصديقيتين للكلام ، في مقابل الدلالة التصورية الحاصلة قهراً من الكلام .

وقد أقرَّ الشارع هذه الدلالة قطعاً، إلّا أن تكون هناك قرينة واضحة دالّة على صرف الكلام عن الدلالة على الإرادة الجديّة للمتكلم.

ومن هذا القبيل دلالة الكلام على أنّ المتكلم يقصد بالكلام الحكم الواقعي وليس النقيّة، إلّا أن تكون هناك قرينة صارفة للكلام عن الدلالة على إرادة المتكلم للحكم الواقعي؛ وإلّا أمكن التشكيك في دلالة كلّ حكم وارد في الروايات على إرادة المتكلم للأحكام الواقعية، واحتمال إرادة النقيّة بها. ومن الطبيعي أنّ احتمال الخلاف يُسقط الدليل عن الدلالة، وليس هناك من صارف لهذا الاحتمال إلّا حجّة الظاهر، والظاهر من الكلام هو إرادة الحكم الواقعي.

ومن هذا القبيل دلالة الكلام على أنّ المتكلم يريد بالكلام الحقيقة وليس الجدل؛ بمعنى أنّ الكلام ظاهر في أنّ المتكلم ملتزم بما يقول ومؤمن به، وليس الكلام صادراً جدلاً لإلزام الطرف الآخر بما يلتزم به، ولا فحامه به.

وبهذا الظاهر يعمل الناس في تفاهمهم، ويحتجّون به، ويلغون احتمال خلافه. وقد أخذ الشارع بهذا الظاهر، واعتبره حجّة، وألغى خلافه؛ وذلك بإمضاء سيرة العقلاء في الأخذ بالظاهر وإلغاء خلافه.

وانطلاقاً من هذه المقدّمة نقول:

إنّنا لا نستطيع أن نحكم بدلالة النقطة الأولى من خطاب الإمام عليه السلام على الإرادة الجديّة له عليه السلام في هذا المعنى بلا ريب؛ وذلك لوجود قرينة قطعية صارفة للكلام عن هذه الدلالة التصديقية، وهي ما ثبت لدينا بصورة قطعية أنّ إمامته على المسلمين كانت ثابتة بالنص من رسول الله ﷺ يوم الغدير وليست ببيعة المسلمين له، وإنّما خاطب الناس بذلك يومئذٍ من باب الجدل، لإلزام الناس بما كانوا يلتزمون به يومئذٍ من إمامة الإمام عليه السلام بالبيعة، ووجوب طاعته بها.

وليس كذلك أمر النقطة الثانية من خطاب الإمام عليه السلام للناس؛ ففي النقطة الثانية يقول لهم الإمام عليه السلام : إِنَّ البيعة إذا تَمَّت لأحد وصَحَّت من قِبَل جمع من المسلمين (يُعبأ بهم) ألزمت المسلمين كافة؛ مَنْ حضر منهم البيعة ومن لم يحضر.

وهذا هو معنى كلام الإمام في النقطة الثانية، وهو حجة في الدلالة على الإرادة الجديّة للإمام عليه السلام في حكم البيعة، وليست هناك من قرينة صارفة للكلام عن هذه الدلالة، كما كان الشأن كذلك في النقطة الأولى.

والاحتمال وحده لا يكفي لصرف الكلام عن ظاهره، ولا عن الدلالة على الإرادة الجديّة للمتكمّل؛ وإلّا لم يبقَ لنا من الكتاب والسنة ما يمكن أن يحتجّ به غير أقلّ القليل.

وشأن ذلك شأن (التقيّة)؛ فليس كلما احتملنا أن يكون الكلام صادراً عن التقيّة صرفنا الكلام عن الدلالة على الإرادة الجديّة للمتكمّل فيما يكون الكلام ظاهراً أو نصّاً فيه؛ وإلّا لم يمكن الاحتجاج برواية إلّا في موارد قليلة جداً، وإنّما نصرف الكلام عن الدلالة على الإرادة الجديّة للمتكمّل فيما إذا ثبت خلافه بقرينة أو دليل قطعي.

وليس لدينا في النقطة الثانية من خطاب الإمام عليه السلام للناس يومئذٍ قرينة واضحة على صرف الكلام عن الدلالة على الإرادة الجديّة للمتكمّل؛ كما في النقطة الأولى.

ومع هذا التوضيح تكون سيرة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في صفتين دليلاً على حكم فقهي؛ وهو وحدة الإمامة والولاية السياسية في العالم الإسلامي.

هذا مجمل تفسير الخطاب الأوّل للإمام عليه السلام في صفتين.

ب - تفسير الخطاب الثاني للإمام عليه السلام في صفين :

الخطاب الثاني للإمام عليه السلام في صفين وجّهه إلى معاوية وأهل الشام ؛ فقد خرج الإمام من الكوفة إلى صفين لقتال معاوية ، فلا بدّ أن يكون قد أتمّ عليهم الحجة والبلاغ ، ولا بدّ أن يكون خطاب الإمام عليه السلام متضمناً لنقطتين :

ماذا يريد منهم الإمام عليه السلام ؟ ولماذا ؟

وهاتان النقطتان أهمّ ما في خطاب الإمام عليه السلام ولا يمكن أن يخلو منهما خطاب الإمام عليه السلام .

فليس من المعقول أن يخرج الإمام من الكوفة لقتال معاوية وجنده من أهل الشام دون أن يخبرهم بما يريد منهم ودون أن يبيّن لهم السبب في ذلك ! وهما موجودان في نهج البلاغة ، والتشكيك في رواية الشريف الرضي عليه السلام للنهج من حيث الإرسال لا يضرّ بما ذكرناه ؛ بدليل التوضيح المتقدم .

ولنتجاوز النقطة الأولى في خطاب الإمام عليه السلام ، ونتحدّث عن النقطة الثانية :

لماذا يطلب منهم الإمام عليه السلام أن يدخلوا في الطاعة ؟

إنّ جواب الإمام واضح ؛ فقد بايعه المهاجرون والأنصار في المدينة ، وبيعتهم ملزمة لعامة المسلمين . فعليهم أن يدخلوا فيما دخل فيه عامة المسلمين .

وهذا الخطاب موجود بالنص في كتاب كتبه الإمام عليه السلام إلى معاوية ؛ يرويه الشريف الرضي في نهج البلاغة :

«إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه ؛ فلم يكن للشاهد أن يختار ، ولا للغائب أن يرُدّ ، وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار ؛ فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

رضي، فإن خرج عن أمرهم خارجاً بطعنٍ أو بدعةٍ ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتّباعه غير سبيل المؤمنين، ولوّاه الله ما تولى» (١٢).

ولسنا نريد أن نناقش هنا رأي معاوية وخطابه لأهل الشام في مطالبة الإمام عليه السلام بدم عثمان، ولا نريد أن نتحدث عن جواب الإمام عليه السلام لمعاوية في هذه التهمة التي رفعها معاوية بوجه الإمام عليه السلام.

ولكننا نريد أن نقول: لا يمكن أن يجهّز الإمام الجند لقتال معاوية وأهل الشام دون أن يبيّن لهم ما يريد منهم، ودون أن يوضّح لهم السبب في ذلك.

والتشكيك في دلالة هذا الخطاب على وجوب الطاعة على عامّة المسلمين إذا تمت البيعة للإمام من قبل جمع يُعبأ به من أهل الحلّ والعقد... بأنّ هذا الخطاب من قبيل الإلزام الجدلي بما كان أهل الشام يلتزمون به يومئذٍ، وليس في هذا الخطاب دليل على الحكم الشرعي.

أقول: قد ناقشنا قريباً هذا التشكيك، وقلنا إنّ ذلك وارد في الفقرة الأولى من الخطاب، وهو الدعوة إلى الدخول في الطاعة، وأمّا في الفقرة الثانية من الخطاب فلا يجوز أن نصرفها عن دلالتها التصديقية على الإرادة الجديّة للمتكلّم وبالتالي على الحكم الشرعي؛ وذلك لعدم وجود قرينة واضحة على ذلك، والكلام واضح في بيان حكم شرعي محدّد، وليس من دليل على صرف الكلام عن هذه الدلالة.

وبهذا الشرح يتم الاستدلال بسيرة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في صفين على وحدة الإمامة والولاية السياسية للعالم الإسلامي، ووجوب دخول عامة المسلمين في الطاعة إذا تمت البيعة لإمام المسلمين من قبل جمع من المسلمين من أهل الحلّ والعقد يُعبأ بهم من حيث الكيف والكم.

ولسنا بحاجة إلى توضيح عدم وجود خصوصية للمهاجرين والأنصار في

التعدّد والوحدة في الولاية والإمرة

إلزام البيعة، وإنّما الملاك - بعد إلغاء هذه الخصوصية - هو أن تتم البيعة من قبل جمع يعتدّ به من أهل الحلّ والعقد.

الدليل الثالث - وحدة الأمة :

يشير القرآن الكريم إلى وحدة الأمة المسلمة في التاريخ وعلى وجه الأرض في موضعين :

الأول: في سورة الأنبياء، وهو قوله تعالى: ﴿ إِن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (١٣).

والثاني: في سورة المؤمنون، يقول تعالى فيها: ﴿ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (١٤).

والوحدة من أهم أسس (الدعوة) و (السياسة) في القرآن.

أمّا عن الدعوة، فإنّ الله تعالى أرسل رسولاً للناس جميعاً من دون استثناء.

يقول تعالى: ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ﴾ (١٥)، و ﴿ يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ﴾ (١٦)، و ﴿ وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ﴾ (١٧)، و ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ﴾ (١٨).

ومعنى ذلك أنّ هذا الدين لعامة البشرية، وليس ديناً قومياً أو إقليمياً، هذا أولاً.

وثانياً: الوحدة السياسية للأمة، وإزالة الحواجز القومية والإقليمية التي تفرّق هذه الأمة.

وقد تلونا عليكم آيتي الأنبياء والمؤمنون من قبل، وهما صريحتان

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

واضحتان في الوحدة السياسية للأمة. ولا تتصور معنى لوحدة الأمة غير الوحدة السياسية.

فإن وحدة العقيدة مفروضة في الأمة، ومن دونها لا تكون الأمة.

فلا بد أن تكون الوحدة في شيء آخر غير العقيدة؛ وإلا فلا تكون هي أمتنا والقرآن يقول: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾ ! ولا معنى للوحدة إذا لم تكن في العقيدة، إلا أن تكون في البنية السياسية للأمة، فيكون معنى وحدة الأمة هي وحدتها في الكيان السياسي، ووحدة الكيان السياسي بوحدة الولاية والسيادة لا محالة.

والمقياس الذي وضعه الله تعالى للتقييم في هذه الأمة هو (التقوى)، وما اختلاف الناس في الأقوام والعشائر والأقاليم إلا للتعارف والتلاحق فيما بينهم، وليس للافتراق والتباعد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (١٩).

وقد ورد في القرآن والحديث شواهد كثيرة على هذه الحقيقة في دين الله.

ففي الكتاب الذي كتبه أمير المؤمنين عليه السلام لواليه على مصر مالك الأشتر عليه السلام يوصيه بالناس ويقول له في ذلك: «ولا تكن عليهم سبعا ضاريا تغتتم أكلهم؛ فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين. أو نظير لك في الخلق» (٢٠).

وقال رسول الله ﷺ للناس في خطابه التاريخي في العودة من حجة الوداع: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأبيض على أسود ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى» (٢١).

وفي رواية أخرى: «أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى، ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب» (٢٢).

وعنه عليه السلام : «ألا إنّ العربية ليست بأب والد، ولكنها لسان ناطق، فمن قصر به عمله لم يبلغ به حسبه» (٢٣).

وعنه عليه السلام أيضاً : «ألا إنّ خير عباد الله أتقاه» (٢٤) ؛ وعنه عليه السلام : «إنّ الناس من عهد آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط، لا فضل للعربي على العجمي ولا للأحمر على الأسود إلّا بالتقوى» (٢٥).

وأيضاً عنه عليه السلام : «ليدعنّ رجال فخرهم بأقوام؛ إنّما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكوننّ أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها التّن» (٢٦).

وبالتأمل فيما ذكرناه من الآيات والروايات - وهو غيض من فيض - نصل إلى نتيجة قطعية لا نشك فيها، وهي:

إنّ الإسلام يرفض التفريق والتفاضل فيما بين الناس، ويعمل دائماً لإزالة الفواصل والحدود الطبقية والقومية والإقليمية، ويجعل الناس أمة واحدة على الصراط المستقيم إلى الله.

ومع وضوح هذا الاتجاه في دين الله، كيف يمكن أن يقرّ الإسلام التعدّدية في النظام السياسي والسيادة والدولة والولاية في الأمة الواحدة؟!

ونحن إذا راجعنا التاريخ الإسلامي، نجد أنّ التعدّدية في النظام السياسي والولاية والسيادة هي من أكثر أسباب الاختلاف والصراع والتقاطع فيما بين المسلمين.

والمنافسة والصراع على السلطة من أكثر أسباب القتال والحروب في تاريخ الإسلام وتاريخ البشرية.

والدين الذي يعتمد في أسس تعاليمه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمّتُكُمْ أُمّةً وَاحِدَةً﴾ (٢٧) و ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (٢٨)، لا يمكن أن يقبل التعددية في السيادة والنظام السياسي.

الأمة والطاعة :

ومما يؤكد هذا المعنى ويعمقه ، اهتمام الإسلام الأكيد بأمر الطاعة لأولياء الأمور ، وهذه الطاعة غير الطاعة لله في الأحكام والتشريعات الثابتة التي ورد ذكرها في الكتاب والسنة .

يقول الله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (٢٩) .

وواضح لمن يتأمل في هذه الآية أَنَّ الطاعة الثانية غير الطاعة الأولى ؛ فالطاعة الأولى هي الطاعة لله ، والطاعة لله تخص الأحكام الثابتة التي نطق بها الكتاب أو السنة كالصلاة والصوم وتفصيلهما ، والطاعة الثانية هي الطاعة للرسول ولأولياء الأمور من بعده ، وهي في الأمور السياسية والإدارية التي تقتضيها وتتطلبها الضرورات السياسية والإدارية والاقتصادية وما يشبه ذلك ، وهي المنطقة التي يصطلح عليها الشهيد الصدر عليه السلام بـ (منطقة الفراغ) ، وهذه الطاعة غير الطاعة الأولى التي تفرضها الآية الكريمة لله سبحانه .

وقد ورد ذكر هاتين الطاعتين مع بعض في أكثر من آية في كتاب الله ؛ يقول تعالى :

﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (٣٠) .

﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَبْغُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ (٣١) .

التقوى والطاعة في سورة الشعراء :

وهذه الطاعة هي الأساس الثاني لدعوة الأنبياء بعد التقوى ؛ ففي سورة الشعراء يلخص القرآن دعوة الأنبياء في كلمتين : التقوى والطاعة ؛ (تقوى الله) و (طاعة الأنبياء) .

والتقوى : هي الالتزام بحدود الله تعالى ، والطاعة : هي طاعة الأنبياء وأولي

التعَدُّد والوحدة في الولاية والإمرة

الأمر في الأمور السياسية والإدارية وفي كل شأن يتصل بالولاية والسيادة السياسية بشكل من الأشكال.

تأملوا في هذه الآيات المباركات من سورة الشعراء :

- ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴾ .
- ﴿ كَذَّبَتْ عادُ الْمُرْسَلِينَ ﴾ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴾ .
- ﴿ كَذَّبَتْ ثمودُ الْمُرْسَلِينَ ﴾ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴾ .
- ﴿ كَذَّبَتْ قومُ لوطِ الْمُرْسَلِينَ ﴾ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴾ (٣٢) .

وهذه الآيات بمجموعها تؤكد أنَّ دعوة الأنبياء ﷺ تدور حول هذين المحورين: التقوى والطاعة.

ولا يمكن أن تكون الطاعة غير الطاعة السياسية؛ فإنَّ أيَّة طاعة أخرى غير الطاعة السياسية ترتبط بمحور التقوى، وهو المحور الأوَّل من هذين المحورين.

إذاً، فالطاعة السياسية عنصر مقوِّم وأساسي في بناء الأمة، وتعَدُّد الطاعة - في الحقيقة - ضرب من التمرد والخروج على الولاية والسيادة في الأمة، وهو شيء في مقابل الطاعة وضد الطاعة.

والآيات الكريمة بمجموعها تؤكد أنَّ الأمة الواحدة تتحقق بعد وحدة العقيدة، بوحدة الطاعة ووحدة النظام، وهذان هما العنصران المقومان للأمة؛ (العقيدة) و (النظام السياسي).

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

وتعدّد الطاعة بمعنى تعدد النظام السياسي، وهو بمعنى انشطار الأمة وتعددها، وليس لانشطار الأمة وتعددها معنى آخر غير هذا المعنى؛ فإنّ الانتماء إلى عقيدة أخرى غير التوحيد يخرج صاحبه من هذه الأمة إلى أمة الكفر، والقرآن يقول إنّ أمة التوحيد أمة واحدة: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، وهذا المعنى واضح في آيتي الأنبياء والمؤمنون بأدنى تأمل.

الدليل الرابع - عموم المنزلة في النيابة:

في صياغة هذا الدليل نحتاج إلى التمسك بنوعين من الأدلة، وهما:

- أدلة ولاية رسول الله والأئمة عليهم السلام من بعده.
- أدلة نيابة الفقهاء عن الإمام المهدي عجل الله فرجه في الولاية في عصر الغيبة.

وبضمّ هذين الدليلين إلى بعض، وضميمة عموم المنزلة في النيابة، تتم صياغة هذا الدليل.

إذاً، عناصر هذا الدليل تتألف من ثلاث نقاط:

الأولى - الولاية لرسول الله وأولياء الأمور من بعده (الأئمة عليهم السلام) في عصر الحضور، وهي ولاية عامة شاملة لكل المسلمين لا شك في ذلك - كما سوف يأتي توضيح ذلك - ولا يقول أحد بالتفكيك والتجزئ في هذه الولاية البتّة، فهي ولاية واحدة تأبى التعدد والتجزؤ.

الثانية - نيابة الفقهاء عن الأئمة عليهم السلام وعن الإمام المهدي (عج) في عصر الغيبة في أمر الولاية.

الثالثة - عموم المنزلة في نيابة الفقهاء عن الإمام الحجة (عج)؛ فإنّ أدلة هذه النيابة دالة - لا محالة - على إحلال الفقهاء في الولاية بمنزلة الإمام

الحجة (عج). وإطلاق النيابة في الولاية يقتضي أن يكون للفقهاء كلّ ما يكون للإمام المعصوم من شؤون الولاية إلّا ما خصّه الدليل بهم عليهم السلام، ويقتضي أن تكون مساحة ولاية الفقيه هي نفس المساحة التي جعلها الله للإمام المعصوم إلّا ما ورد فيه دليل بالاستثناء والتقييد، وهذا هو معنى (عموم المنزلة) في النيابة.

ومقتضى ذلك وحدة الإمرة والولاية في عصر الغيبة.

وإذا لم يكن هذا الحدّ من التوضيح كافياً، نضطرّ إلى بسط الكلام في هذه النقاط بشكل أوسع، وإليك هذا البسط والتوضيح:

أمّا المسألة الأولى: فإنّ الله تعالى أمر المسلمين بطاعة رسوله ﷺ، وجعل له الولاية العامة الشاملة على المسلمين بلا إشكال ولا شك، وورد الأمر بذلك في أكثر من موضع من القرآن.

ومن أصرح هذه الآيات وأوضحها قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ (٣٣). وقد اختلف المفسرون في أمر هذه الولاية وحدود دائرتها سعةً وضيقاً.

وأقوى هذه الآراء وأوضحها أنّ النبي ﷺ له الولاية على المؤمنين في كل ما يرتبط بشؤون الولاية السياسية والحكم. والرأي الآخر لا يقيد الولاية حسب هذا الرأي بشؤون الولاية السياسية والحكم وإنما يوسّعها ويطلقها في غير هذا الشأن من شؤون الإنسان.

ومعنى الولاية في هذه الآية أن يكون رسول الله ﷺ أولى في هذه الأمور على المؤمنين من أنفسهم، وإرادته ﷺ فيها مقدمة وحاكمة على إرادتهم، وهو معنى قوله تعالى: ﴿أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾.

وحذف المتعلّق في كلمة (أولى) دليل على عموم الولاية وشمولها لكل

الشؤون الداخلية في دائرة الولاية السياسية، وهو القدر المتيقن من الأمر.
وأما الكلام في مساحة هذه الولاية من المجتمع، فإنّ الجمع المحلّي باللام في كلمة (المؤمنين) إن لم يكن نصّاً في العموم فهو ظاهر فيه بلا كلام.
وعليه، فإنّ الولاية النبوية تتضمن نوعين من العموم والشمول: العموم في أبواب الولاية وأنحائها، والشمول لمساحة المجتمع والأمة.

وهذه الولاية بكل ما فيها من الشمول والعموم انتقلت إلى الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في غدير خم بموجب نصّ الغدير الشهير: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». ومن أمير المؤمنين عليه السلام انتقلت الولاية نفسها إلى أحد عشر إماماً من ذريته عليه السلام، وهي الآن للإمام الثاني عشر من أهل البيت عليه السلام.

والمسألة إلى هذا الحدّ ليس فيها خلاف أو ترديد لدى فقهاء الإمامية ومتمكّميها، وعليه فإنّ الولاية النبوية تتضمن نوعين من العموم: العموم في شؤون الولاية، والعموم في مساحة الولاية من المجتمع.

وأما المسألة الثانية - المتعلقة بولاية الفقيه المتصدي في عصر الغيبة بالنيابة عن الإمام المعصوم (عج) -: فإنّ من الفقهاء من يذهب إلى ولاية كل فقيه بالنيابة عن الإمام (عج) في عصر الغيبة، وهو رأي لبعض الفقهاء الأجلاء. ومن الفقهاء من يذهب إلى ولاية الفقيه المتصدي في عصر الغيبة بالبيعة والانتخاب من قبل المسلمين، وهو الرأي الذي أميل إليه.

وعلى أيّ، فإنّ الفقيه المتصدي ينوب عن الإمام (عج) في ولاية الأمر.

والمسألة في هذه الحدود ليس فيها خلاف كبير.

وأما المسألة الثالثة: إذا ثبت نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم في عصر الغيبة في الشؤون السياسية، وهي القدر المتيقن من ولاية الإمام المعصوم ونيابة الفقيه عنه... فإنّ عموم المنزلة في النيابة تقتضي إثبات كل ما ثبت

التعدد والوحدة في الولاية والإمرة

بالدليل للمعصوم في هذا الجانب للفقهاء المتصدي، إلا ما ثبت بالدليل اختصاصه بالإمام المعصوم.

ووحدة الولاية والإمرة مما ثبت بالضرورة للإمام المعصوم فهي ثابتة للفقهاء المتصدين في عصر الغيبة بموجب دليل عموم المنزلة، وهو معنى إطلاق النيابة.

الدليل الخامس - النهي عن الاختلاف:

ورد في القرآن الكريم النهي عن الاختلاف، والأمر باجتناب النزاع والخلاف، في مواضع عديدة نذكر منها آيتين:

الأولى: قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾^(٣٤). وهي واضحة في المقصود، والحكم فيها معلل بأنّ النزاع من أسباب الفشل والضعف؛ ﴿فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾.

والثانية: قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٣٥).

وهذه هي المقدمة الأولى في هذا الدليل.

والمقدمة الثانية: أنّ التعدد في الأنظمة والحكومات من الأسباب العادية للاختلاف، وقد كان يعبر عن قيام حاكم جديد وولاية جديدة بـ (شق عصا المسلمين).

ولا يصح نقض هذه المقدمة بالتعايش السلمي الموجود بين الأنظمة في العالم؛ فإنّ هذا التعايش يتعرض بين حين وآخر لخطر التصدع، سيما في الدول المتجاورة والمتقاربة.

والتاريخ الإسلامي شاهد على هذه الحقيقة. على أنّ معنى النهي عن التفرق والاختلاف أوسع وأشمل من الحرب والقتال.

آية الله الشيخ محمد مهدي الأنصفي

والقرآن ينهى عن كل وجوه الاختلاف والتفرق التي تعيق وحدة الأمة ونموها وتكاملها، ووجود أنظمة وحكومات عديدة هو بالتأكيد من أسباب الاختلاف والتفرق لو لم يكن من أسباب القتال والحروب الدائرة بين الأنظمة. وهذه هي المقدمة الثانية، وهي وجدانية.

والنتيجة المترتبة على هاتين المقدمتين: هي حرمة التعدد في الأنظمة والحكومات، ما لم يكن هناك عنوان ثانوي يغلب العنوان الأولي، ويقضي تعدد الأنظمة والحكومات.

والتوجيه الفقهي لهذه النتيجة:

إن تعدد الأنظمة مظنة الاختلاف والتفرق، فتحرم من باب حرمة مقدمة الحرام:

أما بناء على القول بالملازمة بين المقدمة وذيها في الوجوب والحرمة، فلا مجال للتشكيك فيه، ويتعين القول بحرمة هذه المقدمة؛ لتبعية المقدمة لذيها في الحكم.

وأما بناء على القول بعدم الملازمة - وهو الذي يختاره المتأخرون من المعاصرين من فقهاءنا غالباً - فإنَّ العقل يحكم حكماً قطعياً بوجوب اجتناب المقدمة التي تفضي إلى الحرام أو ما يكون في مظنة الإفضاء إلى الحرام، ويحكم بقبح ارتكابها، وحكم العقل يكفي في إلزام المكلف بالارتكاب أو الاجتناب، وحكم الشرع إن وُجد يكون من الإرشاد إلى حكم العقل.

على أنَّ حكم هذا المورد بالخصوص يختلف عن حكم الأقسام الأخرى من مقدمات الحرام.

فقد قسّم المحقق النائيني رحمته الله مقدمة الحرام إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول منه: ما لا يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل، فإذا جاء

المكلف بالمقدمة يقع ذو المقدمة قهراً ومن دون اختياره، كما إذا علم المكلف بأنّه إذا دخل مكاناً معيّناً فسوف يقع في الحرام قطعاً وقهراً ولا يتمكن من التخلّف عنه. ويشمل هذا القسم ما لو كان المورد مظنة للوقوع في الحرام، قريباً من القطع.

وقد حكم المحقق النائي في هذا المورد بحرمة المقدمة حرمة نفسية لا غيرية؛ حيث إنّ النهي الوارد على ذي المقدمة وارد عليها حقيقةً، فإنّها هي المقدورة للمكلف دونه...^(٣٦)، رغم أنّ المحقق النائي ممن يذهب إلى عدم الملازمة بين حكم المقدمة وذيها.

ولست أستبعد هذا الرأي الذي ناقشه أستاذنا المحقق الخوئي رحمته الله؛ فإنّ الله تعالى قد أمرنا بالوقاية من الحرام وليس باجتناب الحرام فقط، يقول تعالى ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾^(٣٧)، والأمر في الآية الكريمة بالوقاية من الحرام أمر نفسي، وليس من الأمر الغيري؛ وعليه يكون الاجتناب من مقدّمات الحرام -التي تجعل الإنسان بصورة قهرية في مظنة الحرام- من الواجب النفسي الذي تأمر به آية (الوقاية)^(٣٨).

ومهما يكن من أمر، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن هذا القسم من مقدّمات الحرام، سواء أكان ذلك من باب (التلازم) بين حرمة ذي المقدمة والمقدمة، أو كان من باب (المقدّمات المفوّتة)، أو من باب (الوقاية من الحرام).

وعليه، فيتعين الاحتراز عن حالة التعددية في الحكومات والأنظمة الإسلامية في العالم الإسلامي بموجب العنوان الأولي في المسألة، إلّا أن يتطلّب ذلك عنواناً ثانوياً غالباً على العنوان الأولي، وهو أمر آخر نبحت عنه إن شاء الله فيما يأتي من هذه الدراسة.

٢ - ما تقتضيه الأدلة الفقاهية والأصول العملية :

وإذا فرضنا أن وحدة الولاية والإمامة السياسية لم تثبت بالأدلة الاجتهادية ، كان المرجع هو الأصول العملية .
ومقتضى الأصل العملي هو عدم ولاية شخص على آخر إلا أن يثبت ذلك بدليل ، كما هو ظاهر .

فإذا تصدّى شخص لإمامة المسلمين بصورة صحيحة ومشروعة ، كان مقتضى الأصل العملي هو عدم مشروعية تصدّي شخص آخر للإمامة في عرض الإمام الأوّل إلا أن يثبت ذلك بعنوان ثانوي ، وهو أمر آخر نتحدث عنه إن شاء الله في خاتمة هذا البحث .

أدلة مشروعية التعدّد :

يتمسك بعض أعظم الفقهاء عليه السلام بظاهر روايات (ولاية الفقيه) . وظاهر هذه الروايات هو عموم النصب ؛ أي نصب عامّة الفقهاء للولاية في عصر الغيبة ، وهذا هو المعنى الظاهر لهذه الروايات إذا أخذنا بحرفيّة هذه الروايات . وهو عليه السلام يلتزم بهذا الظاهر ، ويقول بظهورها في عموم النصب ودلالاتها على ثبوت الولاية لكل الفقهاء في عرض واحد بمقتضى هذه الروايات . ثم يدفع ذلك بالعناوين الثانوية ؛ لأنّ تعدد الحكام والولاة في عرض واحد يؤدي إلى الاختلال في النظام السياسي في الأمّة .

والذي يتمسك بحرفيّة هذه الروايات لابدّ أن يذهب إلى هذا المذهب .

وإليك شطراً من هذه الروايات :

١ - مقبولة عمر بن حنظلة عن... : « من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً ؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً » (٣٩) .

٢ - مشهورة أبي خديجة عن...: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياانا... فإنّي قد جعلته قاضياً...» (٤٠).

٣ - رواية الصدوق في الفقيه عن رسول الله ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي! قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي».

والروايات الأخرى الواردة في هذا المجال لا تخلو عن هذه الدلالة.

والالتزام بظاهر هذه الروايات يؤدي إلى الالتزام بمشروعية تعدد الولاية والإمامة السياسية حتى في الإقليم والبلد الواحد، إلا أن يدفع ذلك العنوان الثانوي كما ذكرنا.

مناقشة هذا الاستظهار من روايات ولاية الفقيه:

يبدو أنّ هذه الطريقة في نصب الحاكم طريقة غير مألوفة لدى عامة العقلاء، وفي كلّ مراحل التاريخ - تقريباً - من دون استثناء. ومسألة الإمرة والسيادة مسألة قديمة وعريقة في التاريخ منذ عدّة آلاف من السنين، ولم نعهد نحن خلال هذا التاريخ كلّهُ أنّ الناس أقروا حاكميّة طبقة أو فئة من الناس في عرض واحد.

والشارع الإسلامي في كل تشريعاته لم يخرج ولا مرّة واحدة عمّا اتفق عليه العقلاء من دون استثناء. وكما لم يخرج الشارع ولا مرّة واحدة عن حكم العقل كذلك لم يخرج عن الأسلوب والطريقة والعرف الذي أجمع عليه العقلاء.

هذا أوّلاً. وثانياً: عند تعارض الأحكام الصادرة من قبل الولاة، إذا كان حكم الثاني ناقضاً لحكم الأوّل، يلزم منه اختصاص الولاية بالثاني، وهو فرض آخر غير تعدد الولاية في عرض واحد؛ وإن لم يكن حكم الثاني ناقضاً

للاول فليس بحكم.

وفيما لم تتعارض الأحكام، فهو وإن كان ممكناً بالنظر العقلي، ولكن يلزم منه الفوضى السياسية والإدارية التي لا يقرّها عقل ولا شرع. نعم يصح ذلك في أمور من أمثال تكفل شؤون الأيتام والأوقاف وأمثالها.

وعليه، فلا بدّ أن يكون المقصود من هذه الروايات وأمثالها اشتراط الفقهية في الولاية، وليس ولاية كلّ فقيه في عرض واحد.

وبتعبير آخر: إنّ هذه الروايات تدل على أنّ الحاكم لا بدّ أن يكون فقيهاً، ولا تدلّ على أنّ الفقيه لا بدّ أن يكون حاكماً.

وفي نظرنا أنّ هذا هو التوجيه المعقول والعرفي لهذه الروايات.

ثانياً - الحكم الثانوي

ما تقدم من حديث هو الحكم الفقهي للمسألة بالعنوان الأولي، والآن نتحدث عن حكم المسألة بمقتضى العنوان الثانوي.

ونقصد بالعنوان الثانوي: الظروف الدولية والمعادلات السياسية الحاكمة على العالم، والتصنيف الوطني والقومي والإقليمي للعالم الإسلامي، والذي لا يمكن تجاوزه الآن على أقل التقادير.

فإذا قامت - مثلاً - دولة إسلامية في الشرق الأوسط ودولة أخرى إسلامية في غرب إفريقية، فلا محالة لا بدّ أن نتقبّل تعدد النظام السياسي وتعدد الولاية السياسية بحكم الضرورات السياسية.

وهذا هو مقتضى العنوان الثانوي، وهو يختلف عمّا يقتضيه العنوان الأولي في هذه المسألة.

وإلى ذلك يشير إمام الحرمين الجويني، غير أنّه لم يوضح التفكير بين الحكمين والعنوانين في هذه المسألة.

يقول إمام الحرمين:

«ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم. والذي عندي فيه: أنّ عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه. وأمّا إذا بُعد المدى وتخلّل بين الإمامين شسوع النوى، فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع».

وهذا هو حكم العنوان الثانوي بالدقة. ولا خلاف بين إمام الحرمين الجويني والاتفاق الذي نقله عن فقهاء أهل السنة؛ ولكن الحكم الأوّل الذي انعقد عليه اتفاق الأعلام هو حكم المسألة بموجب العنوان الأوّل، والحكم الذي ذكره إمام الحرمين - فيما إذا كانت المسافة بين الدولتين مسافة شاسعة - هو حكم العنوان الثانوي بمقتضى الضرورة، إلّا أنّه علينا أن نعرف أنّ الأحكام الثانوية تدور مدار العناوين الثانوية، من حيث الزمان والمكان وكمية الحكم وكيفيته، سعةً وضيقاً.

وعليه، ففيما إذا اقتضت الضرورة والمصلحة قيام دولتين ونظامين إسلاميين في العالم، وأمكن وجود مركز سيادة وولاية واحدة يحكم النظامين ويمارس كل من النظامين السيادة في إقليميهما على طريقة (الحكم الذاتي) في الجانب الإداري والقضائي والتشريعي (التقني)، وجب عليهما ذلك، ووجب الاقتصار في التعدد على ما تقتضيه الضرورة والمصلحة، وهو الشؤون الإدارية والتشريعية (التقنية) والقضائية. ومن المستبعد - عادةً - أن يتعرّض مركز السيادة الواحد لهذه الضرورات إذا فرضنا أنّ الضرورة والمصلحة ناشئة من متطلبات الوضع العالمي والتصنيفات الإقليمية والوطنية والقومية لا من ناحية الدولتين.

[الملحق]

روى الصدوق عليه السلام هذه الرواية في العلل والعيون عن عبد الواحد بن محمد ابن عبدوس النيسابوري، عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، عن فضل ابن شاذان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

وكذلك يروي هذه الرواية عن أبي محمد جعفر بن نعيم بن شاذان، عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان، عن فضل بن شاذان.

وفضل بن شاذان - الذي ورد ذكره في السندين - من أجلاء أصحاب الإمام علي الهادي والإمام الحسن العسكري عليه السلام.

إلا أن هذه الرواية تدلّ على أنه قد أدرك الإمام الرضا عليه السلام في مقتبل شبابه أو في أيام المرافقة، ولكن ذلك لم يكن بحدود الصحبة التي اختصّ فيها بعد ذلك بالإمامين علي الهادي والحسن العسكري عليه السلام، وهو عليه السلام يقول في نهاية هذه الرواية: «سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا المرة بعد المرة، والشيء بعد الشيء، فجمعتها».

وعليه، فإنّ ما يذكر من اختصاص فضل بن شاذان بالإمامين علي الهادي والحسن العسكري عليه السلام لا ينفي سماعه عن الإمام الرضا عليه السلام.

وأما الراويان الآخريان في السند الأوّل لهذه الرواية - وهما الراويان النيسابوريان: محمد بن عبدوس، وعلي بن محمد بن قتيبة - فقد اختلفت كلمات أصحاب الجرح والتعديل فيهما سلباً وإيجاباً.

هذا في السند الأوّل. وأما في السند الثاني، فقد ورد فيه ذكر جعفر بن نعيم، ولم يرد فيه توثيق، إلا أنّ الصدوق عليه السلام ترضى له.

وأما عمّه محمد بن شاذان - الذي روى جعفر عنه هذه الرواية - فهو من وكلاء الناحية المقدسة، ويكفي ذلك في توثيقه.

الهوامش

- (١) انظر: تاريخ الطبري ٥ : ١٤٠ . ط - دار التراث .
- (٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٩٩ ، الباب ٣٤ ، ح ١ . وعلل الشرائع ١ : ٢٥٤ ، الباب ١٨٢ ، ح ٩ .
- (٣) الكافي ١ : ١٧٨ ، كتاب الحجة ، باب أن الأرض لا تخلو من حجة ، ح ١ .
- (٤) بحار الأنوار ٢٥ : ١٠٦ .
- (٥) المصدر السابق .
- (٦) نهج البلاغة (تحقيق الدكتور صبحي الصالح) : ٣٦٧ ، الكتاب رقم ٦ .
وقد روى هذا الكلام عن الإمام عليه السلام قبل الشريف الرضي نصر بن مزاحم في كتابه (وقعة صفين) : ٢٩ ، وكذلك ابن قتيبة في (الإمامة والسياسة) ١ : ٩٣ ، وابن عبد ربه في (العقد الفريد) ٤ : ٣٢٢ ، والطبري في (التاريخ) ٥ : ٢٣٥ ، ط - ليدن ، وابن عساكر في (تاريخ دمشق) في ترجمة معاوية بن أبي سفيان . وتمسكت المعتزلة بهذا الكلام على شرعية الإمامة بالاختيار والبيعة ، انظر : شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣ : ٣٠٢ .
- (٧) برواية الشريف الرضي في (نهج البلاغة) : الكتاب رقم ٧ ، وكذلك ابن الأعمش في (الفتوح) ٢ : ٤٣١ ، وكذلك المبرد في (الكامل) ١ : ١٩٣ ، ونصر بن مزاحم في (وقعة صفين) : ٦٤ .
- (٨) الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري ١ : ٢١ .
- (٩) نهج البلاغة (تحقيق الدكتور صبحي الصالح) : الخطبة رقم ١٧٣ .
- (١٠) المصدر السابق : الكتاب رقم ٦٤ .
- (١١) المصدر السابق : الخطبة رقم ١٧٣ .

- (١٢) نهج البلاغة : الكتاب رقم ٦ .
- (١٣) الآية ٩٢ منها .
- (١٤) الآية ٥٢ منها .
- (١٥) سبأ : ٨ .
- (١٦) الأعراف : ١٥٨ .
- (١٧) الأنعام : ١٩ .
- (١٨) التوبة : ٣٣ .
- (١٩) الحجرات : ١٣ .
- (٢٠) نهج البلاغة : الكتاب رقم ٥٣ .
- (٢١) زاد المعاد ٢ : ٢٢٦ .
- (٢٢) العقد الفريد ٤ : ١٤٧ - ١٤٩ . سيرة المصطفى لهاشم معروف الحسني : ٦٩١ ، ط - منشورات الشريف الرضي .
- (٢٣) سنن أبي داود : ٢ : ٦٢٥ .
- (٢٤) الكافي ٨ : ٢٤٦ .
- (٢٥) مستدرک الوسائل ١٢ : ٨٩ .
- (٢٦) سنن أبي داود ٢ : ٥٠٢ . ط - دار الفكر .
- (٢٧) الأنبياء : ٩٢ .
- (٢٨) آل عمران : ٦٤ .
- (٢٩) النساء : ٥٩ .
- (٣٠) النور : ٤٥ .
- (٣١) محمد ﷺ : ٢٣ .
- (٣٢) الشعراء : ١٠٦ - ١١٣ .
- (٣٣) الآية ٦ منها .
- (٣٤) الآية ٤٦ منها .

(٣٥) الآية : ١٠٣ منها .

(٣٦) راجع : المحاضرات (تقارير بحث آية الله السيد الخوئي بقلم الشيخ إسحاق الفياض)
٢ : ٤٣٩ .

(٣٧) التحريم : ٦ .

(٣٨) راجع : بحوث في علم الأصول (تقرير بحث السيد الشهيد الصدر رحمته الله للسيد محمود الهاشمي) ٢ : ٢٨٨ .

(٣٩) الوسائل ١ : ٣٤ ، ب ٢ من أبواب مقدمات العبادات ، ح ١٢ .

(٤٠) المصدر السابق ٢٧ : ١٣ ، ب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥ .

الإثبات القضائي حجية الإقرار

□ الشيخ قاسم الإبراهيمي

القسم الثاني

تقدّم في القسم الأول أدلة حجية الإقرار لدى الحقوقيين .. وكذلك الأدلة الفقهية .. وكان أولها : الآيات .. وثانيها : الروايات التي مرّ البحث في شطر منها .. ونقدم لك في هذا القسم ما تبقى من الأدلة ..

أمّا روايات الحقوق فكثيرة ، ويمكن تصنيفها إلى طوائف :

الطائفة الأولى : ما ورد في إقرار بعض الورثة بسبب يخرج بعض التركة :

وهي جملة روايات :

منها : صحيحة منصور بن حازم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في رجل مات فترك عبداً ، فشهد بعض ولده أنّ أباه أعتقه ، فقال : « تجوز عليه شهادته ، ولا يغرم ، ويستسعى الغلام فيما كان لغيره من الورثة » ^(١) .

ودلالاتها على نفوذ إقراره واضحة ؛ إذ المراد بالتجوز النفوذ وترتب الأثر

إحراز وثاقة الشاهد لتخرج الرواية مخرج الأدلة على حجّة خبر الثقة في الموضوعات .

إلا أنّ ذلك غير وارد :

أمّا السند فيمكن معالجته ببعض الوجوه [انظر: الملحق رقم ١] .

وأما المعارضة والتقيد فإنّهما وإن صحّا، لكن لا يصحّ حمل المقيد على الوثاقة المأخوذة موضوعاً لحجّة خبر الثقة في الموضوعات ؛ لوضوح أنّ القول بحجّيته لا يقتضي جوازه في نصيبه وحده دون أنصبه سائر الورثة . وجعله شرطاً في حجّة الإقرار لا معنى له بعد مركزية كون اشتراط الوثاقة لتقوية احتمال صحة النقل ، وخروجه من مرتبة الشك - التي عليها خبر الكذاب - إلى مرتبة الظن بصدقه ؛ إمّا لترتيب الآثار عليه كما لو كان واقعاً بإخراجه من التركة وتخليه سبيله المساق لمعنى حجّة خبر الثقة في الموضوعات المنتفي في المقام ، أو لدفع احتمال قصد الشاهد تفويت الفرصة على الورثة في استرقاق العبد بعد انعتاقه بمقدار حصّته المندفع بإمكان تحريره بمقدارها بغير إقرار . من هنا يقوى احتمال كونه مساقاً لإحراز الشرائط المعتبرة في نفوذ الإقرار من البلوغ والعقل في الأموال ، والظاهر أنّه المتعين ، ومثله لا يضر بدلالة الرواية على حجّة الإقرار .

نعم ، يبقى إشكال عدم وفاء الرواية بإثبات حجّة للإقرار تعمّ جميع موارده ، بل ولا دعاوى الحقوقية فقط التي تفوق المورد أهمية .

ومنها : صحيحة إسحاق بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في رجل مات فأقرّ بعض ورثته لرجل بدين ، قال : « يلزم ذلك في حصته » ^(٥) .

ودلالاتها أوضح من سابقتها ؛ للتصريح بالإقرار في السؤال ، ومناقشتها وارادة عليها .

ومنها: رواية أبي البختری وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «قضى علي عليه السلام في رجل مات وترك ورثة، فأقر أحد الورثة بدين على أبيه أنه يلزم (يلزمه خ. ل) ذلك في حصته بقدر ما ورث، ولا يكون ذلك في ماله كله. وإن أقر اثنان من الورثة وكانا عدلين أجز ذلك على الورثة، وإن لم يكونا عدلين ألزما في (من خ. ل) حصتهما بقدر ما ورثا، وكذلك إن أقر بعض الورثة بأخ أو أخت إنما يلزمه من حصته» (٦).

وبمضمونها روايته الثانية، ومرسلة الصدوق (٧).

ودالته على حجية الإقرار واضحة كسابقتيها، ويظهر منها بيان الفرق بين الإقرار والبينة بالعدالة، والعدد، ونفوذ البينة بحق الغير، والإقرار بحق النفس فقط.

لكن الرواية ضعيفة السند براويها (٨)، والأخريين به وبالإرسال.

ومنها: رواية الفضيل بن يسار قال: قال أبو جعفر عليه السلام في رجل مات وترك امرأته وعصبته وترك ألف درهم، فأقامت المرأة البينة على خمسمئة درهم فأخذتها، وأخذت ميراثها. ثم إن رجلاً ادعى عليه ألف درهم، ولم يكن له بينة، فأقرت له المرأة، فقال أبو جعفر عليه السلام: «أقرت بذهب ثلث مالها، ولا ميراث لها، تأخذ المرأة ثلثي الخمسمئة، وترد عليه ما بقي؛ لأن إقرارها بمنزلة البينة» (٩).

ودلالة الرواية على المطلوب تكون بأحدى فقرتين:

الأولى: قوله: «أقرت بذهب ثلث مالها»؛ فإن تعلّق ذهاب الثلث بالإقرار ليس مدلولاً عليه بالمطابقة، بل من باب إسناد النتيجة إلى سببها؛ إذ المقر به من قبلها مديونية الميت بألف درهم، غير أن إقرارها لما نفذ تسبّب بذهب ثلث مالها وحرمانها من الميراث، أمّا الثاني فلقصور التركة عن مجموع دينها

ودين الرجل، فيقدّم الدين على الميراث؛ للآية: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾^(١٠)، وأمّا الأوّل فلأنّ التركة إن قصرت عن دين الميت قسّطت على الدائنين كلّ بحسب حصته من المجموع، ودينها عليه خمسمئة درهم، ودين الرجل ألف، فالمجموع ألف وخمسمئة؛ حصة المرأة منه الثلث، والرجل الثلثان، وثلث الألف ثلثا الخمسمئة فتأخذها، ويأخذ الرجل ثلثيه بنسبة حصته. وبه فسّر ابن أبي عمير الرواية في رواية الحكم بن عيينة الآتية قال: «وتفسير ذلك أنّه لا ميراث حتى يقضى الدين، وإنّما ترك ألف درهم، وعليه من الدين ألف وخمسمئة درهم لها وللرجل، فلها ثلث الألف وللرجل ثلثاها»^(١١)، وكذا الفضل بن شاذان قال: «وتفسير ذلك أنّ الذي على الزوج صار ألفاً وخمسمئة درهم، للرجل ألف، ولها خمسمئة درهم هو ثلث الدين، وإنّما جاز إقرارها في حصتها، فلها مما ترك الميت الثلث وللرجل الثلثان، فصار لها مما في يديها الثلث، ويردّ الثلثان على الرجل، والدين استغرق المال كلّهُ، فلم يبقَ شيء يكون لها من ذلك الميراث، ولا يجوز إقرارها على غيرها»^(١٢).

فذهاب ثلث مالها وحرمانها من الميراث سببه نفوذ إقرارها الكاشف عن حجّيته.

الثانية: التعليل الوارد في ذيلها بأنّ الإقرار بمنزلة البينة. ولا تعبير أفضل منه في الدلالة على حجّية الإقرار، وكونه من أدلة إثبات الموضوعات بصورة مطلقة.

لكن الرواية ضعيفة السند بابن الزبير الواقع في طريق الشيخ إلى ابن فضال ومحمّد بن مروان المنصرف إلى الذهلي صاحب الكتاب عند الإطلاق، وكلاهما مجهول، وبأبي جميلة المضعّف من النجاشي وغيره^(١٣).

بيد أنّها تمتاز عن سائر الروايات من قبيل رواية الحكم بن عيينة (عتيبة

منها: صحيحة منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى لبعض ورثته أن له عليه ديناً؟ فقال: «إن كان الميت مرضياً فأعطه الذي أوصى له» (١٥).

وبمضمونها صحيحة أبي أيوب (١٦).

فإن أمر الإمام عليه السلام بإعطائه ما أوصى به كاشف عن نفوذ إقراره.

والتعبير عنه بالوصية لا يضر بعد معلومية كون المراد بها الإقرار؛ بقرينة لفظة الدين الكاشفة عن استحقاق الموصى له الموصى به قبل الوصية، لا الوصية التمليكية الموجبة للاستحقاق بعدها وبعد الموت، وإطلاق الأمر بالإعطاء - المنافي لصريح النصوص والفتاوى - بعدم تجاوزها الثلث.

واشتراط كون الموصي مرضياً أو مصداقاً - على حدّ تعبير بعض الروايات الواردة في نظير سؤال السائل في الرواية - محل الاستدلال (١٧)؛ تحرّراً مما لو كان متّهماً بالكذب قصداً إلى حرمان الورثة من حقّهم فيما أقرّ به لو كان باطلاً، أو إحرازاً لشروط صحته كما مرّ احتماله سابقاً، فلا موجب للتمسك بالاشتراط منعاً لحجية الإقرار أو تقييداً لها؛ لأوّلها إلى إحراز عنوانه؛ لعدم صدق الإقرار مع كذب المقرّ فيما أخبر به؛ لكونه شهادة بحق الغير حينئذٍ لا بحق نفسه، أو إحراز حكمه؛ لعدم حجّية الإقرار مع انتفاء أحد شروطها.

ويؤيد الاحتمال الأوّل صحيحة العلاء بيّاع السابري قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة استودعت رجلاً مالاً، فلمّا حضرها الموت قالت له: إنّ المال الذي دفعته إليك لفلانة، وماتت المرأة، فأتى أولياؤها الرجل، فقالوا له: إنّه كان لصاحبتنا مال، ولا نراه إلّا عندك، فاحلف لنا ما لها قبلك شيء، أفيحلف لهم؟ فقال: «إن كانت مأمونة عنده فليحلف لهم، وإن كانت متهمّة فلا يحلف، ويضع الأمر على ما كان؛ فإنّما لها من مالها ثلثه» (١٨).

لكن قد يورد على الاستدلال:

أولاً: بأنها معارضة بجملة من الروايات النافية لنفوذ الإقرار عند الموت:
منها: صحيحة السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنه كان يردّ النحلة في الوصية، وما أقرّ به عند موته بلا ثبت ولا بيّنة رده» (١٩).

ورواية مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، قال: قال علي عليه السلام: «لا وصية لوارث، ولا إقرار له بدين؛ يعني إذا أقرّ المريض لأحد من الورثة بدين فليس له ذلك» (٢٠).

بل وبصحيحة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقرّ لوارث وهو مريض بدين له عليه، قال: «يجوز عليه إذا أقرّ به دون الثلث» (٢١)
بعد استبعاد كون المراد بالجواز في الرواية جوازه من جهة الإقرار لا الوصية؛ بقرينة الثلث الذي لا ريب في إرادة ثلث الميّت المعهود في عرف المتشرعة في الوصية لا ثلث أصل المال، فتحمل الرواية عليها، ولازمه عدم ترتب الأثر على إقراره المساوق لنفي حجّيته.

كمعارضة صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: الرجل يُقرّ لوارث بدين، فقال: «يجوز إذا كان مليئاً» (٢٢)، وصحّيته الثانية قال: سئل أبو عبد الله عن رجل أقرّ لوارث بدين في مرضه، أيجوز ذلك؟ قال: «نعم، إذا كان مليئاً» (٢٣)، وموثقة سماعة - بناء على استفادة وثيقة عثمان بن عيسى، الذي روى عنه سماعة الرواية، من دعوى الشيخ في عدّة أصوله عمل الأصحاب برواياته - قال: سألته عمّن أقرّ للورثة بدين عليه وهو مريض، قال: «يجوز عليه ما أقرّ به إذا كان قليلاً» (٢٤) بعد حملها على إرادة ما دون الثلث بالشرط؛ لعدم القائل باشتراط الملاءة أو قلة المال في الوصية أو الإقرار، ودخول القلة في الثلث، وعدم تجاوز المال المقرّ به له بعد فرض الملاءة.

ومقتضى القواعد التساقط والرجوع إلى ما يقتضيه العموم الفوقي إن كان ، وإلا فإلى الأصل العملي .

إلا أنه يجب بإمكان الجمع بينهما بتخصيص المدلول المطابقي لروايتي السكوني ومسعدة والمدلول الالتزامي لسائر الروايات بمنطوق الروايتين ؛ لكونها أخص موضوعاً منهما ؛ لتقيده بحقانية الدين بقرينة كون المقرّ مرضياً أو مصدقاً ، بناءً على تفسيرها بذلك وعدم تقيّد موضوعهما به .

وكأنه المناط في قبول إقرار المريض مرض الموت أو ردّه ، على ما تشهد به بعض الروايات ، ففي صحيحة محمد بن عبد الجبار قال : كتبت إلى العسكري عليه السلام : امرأة أوصت إلى رجل ، وأقرّت له بدين ثمانية آلاف درهم ، وكذلك ما كان لها من متاع البيت من صوف ، وشعر ، وشبهه ، وصفر ، ونحاس ، وكل ما لها أقرّت به للموصى إليه ، وأشهدت على وصيّتها ، وأوصت أن يُحجَّ عنها من هذه التركة حجتان ، وتعطى مولاة لها أربعمئة درهم ، وماتت المرأة ، وتركت زوجاً ، فلم ندر كيف الخروج من هذا ، واشتبه علينا الأمر . وذكر كاتب أنّ المرأة استشارته فسألته أن يكتب لها ما يصح لهذا الوصي ، فقال لها : لا تصح تركتك (لهذا الوصي خ . ل) إلا بإقرارك له بدين يحيط بتركتك بشهادة الشهود ، وتأمريه بعد أن ينفذ ما توصينه (توصيه خ . ل) به ، وكتبت له بالوصية على هذا ، وأقرّت للوصي بهذا الدين . فأرى - أدام الله عزك - في مسألة الفقهاء قبلك عن هذا ، وتعريفنا ذلك لنعمل به إن شاء الله .

فكتب بخطه : «إن كان الدين صحيحاً معروفاً مفهوماً فيخرج الدين من رأس المال إن شاء الله ، وإن لم يكن الدين حقاً أنفذ لها ما أوصت به من ثلثها ، كفى أو لم يكف» (٢٥) .

وهو الموافق للقواعد ؛ إذ حصول العلم بالدين عند الموت لا يغيّر وجوب الوفاء به - المنصوص عليه في الآيات والروايات والمقدم بحسبها على فرائض

الإرث - ولا يغيّر حرمة أكل مال الغير بالباطل وبلا طيبة نفس منه المعلوم ضرورتها، فضلاً عن الأدلة الواردة فيها، عمّا هي عليه .

وكذا كون الأصل في المرض أو عند الموت عدم نفوذ الإقرار ما لم تقم أمانة على حقّانيتها ؛ لعدم إحراز كونه بحق نفسه حينئذٍ، مع أنّه قد تقدّم في مقالة سابقة أخذه قيداً في تعريف الإقرار (٢٦) .

واحتمال ذلك حال حياته أيضاً وإن كان ممكناً، لكنه ضرر عائد عليه بالفعل مع كونه صحيحاً معافى بتشخيص العرف، بخلاف ما إذا كان مريضاً أو مشرفاً على الموت .

ومنه يعرف المناط فيما يجب أن يكون عليه حكم الشارع في منجزات المريض، كما يعرف أيضاً المراد بمرض الموت وأنّه ليس المرض الذي يعرف من موت صاحبه بعده ولو بمدة ليكون رجعي الآثار، بل ما يدرك العرف قرب الموت معه، وكون التصرف في ماله حينئذٍ تصرفاً فيما يرتبط بالفعل بميراث الورثة وتعود آثاره نفعاً وضرراً عليهم، لا في مستقبل الزمان، وإن ربما يبعده صعوبة الالتزام بلوازم ذلك .

وثانياً: بعدم تعيّن كون المقصود من اشتراط مرضاة المقرّ ومصدّقته إحراز عنوان الإقرار - الذي لا ريب في انتفائه مع قصد المقرّ حرمان الورثة من إرث تركته أو حكمه - بل ربما إحراز وثاقته، فتكون مأخوذة في موضوع الحكم بالحجية المستفاد من الرواية إمّا مستقلاً لتخرج مخرج الأدلة على حجّية خبر الثقة في الموضوعات، أو هي منضمّة إليها كون المورد إقراراً على النفس، كما احتمل ذلك أستاذنا السيد الحائري - أدام الله بقاءه - في كتابه «القضاء في الفقه الإسلامي»، وإن ردّه بعد ذلك باستبعاد ورود الرواية دليلاً عليه ؛ لمعارضتها بالمنتزع من الروايات المبوّثة في أبواب الفقه من عدم حجّية خبر الثقة في الموضوعات (٢٧) .

ومنها: رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، في رجل أقر عند موته لفلان وفلان، لأحدهما عندي ألف درهم، ثم مات على تلك الحال، فقال علي عليه السلام: «أيُّهما أقام البينة فله المال، وإن لم يقم واحد منهما البينة فالمال بينهما نصفان» (٢٨).

إذ حكم الإمام عليه السلام بالمال لهما أو بينهما كاشف عن نفوذ الإقرار وحجيته لكن الرواية ضعيفة السند بالنوولي.

الطائفة الثالثة: ما ورد في إقرار بعض المتنازعين في شيء بأن بعضه ليس له:

كرواية عبد الله بن المغيرة، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلين كان معهما درهمان، فقال أحدهما: الدرهمان لي، وقال الآخر: هما بيني وبينك، فقال: «أما الذي قال: هما بيني وبينك فقد أقر بأن أحد الدرهمين ليس له وأنه لصاحبه، ويقسم الآخر بينهما» (٢٩). وبطريق آخر: «ويقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين» (٣٠) بدلاً من قوله: «ويقسم الآخر بينهما»، والمعنى واحد.

ووجه الاستدلال بها واضح؛ إذ إنفاذ الإمام عليه السلام وإقراره في الدرهم كاشف عن حجتيه.

لكنها قابلة للمناقشة: بضعف السند أولاً [انظر: الملحق رقم ٣]، وبمنع الدلالة ثانياً؛ إذ صب الإمام عليه السلام النزاع على الدرهم الثاني دون الأول كما يمكن أن يكون لحجية الإقرار به للغير كذلك لارتفاع النزاع فيه، كما نبّه إلى ذلك في كتاب القضاء في الفقه الإسلامي (٣١).

الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على عبودية من أقر على نفسه بالرق.

وهي كثيرة:

منها : صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : حرّاً أقرّ على نفسه بالعبودية ، أستعبده على ذلك ؟ قال : « هو عبد إذا أقرّ على نفسه » (٣٢) .

وداللتها على المطلوب تستفاد من جعل تعليق الإمام عليه السلام الحكم بالعبودية على حصول الإقرار طريقاً ظاهرياً لإحرازها الكاشف عن حجّية هذا الطريق في رتبة أسبق ؛ لوضوح عدم دخالته في فعلية ملاك الحكم بها أو تحققها به ، وإلاّ كان الحكم الواقعي بها أو تحققها منوطاً بالإقرار إثباتاً ونفيّاً ، وليس كذلك ، لكن الحجّية المكشوف عنها بهذا الطريق غير محدّدة الأبعاد سعة وضيقاً ، وإن كان سيأتي في آخر الطائفة ما قد يتم به تعميمها .

وبمضمون الصحيحة المستدل بها رواية الفضل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حرّاً أقرّ أنّه عبد ، قال : « يؤخذ بما أقرّ به » (٣٣) ، وإن كانت دلالتها على الحجّية بوجه آخر ؛ إذ قد يستفاد من جواب الإمام عليه السلام على السؤال - الكافي في مثله بيان النتيجة بالقول : « هو عبد » كما في الرواية السابقة ، أو « أستعبده » مثلاً - بأخذه بما أقرّ به غير المصرّح فيه بالأخذ ببناء الفعل للمجهول ، ولا المقرّر به قصده إلى بيان كبرى حجّية الإقرار المفيدة ؛ لأنّ الشخص يؤخذ بما أقرّ به أيّاً كان المقرّر أو المقرّ له أو المقرّر به . نعم في جوابه ذكر لمن يعود عليه المأخوذ بإقراره وهو الرجل في الرواية ، لكن لا خصوصية له قطعاً ، وإنّما إن فرضت الخصوصية فلما أقرّ به .

وكذا رواية محدّد بن الفضل الهاشمي قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل حرّاً أقرّ أنّه عبد ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « تأخذه بما قال ، أو يردّ المال » (٣٤) .

المشابهة في وجه دلالتها لرواية الفضل .

لكن روايتي الفضل ومحمد بن الفضل ضعيفتا السند بهما ؛ لجهالتهما .

ومنها: ما جاء في صحيحة حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن جارية لم تدرك بنت سبع سنين مع رجل وامرأة، ادّعى الرجل أنها مملوكة له، وادّعت المرأة أنها ابنتها، فقال: «قد قضى في هذا علي عليه السلام». قلت: وما قضى في هذا؟ قال: «كان يقول: الناس كلهم أحرار إلا من أقرّ على نفسه بالرقّ وهو مدرك، ومن أقام بيّنة على من ادّعى من عبد أو أمة فإنه يُدفع إليه، ويكون له رقاً...» (٣٥).

وصحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: الناس كلهم أحرار إلا من أقرّ على نفسه بالعبودية وهو مدرك من عبد أو أمة، ومن شهد عليه بالرقّ صغيراً كان أو كبيراً» (٣٦).

فإن استثناء الإمام عليه السلام الإقرار من أصل الحرية في الأفراد يفهم منه - ولو بملاحظة عطف البيّنة عليه، ومعلومية عدم دخالة الإقرار والبيّنة في الحكم ملاكاً وموضوعاً - القصد إلى إخراج ما قام دليل إثبات الموضوعات المعتبر فيه على خلاف الأصل، كما هو مقتضى القواعد من تقدّم الأمارات على الأصول. وهو ما يستبطن ثبوت الاعتبار للإقرار كما البيّنة في رتبة أسبق.

وما قد يشكل به على هذه الطائفة - من عدم الدليل المقتضي للتعدي إلى سائر الموارد - يمكن التغلّب عليه بأولوية الإقرارات المالية والحقيّة في الحجّة من الإقرار بالعبودية التي لا تعني زهاب أمواله وحقوقه فحسب، بل فقدته السلطنة على نفسه أيضاً.

الطائفة الخامسة: الروايات الدالة على الإقرار بالنسب:

وهي كثيرة جداً، بعضها وارد في تكذيب الملاحن نفسه والإقرار بالولد، وبعضها في الإقرار بالحميل، وبعضها في غير ذلك.

أما ما ورد في الملاعن المكذَّب لنفسه فهي عدة روايات:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، في الملائع: «إن أكذب نفسه قبل اللعان ردت إليه امرأته، وضرب الحد. وإن لاعن لم تحل له أبداً. وإن قذف رجل امرأته كان عليه الحد. وإن مات ولده ورثه أخواله؛ فإن ادّعاها أبوه لحق به، وإن مات ورثه الابن ولم يرثه الأب» (٣٧).

فإنَّ إلحاق الابن بالأب نسباً وتوريثه منه أمارة نفوذ إقراره، ولا ينافيه عدم توريث الأب منه؛ لأنَّه ليس من آثار الإقرار، فإنَّه الشهادة على النفس لا على الغير.

وبمضمونها صحاح الحلبي^(٣٨)، وروايات أبي بصير، وأكثرهن صحاح^(٣٩)،
ورواية محمد بن مسلم^(٤٠)، وغيرها.

ولا يُعارضها ما رواه صفوان بن يحيى قال: قرأت في كتاب لمحمد بن مسلم أخذته من مَخْلَد بن حمزة بن ببيض؛ زعم أنه كتاب مُحَمَّد بن مسلم، قال: سألتَه عن رجل لاعن امرأته، وانتفى من ولدها، ثم أَكْذَب نفسه بعد الملاءنة فزعم أنَّ الولد ولده، هل يردُّ إليه الولد؟ قال: «لا، ولا كرامة؛ لا يردُّ إليه، ولا تحلُّ له إلى يوم القيامة». وسألتَه من يرث الولد؟ قال: «أمُّه...»^(٤١)، وأبو الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام نحوه^(٤٢)، وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً مثله^(٤٣).

فإنه - مع ضعف سند الأولى بمخلّد بن حمزة بن بيض أو بمحمد بن حمزة ابن بيض كما في هامش المخطوط^(٤٤)، أو أبيض - كما في رجال الشيخ -^(٤٥)، المجهول الذي لا تشفع له رواية صفوان عنه ؛ لظهور كلامه في الترديد بوثاقته بتعبيره عنه بـ«زعم». والثانية بمحمد بن الفضيل بن كثير الصيرفي الذي قال عنه الشيخ في رجاله بأنه: «ضعيف»^(٤٦)، وإن عدّه

المفيد في رسالته العديدة من الفقهاء والرؤساء الأعلام، الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، ولا يُطعن عليهم بشيء، ولا طريق لذمّ واحد منهم^(٤٧)؛ إذ يقع التعارض بين الحجتين، ولا يصار إلى التوثيق أو التضعيف، اللهم إلّا إن فسّرنا التضعيف بضعف العقيدة بالغلو، خصوصاً مع رواية الثلاثة وابن فضال الذين أمر الإمام عليه السلام بالأخذ برواياتهم^(٤٨)، وأيوب ابن نوح الذي أبى رواية كتاب محمّد بن سنان؛ لكونه اعترف عند موته بأنّه وجدها وجادة^(٤٩)، وأجلّة الرواة؛ كالحسن بن محبوب، والحسين بن سعيد، وعبد العظيم بن عبد الله الحسني، وعبد الله بن المغيرة، وعلي بن الحكم، ومحمّد بن إسماعيل بن بزيع، ويونس بن عبد الرحمان، وغيرهم^(٥٠)، لكن التفسير المذكور غير معهود. والثالثة بالمفضل بن صالح أبي جميلة - لا دلالة لها على عدم نفوذ إقراره؛ إذ ربما كان المنظور في المنفي العلاقة النسبية المتعارفة المقتضية لترتب الحقوق فيها - ومنها الإرث - على الطرفين.

والشاهد عليه ما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث كيفية اللعان، قال: قلت: يردّ إليه الولد إذا أقرّ به؟ قال: «لا، ولا كرامة. ولا يرث الابن، ويرثه الابن»^(٥١). فإنّه عليه السلام نفى الردّ وإرث الأب، وأثبت إرث الابن، ولا إرث مع عدم الإلحاق، فالظاهر - إن لم يكن مقطوعاً به - رجوع نفي الردّ إلى ما ذكرناه، لكنها ضعيفة السند بسهل.

ومنها: ما ورد في الإقرار بالنسب ثمّ الانتفاء عنه، وهي عدّة روايات^(٥٢) لا تدلّ على نفوذ إقرار الرجل بولده فحسب، بل على عدم قبول الإنكار بعد الإقرار، تأتي هناك.

ومنها: ما ورد في الحميل، وهي روايتان:

إحدهما: صحيحة عبد الرحمان ابن الحجاج - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحميل، فقال: «وأي شيء الحميل؟». قال: قلت: المرأة تُسبى من

أَرْضَهَا وَمَعَهَا الْوَلَدُ الصَّغِيرُ فَتَقُولُ: هُوَ ابْنِي، وَالرَّجُلُ يُسَبِّحُ فَيَلْقَى أَخَاهُ فَيَقُولُ: هُوَ أَخِي. وَلَيْسَ لَهُمْ بَيِّنَةٌ إِلَّا قَوْلُهُمْ. قَالَ: فَقَالَ: «مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهِمْ عِنْدَكُمْ؟». قُلْتُ: لَا يَوَرِّثُونَهُمْ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عَلَى وَلَادَتِهِمْ بَيِّنَةٌ وَإِنَّمَا هِيَ وَلَادَةُ الشَّرِكِ. فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ! إِذَا جَاءَتْ بَابُنَهَا أَوْ بَابَتْنَهَا وَلَمْ تَزَلْ مَقَرَّةً بِهِ، وَإِذَا عَرَفَ أَخَاهُ، وَكَانَ ذَلِكَ فِي صَحَّةٍ مِنْهُمَا وَلَمْ يَزَلَا مَقَرِّينَ بِذَلِكَ؛ وَرِثَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» (٥٣). - الْوَاضِحَةُ فِي أَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ بِالتَّوَرِثِ عَلَى شَرْطِيَّةٍ مَا عَدَا الْإِقْرَارَ إِنَّمَا مَسْئُوقٌ لِبَيَانِ الْمَوْضُوعِ كَمَا فِي الْمَجِيءِ، أَوْ شَرْطٍ الْإِقْرَارِ الصَّحِيحِ كَمَا فِي صُدُورِهِ فِي صَحَّةٍ مِنْهُمَا وَاسْتِمْرَارِهِمَا فِيهِ. وَعَلَيْهِ بِاعْتِبَارِهِ دَلِيلَ إِثْبَاتٍ؛ بِدَلِيلِ تَعْلِيلِ عَدَمِ تَوَرِثِ الْمَخَالَفِ لِلْحَمِيلِ بِعَدَمِ الْبَيِّنَةِ، بَلْ تَعَجُّبِهِ مِنْ حُكْمِهِمْ مَعَ رَجُوعِ مُسْتَنَدِهِ إِلَى عَدَمِ الْمُثَبَّتِ لِلنَّسَبِ مَوْضُوعِ الْإِرْثِ يَوْضَحُ أَنَّ مُنْشَأَهُ تَجَاوَزَهُمُ الْإِقْرَارَ وَعَدَمَ اعْتِمَادِهِمْ عَلَيْهِ الْكَاشِفَ عَنْ مَدَى مَا لِحُجَّةِ الْإِقْرَارِ مِنَ الْقُوَّةِ عِنْدَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وَالْأُخْرَى: صَحِيحَةُ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ حَمِيلَيْنِ جِيءَ بِهِمَا مِنْ أَرْضِ الشَّرِكِ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: أَنْتَ أَخِي، فَعُرِفَا بِذَلِكَ، ثُمَّ أُعْتَقَا وَمَكَّنَا مَقَرِّينَ بِالْإِخَاءِ، ثُمَّ إِنَّ أَحَدَهُمَا مَاتَ. قَالَ: «الْمِيرَاثُ لِلْأَخِ؛ يَصْدَقَانِ» (٥٤). وَهِيَ مِثْلُهَا فِي إِرْجَاعِ نَكْتَةِ التَّصَدِيقِ إِلَى الْإِقْرَارِ.

وَرَبَّمَا نَوَقِشَ: بِمَعَارِضَتِهِمَا رَوَايَةَ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا يَرِثُ الْحَمِيلُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ» (٥٥)؛ فَإِنَّهَا نَافِيَةٌ - بِإِبْطَالِاقِ مَنْطُوقِهَا - إِرْقَهُ بِالْإِقْرَارِ. وَطَلْحَةُ وَإِنْ لَمْ يَوْثُقْ صَرِيحاً فِي كُتُبِ الرِّجَالِ وَالرَّوَايَاتِ لَكِنْ رَوَى عَنْهُ صَفْوَانُ وَالْأَجَلَّةُ، كَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَغِيرَةِ (٥٦)، وَكُتَابُهُ مُعْتَمَدٌ (٥٧).

فِيجَابُ: بِأَنَّهَا غَيْرُ مُسْتَقَرَّةٍ، فَيَجْمَعُ عَرَفًا بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهَا بِتَقْيِيدِ إِطْلَاقِهَا بِمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ إِقْرَارٌ، وَإِنْ لَا يَخْلُو مِنْ إِشْكَالٍ مِنْ جِهَةِ تَضَمُّنِ تَعْرِيفِ الْحَمِيلِ -

الوارد في الأولى بل ورواية طلحة بن زيد بطريق الصدوق الذي زاد فيه :
«والحميل الذي تأتي به المرأة حبلى قد سُببت وهي حبلى، فيعرفه أبوه أو أخوه» (٥٨) - ذلك، فتعارضهما تعارض مستقر.

نعم، الحمل على التقية - خصوصاً بملاحظة حال الراوي العامي المذهب (٥٩)
أو إفتائه على طبق مذهبه - أولى.

ومنها: رواية أبي حمزة الثمالي قال: قال إن رجلاً حضرته الوفاة، فأوصى إلى ولده: غلامي يسار هو ابني، فوزّثوه مثل ما يرث أحدكم، وغلامي يسار فأعتقوه فهو حر. فذهبوا يسألونه: أيما يُعتق وأيما يُورث؟ فاعتقل لسانه. قال: فسألوا الناس فلم يكن عند أحد جواب، حتى أتوا أبا عبد الله عليه السلام فعرضوا المسألة عليه. قال: فقال: «معكم أحد من نسائكم؟» قال: فقالوا: نعم، معنا أربع أخوات لنا، ونحن أربعة إخوة. قال: «فاسألوهن أي الغلامين كان يدخل عليهن فيقول أبوهن: لا تتسترن منه، فإنما هو أخوك». فكننا نظن أنه إنما يقول ذلك لأنه ولد في حجورنا وأنا ربّيناه. قال: «فيكم أهل البيت علامة؟». قالوا: نعم. قال: «انظروا أثرونها بالصغير؟». قال: فأروها به. قال: «تريدون أعلمكم أمر الصغير؟». قال: فجعل عشرة أسهم للولد وعشرة أسهم للعبد. قال: ثم أسهم عشر مرات، فوقعت على الصغير سهام الولد، فقال: «اعتقوا هذا، وورّثوا هذا» (٦٠).

فإن الإمام عليه السلام لم يمتص. ارتكازهم الذهني بوجوب العمل بما أقرّ به أبوهم فحسب، بل عيّن لهم الولد تارة بالأمارات والعلامات، وأخرى بالقرعة، ثم أمرهم بالعمل بإقرار أبيهم. لكن الرواية ضعيفة السند بزكريا المؤمن.

ومن الواضح أنّ هذه الطائفة يمكن التعدي من مواردها إلى سائر الموارد؛ لما للمقرّ به من الأهمية؛ فإنّ في النسب: التوارث، والعقل، وتحريم الفروج، وتحليل النظر واللمس، وغير ذلك.

الطائفة السادسة: ما ورد من الروايات في الإقرار بالقتل:

وهي كثيرة أيضاً:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل قتل فحمل إلى الوالي، وجاء قوم فشهد عليه الشهود أنه قتل عمداً، فدفع الوالي القاتل إلى أولياء المقتول ليقاد به، فلم يريموه به، حتى أتاهم رجل فأقرّ عند الوالي أنه قتل صاحبهم عمداً، وأنّ هذا الرجل الذي شهد عليه الشهود بريء من قتل صاحبه، فلا تقتلوه به وخذوني بدمه. قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «إن أراد أولياء المقتول أن يقتلوا الذي أقرّ على نفسه فليقتلوه، ولا سبيل لهم على الآخر، ثم لا سبيل لورثة الذي أقرّ على نفسه على ورثة الذي شهد عليه. وإن أرادوا أن يقتلوا الذي شهد عليه فليقتلوا، ولا سبيل لهم على الذي أقرّ، ثم ليؤدّ الدية الذي أقرّ على نفسه إلى أولياء الذي شهد عليه نصف الدية». قلت: أرايت إن أرادوا أن يقتلوهما جميعاً؟ قال: «ذاك لهم، وعليهم أن يدفعوا إلى أولياء الذي شهد عليه نصف الدية خاصة دون صاحبه، ثم يقتلونهما...» (٦١).

والرواية واضحة الدلالة في أنّ الإقرار حجة، ودليل من أدلة الإثبات؛ تماماً كالبيّنة. ثم إنّ العموم إن لم يُستفد من جعل الإقرار في الرواية بقوة البيّنة بحيث يجوز القود به كما يجوز بها، ولا من مركزيته في ذهن السائل البالغة درجة من القوة أوجب انصراف ذهنه عن السؤال عن صحة تطبيقه على المورد إلى السؤال عن المخرج من اجتماع الحجّتين أعني الإقرار والبيّنة؛ فلا أقلّ من التعديّة عن المورد بأولوية غيره - من المال والحقوق - في ثبوت الحجّية له فيها منه.

كما أنّ الحكم الوارد في الرواية مطابق لمقتضى القواعد؛ إذ مع قيام

الحجتين على اثنين بالقتل مع كون القاتل واحداً يحصل علم تفصيلي من لازم كل من الحجتين على عدم قاتلٍ غيرهما، وإجمالي بأنَّ القاتل أحدهما، وحينئذٍ فيتجنَّز وجوب قتل أحد الطرفين أو كليهما على الحاكم؛ خروجاً من وجوب إحقاق حق ولي الدم لو طلب ذلك. ولا يعارضه محقونية الدم في كل من الطرفين؛ لانتفاء موضوعها بقيام دليل الإثبات على ارتكابه القتل، ولا استصحابها من قبل وقوع القتل إلى ما بعده، أو البراءة بعده أيضاً؛ لتقدم الأمارات على الأصول. والتكاذب بين الحجتين وإن أسقط دلاليتهما على كل من الطرفين بعينه، لكن كلا الأصلين مبتليان بالتعارض الداخلي في دليل حجتيهما؛ لجريانهما في كلا الطرفين.

نعم، تبقى معلومية محقونية دم أحدهما الإجمالية المقتضية لتجنَّز حرمة سفك أي من الطرفين، المبتلاة بمعارضة معلومية مهدورية دم الآخر الإجمالية المقتضية لتجنَّز وجوب إحقاق حق ولي الدم على القاضي بسفك دم كلا الطرفين، وحينئذٍ فيرجع إلى ما تقتضيه القاعدة المنتزعة من الروايات في مثل هذه الموارد؛ وهي إمَّا إجراء القرعة في الطرفين لتعيين القاتل منهما، أو تنصيف جرم القتل عليهما. فإذا استبعدنا جريان القرعة في المورد لأي دليل فيتعين التنصيف ووقوع جرم القتل عليهما معاً لا محالة، وحينئذٍ يجوز لولي الدم المطالبة بقتلها معاً، ثم دفع ما زاد عن النفس إلى ورثة المتهمين بالقتل، غاية الأمر أنَّ أحدهما أهدر نصف ديته بإقراره.

وما قد يشكل به على هذا التوجيه؛ من أنَّ ذلك يقتضي تعيين قتلها لا تخيير ولي الدم في قتل أيهما شاء، أو قتلها معاً مع دفع نصف الدية.

غير تام؛ لعدم التخيير في أصل الحكم بل تعيين التنصيف، لكن لما كان متعلق الحكم حقاً جاز لولي الدم الاقتصاص من أحدهما دون الآخر؛ تنازلاً عن

حقه فيه ، كما جاز له قتلها أو العفو عنهما معاً ؛ وإلا فكيف نوجه وجوب دفع المقر نصف الدية لورثة المشهود عليه إن اقتصر وارث الدم منه لو لم نقل بتنصيف جرم القتل عليهما؟! مضافاً إلى أن التخيير في أصل الحكم غير معقول ؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح ، فالإشكال بمخالفة الرواية للقواعد واقتضاء ذلك هجرها وعدم العمل بها ، باطل من أساسه .

ومثلها في الاستدلال ، في غير المقارنة والمناقشة ودفعها ، ما روي عن الحسن بن صالح قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد مقتولاً ، فجاء رجلان إلى وليه فقال أحدهما : أنا قتلته عمداً ، وقال الآخر : أنا قتلته خطأ . فقال : « إن هو أخذ صاحب العمد فليس له على صاحب الخطأ سبيل ، وإن أخذ بقول صاحب الخطأ فليس له على صاحب العمد سبيل [شيء] » (٦٢) .

لكن الرواية ضعيفة السند بالحسن بن صالح بن حي (٦٣) .

ومنها : صحيحة عبد الله بن سنان وابن بكير جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سئل عن المؤمن يقتل متعمداً ، هل له توبة ؟ فقال : « إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له ، وإن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فإن توبته أن يقاد منه ، وإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم ، فإن عفوا فلم يقتلوه أعطاهم الدية ، واعتق نسمة ، وصام شهرين متتابعين ، وأطعم ستين مسكيناً ؛ توبة إلى الله عز وجل » (٦٤) .

ودلالتها على حجة الإقرار إن لم تُستفد من إيجاب الإقرار لأوليائه لصيرورته لغواً مع عدم حجيته ، فلا أقل من استفادتها من جهة ظهور التفريع في قوله عليه السلام : « فإن عفوا فلم يقتلوه » في ترتب القتل عليه الكاشف عنها ، ثم يتعدى عن ذلك إلى سائر الدعاوى الحقوقية والمالية بالأولوية .

وهناك روايات أخرى لا يسعنا التعرض لها .

وأما روايات الحدود:

فهي كثيرة، بعضها وارد في مطلق الحد، والآخر في حدود خاصة، فينبغي جعلها في طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في المقرّ بحدّ لم يعيّنه:

وهي صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، في رجل أقرّ على نفسه بحدّ ولم يسمّ أيّ حدّ هو، قال: «أمر أن يجلد حتى يكون هو الذي ينهى عن نفسه في الحد» (٦٥).

وهي تامة الدلالة على حجّة الإقرار في جميع الحدود؛ إذ انصباب السؤال عن الحدّ لا موجب؛ أعني الإقرار، وعدم تعيين المقرّ به من قبل المقرّ، وأمر الإمام عليه السلام بالجلد حتى ينهى؛ كاشفة عن مركزية الحجّة في ذهن السائل أولاً بالأول، وعمومها لكل حدّ ثانياً بالثاني، وإمضاء الإمام عليه السلام لها على عمومها ثالثاً بالثالث.

كما أنّها تامة السند أيضاً.

الطائفة الثانية: ما ورد في إنكار موجب الحدّ بعد الإقرار به:

وهي روايات:

منها: صحيحنا الحلبي ومحمد بن مسلم الأوليان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل أقرّ على نفسه بحدّ ثمّ جحد بعد، فقال: «إذا أقرّ على نفسه عند الإمام أنّه سرق، ثمّ جحد، قُطعت يده وإنّ رغم أنفه. وإنّ أقرّ على نفسه أنّه شرب خمراً أو بفرية فاجلدوه ثمانين جلدة». قلت: فإنّ أقرّ على نفسه بحدّ يجب فيه الرجم، أكنّت راجمه؟ فقال: «لا، ولكن كنت ضاربه الحدّ» (٦٦). وبمضمونها سائر الروايات (٦٧).

إذ أمر الإمام عليه السلام بالقطع والجلد بالإقرار بالسرقة وشرب الخمر حتى بعد الجحد، لا يكشف عن حجّة الإقرار فحسب، بل وعدم ارتفاعها بالإنكار. لكنّ في تعميمها بجواب الإمام عليه السلام إلى مطلق الحد - وإن ورد السؤال عاماً - إشكالاً؛ لعدم الدليل على الإطلاق أو العموم في كلامه، خصوصاً مع إعارضه عن الإجابة الكلية، والتمثيل بالسرقة وشرب الخمر، وإنكاره إجراءه حدّ الرجم بعد الإنكار. فالرواية أوضحت حكم صنفين من الحدود: السرقة وشرب الخمر وما دونهما بالفحوى؛ فالحجّة، والرجم وما فوقه إن فرض بالأولية؛ فعدمها، وأمّا الحدود الوسطية - إن فرضت - فلا تعرّض من الرواية لها.

نعم، صحيحة ابن مسلم الثانية - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أقرّ على نفسه بحدّ أقمته عليه، إلّا الرجم؛ فإنه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد لم يرجم» (٦٨) - دالة على الأخذ بالإقرار - ولو بعد الإنكار - في جميع الحدود غير الرجم.

وليس يُسقط حجيتها على الإطلاق اختلاف مضمونها مع الصحيحة الأولى وسائر الروايات وإن استظهر اتحادهما؛ لعدم التنافي بين مدلوليهما أولاً؛ إذ حالها مع الباقي حال الواضح والمبيّن مع المبهّم والمجمل، وما من تنافٍ بينهما مع وحدة المنقول إن كان النقل بالمعنى، وعلى فرضه فبمقدار ما زيد من معنى فيها كالإطلاق وحصر المستثنى بموجب الرجم، وفي مثله تقدّم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم التقيصة ثانياً، مع أنّ الأظهر عدم الاتحاد، بل يكفي احتماله لدفع الإشكال ثالثاً.

هذا، مع أنّ إشكال التعميم - إن فرض واردة - لا يرد على أصل حجّة الإقرار ما دام قائماً، بل على حجّيته بعد الإنكار؛ إذ يكفي بناء الحجّة - على التقريب المتقدم في الطائفة الأولى - من كشف سؤال السائل عن حكم الإقرار بعد الجحد عن مركوزية حجّيته قبله حتى في مورد الرجم، وجواب الإمام عليه السلام

عن سؤاله عن إمضاءها، فدلالة الروايات تامة .

الطائفة الثالثة: ما ورد في وجوب إقامة الإمام الحدّ في حدود الله دون حقوق الناس :

وهي عدّة روايات :

منها : صحيحة الفضيل بن يسار ، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول : « من أقرّ على نفسه عند الإمام بحق من حدود الله مرّة واحدة ؛ حرّاً كان أو عبداً ، أو حرّة كانت أو أمة ، فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للذي أقرّ به على نفسه كائناً من كان ، إلا الزاني المحصن فإنّه لا يجرمه حتى يشهد عليه أربعة شهداء ، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مئة جلدة ، ثمّ يجرمه ... » فقال له بعض أصحابنا : يا أبا عبد الله ، فما هذه الحدود التي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة على نفسه أقيم عليه الحدّ فيها ؟ فقال : « إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه ، فهذا من حقوق الله ؛ وإذا أقرّ على نفسه أنّه شرب خمرأ حدّه ، فهذا من حقوق الله ؛ وإذا أقرّ على نفسه بالزنا وهو غير محصن فهذا من حقوق الله ... » (٦٩) .

وداللتها على حجّة الإقرار في مطلق الحدود واضحة ، ومخالفة بعض فقراتها للمسلم في فقه الإمامية - كثبوت حدّ السرقة بالإقرار مرتين ، والرجم والجلد بأربع مرات ، وعدم الجمع بين الجلد والرجم - على فرض تسليهما غير مضرة بالفقرات الأخرى ؛ إذ غايته سقوط خصوص الفقرات المخالفة لا مجموع الرواية عن الاعتبار ، مع أنّها غير مسلمة مختلف فيها بين الأصحاب .

الطائفة الرابعة : ما ورد فيمن أقرّ بالزنا واللواط :

وهي كثيرة ، بعضها وارد في وجوب إقامة الحدود ، وبعض فيمن أقرّ بحدّ ثمّ جرده ، وبعض في كراهة إقامة الحدّ ممن عليه حدّ مثله ، وبعض في كيفية الرجم ، وبعض في هروب المرجوم من الحفيرة ، وبعض في ثبوت الزنا بأربع

إقرارات، وبعض في سقوط الحدّ عن المستكرهه على الزنا.

فمن ذلك مرسله صفوان عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أقرّ الزاني المحصن كان أوّل من يرحمه الإمام ثمّ الناس. فإذا قامت عليه البيّنة كان أوّل من يرحمه البيّنة ثمّ الإمام ثمّ الناس»^(٧٠). ودلالة الرواية على حجية الإقرار بالزنا وإيجابها الرجم واضحة، وإرسالها غير مضرّ بعد كون مرسلها صفوان الذي لا يرسل إلّا عن ثقة، وظهور وحدة الراوي من تعبيرها.

ويمكن التعديّ من هذه الروايات إلى سائر الحدود بالأولوية وإثبات حجية الإقرار فيها جميعاً. نعم، في التعديّ منها إلى اللواط إشكال من جهة أغلظية حرمة من الزنا، لكن فيه رواية أيضاً تغنيّا عن هذه هي صحيحة مالك بن عطية الطويلة الذيل^(٧١).

وهناك روايات أخرى لم نتعرّض لها.

ومما تقدّم يتضح أنّ هناك روايات واردة في الحقوق، وأخرى واردة في الحدود لا بأس بعموميتها للقسم الواردة فيه إن لم تعمّ القسم الآخر أيضاً؛ لما أورد على ذلك من الفرق بين الحقوق والحدود؛ بأنّ الثانية يشترط فيها تعدد الإقرار دون الأولى^(٧٢)، ثمّ من مجموع أدلّة النوعين يمكن - بعد الفراغ عن انحصار الدعاوى القضائية بالقسمين - استفادة عمومية للإقرار في جميع الموارد.

هذا كلّه فيما يرتبط بالروايات دليلاً ثانياً على حجية الإقرار.

وأما ثالثاً: فالسيرة، ولا ريب في انعقادها بكلّا قسميها وانتشارها بما لا مجال معه للشك في اتصالها بعصر المعصوم عليه السلام وإمضائها، على أنّ السيرة المتشرعية في غير حاجة إلى الإمضاء منه عليه السلام.

رابعاً: الإجماع على الحجية بل الضرورة، كما صرح بذلك في الجواهر

حيث قال: «والأصل في شرعيته - بعد الإجماع من المسلمين أو الضرورة - السنة المقطوع بها من طرق العامة والخاصة التي ستسمع بعضها، بل في الكتاب العزيز ما يدل على اعتباره في الجملة» (٧٣).

وفي مذهب الأحكام: «ويصح أن يكون متعلقه إثباتاً كما يصح أن يكون نفياً، ويصح تعلقه بكل شيء؛ عيناً كان أو منفعة أو انتفاعاً أو حقاً أو مستتباً لحق، سواء كان من حق الله تعالى أو من حق الناس، وبالجملة، كل ما يترتب عليه أثر شرعي، تكليفاً كان أو وضعياً، يصح أن يقع مورد الإقرار؛ للإجماع والسيرة والقاعدة العقلية التي قررها الشارع: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، وقول أبي عبد الله عليه السلام: «المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه»، مضافاً إلى النصوص المتفرقة الواردة في الأبواب المختلفة من أول الفقه إلى آخره، التي تقدّم بعضها ويأتي بعضها الآخر» (٧٤).

الملحق رقم / ١ /

الرواية رواها صاحب «الوسائل» بطريقين :

الأول: عن الصدوق في كتاب «من لا يحضره الفقيه» بإسناده عن يونس ابن عبد الرحمان، عن منصور بن حازم^(٧٥). ولم يذكر الصدوق طريقه إلى يونس في المشيخة.

لكن الشيخ الطوسي ذكر في مشيخته طرقه إلى يونس، وأحدها يمر بالصدوق، فمنه يعرف طريقه في كتابه. وطريق الشيخ إلى يونس هو: الشيخ أبو عبد الله - يعني المفيد - عن الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه^(٧٦)، عن أبيه ومحمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله والحميري وعلي بن إبراهيم، عن إبراهيم بن هاشم، عن إسماعيل بن مرار وصالح بن السندي، عن يونس^(٧٦).

والطريق ضعيف؛ لجهالة كل من صالح بن السندي وإسماعيل بن مرار^(٧٧).

وبه يضعف الطريق الثاني أيضاً؛ أعني رواية الكليني في «الكافي» عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس^(٧٨).

لكن يمكن استبدال طريق الشيخ المار بالصدوق بطريق آخر للشيخ يشترك مع الأول في علي بن إبراهيم، ولا يقع بعده إسماعيل بن مرار بل رواية ثقات، فيرتفع الضعف من السند ويصح. والطريق هو: الشيخ أبو عبد الله والحسين ابن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم، عن الحسن بن حمزة العلوي، عن علي ابن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس^(٧٩). والطريق لا إشكال فيه إلا من جهة محمد بن عيسى بن عبيد الذي ضعفه الشيخ في أكثر من مورد^(٨٠)، واستثنى رواياته عن يونس بن الوليد والصدوق^(٨١)، وشكك نصر بن الصباح في روايته عن ابن محبوب^(٨٢)، وثقه النجاشي والفضل بن

شاذان^(٨٣) وأبو العباس بن نوح، لكن تضعيف الشيخ له منشؤه استثناء ابن الوليد والصدوق رواياته، مع أن استثناءهما لم يكن لقدح فيه؛ وإلا لم يكن لوقوعه في مشيخة الصدوق في أكثر من طريق وجه، ونصر بن الصباح مجهول، فبقيت التوثيقات غير معارضة بشيء.

الملحق رقم ٢ /

الرواية رواها الشيخ في «التهذيب»^(٨٤) و«الاستبصار»^(٨٥)، والحر العاملي في «الوسائل»^(٨٦)؛ بإسناد الشيخ عن الفضل بن شاذان - الذي له إليه ثلاثة طرق في المشيخة، أحدها صحيح؛ هو: المفيد والغضائري وابن عبدون كلهم، عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان^(٨٧). وسنده إلى الكليني وهو صحيح: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان. وهو صحيح بطريق علي بن إبراهيم - عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن الشعيري، عن الحكم بن عتيبة. وعلّق في هامش مخطوط الوسائل على الشعيري بأنّ الموجود في نسخة: جميل بن دراج السعدي^(٨٨).

كما رواها الكليني في موضع من «الكافي»: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن زكريا بن يحيى، عن الشعيري، عن الحكم بن عتيبة^(٨٩). وهو المنقول عنه في «الوسائل»^(٩٠). وفي موضع آخر منه: زكريا بن يحيى الشعيري، دون أن تكون بين زكريا بن يحيى والشعيري لفظة «عن»^(٩١).

ورواها الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير - وإسناده إليه: أبوه وابن الوليد، عن سعد والحميري جميعاً، عن أيوب بن نوح وإبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد ومحمد بن عبد الجبار جميعاً، عن محمد بن أبي عمير.

وليس هناك ما هو أقوى منه ؛ لكونهم جميعاً من الأجلاء - عن جميل بن دراج ،
عن زكريا بن يحيى السعدي - في نسخة^(٩٢) ، وزكريا أبي يحيى السعدي في
نسخة أخرى^(٩٣) - عن الحكم بن عتيبة .

لكن زكريا بن يحيى السعدي أو الشعيري ، وزكريا أبا يحيى السعدي ،
وجميل بن دراج السعدي ، لا وجود لهم في الروايات غير هذه الرواية ، ولا
كتب الرجال . كما لا رواية فيهما لجميل عن زكريا بن يحيى ، أو هو عن
الشعيري . مع أنّ على رواية جميل بن دراج عن الشعيري عن الحكم بن عتيبة
- أو عيينة - روايات في الكتب الأربعة و « الوسائل » مصرّح فيها باسمه وأنّه
إسماعيل^(٩٤) ، فالصحيح من السند ما ورد في « التهذيب » و « الاستبصار » .

وإسماعيل الشعيري هو إسماعيل بن أبي زياد السكوني الشعيري العامي
المذهب^(٩٥) . وهو وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال ولا الروايات ، لكنّ
عدّ الشيخ إياه - في العدة - ممن عملت الطائفة برواياته^(٩٦) كاشف عن وثاقته .
وسائر الرواة لا كلام فيهم ، فالرواية موثقة .

الملحق رقم ٣ /

الرواية رواها صاحب الوسائل بطرق ثلاثة :

الأول : محمّد بن علي بن الحسين - يعني الصدوق - بإسناده عن عبد الله
ابن المغيرة ، عن غير واحد من أصحابنا . وللصدوق إلى عبد الله بن المغيرة
ثلاثة طرق ، اثنان صحيحان والثالث غير صحيح .

فالصحيحان : أبوه ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عبد الله بن
المغيرة . ومحمّد بن الحسن عليه السلام ، عن محمّد بن الحسن الصفار ، عن إبراهيم
بن هاشم وأيوب بن نوح ، عن عبد الله بن المغيرة .

وغير الصحيح: جعفر بن علي الكوفي عليه السلام، عن جدّه الحسن بن علي، عن جدّه عبد الله بن المغيرة الكوفي. والأوّلان مجهولان ^(٩٧).

والثاني: الشيخ بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن عبد الله بن المغيرة، عن بعض أصحابنا. وسنده إلى محمّد بن علي بن محبوب وإن كان ضعيفاً بأحمد بن محمّد بن يحيى في المشيخة ^(٩٨) وقد تكرّر في الفهرست أيضاً، لكن له طريقان آخران فيه أيضاً: أحدهما ضعيف أيضاً؛ هو ما أخبره به جماعة عن أبي الفضل، عن ابن بطّة، عنه. وأبو الفضل وابن بطّة مضطربان. والثاني صحيح؛ وهو: جماعة عن محمّد بن علي بن الحسين - أي الصدوق - عن أبيه ومحمّد بن الحسن، عن أحمد بن إدريس. وكلهم ثقات أجلاء ^(٩٩).

والثالث: رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أبي إسحاق، عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن أبي حمزة، عمّن ذكره ^(١٠٠).

وللشيخ إلى محمّد بن أحمد بن يحيى أربعة طرق، ثلاثة منها صحيحة والرابع فيه أحمد بن محمّد بن يحيى. والطريق الأوّل وإن صحّ إلى عبد الله بن المغيرة، لكن إرساله الرواية عن غير واحد يضعفه.

والجواب عن ذلك بحصول الاطمئنان أو العلم العلمي بدخول بعض الثقات فيمن أرسل عنهم ابن المغيرة بتطبيق نظرية حساب الاحتمال - مع المنع منه صغرياً؛ لكون نسبة الضعفاء والمجهولين ممن روى عنهم عبد الله بن المغيرة إلى الثقات غير قليلة؛ مما يؤثر في حساب الاحتمالات ولا ينتج العلم أو الظن المتأخّر له، وكبروياً من حيث جريان نظرية حساب الاحتمالات في كل حالة إرسال من هذا القبيل؛ لوجود احتمال معتد به بعدم انحصار من روى عنهم المرسل بمن ورد التصريح بروايته عنهم باسمهم في الروايات - لا يصحّ في خصوص هذه الرواية؛ لاختلاف سندها بعد عبد الله بن المغيرة بين

كونه « غير واحد من الأصحاب » أو « بعضهم » القابل للانطباق على واحد. ومع احتمال الثاني لا تولد نظرية حساب الاحتمالات العلم؛ لضعف عامل الصحة الكمّي حتى إلى الطريق الأوّل؛ لإيجابه الشك في صحته. اللهم إلّا أن يقال: بأنّ البعض وإن كان أقلّه الواحد لكنه قد يزيد عليه، فلا ينافي ما ورد في الطريق الأوّل، وإجماله لا يسري إلى البين في الطريق الأوّل الذي لا يقلّ عن اثنين، بل يكون الأوّل مفسّراً للتعبير في الثاني بما لا يقلّ عن اثنين، فيقتصر على الإشكالات المتقدمة حينئذ.

وأما الطريق الثالث فضعيف بالإرسال الواقع بعد محمّد بن أبي حمزة. وأبو إسحاق وإن كان مشتركاً لكنه إبراهيم بن هاشم على الظاهر؛ بقريّة كون جميع الروايات التي روى فيها محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبي إسحاق^(١٠١) روى فيها أبو إسحاق عن رواة هم من شيوخ إبراهيم بن هاشم، بل ممن أكثر الرواية عنهم؛ كالنوفلي في (٧٥٠) موردأ وعمرو بن عثمان في (٦٠) موردأ، وإسماعيل بن مرار في (٢٥٠) موردأ، وابن أبي عمير في (٢٩٢١) موردأ، وعثمان بن عيسى في (٤٥) موردأ^(١٠٢). وللتصريح به في بعضها^(١٠٣).

الهوامش

- (١) الوسائل ١٩ : ٣٢٣ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ١ .
- (٢) الوسائل ٢٣ : ٨٨ ، أبواب العتق ، ب ٥٢ ، ح ١ . وللرواية ثلاثة طرق : الصدوق في من لا يحضره الفقيه بإسناده عن حريز ، عن محمد بن مسلم - وإسناده إلى حريز أبوه ، عن الحميري - عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلي بن إسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد ، عن حريز . والطريق صحيح . والشيخ الطوسي في التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب - وسنده إليه صحيح في الفهرست وإن كان ضعيفاً في المشيخة - عن علي بن السندي ، عن حماد ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم . وهو ضعيف بعلي بن السندي . والشيخ في التهذيب أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد - وإسناده إليه صحيح ببعض طرقه - عن صفوان ، عن العلاء وحماد بن عيسى ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم . والطريق صحيح .
- (٣) المصدر السابق : ح ٢ . وسند الرواية : الشيخ في التهذيب عن محمد بن علي بن محبوب - وقد تقدّم صحته في الفهرست - عن بنان ، عن موسى بن القاسم ، عن علي بن الحكم ، عن منصور . والكل ثقات ، فالسند صحيح .
- (٤) المصدر السابق ١٩ : ٣٢٥ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ٤ . وسندها : الكليني عن حميد ابن زياد ، عن الحسن بن محمد بن سماعة ، عن بعض أصحابه ، عن أبان ، عن منصور بن حازم . وهي ضعيفة بالإرسال .
- (٥) المصدر السابق : ٣٢٤ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ٣ . وهي مروية بأربعة طرق : الأول : الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير - وسنده إليه صحيح في المشيخة - عن محمد بن أبي حمزة وحسين بن عثمان ، عن إسحاق بن عمار . والرواة ثقات . والثاني : الكليني في الكافي عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير مثله . وهو صحيح

أيضاً . الثالث : الشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى - وله إليه في المشيخة عدة طرق كلها صحيحة أو مصححة بما في الفهرست - عن محمد بن أبي عمير مثله . والرابع : الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن علي بن إبراهيم مثله . وسنده إليه يمر بطريقين في المشيخة صحيحين ؛ فالرواية صحيحة .

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

(٧) المصدر السابق : ٦ . رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار بسنده السابق ، والحميري كذلك ، والصدوق مرسلاً .

(٨) انظر : معجم رجال الحديث ٢٠ : ٢٣١ .

(٩) الوسائل ١٩ : ٣٢٧ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ٩ .

(١٠) النساء : ١٢ .

(١١) الوسائل ١٩ : ٣٢٧ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ذيل ح ٨ .

(١٢) الكافي ٧ : ١٦٨ .

(١٣) انظر : رجال النجاشي ١ : ٣١٤ ، وانظر : معجم رجال الحديث ١٨ : ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(١٤) الوسائل ١٩ : ٣٢٦ - ٣٢٧ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ٨ .

(١٥) المصدر السابق : ٢٩١ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ١ .

(١٦) المصدر السابق : ٢٩٤ ، ح ٨ .

(١٧) المصدر السابق : ٢٩٦ ، ح ١٤ .

(١٨) المصدر السابق : ٢٩١ - ٢٩٢ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ٢ . وهي مروية بثلاثة طرق :

محمد بن يعقوب في الكافي ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن علي بن النعمان ، عن ابن مسكان ، عن العلاء بياح السابري . والصدوق في الفقيه

بإسناده عن علي بن النعمان - وإسناده في المشيخة : أبوه ومحمد بن الحسن عليه السلام - عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم جميعاً ، عن علي بن النعمان . والجميع على الإطلاق ثقات ، بل أكثرهم أجلاء . والشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن أحمد بن محمد - وإسناده إليه في نوادره : المفيد والغضائري وابن عبدون جميعاً - عن الحسن بن حمزة العلوي والبزوفري جميعاً ، عن أحمد بن إدريس ، عن أحمد بن محمد بن عيسى وكذا الغضائري وابن أبي جيد جميعاً ، عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه ، عن أحمد بن محمد بن عيسى . والطريق الأول صحيح ، والثاني ضعيف بأحمد بن محمد بن يحيى غير الموثق صريحاً في كتب الرجال والروايات . كما له طرق ثلاثة أخرى كل واحد منها إلى جملة من رواياته ؛ منها طريق محمد بن علي بن محبوب ، وهو ضعيف بأحمد بن محمد بن يحيى . ومحمد بن الحسن الصفار ، وله إليه طريقان ؛ أحدهما ضعيف بأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد . وطريق سعد بن عبد الله ، وله إليه طريقان صحيحان .

(١٩) المصدر السابق : ٢٩٥ أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ١٢ . وسند الرواية : الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى - وله إليه أربعة طرق بعضها صحيح - عن بنان بن محمد ، عن أبيه ، عن عبد الله بن المغيرة ، عن السكوني . وجميعهم ثقات . والصدوق بإسناده عن السكوني - وإسناده : أبوه ومحمد بن الحسن - عن سعد ، عن إبراهيم بن هاشم ، عن النوفلي ، عن السكوني (المشيخة ٥٥ - ٥٦) .

(٢٠) المصدر السابق : ٢٩٥ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ١٣ . وسند الرواية : الشيخ فيها أيضاً بإسناده المتقدم ، عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن هارون بن مسلم ، عن ابن سعدان ، عن مسعدة بن صدقة .

(٢١) المصدر السابق : ٢٩٢ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ٣ . وسندها : محمد بن يعقوب في الكافي ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن إسماعيل بن جابر . وكلهم ثقات .

(٢٢) المصدر السابق : ٢٩٢ - ٢٩٣ ، أبواب الوصايا ، ب ١٦ ، ح ٥ . وسندها : محمد بن يعقوب في الكافي ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن

- إلى محمد بن أحمد بن يحيى صحيح في بعض طرقه ، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك .
- (٣٤) المصدر السابق : ح ٣ . وسند الرواية : الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن موسى بن عمر ، عن العباس بن عامر ، عن أبان عن محمد بن الفضل الهاشمي . ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن العباس بن عامر مثله مسقطاً لفظة «حر» . وطريق الشيخ صحيح ، لكن طريق الصدوق إلى العباس بن عامر ضعيف .
- (٣٥) المصدر السابق ٢٧ : ٢٥٢ ، أبواب القضاء ، ب ١٢ ، ح ٩ . وسند الرواية : محمد بن يعقوب في الكافي عن عدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد وعن علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً ، عن ابن محبوب ، عن ابن رثاب . عن حمران بن أعين ، عن أبي جعفر عليه السلام . والطريق من جهة علي بن إبراهيم صحيح . والشيخ بإسناده عن سهل بن زياد ، عن ابن محبوب . وسهل بن زياد ضعيف .
- (٣٦) المصدر السابق ٢٣ : ٥٤ ، أبواب العتق ، ب ٢٩ ، ح ١ . والرواية رواها الكليني عن علي ابن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، وطريقه صحيح . والصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب ، وهو ضعيف بابن المتوكل . والشيخ بإسناده عنه أيضاً ، وله إليه طريق صحيح .
- (٣٧) المصدر السابق ٢٦ : ٢٦٢ ، أبواب ميراث ولد الملائنة وما أشبهه ، ب ٢ ، ح ١ .
- (٣٨) انظر : المصدر السابق : ح ٣ و ب ٤ ، ح ٧ .
- (٣٩) انظر : المصدر السابق : ٢٦٦ ، أبواب ميراث ولد الملائنة وما أشبهه ، ب ٤ ، ح ٢ ، ٤ ، ٥ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٢٦٣ ، أبواب ميراث ولد الملائنة وما أشبهه ، ب ٢ ، ح ٢ .
- (٤١) المصدر السابق : ٢٦٦ ، أبواب ميراث ولد الملائنة وما أشبهه ، ب ٤ ، ح ٣ .
- (٤٢) المصدر السابق .
- (٤٣) المصدر السابق .
- (٤٤) انظر : الهامش من المصدر السابق .
- (٤٥) انظر : رجال الطوسي : ٢٨٦ في الهامش .
- (٤٦) المصدر السابق : ٣٦١ .
- (٤٧) انظر : معجم رجال الحديث ١٨ : ١٥٣ .

(٤٨) رجال النجاشي ١: ١٢٧ .

(٤٩) رجال الكشي: ٤٢٧ .

(٥٠) للتأكد من رواية من ذكرواعنه ، انظر : معجم رجال الحديث ، الإمام الخوئي ١٧ : ١٤٠ - ١٤١ .

(٥١) الوسائل ٢٦ : ٢٦٣ ، أبواب ميراث ولد الملاعنة وما أشبهه ، ب ٢ ، ح ٤ . وسند الرواية : محمد بن يعقوب في الكافي عن عدة من أصحابنا ، عن سهل ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن المثنى ، عن زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام . والرواية ضعيفة بسهل .

(٥٢) المصدر السابق : ٢٧٠ - ٢٧٢ ، أبواب ولد الملاعنة وما أشبهه ، ب ٦ ، جميع أحاديث الباب .

(٥٣) المصدر السابق : ٢٧٨ ، أبواب ميراث ولد الملاعنة وما أشبهه ، ب ٩ ، ح ١ . رواها الكليني في الكافي عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل ، عن الفضل ابن شاذان ، عن ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى ، عن عبد الرحمان بن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، وجميعهم ثقات وأجلّة غير محمد بن إسماعيل المختلف في وثاقته ، لكن يكفي طريق علي بن إبراهيم القمي عنه ، كما رواها أيضاً فيه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمان بن الحجاج مثله ، والطريق صحيح من جهة محمد بن يحيى ، والصدوق بإسناده عن صفوان بن يحيى مثله ، وطريقه إليه أبوه عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن صفوان بن يحيى ، ورواه أيضاً في معاني الأخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله وعن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى ، وكلا الطريقين صحيحان ، ورواه الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن الحسن بن محبوب وسنده إليه صحيح في بعض طرقه .

(٥٤) المصدر السابق : ح ٢ . وسندها : الكليني في الكافي ، عن أبي علي الأشعري ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن محمد بن إسماعيل ، عن علي بن النعمان ، عن سعيد الأعرج ، عن أبي عبد الله عليه السلام . والطوسي بسنده إلى أبي علي الأشعري مثله . وطريقه إلى ابن إدريس إسناده إلى الكليني ، وهو صحيح ببعض طرقه عنه . وكذا المفيد

والغضائري عن البرزفري ، عنه . وجميع الطرق صحيحة .

(٥٥) المصدر السابق : ح ٣ ، ٤ . وسندها : الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن علي ابن الحسن بن فضال ، عن محمد بن علي ، عن الحسن بن محبوب ، عن طلحة بن زيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام . والصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب ، عن مهزم ، عن طلحة ابن زيد .

والطريقان ضعيفان ؛ أمّا الأول : فلما تقدّم من وقوع علي بن محمد بن الزبير في طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال . والثاني : بمهزم المجهول .

(٥٦) معجم رجال الحديث ٩ : ١٦٤ - ١٦٥ .

(٥٧) الفهرست ، الطوسي : ١٤٩ الترجمة رقم ٣٧٢ .

(٥٨) الوسائل ٢٦ : ٢٨٠ ، أبواب ميراث ولد الملائنة وما أشبهه ، ب ٩ ، ح ٤ .

(٥٩) الفهرست ، الطوسي : ١٤٩ ، الترجمة رقم ٣٧٢ .

(٦٠) الوسائل ١٩ : ٣٥٩ ، أبواب الوصايا ، ب ٤٣ ، ح ١ . وسند الرواية : الطوسي في التهذيب بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى - وقد تقدم - عن محمد بن عيسى ، عن زكريا المؤمن ، عن يونس ، عن أبي حمزة الثمالي . وهو ضعيف بزكريا المؤمن .

(٦١) المصدر السابق ٢٩ : ١٤٤ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ب ٥ ، ح ١ . رواها الكليني في الكافي ، عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد ، وعن علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً ، عن ابن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن زرارة ، والسند صحيح . كما رواها الشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب . وسنده إليه صحيح في أحد طريقه ، وهو : المفيد والغضائري وابن عبدون كلهم ، عن الحسن بن حمزة العلوي والبرزفري جميعاً ، عن أحمد بن إدريس ، عن أحمد بن محمد بن عيسى .

(٦٢) المصدر السابق ٢٩ : ١٤١ ، أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ب ٣ ، ح ١ . وسندها في الكافي : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسن بن محبوب ، عن الحسن بن صالح . والشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد . وقد تقدم صحته بأحد طريقه . والصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب ، عن الحسن بن حي . وطريقه إليه ضعيف بابن المتوكل .

- (٦٣) قال عنه النجاشي : « تختلف روايته » (رجال النجاشي : ٥٠ الترجمة رقم ١٠٧) .
- (٦٤) الوسائل ٢٩ : ٣٠-٣١ ، أبواب القصاص في النفس ، ب ٩ ، ح ١ . رواه الكليني في الكافي عن عدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد ، وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً ، عن ابن محبوب ، عن عبد الله بن سنان وابن بكير جميعاً . وهو صحيح بطريق محمد بن يحيى . ورواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن سنان وبكير جميعاً . وسنده صحيح إلى الحسن بن محبوب ، كما تقدم غير مرة . وفي الطريق تصحيح ؛ إذ الصحيح : عبد الله بن سنان وعبد الله بن بكير ، كما في الطريق الأول ؛ لعدم رواية الحسن بن محبوب عن محمد بن سنان وبكير ، واختلاف طبقتهما عن طبقته . ورواه الشيخ بطريق آخر عن عبد الله بن سنان وابن بكير . ورواه الصدوق في الفقيه أيضاً بإسناده عن ابن محبوب ، وهو ضعيف بابن المتوكل كما تقدم .
- (٦٥) المصدر السابق ٢٨ : ٢٥ ، أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة ، ب ١١ ، ح ١ . وسندها : محمد بن يعقوب في الكافي ، عن عدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد ، وعن علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً ، عن ابن أبي نجران ، عن عاصم بن حميد ، عن محمد بن قيس . ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد ، عن ابن أبي نجران . وطريق الكليني الأول والشيخ ضعيفان بسهولة ، لكن طريق الكليني الثاني صحيح .
- (٦٦) المصدر السابق : ٢٦ ، أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة ، ب ١٢ ، ح ١ . وسندها : محمد بن يعقوب في الكافي ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن أبان ، عن الحلبي . ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد ، وإسناده بجميع الطرق إما صحيح أو مصحح . وإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن محمد بن الفضيل ، عن الكناشي ، عن فضالة ، عن العلاء ، عن محمد بن مسلم . كذا في طبعة آل البيت عليه السلام ، وهو خطأ ؛ إذ في طبعة بيروت عطف محمد بن الفضيل وفضالة على ما تقدم . وجميع الطرق صحيحة عدا طريق محمد بن الفضيل .
- (٦٧) انظر : المصدر السابق : ٢٦-٢٧ ، أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة ، الباب ١٢ .
- (٦٨) المصدر السابق : ح ٣ ، وسندها : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن

أبي أيوب ، عن محمد بن مسلم .

(٦٩) المصدر السابق : ٥٦ - ٥٧ ، أبواب مقدمات الحدود ، ب ٣٢ ، ح ١ . رواها محمد بن الحسن الطوسي في التهذيب والاستبصار بإسناده عن الحسن بن محبوب - وإسناده عنه صحيح بأكثر من طريق - عن الحسن بن محبوب ، عن أبي أيوب ، عن الفضيل . وكلهم ثقات .

(٧٠) المصدر السابق : ٩٩ ، أبواب حد الزنا ، ب ١٤ ، ح ٢ .

(٧١) المصدر السابق : ١٦١ ، أبواب حد اللواط ، ب ٥ ، ح ١ . وسندها : الكليني في الكافي عن علي ابن ابراهيم ، عن أبيه ، عن ابن محبوب ، عن ابن رثاب ، عن مالك بن عطية ، عن أبي عبد الله عليه السلام . وكلهم ثقات .

(٧٢) القضاء في الفقه الإسلامي : ٧٣٦ - ٧٣٧ .

(٧٣) جواهر الكلام ٣٥ : ٣ .

(٧٤) مهذب الأحكام ، السبزواري ٢١ : ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٧٥) الوسائل ١٩ : ٣٢٣ - ٣٢٤ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ١ .

(٧٦) الاستبصار ٤ : ٣٣٦ .

(٧٧) معجم رجال الحديث : ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ : ٩٦٩ .

(٧٨) الوسائل ١٩ : ٣٢٤ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ١ .

(٧٩) الاستبصار ٤ : ٣٣٦ .

(٨٠) انظر : الفهرست : ٢١٦ ، الترجمة رقم ٦١١ ، والاستبصار ٣ : ١٥٦ ، ح ٥٦٨ .

(٨١) المصادر المتقدمة ، وفهرست النجاشي : ٣٣٣ الترجمة رقم ٨٩٦ .

(٨٢) فهرست النجاشي : ٣٣٣ الترجمة رقم ٨٩٦ .

(٨٣) المصدر السابق : ٣٣٣ - ٣٣٤ الترجمة رقم ٨٩٦ .

(٨٤) تهذيب الأحكام ٩ : ١٦٤ ، ح ٦٧١ .

(٨٥) الاستبصار ٤ : ١١٤ ، ح ٤٣٦ .

(٨٦) الوسائل ١٩ : ٣٢٦ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ٨ .

(٨٧) الاستبصار ٤ : ٣٤١ .

- (٨٨) الوسائل ١٩ : ٣٢٦ ، الهامش رقم ١ من ح ٨ .
- (٨٩) الكافي ٧ : ١٦٧ ، ح ١ .
- (٩٠) الوسائل ١٩ : ٣٢٧ ، أبواب الوصايا ، ب ٢٦ ، ح ٨ .
- (٩١) الكافي ٧ : ٢٤ ، ح ٣ .
- (٩٢) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٦٦ .
- (٩٣) الوسائل ١٩ : ٣٢٧ ، أبواب الوصايا ، ب ٦ ، ح ٨ .
- (٩٤) المصدر السابق ٩ : ٢٩٠ ، أبواب الزكاة ، ب ٤١ ، ح ٣ . الكافي ٣ : ٥٥٧ ، ح ١ .
- (٩٥) معجم رجال الحديث ٣ : ١٠٥ .
- (٩٦) عدّة الأصول ١ : ٣٨٠ .
- (٩٧) مشيخة الفقيه : ٥٦ .
- (٩٨) الاستبصار ٤ : ٣٢٤ .
- (٩٩) الفهرست : ٢٢٢ - ٢٢٣ ، الترجمة رقم ٦٢٣ .
- (١٠٠) الوسائل ١٨ : ٤٥٠ ، أبواب الصلح ، ب ٩ ، ح ١ .
- (١٠١) انظر : التهذيب ٣ : ٢٩ ، ٥٦ ، ٤ : ٢١٩ ، ٧ : ٨٠ ، ١٠٨ ، ٤٠٦ ، ٨ : ٥٣ ، ٩ : ١٦٢ ، والاستبصار ١ : ٣٥ ، ٤٢٣ .
- (١٠٢) معجم رجال الحديث ١ : ٢٩٢ .
- (١٠٣) انظر : التهذيب ٤ : ٢١٩ ، والوسائل ١٦ : ٦٧ ، ١٠٢ .

في رباب المكتبة الفقهية:

جواهر الفرائض

للخاجة نصير الدين الطوسي

الشيخ خالد الغفوري } تحقيق
الشيخ كاظم الفعلي

- ٢ -

القسم الثاني

في كيفية التحصيل مع ^(١) التصحيح

وهو يشتمل على قاعدة وأبواب وعلاوة.

القاعدة: في بيان أصل من علم ^(٢) الحساب، يعين على تصحيح السهام.

(١) في مصححة (ج) إضافة: «مراعاة».

(٢) «علم» لم ترد في (أ).

الباب الأول: في كيفية القسمة على الورثة بالسهم الصحيحة^(١).

الباب الثاني: في المناسخات^(٢).

الباب الثالث: في أمثلة قسمة تركات المهوم عليهم، ومن في حكمهم.

الباب الرابع: في أمثلة الاقارات.

الباب الخامس: في استخراج الوصايا المبهمة، وأمثلتها.

والعلاوة^(٣): في مثال جامع للأبواب المذكورة.

القاعدة

الفرضيون يخرجون الحصص من أقلّ عدد ينقسم على أرباب الحقوق، ولا يقع فيه كسر، ويضيفون حصّة كلّ واحد منهم إلى ذلك العدد؛ فيقولون حين سئلوا عن: متوفّى خلف ابنين وتركه مثلاً^(٤)، أنّ لكلّ ابن سهماً من

(١) في (ب) و (ج): «بسهم صحيحة».

(٢) قال الشهيد الثاني في المسالك (١٣ : ٣٠٦): المناسخات جمع مناسخة، وهي مفاعلة من النسخ، وهو النقل والتحويل، تقول: نسخت الكتاب، إذا نقلته من نسخة إلى أخرى.

سمّيت بها لأنّ الانصباء بموت الثاني تنسخ، وتنقل من عدد إلى عدد، وكذا التصحيح ينتقل من حال إلى حال، وكذا عدد مجموع الورثة ينتقل من مقدار إلى مقدار بموت واحد منهم.

وقد يطلق على الإبطال، ومنه: نسخت الشمس الظل، إذا أبطلته.

وجهه هنا: أنّ الفرض أبطل تلك القسمة، وتعلّق فرضه بغيرها، وإن اتّفق موافقة الثانية للأولى.

(٣) في (أ): «العلاوة».

(٤) «مثلاً» لم ترد في (ج).

سهمين^(١) من تركته، ولا يقولون إنَّ^(٢) التركة بينهما نصفان. ويسمّون العدد المضاف إليه أصلَ المال ومخرجَ السهام^(٣).

ولمّا كان تصحيح الكسور مرتباً على الحساب، أوردنا هذه القاعدة من ذلك العلم، إذ هي كالأصل في هذا الباب.
وهي تدور على مقدّمة وفصول: -

المقدّمة

كلّ عديدين إمّا أن يكون أحدهما مثل الآخر وهما المتساويان، أو لا يكون وهما المختلفان، ثمّ المختلفان؛ إمّا أن يعدّ الأقلّ منهما الأكثر حتى يفنيه وهما المتداخلان، أو لا يعدّه، ولا يخلو إمّا أن يوجد عدد ثالث أكثر من الواحد يعدّ كلّ واحد منهما كذلك وهما المتشاركان، وذلك العدد هو^(٤) مخرج الكسر المشترك فيه، أو لا يوجد وهما المتباينان.

تتّمة لها:

فإن كان معك عدنان مختلفان، وأردت أن تعرف النسبة بينهما، فانقص أقلّهما من الأكثر مرّة بعد أخرى^(٥) حتى يفنى، أو يبقى منه شيء لا يمكن

(١) في (ب) و (ج): « السهمين ».

(٢) « إنَّ » لم ترد في (أ).

(٣) قال صاحب الجواهر (٣٩ : ٣٣٣) : « ونعني بالمخرج أقلّ عدد يخرج منه ذلك الجزء

المطلوب صحيحاً فهي إذاً خمسة : النصف من اثنين ، والرّبع من أربعة ، والثلث من

ثمانية ، والثلث والثلثان من ثلاثة ، والسدس من ستة » .

(٤) « هو » لم ترد في (ج) .

(٥) في (ب) و (ج) : « بعد مرّة » .

أن ينقص منه .

فإن فني فهما متداخلان ، كالأربعة مع الثمانية والعشرين ، فإنها إذا أنقصت منها سبع مرّات تفنيها .

وإن بقي شيء فانقصه من العدد الأقل الذي كان معك ، فإن أفناه فهما متشاركان في كسر العدد المفني ، وإن ^(١) بقي شيء ، فانقصه من الباقي أولاً ، وهكذا مرّة بعد مرّة حتى يفنى الزائد بناقص أكثر من الواحد ^(٢) ، فيكونان ^(٣) متشاركين في كسر العدد الناقص المفني .

مثاله : خمسة عشر ، وستة وثلاثون ، متشاركان في الثلث ، لأنّا إذا نقصنا الأقل من الأكثر مرّتين ، بقيت ستّة ، نقصناها من خمسة عشر مرّتين ، بقيت ثلاثة ، نقصناها ^(٤) من الستّة مرتين ، أفنتها ، فعلمنا أنّها مخرج الكسر المشترك فيه ، وهو ^(٥) الثلث .

وإن كان المفني هو الواحد فهما متباينان ، كثلاثة عشر مع إحدى وثلاثين ، لأنّا إذا أنقصنا ^(٦) الأقل من الأكثر مرّتين ، بقيت خمسة ، نقصناها من الثلاثة عشر ^(٧) مرّتين ، بقيت ثلاثة ، نقصناها من الخمسة ، بقي اثنان ، نقصناها ^(٨) من الثلاثة بقي واحد ، نقصناه من اثنين مرّتين أفناها .

(١) في (ب) و (ج) : « فإن » .

(٢) في (ب) و (ج) : « من واحد » .

(٣) في (ب) : « فيكونا » .

(٤) في (أ) : « نقصنا » .

(٥) في (ب) و (ج) : « فهو » .

(٦) في (ب) و (ج) : « نقصنا » .

(٧) في (ب) و (ج) : « ثلاثة عشر » .

(٨) في (ب) و (ج) : « نقصناها » .

فصل

إذا أردت أن تطلب أقلّ عدد ينقسم على عددين مختلفين، فاعرف النسبة بينهما، فإن كانا متداخلين، فالمطلوب هو الأكثر منهما، ولا يحتاج إلى عمل آخر، وإن كانا متشاركين في كسر، فالمطلوب هو الحاصل من ضرب ذلك الكسر من أحدهما في الآخر، كما إذا طلبنا عدداً ينقسم على تسعة، وخمسة عشر، وقد اشتركا^(١) في الثلث، فثلث أيهما ضربت في الآخر، حصلت خمسة وأربعون، وهي أقلّ عدد ينقسم عليهما.

وإن كانا متباينين، فالمطلوب هو الحاصل من ضرب أحدهما في الآخر، كما إذا طلبنا أقلّ عدد ينقسم على سبعة وعشرة فهو سبعون، لأنها^(٢) الحاصل من ضرب أحدهما^(٣) في الآخر^(٤).

فصل

وهكذا^(٥) العمل إذا أردت أقلّ عدد ينقسم على أعداد مختلفة، لأنك إذا عرفت العدد المنقسم على اثنين منها ثم عرفت^(٦) العدد المنقسم عليهما وعلى الثالث منها، ثم المنقسم عليها وعلى الرابع، وهلمّ جراً، فقد وجدت العدد المنقسم عليها جميعاً.

(١) في (ب): «اشتركتا» وكذا ظاهراً في (أ).

(٢) في (ب): «لأنّه».

(٣) في (ج): «إحديهما».

(٤) في (ج): «الأخرى».

(٥) في (ب) و(ج): «وكذا».

(٦) في نسخة (أ) حصل سقط من هنا، مقدار صفحتين تقريباً إلى قوله: «فالمبلغ أصل».

مثاله : إذا أردنا أن نعرف أقل عدد ينقسم على ثلاثة، وأربعة، وخمسة، وستة، وثمانية، فالمنقسم على الثلاثة والأربعة اثنا عشر، لأنهما متباينتان^(١)، والمنقسم عليهما وعلى الخمسة ستون؛ لأنهما أيضاً متباينتان^(٢)، والمنقسم عليها وعلى الستة أيضاً ستون؛ لأنهما متداخلتان^(٣)، والمنقسم عليها وعلى الثمانية مئة وعشرون، لأنهما متشاركان في الربع، فمئة وعشرون هي أقل عدد ينقسم على الأعداد المذكورة.

فصل

والكسر على ضربين: مفرد، ومركّب.

فالمفرد: كالسدس، وكجزء من خمسة عشر.

والمركّب على ضربين: مضاف، ومعطوف.

فالمضاف: كنصف السدس، أو جزء^(٤) من خمسة عشر هي جزء من ثلاثة.

والمعطوف: كالنصف والثلث.

فمخرج الكسر المفرد هو^(٥) العدد المسمّى له والمنسوب إليه، كالسدس فإنّ مخرجه ستة، وجزء من خمسة عشر فإنّ مخرجه خمسة عشر.

(١) في (ج): «متباينان».

(٢) في (ب): «متباينان».

(٣) في (ب): «متداخلان».

(٤) في (ب): «و جزء».

(٥) في (ب): «وهو».

ومخرج الكسر المضاف هو الحاصل من ضرب مخرج المضاف في مخرج المضاف إليه، كنصف السدس، فإنّ مخرجه هو الحاصل من ضرب اثنين (= مخرج النصف) في ستّة (= مخرج السدس)، وهو ^(١) اثنا عشر.

ومخرج الكسر المعطوف هو العدد المنقسم على المخارج كالنصف، والسدس، والعشر، فإنّ مخرج الجميع ثلاثون.

فإذا قيل: أيّ عدد له كسر كذا، وكذا؟

فاطلب العدد المنقسم على مخارجها.

وإذا ^(٢) قيل: أيّ عدد ينقسم منه كذا على كذا، مثلاً أيّ عدد ينقسم ربعة على خمسة؟

فاطلب عدداً يكون لربعه خمس.

وإذا قيل: أيّ عدد ينقسم ربعة على ثلاثة، وخمسه على ستّة؟

فاطلب عدداً يكون لربعه ثلث، وعدداً آخر يكون لخمسه سدس، ثمّ اطلب المنقسم عليهما، فهو المطلوب.

وإذا قيل: أيّ عدد ينقسم الباقي منه بعد الربع والسدس على خمسة مثلاً؟

فاطلب العدد الذي له الربع والسدس، فانقص منه ربعة وسدسه ثمّ انظر في الباقي، فإن كانت الخمسة مُباينة له فاضربها في العدد الأوّل فما بلغ فهو المطلوب، وإن ^(٣) كانت مشاركة أو داخلية فبحسب ما يقتضيه الأصل الذي عرفت، وبالله التوفيق.

(١) في (ب): «فهو».

(٢) في (ج): «فإذا».

(٣) في (ب): «فإن».

الْبَيْتُ الْإِلَهِيُّ

في كيفية قسمة التركة على الورثة بالسهم الصحيحة

إذا قرّرت الأصل المذكور سهل عليك القسمة ؛ لأنّ الورثة إذا لم يكن فيهم صاحب فرض، ويقتسمون بالسوية، فعدد رؤوسهم أصل المال .

وإن كانوا يقتسمون للذكر مثل حظّ الأنثيين، فاجعل لكلّ ذكر سهمين، ولكلّ أنثى سهماً واحداً، فما اجتمع فهو أصل المال .

فإن كان فيهم خنثى مشكل أمره فله ثلاثة، ولكلّ ذكر أربعة، ولكلّ أنثى اثنان، فالمبلغ أصل^(١) المال .

فإن كان فيهم صاحب فرض أو أصحاب فروض، فاطلب عدداً له ذلك السهم أو تلك السهام، وينقسم الباقي بعد السهم أو السهام على رؤوس باقي الورثة أو سهامهم .

مثاله : أب وابنان وبنت .

للأب السدس مخرجه ستّة، الباقي^(٢) منها بعد السدس خمسة، وهي مثل سهام باقي الورثة، فأصل المال ستّة .

آخر^(٣) : أبوان وزوجتان وابنان وبنتان .

للأبوين السدسان، وللزوجتين الثمن، فالعدد الذي له ثمن وسدس أربعة وعشرون، لكن لا ينقسم ثمنها على اثنين، فنضربها في اثنين، تبلغ ثمانية

(١) إلى هنا ينتهي السقط من (أ) .

(٢) في (ب) : « والباقي » .

(٣) أي مثال آخر .

وأربعين، والباقي ^(١) بعد الفروض ستة وعشرون، وسهام باقي الورثة ستة، تشتركان ^(٢) في النصف، فنضرب ثلاثة - وهي نصف الستة - في ثمانية وأربعين تبلغ مئة وأربعة وأربعين، وهي أصل المال.

آخر: عمّ وعمّة لأُمّ، وعمّ وعمّة لأب، وخال وخاله لأُمّ وخال وخاله لأب. لأقرباء الأُمّ الثلث، منه ثلث الثلث لمن يتقرّب بأُمّها ^(٣) بينهما بالسوية، والباقي لمن يتقرّب بأبيها ^(٤) أيضاً بالسوية، ولأقرباء الأب الباقي، وهو الثلثان، ثلثه ^(٥) لمن يتقرّب بأُمّ الأب ^(٦)، والباقي ^(٧) لمن يتقرّب بأبيه ^(٨)، للذكر مثل حظّ الأنثيين، فأصل ^(٩) المال أربعة وخمسون.

فصل

فإن وقع في المسألة ردّ، فاجعل أصل المال سهام من يردّ عليهم، وإن كان معهم زوج أو زوجة، فاجعل الباقي بعد أخذ سهميهما منقسماً على سهامهم. مثاله: أبوان وبنت.

للأبوين اثنان من ستة، وللبنات ثلاثة، فتجعل أصل المال خمسة، فإن

(١) في (ج): «الباقي».

(٢) في (ب): «يشتركان».

(٣) أي الخال والخاله للأُم.

(٤) أي الخال والخاله للأب.

(٥) في (ب) و(ج): «فثلثه».

(٦) أي العم والعمة للأُم.

(٧) وهو ثمانية من ثمانية عشر.

(٨) في (ب): «بأمّ الأب بأبيه»، والأصح ما أثبتناه، والمراد به: العم والعمة للأب.

(٩) في (ب) و(ج): «وأصل».

دخل عليهم زوجة تجعل الباقي بعد الثمن منقسماً على خمسة .

وجميع مسائل الردّ في الطبقة الأولى ثلاث مع عدم أحد الزوجين :

الأولى ^(١) - بنت وأحد الأبوين ، أصلها ^(٢) أربعة .

الثانية - بنت وأبوان ، أصلها ^(٣) خمسة .

الثالثة - بنات وأحد الأبوين ، أصلها ^(٤) أيضاً خمسة .

وأربع مع وجود أحدهما :

الأولى - بنت وأحد الأبوين وزوج ، أصلها ^(٥) ستة عشر .

الثانية - بنت وأحد الأبوين وزوجة ، أصلها اثنان وثلاثون .

الثالثة - بنت وأبوان وزوجة ، أصلها أربعون .

الرابعة - بنات وأحد الأبوين وزوجة ، أصلها أيضاً ^(٦) أربعون .

وفي الطبقة الثانية - عند من يجوّز الردّ فيها - أربع ، أحدها مع وجود زوجة ^(٧) :

الأولى - واحد من كلاله الأُمّ وأخت ^(٨) لأب ، أصلها أربعة .

(١) في (أ) و (ج) بدل « الأولى ... والثانية ... والثالثة » : « أ ، ب ، ج » .

(٢) في (ب) و (ج) : « وأصلها » .

(٣) في (ب) : « وأصلها » .

(٤) في (ب) و (ج) : « وأصلها » .

(٥) في (أ) و (ج) : « وأصلها » .

(٦) في (أ) لم ترد : « أيضاً » .

(٧) في (ب) : « الزوجة الواحدة » .

(٨) في (ب) : « والأخت » .

الثانية - واحد من كلاله الأمّ وأخوات لأب، أصلها خمسة .

الثالثة - كلاله الأمّ أكثر من واحد (١) وأخت لأب ، أصلها أيضاً (٢) خمسة .

الرابعة - واحد من كلاله الأمّ، وأخت لأبّ وزوجة ، أصلها ستّة عشر، وبالله التوفيق (٣) .

فصل

وذو القربتين المختلفتين كشخصين عند القسمة ، لكن يجمع النصيبان (٤) بعدها ويعطى ، وهكذا (٥) ذوالقربات .

ولنورد المثال الذي ذكره شيخنا الإمام السعيد معين الدين سالم بن بدران المصري (٦) (رحمة الله عليه) (٧) في كتابه الموسوم (٨) بـ «التحرير» ، وهو :

متوفى خلف ابن ابن عمّ له من قبل أبي أبيه ، هو (٩) ابن ابن خال له من

(١) في (ب) : « الواحد » .

(٢) « أيضاً » لم ترد في (أ) .

(٣) « وبالله التوفيق » لم ترد في (ب) و (ج) .

(٤) في (أ) : « تجمّع النصيبين » .

(٥) « الواو » لم ترد في (ج) .

(٦) هو الشيخ الإمام السعيد الفقيه معين الدين سالم بن بدران بن عليّ المصري المازني . . وهو صاحب التحرير وغيره في الفقه ، وقد كان الخاجه نصيرالدين من تلامذته وله منه إجازة ، ويظهر أنّ معين الدين يروي عن السيّد ابن زهرة الحلبي . . ينظر ترجمته في رياض العلماء ٢ : ٤٠٨ - ٤١١ .

(٧) « رحمة الله عليه » لم ترد في (ب) و (ج) .

(٨) في (ج) : « المسمى » .

(٩) في (ب) و (ج) : « وهو » .

قبل أمّ أمّه، هو (١) ابن بنت خالة له من قبل أبي أمّه، هو (٢) ابن بنت عمّة له من قبل أمّ أبيه.

وابني بنت عمّة له أخرى من قبل أمّ أبيه، هما ابنا بنت خالة له أيضاً من قبل أبي أمّه (٣). واختاً لهما كذلك.

وثلاثة بني ابن عمّ له آخر من قبل أبي أبيه.

وثلاث بنات بنت عمّة له من قبل أبي أبيه.

الشخص الأول له أربع قرابات، وذلك لأنّ عمّ المتوفّى لأبيه كان هو خال (٤) لأمّه، فولد ابناً، وكانت عمّته لأمّه هي خالته لأبيه، فولدت بنتاً، ثم تزوّجها الابن المذكور، فولدت له ابناً، فله هذه القرابات الأربع، فاجعله كأربع نفوس.

وهكذا في أولاد العمّة الأخرى الذين هم أولاد الخالة (٥) أيضاً، فيكون أصل (٦) المسألة كمن ترك خالاً لأمّ، وخالتين لأب، وعمّتين لأمّ، وعمّة وعمّين لأب، أصلها مئة وثمانون، ثمّ اجعل (٧) نصيب كلّ واحد منقسماً على أولاده، فيبلغ الأصل خمسمئة وأربعين، لذّي القرابات الأربع مئتان وأحد وستون، ولذّي القربتين مئة وخمسة وثلاثون، ولحوافد العمّ الثلاثة ستّة وتسعون، ولحوافد العمّة ثمانية وأربعون، على ما مرّ من التفضيل والتسوية (٨).

(١) و (٢) في (ب) و (ج): «وهو».

(٣) في (ج) إضافة: «أيضاً».

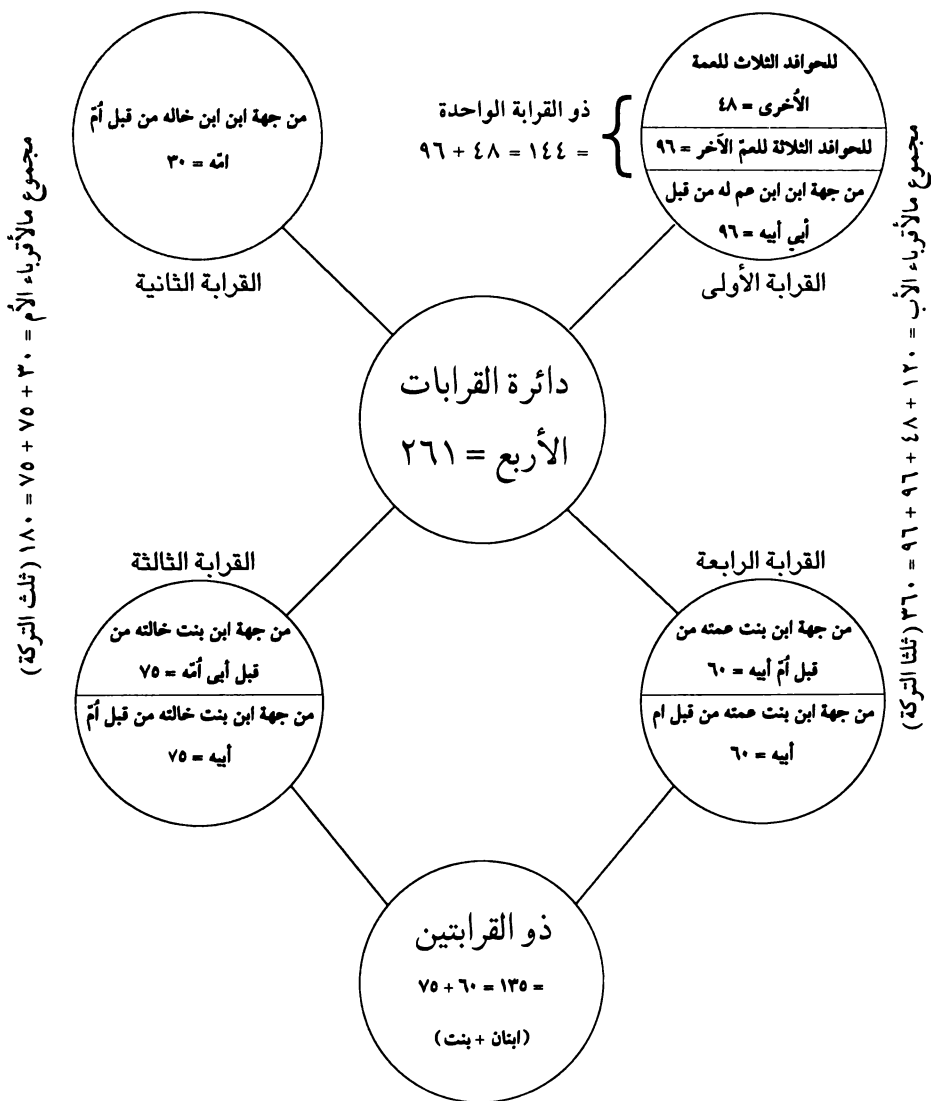
(٤) في (أ): «خاله».

(٥) في (أ): «خالة».

(٦) «أصل» لم ترد في (أ).

(٧) في (أ): «تجعل».

(*) في نسخة (ج) ورد رسم بياني لهذه المسألة ، ونحن نورده مع تعديلات وإضافات:



مجموع التركة = ٥٤٠ سهماً

فصل

والطريقة المذكورة في بعض الكتب المحدثه ، هي أن يعطى صاحب الفرض أو ^(١) أصحاب الفروض بدل كل سهم من سهامهم التي ^(٢) تصيبهم من مخرج حصصهم عدد سهام باقي الورثة ، ويعطى الورثة الباقيون ^(٣) بدل كل سهم من سهامهم عدد السهام ^(٤) الباقي من المخرج المذكور بعد إخراج الفرض أو الفروض .

مثاله : متوفى خلف ^(٥) أبوين ، وزوجاً ، وابنتين ، ^(٦) فأصحاب الفروض هم الأبوان ، والزوج ، وسهامهم سبعة من اثني عشر ، وسهام باقي الورثة ستة ، فيعطى أصحاب الفروض لكل ^(٧) سهم من السهام السبعة ستة ، وباقي الورثة لكل ^(٨) سهم من السهام الستة خمسة ، فيبلغ أصل المال اثني عشر وسبعين سهماً ، ويقيمون أصحاب الردود ^(٩) مقام باقي الورثة ، والزوج أو الزوجة ^(١٠) معهم صاحب الفرض .

فهذه الطريقة ، وإن كانت مطردة ، لكنّها تحتاج في بعض الصور إلى

(١) في (أ) : « و » .

(٢) في الأصل : « الذي » .

(٣) في (ب) و (ج) : « الباقية » .

(٤) « السهام » لم ترد في (ب) .

(٥) الأنسب : « متوفاه خلفت » .

(٦) في (ب) : « وبنتين » .

(٧) في (أ) : « بكل » .

(٨) في (أ) : « بكل » .

(٩) في (ب) : « الرد » .

(١٠) في (ب) : « والزوجة » .

تكاليف كثيرة لجهة التقليل، ومع ذلك فليست على ما ادّعوا من أنّها لا تحتاج إلى جمع وضرب، لأنّ الجمع ليس إلّا ضمّ عدد إلى عدد، والضرب ليس إلّا تضعيف عدد مراراً معلومة، وكلاهما موجودان هناك، اللهم^(١) إلّا أنّهم لم يتلفّظوا بصريحهما.

الباب الثاني

في المناسخات

المناسخة: هي أن يموت بعض الورثة قبل القسمة، ويخلف ورثة، فتقسم تركة المتوفى الأول على ورثته بشرط أن يكون نصيب الوارث المتوفى الثاني منقسماً على ورثته.

ولنورد مثلاً واحداً: متوفى خلف جدّاً، وأختاً لأب، وثلاثة إخوة لأُمّ، ثمّ مات الجدّ قبل القسمة، وخلف بنت ابن هي الأخت المذكورة، وابن بنت، وزوجة، فأصل تركة المتوفى الأول تسعة، منها نصيب الجدّ أربعة، وأصل تركته أربعة وعشرون، ستّ مرّات مثل نصيبه، فتضرب التسعة في ستّة، تبلغ أربعة وخمسين، فهي أصل المال، منها^(٢) ثمانية عشر للاخوة الثلاثة، واثنان عشر للأخت، وأربعة وعشرون للجدّ، منها ثلاثة للزوجة، وسبعة لابن البنت، وأربعة عشر لبنت الابن، فنضيفها إلى اثني عشر، يبلغ^(٣) نصيبها من التركتين ستّة وعشرين، وهكذا العمل^(٤) فيما زاد عليه.

(١) « اللهم » لم ترد في (أ).

(٢) « منها » لم ترد في (ب).

(٣) في (ب): « فيبلغ ».

(٤) « العمل » لم ترد في (ب).

البَابُ الثَّالِثُ

في أمثلة قسمة^(١) تركات المهذومين ومن في حكمهم

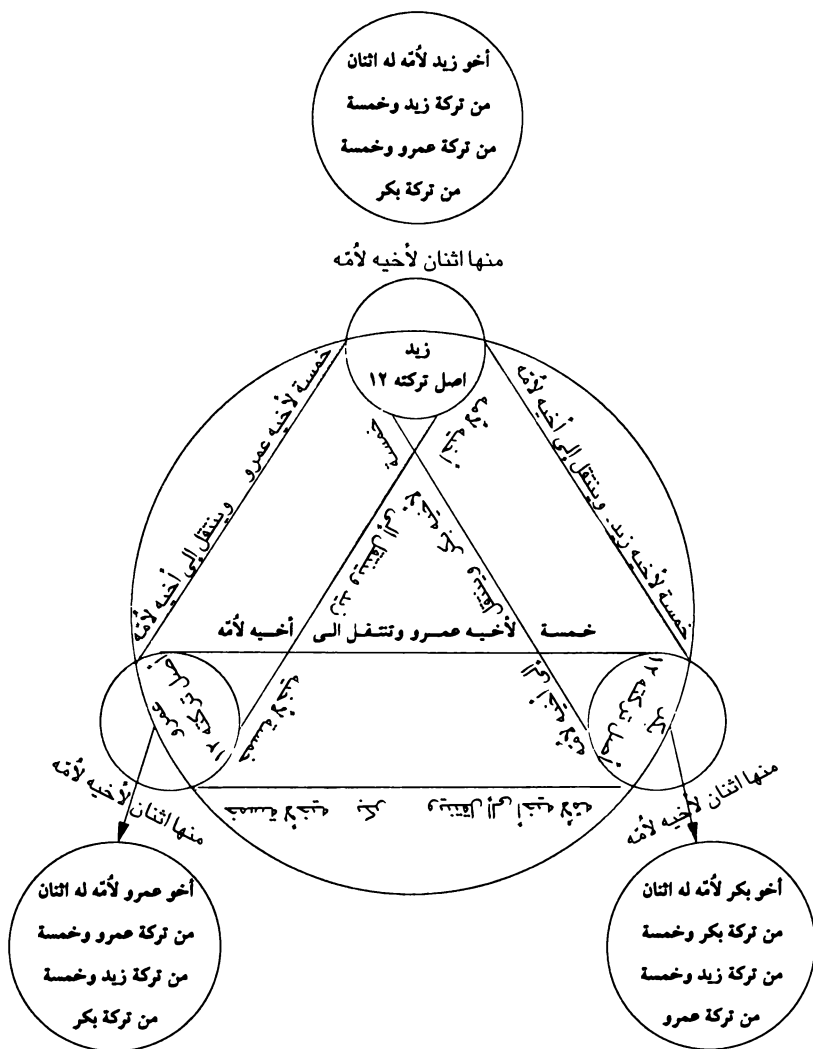
قد بيّنا كيفية توريث البعض من البعض بتقدير موت كلّ واحد منهم^(٢) قبل الباقيين، وتوريثهم من نفس تركته لا ممّا يرث من غيره، ثمّ الانتقال إلى ورثتهم الأحياء، وبقي علينا^(٣) أن نورد أمثلة إيضاحاً للعمل.

مثاله: ثلاثة اخوة لأبّ منهدم^(٤) عليهم، خلف كلّ^(٥) واحد منهم أخاً لأمّ. يفرض^(٦) موت كلّ واحد منهم أولاً^(٧)، فيصير كمن خلف أخاً لأمّ وأخوين لأبّ، فيكون أصل ماله اثني عشر، لأخيه من أمّه سهمان، ولكلّ واحد من أخويه المتوفّيين معه خمسة، ينتقل منه إلى أخيه لأمّه، فيكون بعد قسمة تركته الجميع لكلّ أخ حيّ سهمان من اثني عشر سهماً من أصل^(٨) تركته أخيه، وخمسة أسهم من اثني عشر سهماً من تركته كلّ واحد من الأخوين الباقيين بالانتقال عن أخيه.

وإن أردنا تصويره فهذه صورته:

-
- (١) « قسمة » لم ترد في (أ).
 (٢) « منهم » لم ترد في (ج).
 (٣) كذا في (أ) وفي هامش (ب)، وفي (ج): « وقد حان »، ونحوها في متن (ب) ظاهراً.
 (٤) في (ب) و (ج): « ينهدم ».
 (٥) في (ب) و (ج): « لكلّ واحد منهم أخ لأم ».
 (٦) في (أ): « نفرض ».
 (٧) « أولاً » لم ترد في (أ).
 (٨) « أصل » لم ترد في (ب).

[دائرة المذهب عليهم]



[الأحياء خارجون عن الدائرة]

مثال آخر: زوجان وابن وبنتان لهما، ماتوا جميعاً كذلك، وخلف الرجل أخاً، والمرأة أباً، والابن زوجة، وإحدى البننتين زوجاً.

فنقدّر موت الرجل قبل الباقيين، فيكون أصل ماله اثنين وثلاثين، منها أربعة لزوجته، وتنتقل إلى أبيها، وأربعة عشر لابنه، ولا تنقسم على ورثته؛ إذ ليس لها ربع صحيح^(١)، فنضرب الأصل في اثنين يبلغ أربعة وستين، نصيب الزوجة منها ثمانية وتنتقل إلى أبيها، ونصيب الابن ثمانية وعشرون، ينتقل منها^(٢) سبعة إلى زوجته والباقي إلى جدّه، ونصيب البنت التي لها زوج أربعة عشر ينتقل منها سبعة إلى زوجها، والباقي إلى جدّها، ونصيب البنت التي لا زوج لها أربعة عشر، وتنتقل إلى جدّها.

ثم نقدّر موت الزوجة قبل سائر الورثة، فيكون أصل مالها ثمانية وأربعين، منها ثمانية لأبيها، واثنان عشر لزوجها، وأربعة عشر لابنها، وليس لها ربع صحيح، فنضربها في اثنين، فيصير أصل المال ستّة وتسعين، منها ستّة عشر لأبيها، وأربعة وعشرون لزوجها، وينتقل إلى أخيه، وثمانية وعشرون لابنها ينتقل منها سبعة إلى زوجته، والباقي إلى جدّه، وأربعة عشر لبنتها^(٣) التي لها زوج ينقل منها سبعة إلى زوجها والباقي إلى جدّها، وأربعة عشر للبنت الأخرى، وينتقل إلى جدّها.

ثم نقدّر موت الابن قبل الأختين، فيكون أصل ماله اثني عشر، ثلاثة لزوجته، وأربعة لأُمّه وينتقل إلى أبيها، والباقي خمسة لأبيه وينقل إلى أخيه.

(١) «صحيح» لم ترد في (ج).

(٢) في (ب): «منه».

(٣) في (ب): «لابنتها».

ثم نقدر موت البنت التي لها زوج كذلك^(١)، فيكون أصل مالها ستة، ثلاثة لزوجها، واثنان لأمها وينقل إلى أبيها، وواحد لأبيها وينقل إلى أخيه.

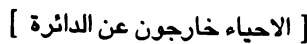
ثم نقدر موت البنت الأخرى كذلك، فيكون أصل مالها ثلاثة، واحد لأمها وينقل إلى أبيها، واثنان لأبيها وينقل إلى أخيه.

وهذه صورته^(٢):

(١) « كذلك » لم ترد في (ب).

(٢) الشكل البياني ملفق من النسختين (أ) و (ج) مع تصرف.

تأخذ من أيها من الأصل
ومن الباقي بالانتقال



فلأخ الرجل من تركة زوجته أربعة وعشرون من ستّة وتسعين، ومن تركة ابنه خمسة من اثني عشر، ومن تركة بنته التي لها زوج واحد من ستّة، ومن تركة بنته الأخرى اثنان من ثلاثة، جميع ذلك بالانتقال، ولا شيء له من الأصل.

ولأب المرأة من تركتها ثمانية وخمسون من ستّة وتسعين، منها ستّة عشر من أصل مالها، والباقي بالانتقال، ومن تركة الرجل خمسون من أربعة وستين، ومن تركة الابن أربعة من اثني عشر، ومن تركة البنت التي لها زوج اثنان من ستّة، ومن تركة البنت الأخرى واحد من ثلاثة، جميع ذلك بالانتقال. ولزوجة الابن من تركة أبيه سبعة من أربعة وستين، ومن تركة أمّه سبعة من ستّة وتسعين بالانتقال، ومن أصل تركته ثلاثة من اثني عشر.

ولزوج البنت من أصل تركتها ثلاثة من ستّة، ومن تركة أبيها سبعة من أربعة وستين، ومن تركة أمّها سبعة من ستّة وتسعين بالانتقال، وهذا ^(١) هو الجواب عنه.

آخر: أخوان، وأخت لأب وأمّ، وجدّ لهم من قبل أبيهم، ماتوا كذلك، وخلف الجدّ أخواً وأختاً، والإخوة ^(٢) ابن أخ آخر لأمّ، فأصل مال الجدّ خمسة، اثنان لكلّ أخ، وواحد للأخت، وينتقل جميعاً إلى ابن أخيهما الحيّ، ولا شيء لأخته ^(٣) وأخيه مع وجود أولاد أولاده.

وأصل مال كلّ واحد من الأخوين خمسة، اثنان للجدّ، ولا ينقسم على

(١) «الواو» لم ترد في (ب).

(٢) في (ب) و(ج): «وللأخوة».

(٣) أي: أخت الجدّ.

ورثته ، فنضربها في ثلاثة ، يبلغ ^(١) أصل ماله خمسة عشر ، منها ستة للجدّ ، وينتقل اثنان إلى أخته ، وأربعة إلى أخيه ، والباقي للأخ والأخت ، وينتقل إلى ابن أخيهما .

وأصل مال الأخت ثلاثة ، واحد للجدّ ولا ينقسم على ورثته ، فنضربها في ثلاثة تبلغ تسعة ، ثلاثة منها للجدّ ، وينتقل إلى أخيه وأخته ، والباقي للأخوين ، وينتقل إلى ابن أخيهما .

فالجواب : أنّ لابن الأخ جميع مال الجدّ ، وتسعة من خمسة عشر ^(٢) من مال كلّ واحد من الاخوين ، وستّة من تسعة من مال أختهما ، جميع ذلك بالانتقال .

ولأخ الجدّ أربعة من خمسة عشر من مال كلّ واحد من الأخوين ، واثنان ^(٣) من تسعة من مال أختهما ، ولأخته نصف ذلك ، جميع ذلك بالانتقال ، ولا شيء للأحياء في هذه الصورة من أصل التركات إلّا بالانتقال ^(٤) .

آخر : رجل ، وابن عمّه ، وابنة خاله ، ماتوا كذلك ، وخلف الرجل زوجة ، وابن العمّ ابن خال ، وبنت الخال زوجاً .

أصل تركة الرجل اثنا عشر ، منها ثلاثة لزوجته ، واثنان لبنت خاله ، وينتقل إلى زوجها ، وسبعة لابن عمّه ، وينتقل إلى ابن خاله .

(١) في (ب) : « يبلغ » . وما بعد ذلك ساقط في (أ) إلى قوله : « ... وللثاني أربعة و » ، أي مقدار سبع صفحات تقريباً .

(٢) « من خمسة عشر » سقطت من (ب) .

(٣) في (ج) : « والثاني » .

(٤) « ولا شيء للأحياء في هذه الصورة من أصل التركات إلّا بالانتقال » سقطت من (ب) .

وأصل تركة ابن عمّه ستّة، واحد لابن خاله الحيّ، والباقي للرجل، وليس له ربع فنضربها في أربعة، فيبلغ الأصل أربعة وعشرين، منها أربعة لابن الخال ^(١) الحيّ، وعشرون للرجل، وينتقل خمسة منها إلى زوجته، والباقي إلى بيت المال.

وأصل مال بنت الخال ثمانية، أربعة لزوجها، وأربعة للرجل ينتقل منها إلى زوجته واحد، والباقي إلى بيت المال.

والجواب: أنّ للزوجة من أصل ^(٢) مال زوجها ثلاثة من اثني عشر، ومن مال ابن عمّ زوجها خمسة من أربعة وعشرين، ومن مال بنت خال زوجها واحد من ثمانية بالانتقال.

وللزوجة من أصل مال زوجته أربعة من ثمانية، ومن مال ابن عمّتها - وهو الرجل - اثنان من اثني عشر بالانتقال.

ولابن الخال من مال الرجل سبعة من اثني عشر بالانتقال، ومن أصل مال ابن عمّه أربعة من أربعة وعشرين.

ولبيت المال ثلاثة من ثمانية من مال بنت الخال، وخمسة عشر من أربعة وعشرين من مال ابن عمّ الرجل بالانتقال، والله الموفق.

الباب الرابع

في أمثلة الاقاربات

مثال الإقرار بدين: متوفاة خلفت أبوين، وزوجاً، وابنين، وست بنات، وأقرت إحدى بناتها بمئة وعشرين ديناراً ديناً على تركتها، فنصيبها من التركة

(١) في (ج): «خاله».

(٢) «أصل» لم ترد في (ب).

واحد من أربعة وعشرين، ومن الدين بتلك النسبة خمسة دنانير، يؤدى من نصيبها، وإن استغرق.

وأما الإقرار بوارث يقاسم المقرّ، فالواجب أن يجعل أصل المال عدداً ينقسم نصيب المقرّ فيه على نصيب^(١) المقرّ له من أصل المال.

مثال: متوفى خلف خمسة بنين، وبتناً، وأقرّ أحد البنين بأخت أخرى، أصل التركة أحد عشر، ومع تقدير وجودها اثنا عشر، فتجعل نصيب ابن واحد منقسماً على اثني عشر، بأن يضرب الأصل في ستة، تبلغ ستة وستين، فنصيب كلّ ابن اثنا عشر، ونصيب المقرّ أحد عشر ونصيب المقر^(٢) لها^(٣) واحد، فلو قدر أنّ باقي الورثة يقرّون بها^(٤)، ويعطونها من حصصهم مثل ما أعطاه المقرّ، لصار نصيبها مثل نصيب أختها.

الْبَابُ الْخَامِسُ

في استخراج الوصايا المبهمة وأمثلتها

إذا أوصى بمثل نصيب وارث، وسهم من ماله معيّن، فيضيف السهم الموصى بمثله إلى أصل المال، ويجعل الباقي بعد ذلك السهم منقسماً على المبلغ، كما إذا أوصى بمثل ما لأحد بنيه، وسدس ماله، وله أربعة بنين، فيجعل الأصل^(٥) بعد السدس منقسماً على خمسة.

(١) « فيه على نصيب » سقطت من (ج) .

(٢) « أحد عشر ونصيب المقرّ » سقطت من (ب) .

(٣) في (ج) : « بهما » بدل « لها » .

(٤) « بها » لم ترد في (ج) .

(٥) في (ب) : « المال » بدل « الأصل » .

أما إذا أوصى بمثل نصيب بعض الورثة إلاّ سهماً من المال ، فيعطى الوارث الموصى بمثل نصيبه ذلك السهم المستثنى من مخرجه إن كان واحداً ، وإن كان أكثر من واحد يعطيهم السهام المستثناة من مخرج الجميع منقسماً عليهم ، ثمّ يعطى باقي الورثة من المخرج بتلك النسبة ، فإن استغرق المخرج فالوصية باطلة ، وإن بقي شيء نجعله منقسماً على سهام الورثة والموصى له أو الموصى لهم ، فما أصاب الموصى له فهو سهمه إن كان واحداً أو سهم الجميع إن كانوا أكثر من واحد^(١) ، وما أصاب كلّ واحد من الورثة في الدفعتين فهو سهمه ، والمجموع أصل المال ، ثمّ معرفة سهام كلّ واحد من الموصى لهم على التفصيل ظاهر .

مثاله : متوفى خلف أربعة بنين ، وأوصى لأجنبي بمثل ما لأحدهم إلاّ ربع المال ، أعطينا كلّ ابن واحداً من أربعة ، استغرق المخرج ، فقلنا : الوصية باطلة ، فإن قال إلاّ سدس المال ، فالباقى بعد ذلك اثنان ، نجعله منقسماً على سهام الورثة ، والموصى له وهو خمسة بأن يضرب الستة فيها ، فيبلغ ثلاثين ، لكلّ ابن في الدفعة الأولى خمسة ، والباقي عشرة ، يقسمها على الخمسة ، نصيب كلّ واحد اثنان ، فلكلّ وارث سبعة ، وللموصى له اثنان ، فله أيضاً سبعة إلاّ سدس أصل المال .

آخر : متوفى خلف ثلاثة بنين ، وثلاث بنات ، وأوصى لأجنبي بمثل ما لأحد بنيه إلاّ عشر المال ، ولآخر بمثل ما لأحد بنيه أيضاً إلاّ نصف سدس المال ، ولآخر بمثل ما لإحدى بناته إلاّ ثلث خمس المال ، ولآخر بمثل ما لأحد بنيه وإحدى بناته إلاّ سدس المال ، فمخرج الكسور^(٢) ستون ، ومجموع الكسور منه خمسة وعشرون ، وهو ما يخصّ ثلاثة بنين وبنيتين ، وهم الموصى بمثل

(١) في (ب) إضافة : « ورثة » .

(٢) في (ج) : « الكسر » .

أنصباؤهم، فيضاف إليه لبنت أخرى^(١) ثلاثة وثمان، يبلغ ثمانية وعشرين وثماناً، ويبقى أحد وثلاثون وسبعة أثمان، يقسم على سهام الورثة والموصى لهم، وهو^(٢) سبعة عشر، يخرج^(٣) نصيب كل بنت واحد وسبعة أثمان، فيضاف إلى ما أصابها أولاً وهو ثلاثة وثمان، فيبلغ خمسة، وهو^(٤) نصيب بنت واحدة من ستين، ونصيب الموصى لهم مجعلاً ثمانية أسهم منها خمسة عشر^(٥)، فللموصى له بمثل ابن^(٦) إلا العشر أربعة، وبمثل ابن إلا نصف السدس خمسة، وبمثل بنت إلا ثلث الخمس واحد، وبمثل ابن وبنت إلا السدس خمسة، و^(٧) المبلغ خمسة عشر.

وطريقة أخرى أقرب^(٨) ممّا ذكرناه:

وهي أن يجعل سهام الورثة والموصى له جميعاً ما يخصّ الوارث الموصى بمثل نصيبه، والباقي من المخرج بعد سهام الورثة نصيب الموصى له، ويضاف ذلك أيضاً^(٩) إلى ما يخصّ الوارث، فيكمل نصيبه، ويجعل أنصاء باقي الورثة بتلك النسبة، ثمّ يجمع الحصص، فيكون^(١٠) أصل المال.

مثاله: متوفى خلف أبوين، وزوجة، وأوصى لأجنبي بمثل ما لأبيه إلا

(١) الأنسب: « فيضاف إليه ما للبنت الأخرى ».

(٢) في (ب): « وهي ».

(٣) في (ب): « خرج ».

(٤) في (ب): « وهي ».

(٥) وهو حاصل ضرب $(1 \frac{7}{8} \times 8) = 15 = \frac{15}{1} \times 1 = 15$.

(٦) في (ج): « الابن ».

(٧) « الوارث » لم ترد في (ب).

(٨) في (ب): « وطريقة قريبة » بدل « وطريقة أخرى أقرب ».

(٩) « أيضاً » لم ترد في (ب).

(١٠) في (ب) اضافة: « المجموع ».

خمس المال، فسهام الورثة والموصى له سبعة عشر، وهو ما يخص الأب، وهو بمنزلة الخمس في الطريقة المذكورة أولاً.

ثم إذا جمعت سهام الورثة بهذه النسبة، كان الباقي من المخرج ثلاثة عشر من خمسة وعشرين، وهو نصيب الموصى له، فنضيفه إلى ما يخص الأب يبلغ ثلاثين فهو نصيبه من خمسة وثمانين^(١)، ونصيب باقي الورثة بنسبته اثنان وأربعون، وأصل المال خمسة وثمانون.

فصل

فإن أوصى لواحد أو لجماعة بثلث ما يبقى من الثلث بعد إخراج نصيب وارث منه مثلاً، أو بربعه، أو ببعض ما يبقى من الربع، أو غيره، أو بمثل نصيب ذلك الوارث إلا ثلث ما يبقى، أو ربعه من الثلث أو الربع.

فالطريق في ذلك: أن يجعل الكسور المنسوبة إلى ما يبقى متفقة المخرج إن لم تكن، ثم يضرب المخرج المنسوب إلى المال في ذلك المخرج، فما بلغ^(٢) يزيد عليه جميع الكسور المنسوبة إلى ما يبقى من^(٣) مخرجها المذكور إن كانت الوصايا مستثناة بتلك الكسور، أو ينقصها منه إن كانت زائدة، فما بلغ أو يبقى^(٤) هو^(٥) نصيب الوارث الموصى بمثل نصيبه.

ثم يضرب سهام الورثة والموصى لهم في المخرج المنسوب إلى ما يبقى

(١) « من خمسة وثمانين » لم ترد في (ج) .

(٢) في (ب) : « يبلغ » .

(٣) « من » لم ترد في (ج) .

(٤) في (ج) : « بقى » .

(٥) في (ج) : « وهو » .

أيضاً، فما بلغ يزيد عليه^(١) الكسور المنسوبة أيضاً، أو ينقصها منه كما فعلناه أولاً، فما حصل فهو عدد الكسر المنسوب إلى المال.

فإن كان مثل نصيب الوارث أو أقلّ منه، فالوصية باطلة، وإلاّ^(٢) فنضرب في مخرجه، فالمبلغ^(٣) أصل المال.

مثاله: متوفى خلف أربعة بنين، وأوصى لأجنبي بمثل ما لأحدهم أيضاً^(٤) إلاّ ثلث ما يبقى من الثلث بعد إخراج نصيب أحدهم، وآخر بمثل ما لأحدهم أيضاً إلاّ ربع ما يبقى من الثلث أيضاً.

فمخرج الثلث والربع اثنا عشر، تضرب الثلاثة التي هي مخرج الكسر المنسوب إلى المال هاهنا في اثني عشر^(٥)، فيبلغ ستة وثلاثين، تزيد عليه سبعة، وهي مجموع الثلث والربع من اثني عشر، يبلغ ثلاثة وأربعين، فهي حصّة ابن واحد.

ثمّ تضرب سهام الورثة والموصى لهما وهي ستة في اثني عشر، تبلغ اثنين وسبعين، تزيد عليه السبعة، تبلغ تسعة وسبعين، فهو ثلث المال، فما بقي من الثلث فهو^(٦) ستة وثلاثون، ثلثه اثنا عشر، وربعه تسعة، فللموصى له الأوّل أحد وثلاثون، وللثاني أربعة و^(٧) ثلاثون، وللبنين الأربعة مئة واثنان وسبعون، فأصل المال مئتان وسبعة وثلاثون.

(١) في (ب): «على».

(٢) «وإلاّ» لم ترد في (ج).

(٣) في (ج): «يبلغ».

(٤) «أيضاً» لم ترد في (ب).

(٥) «في اثني عشر» لم ترد في (ج).

(٦) «فهو» من (ج).

(٧) إلى هنا ساقط في (أ).

آخر: متوفى خلف تسعة بنين، وأوصى لأجنبي بنصف ما يبقى من الربع بعد إخراج نصيب ابن واحد منه، ولآخر بثلث ما يبقى، ولآخر بربع ما يبقى.

فمخرج النصف والثلث والربع اثنا عشر، والنصف والربع والثلث منها ثلاثة عشر، نضرب أربعة في اثني عشر يبلغ^(١) ثمانية وأربعين، ينقص منها ثلاثة عشر، يبقى^(٢) خمسة وثلاثون، وهو نصيب ابن واحد.

ثم نضرب التسعة في اثني عشر، يبلغ مئة وثمانية، ينقص منها ثلاثة عشر، يبقى خمسة وتسعون، وهو^(٣) ربع المال.

فنصيب الموصى له الأول ثلاثون، والثاني عشرون، والثالث خمسة عشر، وأصل المال ثلاثمئة وثمانون.

وهذه المسألة بطريقة أخرى يخرج أيضاً من خمس هذا المبلغ وهو ستة وسبعون، فيكون كل نصيب منه خمس ما ذكرناه.

وأما^(٤) مثال ما يكون مستحيلاً: أن يوصي لأجنبي بمثل ما لأحد بنيه إلا ثلث ما يبقى من الثلث مثلاً، وله ابنان.

ضربنا الثلاثة في الثلاثة، بلغت^(٥) تسعة، زدنا عليها واحداً، بلغت عشرة، وهي نصيب ابن.

ثم ضربنا سهام الورثة والموصى له، وهي ثلاثة أيضاً في ثلاثة^(٦)،

(١) في (ج): «فيلغ».

(٢) في (ج): «بقي».

(٣) في (ب): «وهي».

(٤) في (ج): «فأما».

(٥) في (ج): «يلغ».

(٦) في (ب): «الثلاثة».

بلغت تسعة، زدنا عليها واحداً، بلغت عشرة، وهي ثلث المال مثل نصيب الابن. فالمسألة مستحيلة.

وهذا القدر كافٍ في هذا الموضع، إذ التفصيل يؤدّي إلى التطويل، وله موضع أليق به، لأنّه نوع آخر، و^(١) إنّما دخل منه في الفنّ الذي نحن فيه ما دخل بالعرض والتبعية، و^(٢) الغرض من إيراد هذه الطرق موافقة أهل هذا النوع. والمرجوّ من الله سبحانه التوفيق في شرح طريقة جبرية^(٣) مستمرّة في استخراج المسائل المبهمة مطردة في المجهولات المختلفة والمختلطة، ولا سيّما فيما يتعلّق بالوصايا [إن شاء الله تعالى]^(٤)، وهو المستعان وعليه التكلان.

[العلاوة]

ولنختصر المختصر بالعلاوة الموعودة في ذكر مثال يشمل أكثر أنواع الأبواب المذكورة:

وهي^(٥) مسألة: متوفّى خلف تركّة وأبوين، وثلاث زوجات، وابنين، وبنثاً، وخنثى مشكلاً أمره، وإحدى زوجاته هي أمّ البنت وابن واحد من ابنيه، وقد أوصى لأجنبي بمثل ما لأبيه إلّا نصف ما يبقى من الثلث بعد إخراج نصيبه من الثلث، ولآخر بمثل ما لأمه إلّا ثلث ما يبقى^(٦)، ولآخر بمثل

(١) «الواو» لم ترد في (ب) و(ج).

(٢) في (أ) إضافة: «إنّما».

(٣) في (ب) إضافة: «جديلة».

(٤) ما بين المعقوفين لم يرد في (ب) و(ج).

(٥) «وهي» لم ترد في (ب).

(٦) في (ج): «بقي».

ما لابن واحد إلا سدس ما يبقى .

ثم وقع الهدم على الابن الذي له أم، وعلى أمه^(١) - التي هي إحدى الزوجات المذكورة - وعلى بنت للابن، وخلفوا المذكورين .
ومات الابن الآخر، وخلف ثلاثة بنين؛ وقد أقر أحدهم بزوجة له وابنة منها .

وماتت الزوجة الثانية أيضاً، وخلفت ابن ابن أخيها لأبيها، والذي هو ابن ابن أختها^(٢) لأمها^(٣)، والذي هو ابن بنت أختها لأبيها، والذي هو ابن بنت أخيها^(٤) لأمها، وابن بنت أخت أخرى لأبيها أيضاً .

وماتت الزوجة الثالثة أيضاً، وخلفت زوجاً وعمّاً وعمّة، وأقر الزوج أنها أوصت لأجنبي بثلاث مالها .

ثم مات، وخلف^(٥) بنتين .

ولم يخلف غير المتوفى الأول منهم^(٦) تركّة، ولم تقسم تركته إلى أن يبلغ^(٧) هذه الغاية . كيف يقسم^(٨) ؟

أصل المال بالطرق المذكورة مئة وثمانون، للأب أربعة وعشرون، وللأم

(١) في (ب) و(ج): « الأم » .

(٢) يحتمل في (ب): « أخيها » .

(٣) في (ج): « لأمه » .

(٤) في (ب): « أختها » .

(٥) في (ج): « مات وخلفت » .

(٦) « منهم » لم ترد في (أ) .

(٧) في (أ): « بلغ » .

(٨) في (أ) و(ج) إضافة: « عليهم » .

أربعة وعشرون، وللزوجات ثمانية عشر^(١)، ولكل ابن أربعة وعشرون، وللبنات اثنا عشر، وللخنثى ثمانية عشر، وللموصى له الأول ستّة، وللثاني اثنا عشر، وللثالث ثمانية عشر.

ثمّ تقسّم الأربعة والعشرين التي هي للابن^(٢) المهدوم عليه على ورثته، فنصيب أمّه ستّة، وينتقل إلى ابنتها^(٣)، والباقي لبنته^(٤)، وينقل^(٥) إلى جدّي أبيها، للذكر مثل حظّ الأنثيين.

ثمّ تقسّم الستّة التي هي للزوجة^(٦) المهدوم عليها على ورثتها، فنصيب بنتها اثنان، وابنها المهدوم معها أربعة، وينتقل منها اثنان إلى جدّه، وواحد إلى جدّته، وواحد إلى أخته، فيبلغ نصيب الجدّ ثمانية وثلاثين، ونصيب الجدّة إحدى وثلاثين، ونصيب البنت إحدى وعشرين.

وأما الأربعة والعشرون التي هي حصّة الابن الآخر^(٨) فتقسّمها على ورثته، والمقرّ لهما، فيكون لكلّ ابن ثمانية، وللابن المقرّ ستّة، وللزوجة المقرّ بها واحدة، ولابنتها المقرّ بها^(٩) واحدة.

(١) لكل واحدة ستة .

(٢) في (ب) : « لابن » .

(٣) في (ب) : « ورثتها » بدل « ابنتها » .

(٤) في (ج) : « لبنيه » أو « لبنتيه » .

(٥) في (ب) : « وينتقل » .

(٦) « هي » لم ترد في (أ) .

(٧) في (ج) : « لزوجة » .

(٨) « الآخر » لم ترد في (ب) .

(٩) « المقرّ بها » لم ترد في (أ) و (ج) .

فأما^(١) الستّة التي هي حصّة الزوجة الثانية ، فلذي القربات الأربع خمسة منها ، ولذي القربة الواحدة واحدة .

وأما الستّة التي هي حصّة الزوجة الثالثة ، فلزوجها ثلاثة منها - واحد^(٢) للموصى له المقرّ به ، وواحدة^(٣) لكلّ بنت من بنتيه - ولعمّها اثنان ، ولعمّتها واحدة .

وهذا هو الجواب عنها وبالله التوفيق ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير^(٤) .

(١) في (ج): « وأما » .

(٢) في (أ) و (ج): « واحدة » .

(٣) في (ج) و (ب): « وواحد » .

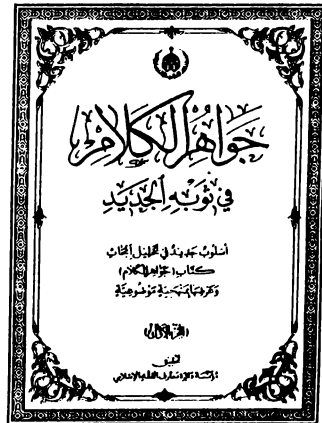
(٤) في (أ) لم ترد « وحسبنا الله ونعم الوكيل » وفي (ب) أبدلت العبارة بـ: « وعليه التكلان والاستعانة » .

جواهر الكلام في ثوبه الجديد

□ الشيخ خالد الغفوري

صدر أخيراً كتاب (جواهر الكلام في ثوبه الجديد)
اعداد وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) - لجنة الفهرسة الموضوعية
الناشر: مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م

الإسلام على اختلاف مذاهبهم، حيث
لم تتوقف عجلة البحث والتحقيق فيه
طرفة عين منذ نشوئه وحتى يومنا
هذا، وكان لمدرسة أهل البيت
صلوات الله عليهم القدر المعلن في
هذا الصدد، فقد أثرت هذه المدرسة
المعطاء - والتي أسستها يد العصمة
والطهارة - المكتبة الفقهية بكم هائل
من المصنفات وأمّدت الحركة العلمية
بعناصر الديمومة والنهوض، ولقد
قيّض الله لهذه المدرسة رجالاً
فطاحل حملوا هذه الأمانة الضخمة
ووعوها ورعوها، فلم يقصر لهم باع



إنّ علم الفقه من العلوم التي
حظيت بعناية فائقة من قبل علماء

ولم يكلّ لهم يراع، وقد أدلى كلّ بدلوه حتى أتوا من الدقّة غايتها ومن التحقيق ذروته .

ومن الملاحظ في هذا المضممار تنفّتن علماء الفقه في تسجيل نظرياتهم وفي تدوين مصنّفاتهم، فلم تكن على وتيرة واحدة، بل تنوّعت من حيث الأغراض والأساليب والسعة والعمق، ولمع من بينها كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» فكاد سنا برقه يذهب بالأبصار. ونظراً لما يتمتّع به هذا السفر الخالد من امتيازات خاصّة صار محطّاً لأنظار العلماء، وعليه دارت رحي أبحاثهم ودراساتهم.

ومن حسن التوفيق أن منّ الله سبحانه علينا فجعل لنا نصيباً في خدمة هذا الكتاب القيم وتحقيقه، فنسأله تعالى أن يتقبّل ذلك مناّ ويجعله ذخراً لنا في الآخرة، وأن ينفع به طلاب العلم وروّاده.

الدواعي والأهداف:

مما يجدر بيانه أنّه في عام ١٤١١

(هـ. ق) الموافق لـ ١٣٦٩ (هـ. ش) أصدر ولي أمر المسلمين سماحة آية الله العظمى السيّد علي الحسيني الخامنئي - دام ظلّه - قراره التاريخي بإنشاء مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)، وكان قد أوكل إلى سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي - حفظه الله تعالى - مسؤولية الإشراف على ذلك، فبدأ البحث في ماهيّة الطرق الكفيلة بتأمين هذا الغرض؛ وذلك من خلال عقد الندوات والجلسات العلمية المتتالية والتي دامت بضعة أشهر.

وتمخّض عن ذلك انتخاب كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» كركيزة ومنطلق لدائرة المعارف المنشودة؛ لما لهذا الكتاب من ميزات فدّة، منها:

١ - الاستيعاب على مستوى الأبواب الفقهية، وكذلك على مستوى الفروع والأقوال والاستدلال.

٢ - العمق والدقّة.

٣ - وضوح العبارة وطلاقتها

دون التواء أو عُجمة.

المحققين والباحثين في معرفة مسائل هذا الكتاب.

والفوائد المترتبة على هذا العرض الجديد لكتاب الجواهر كثيرة، منها:

- ١ - الحصول على خلاصة لكتاب الجواهر تشتمل على جميع آراء صاحب الكتاب، سواء كانت واضحة ومشخصة في أصل الكتاب، أو مستتلة من ثنايا البحث والمناقشة.
- ٢ - تحصيل الأقوال الواردة في المسألة بسهولة.

- ٣ - تفكيك مطالب الكتاب مما يساعد في حل كثير من معضلاته وتيسير فهم مسائله، والذي يعدّ خدمة كبيرة لذات الكتاب، بالإضافة إلى طريقتيه للموسوعة الفقهية.

تعريف الكتاب:

أولاً - يبدأ الكتاب بمقدمة في ثلاثة فصول: -

الفصل الأول - مع صاحب الجواهر: حيث استعرض فيه تاريخ حياة الشيخ صاحب الجواهر

٤ - تمثيله لرأي المشهور غالباً، فإن المؤلف رحمه الله كان لسان المشهور، كما وصفه بعض الأعظم. وقد بوشر العمل في تحقيق هذا الكتاب على نمطين:

الأول - إعداد معجم فقه الجواهر: وقد صدر هذا المعجم في ستة مجلدات من القطع الكبير، وهو يتضمن عدداً غفيراً من المصطلحات والعناوين الفقهية ابتداءً بـ (أئمة) وانتهاءً بـ (يوم الشك). وسيصدر قريباً في طبعة جديدة ومنقحة.

الثاني - الفهرست التحليلي للجواهر: وأمّا الفهرست التحليلي - والذي يحمل اسم (جواهر الكلام في ثوبه الجديد) - فهو عبارة عن تحليل تفصيلي منظم لكتاب جواهر الكلام، والهدف منه تفكيك وتحليل أبحاث الكتاب، واستخراج آراء ومتبنيات المؤلف على حدة، ثمّ تليها الاستدلالات والمناقشات والأقوال مرتبة ومرقمة، مع الإشارة إلى النكات الدقيقة فيها، حتى يكون ذلك ضوءً كاشفاً ينير الطريق أمام

وخصاله الأخلاقية ، وأيضاً أشير إلى انجازاته العلمية ومؤلفاته ، وكذلك دوره الاجتماعي في حركة المرجعية الدينية ، وفي نهاية هذا الفصل عرّجنا على ما قيل في صاحب الجواهر من المقطوعات الأدبية والشعرية ، وهذا ما يعكس عظمة دوره وشخصيته الكبيرة .

الفصل الثاني - جواهر الكلام في الميزان: فقد أوردنا نماذج من كلمات العلماء والأساطين التي تشيد بمكانة الكتاب وصاحبه وقيمة هذا السفر الضخم الذي سطرته يراعتة . وذكرنا تاريخ تأليف الكتاب ، وعدد طبعاته ، ورأينا من المناسب أن نشير إلى شروح كتاب الجواهر والمشاريع العلمية التي دارت حوله ، وفي آخر هذا الفصل بيّنا ما يمتاز به هذا الكتاب من خصائص وامتيازات فاق بها غيره .

الفصل الثالث - منهجنا في التحقيق: وقد بيّنا فيه مراحل العمل وكيف تمّ إنجاز هذا المشروع العلمي ، وسيأتي توضيحها .

ثانياً - أمّا متن الكتاب فهو يقع في ٦٩٦ صفحة من القطع الرحلي ، وهو يبدأ من أوّل بحث الطهارة إلى آخر بحث الوضوء ، أي أنّه يحوي مادة مجلدين من القطع الوزيري .

ثالثاً - أمّا منهجنا في تحقيق الكتاب: فقد كان معلوماً لدينا إلى حد ما مدى الصعوبة التي سنواجهها في انجاز هذا المشروع الكبير ، فرأينا أنّ الأنسب أن ينجز العمل ضمن عدّة خطوات ، وكذا كان .

مراحل العمل:

لقد بدأ العمل قبل أكثر من ثمان سنوات ، وخلال هذه الفترة حدثت تغييرات في تشكيلة بعض اللجان التحقيقية العاملة في المؤسسة ، كما وأجريت بعض التعديلات على منهجية التحقيق حتى استقرّ الرأي على إنجاز المشروع ضمن مرحلتين:

المرحلة الأولى - استخراج البطاقات: وقد أنجز ذلك في عدّة خطوات ، وهي:

أ - ما يدّعيه صاحب الجواهر في كلّ مسألة وما يختاره من الآراء والنظريات.

ب - الآراء والأقوال الأخرى التي نقلها صاحب الكتاب، سواء كانت موافقة له أو مخالفة.

ج - أدلة المسألة ومشخصاتها وكذلك المناقشات التي وردت في الكتاب.

هذا، بالإضافة إلى وجود حقول أخرى في البطاقات وضعت لغرض إعداد برنامج كمبيوتر في المستقبل إن شاء الله.

ثمّ إنّنا قد أضفنا بعض الإيضاحات اللازمة المختصرة وحصرنها داخل معقوفين، وكذلك أضفنا عناوين عامّة للفصول وعناوين فرعية أيضاً.

١ - استخراج المعلومات المطلوبة (المدّعيات والأقوال والاستدلالات) وتثبيتها على بطاقات وجداول منظّمة، وفق ضوابط محدّدة. وقد كانت طريقة استخراج البطاقات في البداية تعتمد على ما يفهمه المستخرج من مفاد لمطالب الكتاب ثمّ يصوغه بعبارته الخاصّة، غير أنّه أُجري تعديل طفيف على ضوابط استخراج البطاقة بحيث يحافظ فيها على عبارة الكتاب كما هي إلّا في موارد خاصة ذكرت في برنامج العمل، وفي نهاية عام ١٤١٥ هـ اكتمل العمل التحقيقي بالنسبة لهذه المرحلة. والمنهج المتّبع عملياً لهذه المرحلة هو: متابعة البحث في كلّ مسألة من المسائل الواردة في كتاب الجواهر من خلال ثلاثة عناصر رئيسة:

رقم الفهرس	رقم الفهرس	رقم الفهرس	رقم الفهرس	رقم الفهرس	رقم الفهرس
١	٢	٣	٤	٥	٦
٧	٨	٩	١٠	١١	١٢
١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨
١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤
٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠
٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦
٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢
٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨
٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤
٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠
٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦
٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢
٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨
٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤
٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠
٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦
٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠	١٠١	١٠٢

باستخراج الأقوال بصورة أولية،
وتمّ تدقيقها في مؤسسة دائرة
المعارف، وأيضاً حاولنا تصحيح
الخلل إن وجد سواء كان في نسبة
القول أو في النص المنقول.

وقد توخّينا الدقّة في جميع
مراحل العمل، فكلّ مرحلة أعدت
قائمة من الضوابط وورقة عمل
تهدي المحقّق خلال عمله التحقيقي.
المرحلة الثانية - تحويل
البطاقات بصورة كتاب: وتمّ ذلك
في عدّة خطوات أيضاً، وهي:

١ - إعادة النظر في تلك البطاقات
مرّة أخرى من أجل إعدادها وتهيتها
للطباعة بصورة كتاب؛ وذلك بتغيير
البطاقات من شكلها العمودي إلى
الأفقي، وتحويل التصنيف الثلاثي
للمعلومات إلى ثنائي، فوضعت
طائفة المدّعين في أعلى الصفحة،
وتليها طائفة (الأدلة والأقوال)
وجعلنا بين الطائفتين خطاً فاصلاً،
وقمنا بوضع أرقام تربط المدّعين
بالأدلة والأقوال.

وقد واجهتنا في عملية تحويل

ومن الجدير بالذكر أنّ عملية
تقطيع المطالب وتصنيفها في
البطاقات بقدر ما هي نافعة ومفيدة
فإنّها عملية شاقة ودقيقة، وقد
واجهت بعض العقبات.

٢ - تصحيح وتدقيق هذه
البطاقات من قبل بعض الخبراء.

٣ - تبييض مسودات تلك
البطاقات.

٤ - استخراج الروايات والآيات
من مصادرها، وقد شكّلت لجنة
تضمّ العديد من المحقّقين للقيام
بهذا العمل، وبعدها تمّت مراجعة
هذه الاستخراجات وتدقيقها. ثمّ إنّنا
لم نكتفِ بمراجعة كتاب الوسائل،
بل كنا نرجع إلى المصادر الأصلية،
ونقارنها بما هو موجود في
الجواهر. وفي الموارد التي نعثر
فيها على سقط نشير إلى ذلك عادة
أو نضعه بين معقوفين.

٥ - وأمّا توثيق الأقوال فقد تمّ
التعاون مع «مكتب الإعلام الإسلامي
بقم المقدّسة - قسم الأبحاث
والدراسات الإسلامية» الذي قام

عدم تتبعنا لجميع النسخ الخطية والحجرية للجواهر أنَّ هدفنا الأساس كان هو تحليل مطالبه وتفكيكها.

وقد اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب ما يلي:

أ - دورتين من المطبوعة بالطباعة الحجرية.

إحداهما: دورة كاملة في ستة أجزاء نسخ المجلد الأول منها بتاريخ ١٧ شوال ١٢٧٤هـ، والثاني في ١٢٧٥هـ، والمجلد الثالث في ١٣٠٥هـ، والرابع في ١٢٧٠هـ، والخامس في ١٢٧٢هـ، والسادس في سنة ١٢٨٧هـ.

والأخرى: مصوَّرة عن نسخة فرغ الناسخ من نسخ مجلّد الطهارة منها بتاريخ ٨ شعبان سنة ١٢٧٠هـ، وعلى النسخة بلاغات عديدة، منها ما على الصفحة ٩٤ بلاغ نصّه: «بلغ مقابلة مع النسخة المصحّحة من النسخة الأصلية بحمد الله تعالى، وهي نسخة عمدة العلماء الشيخ حسين القمشهي زيدت بركاته، في النجف الأشرف في ١٧

هذه البطاقات إلى صورة كتاب عدّة صعوبات، منها:

- انقطاع تسلسل البحث.
- عدم انسجام العبارات وعدم الترابط خصوصاً بين المدّعيات.
- حدوث غموض في بعض العبارات، وإيهام في مرجع الضمائر أو أسماء الإشارة.

وإلى حدّ ما سعينا لرفع هذا الخلل قدر المستطاع، وذلك من خلال بعض الإضافات داخل معقوفين، ولكن بالرغم من ذلك ربّما يلاحظ أحياناً تعقيد في العبارة أو عدم طلاقة.

٢ - الطباعة، وقد ارتأينا طباعة الكتاب بالقطع الكبير (الرحلي) لأسباب فنيّة.

٣ - المقابلة، حيث تُجرى مقابلتان على الأقلّ لكلّ مجلّد.

٤ - تقويم النصّ وضبطه، فقد صحّحنا ما ورد من سقط وأغلاط مطبعية أو إملائية في الطبعة الحروفية بالرغم من عدم استقصائنا لجميع نسخ الجواهر. والسبب في

شهر جمادى الثانية ١٣٢٦ هـ».

وعلى الصفحة الأخيرة من
المجلد السادس منها ما يلي:
«وقعت مقابلته مع نسخة العالم
الورع التقي الشيخ محمد حسين
القمشهي، قابلتها مع النسخة
الأصلية في النجف الأشرف، وقد
وقع الفراغ من مقابلته ضحوة يوم
الأربعاء الثاني عشر من شهر ربيع
الأول سنة ١٣٣١ هـ».

ب - الطبعة الحروفية المتداولة،
والتي طبعت بالأوقسيت مراراً في
إيران والعراق. والتي تحتوي على
دورة كاملة في ٤٣ مجلداً.

٥ - ضبط متن (شرائع الإسلام)
الذي اعتمده الشارح، وقد بينا محال
الاختلاف بينه وبين سائر نسخ
الشرائع.

٦ - ضبط المتن والمقاطع التي
نقلها صاحب الجواهر من المصادر
الأخرى، وتمّ تصحيح مواطن الخلل
فيها.

٧ - ولكي تعم الفائدة أكثر قمنا
بتطبيق طبعتنا هذه من حيث عدد

الصفحات على الطبعة الرائجة
للجواهر وهي طبعة إحياء التراث
وأضفنا إليها أخيراً طبعة جماعة
المدرّسين، فذكرنا في كلّ عشر
صفحات ما يقابلها من الطبعتين
المزبوريتين وثبتنا ذلك في طرف
الصفحة.

٨ - الإخراج الفني، وقد حاولنا
أن نجعل نهاية كلّ بحث أو كلّ فقرة
على الأقلّ مع نهاية الصفحة إراحة
 للقارئ ولكي لا تختلط المطالب
بعضها ببعض ممّا قد يسبّب
تشويشاً. وكلّ من له خبرة في هذا
الصعيد يعلم مدى صعوبة هذا الأمر
إلا أننا قد تغلبنا على جميع هذه
الصعوبات برعاية الله وتوفيقه،
ولهذا قد نضطرّ أحياناً إلى التصرف
في إخراج الهوامش، فتارة نجعلها
عموداً واحداً، وأخرى عمودين، بل
ربّما ندمج أكثر من هامش في رقم
واحد.

وقد تمّ -بتوفيق الله وعنايته-
إخراج الكتاب بقالب عصري وبثوب
جديد حيث اجتمعت في هذه الطبعة

وفرعية للفروع والمختارات في أعلى الصفحة وضعناها داخل معقوفين وتختلف في نوع الحرف، ومن أجل توفير الوقت على المراجع أضفنا بعض التوضيحات المختصرة في الموارد اللازمة كتوضيح الضمائر المبهمة، وميّزت هذه الإضافات عن أصل المتن بوضعها داخل معقوفين [] مراعاة للأمانة والدقة العلمية. هذا، وقد أخرج الكتاب بأحدث طريقة وبأروع صورة بحيث يصلح أن يكون كتاباً دراسياً في الحوزات العلمية؛ فإنّ مجموعة المختارات تمثل متناً فقهياً، علماً بأنّ هذه المختارات على طائفتين بعضها عين عبارة الكتاب وبعضها منتزع من غرض المناقشات والاستدلالات، وقد حاولنا أن لا نحيد عن تعابير الكتاب ووضعناها داخل معقوفين وربطناها أيضاً بمنشأ الانتزاع برقم. وأمّا بالنسبة للفهارس العامة فقد رجّحنا إرجاءها فعلاً تحاشياً للتكرار على أمل أن نلحقها بآخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

للجواهر الدقة في التحقيق والجمال في الإخراج، ويرى الناظر عدّة امتيازات منها المحافظة على متن وعبارات الكتاب كما هي من دون أيّ نقصان، وفي الوقت نفسه تمّ فصل المدّعيات واختيارات المؤلّف على حدة، وكذلك تشخيص الأقوال وفصلها عن الاستدلالات والمناقشات بطريقة فنيّة دقيقة، وقد أثبتنا مجموعة المختارات في أعلى الصفحة وبالحرف الكبير وتحتها خطّ فاصل بينها وبين مجموعة الاستدلالات والمناقشات والأقوال، وربطنا بين المجموعتين برقم كبير داخل معقوفين، كما أنّنا ميّزنا الأقوال بالخطّ الغامق نسبياً. كما وتمّ حصر متن الشرائع داخل قوسين كبيرين وامتازت كلماته باللون الغامق. كلّ ذلك مع عدم التصرّف في تسلسل عبارات الكتاب الأصلي.

ثمّ إنّنا قد قمنا بعرض المطالب - سواء كانت مختارات أو أقوال أو استدلالات ومناقشات - بشكل مرتّب ومرقّم مع إعطاء عناوين عامّة

المحلّات .

ومع هذا البيان الوافي لا يبقى مجال لتوهم أنّ عملنا حول الجواهر كان عملاً تكرارياً أو مجرد إعادة لطبعه، فإنّنا مضافاً إلى ما قمنا به من تحقيق للكتاب بالمعنى الشائع للتحقيق من قبيل تقويم المتن واستخراج مصادره وتسجيل بعض التعليقات، وهو وإن كان في نفسه عملاً جليلاً - كما يحسّ بذلك كل من يراجع كتابنا - إلّا أنّ المهم والجديد في هذا المشروع هو تفكيك مطالب الكتاب بعضها عن بعض وتحليلها وتبويبها وإخراجها في قالب أكاديمي ومنهجي. إذاً فهو تحقيق بمعنى خاص.

وهذه التجربة حرة بأن تدرس
وتقوم وتعمم لبعض كتب التراث
الفقهي ذات السمة المرجعية، فإننا
في هذه الاطروحة قمنا بإحياء أحد
أهم مصادر التراث وتجديده مع
حفظ أصله وأصالته.

[illegible][illegible]

(1) ٢٢	(2) ٢٢
(3) ٢٢	(4) ٢٢
(5) ٢٢	(6) ٢٢
(7) ٢٢	(8) ٢٢
(9) ٢٢	(10) ٢٢
(11) ٢٢	(12) ٢٢
(13) ٢٢	(14) ٢٢
(15) ٢٢	(16) ٢٢
(17) ٢٢	(18) ٢٢
(19) ٢٢	(20) ٢٢
(21) ٢٢	(22) ٢٢
(23) ٢٢	(24) ٢٢
(25) ٢٢	(26) ٢٢
(27) ٢٢	(28) ٢٢
(29) ٢٢	(30) ٢٢
(31) ٢٢	(32) ٢٢
(33) ٢٢	(34) ٢٢
(35) ٢٢	(36) ٢٢
(37) ٢٢	(38) ٢٢
(39) ٢٢	(40) ٢٢
(41) ٢٢	(42) ٢٢
(43) ٢٢	(44) ٢٢
(45) ٢٢	(46) ٢٢
(47) ٢٢	(48) ٢٢
(49) ٢٢	(50) ٢٢
(51) ٢٢	(52) ٢٢
(53) ٢٢	(54) ٢٢
(55) ٢٢	(56) ٢٢
(57) ٢٢	(58) ٢٢
(59) ٢٢	(60) ٢٢
(61) ٢٢	(62) ٢٢
(63) ٢٢	(64) ٢٢
(65) ٢٢	(66) ٢٢
(67) ٢٢	(68) ٢٢
(69) ٢٢	(70) ٢٢
(71) ٢٢	(72) ٢٢
(73) ٢٢	(74) ٢٢
(75) ٢٢	(76) ٢٢
(77) ٢٢	(78) ٢٢
(79) ٢٢	(80) ٢٢
(81) ٢٢	(82) ٢٢
(83) ٢٢	(84) ٢٢
(85) ٢٢	(86) ٢٢
(87) ٢٢	(88) ٢٢
(89) ٢٢	(90) ٢٢
(91) ٢٢	(92) ٢٢
(93) ٢٢	(94) ٢٢
(95) ٢٢	(96) ٢٢
(97) ٢٢	(98) ٢٢
(99) ٢٢	(100) ٢٢

ثم إنّ هذا المشروع العلمي يعتبر تجربة جديدة في إحياء التراث الفقهي وإبرازه بأسلوب عصري قريب من الحالة الأكاديمية الحديثة، نأمل أن تطل المصادر الفقهية الأخرى.

كما نأمل أن يحالفنا التوفيق
لإشباع هذا الكتاب (جواهر الكلام
في ثوبه الجديد) بمرمجه على
جهاز الحاسوب في المستقبل -إن
شاء الله- وبعد إكمال طباعة سائر



زرارة بن أعين رحمته الله

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

القسم الثاني

تعرض المقال في القسم الأول منه إلى السيرة الشخصية من حياة زرارة، وفي هذا القسم يسلط الضوء على الأبعاد العلمية من شخصيته.

أولاً: البعد الفقهي

إن تفوق زرارة في البعد الفقهي من بين كبار صحابة الأئمة عليهم السلام كان أمراً ظاهراً للعيان؛ نظراً لطول المدة التي أخذ فيها عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في مسائل الفقه ورواية الحديث، حتى عدّ أفقه الستة الذين انقادت لهم العصاة بالفقه كما وصفه الكشي، بل هو أفقه أصحابهم عليهم السلام على الإطلاق؛ لأن هؤلاء الستة هم أفقه الجميع، وهو أفقهم.

وقد أشاد الإمام الصادق عليه السلام بفقاهته في مواضع عديدة :

١ - قوله عليه السلام فيه إنه : « من أعلام الدين »^(١) ، وإنه « من حفاظ الدين وأمنائه على الحلال والحرام »^(٢) ، وإنه « من ذوي الاستنباط »^(٣) .

٢ - نيابته عن الإمام الصادق عليه السلام في مناظرته الفقيه للرجل الشامي ، مما يدل على اعتماد الإمام عليه وتضلعه في الفقه .

٣ - شهادة الإمام الصادق عليه السلام له بالفقاهة والفضل - فيما رواه الكافي في حديث مظهرته من أمته - حيث قال عليه السلام له : « هكذا يفعل الرجل الفقيه »^(٤) .

كما أنَّ لزرارة نفسه من العبارات ما يدل على رسوخ قدمه وتقدمه في الفقه ، يقول عليه السلام - في حديث له في باب الإرث - : « وكنت رجلاً عالماً بالفرائض والوصايا ، بصيراً بها ، حاسباً لها »^(٥) .

وأما العوامل التي ساهمت في نضجه واجتهاده فهي عبارة عن عدة أمور ، نشير إليها فيما يلي :

الأول : طول صحبته وتلمذه على الإمامين الصادقين عليه السلام ، حيث دامت أكثر من أربعة عقود ، استمدَّ فيها منهم أنواع المسائل الفقهية وقضايا الحلال والحرام في مختلف أبواب الفقه من العبادات والمعاملات ، مما زوّده بثروة فقهية غزيرة وواسعة .

وأما مسائله وقضاياه مع الأئمة عليه السلام فهي كثيرة أيضاً ، حاول من خلالها استيعاب أكبر عدد ممكن من الأبواب ، مركزاً على البعض منها لأهميتها وتشعب مسائلها ، كمسائل باب الحجّ التي سأل فيها الإمام الصادق عليه السلام أربعين عاماً ، وكذا باب الإرث والفرائض .

وثمة خصوصيات ونقاط تستدعي التوقّف في بعض أسئلته واستفتاءاته من الأئمة عليه السلام نشير إليها :

أ - إنه لم يكن يكتفٍ بالجواب مجرداً عن الدليل والتعليل، بل كان يسأل عن وجهه إذا خفي عليه؛ فقد روى علي بن رثاب، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب. قلت: جعلت فداك! وأين تحريمه؟ قال: قوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾» (٦) (٧).

وربما نجد روح التتبع والبحث لديه يحمله إلى أن يفرض للمسألة فروضاً عديدة لتلقي الجواب فيها، ثم يبدأ في تمحيص تلك الأجوبة والموازنة بينها، فلربما تراءى له التنافي والتعارض فيها، فيعود إلى السؤال والبحث كرامة أخرى، ورائده في ذلك التفقه في الدين، والتعمق في أحكامه.

ففي خبره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن نصرانية كانت تحت نصراني فطلقها:

١ - هل عليها عدة مثل عدة المسلمة؟

فقال: لا؛ لأن أهل الكتاب ممالك للإمام...

٢ - ما عدتها إن أراد المسلم أن يتزوجها؟

قال: عدتها عدة الأمة؛ حيضتان أو خمسة وأربعون يوماً قبل أن تسلم.

٣ - فإن أسلمت بعدما طلقها؟

قال: عدتها عدة المسلمة.

٤ - فإن مات عنها وهي نصرانية وهو نصراني، فأراد رجل من المسلمين

أن يتزوجها؟

قال: لا يتزوجها المسلم حتى تعتد من النصراني أربعة أشهر وعشراً؛

عدة المسلمة المتوفى عنها زوجها.

٥ - كيف جعلت عدتها إذا طلقت عدة الأمة، وجعلت عدتها إذا مات عنها

زوجها عدّة الحرّة المسلمة ، وأنت تذكر أنهم ممالك للإمام ؟!

قال : ليس عدّتها في الطلاق كعدّتها إذا توفّي عنها زوجها ؛ إنّ الأمة والحرّة كلتيهما - إذا مات عنهما زوجها - سواء في العدّة ، إلّا أنّ الحرّة تحدّ والأمة لا تحدّ» (٨).

ب - يجد المتنبّع لمسائله أنّه قد يسأل عن أشياء لم يسبقه أحد في السؤال عنها ، مما يعكس شدّة تطلّب العلم وسعة أفقه ؛ ففي حديث له قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ! الشحمة التي تخرج مثلها من الداء أي شحمة هي ؟ قال : هي شحمة البقر . وما سألتني عنها يا زرارۃ أحد قبلك ! » (٩).

الثاني : رعاية الأئمة عليهم السلام له :

إنّ زرارۃ بن أعین - بما كان يتمتّع به من قابليات عقلية وروحية كبيرة - كان ومنذ البدء محلاً لاهتمام ورعاية الإمام الباقر وولده الصادق عليه السلام ، فقد حرصا على إعداده وإنشائه فقيهاً عارفاً ، ومحدثاً ضليعاً .

ومما زاد في عنايتهم واهتمامهم به هو تسليمه وانقياده لهم ، وانقطاعه عمّن سواهم ، فكان لا يأخذ علمه إلّا من معينهم ، ولا يقفو غير أثرهم ، ولا يحط إلّا بفنائهم ، فصار بذلك أهلاً للانتساب إلى مدرستهم وتحمل رسالتهم .

ولربما استشعر مترجّماً تلك العناية وتجلّت له وهو يتلمذ على يدي الصادقين عليه السلام ، فكان يعبر عن تلك الحالة فيقول : « أسمع والله بالحرف من جعفر بن محمد عليه السلام من الفتيا ، فأزداد به إيماناً » (١٠).

وقد تجسّدت تلك العناية وتبلور ذلك الاهتمام بشخصية زرارۃ في عدّة قضايا ، نشير إليها :

١ - إنّه عليه السلام كانوا يولون لمسائله عناية ملحوظة ، ويجيبون عن جميع ما يسأل بلا استثناء ، إلّا ما ندر ، وذلك إمّا لضرورة أو تقية أو حرج عليه أو

عليهم، وحتى في مثل هذه الحالات فإنهم عليهم السلام كانوا يبعثون إليه بالجواب بعد رجوعه إلى الكوفة، مما يعكس فرط عنايتهم به.

قال زرارة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: إن زرارة سألني عن وقت الظهر في القيظ فلم أخبره، فخرجت من ذلك، فأقرئه مني السلام، وقل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، وإذا كان ظلك مثلك فصل العصر» (١١).

وفي رواية أخرى أنه سأل عليه السلام عن الإبراد بالصلاة في الصيف فلم يجبه، وخرج، فدخل عليه أبو بصير، فقال له عليه السلام: «إن زرارة سألني عن شيء فلم أجبه، وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه، فقل...» الحديث (١٢).

٢ - كانوا عليهم السلام يُطلعونه على بعض كتبهم الخاصة التي يتداولونها بينهم وتُعد من كتب الإمامة، كصحيفة الفرائض التي هي من إماء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخط عليه السلام بيده (١٣)؛ وثوقاً به؛ لأمانته ومحله عندهم، وحرصاً على تفقيهِه وتعليمه.

٣ - إطلاعه على بعض الأحكام الخاصة به وبيعض الشيعة، ففي حديث ابن بكير السابق - عندما سأل عن وقت الظهر في الصيف ولم يجبه - علق أبو بصير في ذيل الحديث فقال:

«وكان زرارة هكذا يصلّي في الصيف، ولم أسمع أحداً من أصحابنا يفعل ذلك غيره وغير ابن بكير» (١٤).

وفيه دلالة صريحة على أن الإمام الصادق عليه السلام لم يكن يرغب في إجابة زرارة عن سؤاله بحضور غيره، ولعله يشير إلى اختصاص العلم بمثل هذا الحكم ببعض خواص الإمام عليه السلام، كما يعضده كلام أبي بصير في ذيل الحديث.

٤ - إنهم عليه السلام كانوا يبتدئونه بالتعليم والسؤال إذا سكت، سيما في المسائل الهامة التي يكثر فيها البحث وتتطلب دقة وإحاطة بموضوعها، كمسائل باب الإرث؛ فعن زرارة قال: «قال لي (أبو عبد الله عليه السلام): يا زرارة، ما تقول في رجل مات وترك أخويه من أمه وأبويه؟ قال: قلت: السدس لأمه، وما بقي فلأب. فقال: من أين هذا؟ قلت: سمعت الله عز وجل يقول في كتابه العزيز: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ...﴾ (١٥)» الحديث (١٦).

وقد نلاحظ في بعض النصوص أنَّ الإمام عليه السلام يبتدره فيطرح عليه مسألة ما - في مناسبة خاصة - ويجري الحديث فيها، فيغتنم زرارة فرصة السؤال عن خصوصياتها وما يتعلق بها من فروع؛ ففي حديث له قال: «مات ابن لأبي جعفر عليه السلام، فأخبر بموته، فأمر به فغُسل وكُفّن ومشى معه وصلى عليه، وطُرحت خمرة فقام عليها، ثم قام على قبره حتى فرغ منه، ثم انصرف وانصرفت معه، حتى أتني لأمشي معه، فقال: أما إنّه لم يكن يصلى على مثل هذا - وكان ابن ثلاث سنين - كان علي عليه السلام يأمر به فيُدفن ولا يصلى عليه، ولكن الناس صنعوا شيئاً فنحن نصنع مثله» (١٧).

وهنا عندما يلاحظ زرارة مبادرة الإمام عليه السلام بالحديث وفتحه باب البحث، يطرح عليه سؤالين: الأول فيما يتعلق بوقت وجوب الصلاة على الصبي، فأجابه عليه السلام قائلاً: «إذا عقل الصلاة وكان ابن ست سنين» (١٨). والثاني عن حكم الولدان، فقال عليه السلام: «سئل رسول الله ﷺ عنهم فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين» (١٩).

٥ - إنّه كان له مدخل ووقت خاص يدخل فيه على الإمام الباقر عليه السلام ليختلي بالسؤال منه؛ خشية أن يجيبه تقيّة ممّن يحضر في المجلس. وقد كان وقت دخوله عليه بعد الظهر.

ملاح من دوره الفقهي:

لا شك في أنّ مدرسة الكوفة كانت تمثّل امتداداً لإشعاع مدرسة أهل البيت عليه السلام في المدينة المنورة. وقد تألّقت في هذه المدرسة شخصيات عرفت في العالم الإسلامي بمكانتها العلميّة والفقهيّة، فكانت تمثّل - بحقّ - دور المرجعية الدينية، والوسائط التي تربط بين الأئمة عليهم السلام وقواعدهم.

وقد نالت تلك الشخصيات - من أضراب محمّد بن مسلم وأبان بن تغلب ووزارة بن أعين - تأييد الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، الأمر الذي عزّز مكانتها الاجتماعية، ومهّد لتصدّيها للمرجعية في الفتيا والحديث.

وأما الدور الذي نهض به فقيها المترجم، فيمكن استichاء أبعاده من خلال الكلمات العديدة الصادرة في حقّه من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام، والتي لم تصدر لصرف التشريف والإطراء حسب، بل لتحديد دوره العلمي والتعريف به.

فقد ورد في بعضها عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لولا وزارة لظننت أنّ أحاديث أبي عليه السلام ستذهب» (٢٠).

وعده عليه السلام في حديث آخر من حفاظ الدين، وأهل الاستنباط والأمانة على الحلال والحرام (٢١).

وفي خبر آخر أشاد عليه السلام بدوره في إبطال البدع، والرد على الشبهات، والدفاع عن الحق (٢٢).

ومما تجدر إليه الإشارة - فيما يتصل بدوره الفقهي - روايته لجملة من الأحاديث التي تتضمن قواعد علميّة هامة، كقاعدة «لا ضرر»، والاستصحاب، وغيرهما.

وأما منهجه في الفقه فهو منهج الفقهاء الرواة في اعتماد الخبر لبيان الرأي

الفقهي ، وربما كان يفتي بمضامين الأخبار أيضاً . كما أنه قد نجد له فتاوى تستند إلى استنباطه واجتهاده الخاص ؛ كما يشهد له ما رواه ابن مسكان قال : « تدارأنا (أي تناظرنا) عند زرارة في شيء من أمور الحلال والحرام ، فقال قولاً برأيه ، فقلت : أبرأيك هذا أم برواية ؟ فقال : إني أعرف ، أوليس ربّ رأي خيرٌ من أثر ؟ ! » (٢٣) . وكان إلى جانب ذلك ملماً بأقوال العامة ، مطلقاً على آرائهم ، مناقشاً لها ، راداً عليها بالحجة والدليل (٢٤) .

زرارة والعمل بالرأي :

قد توحى رواية ابن مسكان - السابقة - إلى الذهن أنّ زرارة كان ممن يرى العمل بالرأي ويجيزه ، الأمر الذي كانت ترفضه مدرسة أهل البيت عليه السلام وتحظر العمل به على أتباعها ، بل يُعدّ رفضه من البديهيّات الفقهيّة والمعالم الواضحة في تلك المدرسة .

والصواب هو أنّ زرارة لم يكن عاملاً بالرأي الذي لا يستند إلى حجة ودليل قاطع كما تقول به بعض المذاهب الفقهيّة ، بل لعله كان يرى الاجتهاد المصطلح الذي يستند إلى حجة شرعية مصحّحة . يقول السيد ابن طاووس في ذيل الحديث المذكور : « إنّ قوله : ربّ رأي خيرٌ من أثر ، ليس قادحاً ؛ لأنّ من الآثار ما ليس معتبر الطريق ، أو معتبر الطريق وهو ظني ، وقد يكون من الرأي ما هو مبني على طريق علمي وليس قياساً ، فذلك أرجح من الأثر الظني » (٢٥) .

وعلق عليه المحقق الداماد بأنّ « قوله : أوليس ربّ رأي خيرٌ من أثر ؟ ! حق لا معدى عنه ؛ وذلك لأنّه ربما كان رأيي نتيجة برهانٍ عقلي يقيني والأثر ظني ، فاليقين خير من الظن . وربما كان أثرٌ بصريح منطوقه مدافعاً للأصول العقلية والقوانين اليقينية ، وإن كان سليم الإسناد صحيح الطريق فيجب تأويله ، وإن لم يكن محتملاً للتأويل وجب طرحه » (٢٦) .

ومما يدعم هذا الرأي أنه قد ورد عن زرارة ما يؤيد رفضه وإنكاره للرأي؛ ففي خبر عمر بن أذينة - الذي روى فيه مناقشة زرارة لبعض آراء العامة في باب الإرث - سأله ابن أذينة عن آرائه التي ناقشهم فيها قائلاً: «تقول هذا برأيك؟ فقال: أنا أقول هذا برأيي؟! إني إذاً لفاجر، أشهد أنه الحق من الله ومن رسوله ﷺ» (٢٧).

وأيضاً قد روى عن أبي جعفر عليه السلام وصيته له التي يحذره فيها من القياس والعمل به، قال عليه السلام: «يا زرارة، إياك وأصحاب القياس في الدين! فإنهم تركوا علم ما وُكِّلوا به، وتكفؤوا ما قد كُفِّوه، يتأولون الأخبار، ويكذبون على الله عز وجل. وكأني بالرجل منهم ينادى من بين يديه فيجيب من خلفه، وينادى من خلفه فيجيب من بين يديه! قد تاهوا وتحيروا في الأرض والدين» (٢٨).

المجموع من فقهه وفتاواه:

ليس فيما بأيدينا من المعلومات المتوفرة عن حياة زرارة ما يدل على وجود أثر فقهي له، ولأجل هذا واستكمالاً للكلام عن البعد الفقهي فقد قمنا بمراجعة كاملة ومستوعبة لجميع رواياته لضبط وتبويب شتات فقهه وآرائه المتناثرة في أبواب الحديث. فكان حصاد ذلك وحصيلته طائفة من الفتاوى في أبواب الحج والخلع والمباراة والظهار والإرث، وهي كما يلي:

مسائل من الحج:

١ - عن اسماعيل الجعفي قال: «خرجت أنا وميسر وأناس من أصحابنا، فقال لنا زرارة: لبوا بالحج. فدخلنا على أبي جعفر عليه السلام فقلنا له: أصلحك الله! إننا نريد الحج ونحن قوم صرورة - أو كلنا صرورة - فكيف نصنع؟ فقال: لبوا بالعمرة.

فلما خرجنا قدم عبد الملك بن أعین، فقلت له: ألا تعجب من زرارۃ قال لنا: لبّوا؛ إنّ أبا جعفر عليه السلام قال لنا: لبّوا بالعمرة؟! فدخل عليه عبد الملك بن أعین فقال له: إنّ أناساً من موالیک أمرهم زرارۃ أن یلبّوا بالحجّ عنک، وإنّهم دخلوا علیک فأمرتهم أن یلبّوا بالعمرة!

فقال أبو جعفر عليه السلام: یرید کل إنسان منهم أن یسمع علی حدة، أعزهم علیّ.

فدخلنا، فقال: لبّوا بالحجّ؛ فإنّ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لبّى بالحجّ» (٢٩).

مسائل من الخلع والمباراة:

١ - عن علي بن حديد، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، وعن زرارۃ ومحمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المباراة تطليقة بائنة، وليس في شيء من ذلك رجعة».

وقال زرارۃ: لا يكون إلّا على مثل موضع الطلاق إمّا طاهراً وإمّا حاملاً بشهود (٣٠).

٢ - عن علي بن حديد، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، وعن زرارۃ ومحمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الخلع تطليقة بائنة، وليس لها رجعة». قال زرارۃ: لا يكون إلّا على مثل موضع الطلاق إمّا طاهراً وإمّا حاملاً بشهود (٣١).

مسائل من الظهار:

١ - عن صفوان قال: حدّثنا أبو عيينة عن زرارۃ قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّي ظاهرت من أمّ ولدي، ثمّ وقعت عليها، ثمّ كفّرت. فقال: هكذا يصنع الرجل الفقيه؛ إذا واقع كفّر» (٣٢).

٢ - عن زرارۃ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ظاهر ثمّ واقع قبل أن

يكفر؟ فقال لي: أوليس هكذا يفعل الفقيه؟!» (٣٣).

قال الشيخ الطوسي في التهذيب: معنى هذا الحديث: أنه إذا كان الظاهر مشروطاً بالمواقعة فإنَّ الكفارة لا تجب إلّا بعد الوطء، فلو أنه كفر قبل الوطء لما كان مجزياً عما يجب عليه بعد الوطء، ولكن يلزمه كفارة أخرى إذا وطئ فنبّه عليه أنَّ المواقعة لمن كان هذا حكمه من أفعال الفقيه الذي يطلب الخلاص من وجوب كفارة أخرى عليه، وليس ذلك إلّا بالمواقعة. والذي يدلّ أيضاً على أنَّ من كان ظاهره مطلقاً غير مشروط وجامع قبل الكفارة كان عليه كفارتان (٣٤).

مسائل من الإرث:

١ - عن ابن أذينة قال: قال زرارة إذا أردت أن تلقي العول فإنّما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد والإخوة من الأب، وأمّا الزوج والإخوة من الأم فإنّهم لا ينقصون ممّا سمّي لهم شيئاً (٣٥).

٢ - إذا ترك الرجل أمّه أو أباه أو ابنه أو ابنته، فإذا ترك واحداً من الأربعة فليس بالذي عنى الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ ولا يرث مع الأم ولا مع الأب ولا مع الابن ولا مع الابنة أحد خلقه الله عزّ وجلّ غير زوج أو زوجة (٣٦).

٣ - عن عمر بن أذينة قال: قلت لزرارة: إنّي سمعت محمّد بن مسلم وبكيراً يرويان عن أبي جعفر عليه السلام في زوج وأبوين وابنة؛ فللزوج الربع ثلاثة أسهم من اثني عشر سهماً، وللأبوين السدسان أربعة أسهم من اثني عشر سهماً، وبقي خمسة أسهم فهو للابنة؛ لأنّها لو كانت ذكراً لم يكن لها غير خمسة من اثني عشر سهماً، وإن كانت اثنتين فلهما خمسة من اثني عشر سهماً؛ لأنّهما لو كانا ذكراً لم يكن لهما غير ما بقي؛ خمسة من اثني عشر.

قال زرارة: هذا هو الحق؛ إذا أردت أن تلقي العول فتجعل الفريضة لا تعمل فإنما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد والأخوات من الأب والأم، فأما الزوج والإخوة للأم فإنهم لا ينقصون مما سمي الله لهم شيئاً (٣٧).

٤ - قال زرارة: الناس والعامّة في أحكامهم وفرائضهم يقولون قولاً قد أجمعوا عليه، وهو الحجّة عليهم، يقولون - في رجل توفي وترك ابنته أو ابنتيه وترك أخاه لأبيه وأمه أو أخته لأبيه وأمه أو أخته لأبيه -: إنهم يعطون الابنة النصف أو ابنتيه الثلثين، ويعطون بقيّة المال أخاه لأبيه وأمه أو أخته لأبيه أو أخته لأبيه وأمه، دون عصبة بني عمّه وبني أخيه، ولا يعطون الإخوة للأم شيئاً.

قال: فقلت لهم: فهذه الحجّة عليكم! إنما سمي الله للإخوة للأم أنّه يورث كلاله، فلم تعطوهم مع الابنة شيئاً، وأعطيتم الأخت للأب والأم والأخت للأب بقيّة المال دون العمّ والعصبة، وإنما سمّاهم الله عزّ وجل كلاله كما سمي الإخوة للأم كلاله، فقال عزّ وجل من قائل: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾، فلم فرّقتم بينهما؟ فقالوا: السنّة وإجماع الجماعة. قلنا: سنّة الله وسنّة رسوله أو سنّة الشيطان وأوليائه؟ فقالوا: سنّة فلان وفلان.

قلنا: قد تابعتونا في خصلتين وخالفتمونا في خصلتين: قلنا: إذا ترك واحداً من أربعة فليس الميّت يورث كلاله إذا ترك أباً أو ابناً، قلتم: صدقتم. فقلنا: أو أمّاً أو ابنة، فأبيتم علينا. ثم تابعتونا في الابنة فلم تعطوا الإخوة من الأم معها شيئاً، وخالفتمونا في الأم، فكيف تعطون الإخوة للأم الثلث مع الأم وهي حيّة وإنما يرثون بحقّها ورحمها؟! وكما أنّ الإخوة والأخوات للأب والأم والإخوة والأخوات للأب لا يرثون مع الأب شيئاً لأنهم يرثون بحقّ الأب، كذلك الإخوة والأخوات للأم لا يرثون معها شيئاً.

وأعجب من ذلك أنكم تقولون: إِنَّ الإخوة من الأُم لا يرثون الثلث ويحبون الأُم عن الثلث فلا يكون لها إِلَّا السدس؛ كذباً وجهلاً وباطلاً قد أجمعتم عليه.

فقلت لزرارة: تقول هذا برأيك؟ فقال: أنا أقول هذا برأيي؟! إِنِّي إِذَا لفاجر، أشهد أَنه الحقّ من الله ومن رسوله ﷺ (٣٨).

٥ - عن علي بن سعيد قال: قال لي زرارة: ما تقول في رجل ترك أبويه وإخوته لأُمّه؟ فقلت: لأُمّه السدس وللأب ما بقي، فإن كان له إخوة فلأُمّه السدس.

فقال: إِنَّمَا أولئك الإخوة للأب والإخوة للأب والأُم، وهو أكثر لنصيبها إِن أعطوا الإخوة للأُم الثلث وأعطوها السدس، وَإِنَّمَا صار لها السدس وحجبها الإخوة للأب والإخوة من الأب والأُم؛ لأنّ الأب ينفق عليهم فوقّر نصيبه، وانتقصت الأُم من أجل ذلك. فأما الإخوة من الأُم فليسوا من هذه في شيء ولا يحبون أُمّه عن الثلث.

قلت: فهل يرث الإخوة من الأُم شيئاً؟

قال: ليس في هذا شكّ، إِنّه كما أقول لك (٣٩).

٦ - عن موسى بن بكر قال: قلت لزرارة: إِنَّ بكيراً حدّثني عن أبي جعفر عليه السلام أَنّ الإخوة للأب والأخوات للأب والأُم يزدون وينقصون؛ لأنّهنّ لا يَكُنّ أكثر نصيباً من الإخوة والأخوات للأب والأُم لو كانوا مكانهنّ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾؛ يقول: يرث جميع مالها إِنْ لم يكن لها ولد، فأعطوا من سمّى الله له النصف كمالاً، وعمدوا فأعطوا الذي سمّى الله له النصف كمالاً، وعمدوا فأعطوا الذي سمّى الله له المال كلّهُ أقلّ من النصف، والمرأة لا تكون - أبداً - أكثر نصيباً من رجل لو كان مكانها.

قال : فقال زرارة : وهذا قائم عند أصحابنا لا يختلفون فيه ^(٤٠).

٧ - عن زرارة قال : « قال لي أبو عبد الله عليه السلام : يا زرارة ، ما تقول في رجل ترك أبويه وإخوته من أمه ؟

قال : قلت : السدس لأمه ، وما بقي فلأب .

فقال : من أين قلت هذا ؟

قلت : سمعت الله عز وجل يقول في كتابه : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ .

فقال : ويحك يا زرارة ! أولئك الإخوة من الأب ، فإذا كان الإخوة من الأم لم يحجبوا الأم عن الثلث » ^(٤١).

٨ - عن عمر بن أذينة قال : قلت لزرارة : إن أناساً حدّثوني عنه - يعني أبا عبد الله عليه السلام - وعن أبيه عليه السلام بأشياء في الفرائض ، فأعرضها عليك ، فما كان منها باطلاً فقل : هذا باطل ، وما كان منها حقاً فقل : هذا حق ولا ترويه واسكت .

وقلت له : حدّثني رجل عن أحدهما عليه السلام في أبوين وإخوة لأُمّ أنّهم يحجبون ولا يرثون ، فقال : هذا والله هو الباطل ، ولكنّي سأخبرك ولا أروي لك شيئاً ، والذي أقول لك هو والله الحق ، إنّ الرجل إذا ترك أبويه فلأُمّ الثلث وللأب الثلثان في كتاب الله ، فإن كان له إخوة - يعني للميت - يعني إخوة لأب وأمّ أو إخوة لأب - فلأُمّه السدس وللأب خمسة أسداس ، وإنما وفرّ للأب من أجل عياله ، وأمّا إخوة لأُمّ ليسوا للأب فإنّهم لا يحجبون الأمّ عن الثلث ولا يرثون ، وإن مات رجل وترك أمّه وإخوة وأخوات لأُمّ وأب وإخوة وأخوات لأب وإخوة وأخوات لأُمّ وليس الأب حياً فإنّهم لا يرثون ولا يحجبونها ؛ لأنّه لم يورث كلاله ^(٤٢).

ثانياً: البُعد الروائي

اشتهر آل أعين بالحديث وروايته، حتى قال أبو غالب فيهم: «وآل أعين أكثر أهل بيت في الشيعة، وأكثرهم حديثاً وفقهاً، وذلك موجود في كتب الحديث ومعروف عند رواته» (٤٣).

ولعل من نافلة القول الخوض في هذا المجال في شخصية زرارة، فهو من أئمة الحديث وأكابر المحدثين في عصر الإمامين الصادقين عليه السلام. ولا شك فإن طول صحبته لهما تؤهله للظفر بأكبر عدد ممكن من الحديث. ونحن وإن لم يصلنا تحديد دقيق لمقدار ذلك كما ورد في نظرائه - من أضراب محمد بن مسلم الذي كان يحفظ ثلاثين ألف حديث من أحاديث أهل البيت عليهم السلام - إلا أن طبيعة صلته وصحبته الطويلة لهم عليهم السلام - والتي تجاوزت الأربعة عقود - تقتضي بذاتها حفظه وتحمله عنهم عدداً كبيراً من الأخبار.

وقد أفصح زرارة عما لديه من حديثهم عندما سأله الإمام الباقر عليه السلام فأجابه بأنه يحفظ الشيء الكثير منها. هذا قبل اختصاصه بالإمام الصادق عليه السلام.

وأيّاً كان، فالواصل إلينا من حديثه - الذي أمكن ضبطه في مصادرنا الروائية - يتجاوز الألفي رواية (٤٤).

والثابت أنه روى عن الإمامين الصادقين عليهم السلام. وعده الشيخ في أصحاب الكاظم عليه السلام أيضاً (٤٥). ونقل بعض الأجلّاء أنه روى عن الإمام زين العابدين عليه السلام (٤٦).

فلا وقع حينئذٍ لما ادّعاه الذهبي من أن زرارة قلّما كان يروي، وكذا ما نقله عن سفيان من أنه ما رأى أبا جعفر عليه السلام (٤٧)؛ فإن منشأ كل ذلك هو عدم الإمام والإحاطة بأحوال هذا المحدث الكبير، إن لم نقل إن منشأه التحامل عليه، أو الازدراء لشخصه والخط من شأنه.

وثاقته ومرجعيته في الحديث :

إنَّ جلاله زراره وثاقته أمر ثابت لا يعتريه الريب، فقد أشار الأئمة عليهم السلام في أكثر من نصٍّ إلى مكانته في الحديث، وكلماتهم في هذا الشأن كثيرة، وهي أوسمة كبيرة في حق هذه الشخصية الفذة. ومن تلك الكلمات الرائعة التي يُغنيننا ذكرها عن توثيقات أئمة الحديث والرجال قول الإمام الصادق عليه السلام - عندما عُرضت عليه رواية لزراره يرويها عن أبيه الباقر عليه السلام - : «إنَّه لا يجوز ردّ حديثه» ^(٤٨)، وقول الإمام الرضا عليه السلام لسائله في رواية زراره : «أوترى أحداً كان أصدع بالحق منه ؟!» ^(٤٩).

وبعد، فزرارة الشخصية التي طالما أشاد الإمام الصادق عليه السلام بدورها؛ حيث كان لها قصب السبق في إحياء أمرهم، ونشر تعاليمهم، وتركيز معالم مدرستهم عليهم السلام. وفي هذا المضمار يقول عليه السلام : «ما أجد أحداً أحيا ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام إلا زراره وأبا بصير...» الحديث ^(٥٠).

وخصّه عليه السلام بقوله : «لولا زراره لظننت أن أحاديث أبي عليه السلام ستذهب» ^(٥١).

وقد كان لدوره هذا وما صدر فيه من توثيق وتصديق من جهة الأئمة عليهم السلام أثر كبير في تركيز مرجعيته في نفوس أتباع أهل البيت عليهم السلام على الصعيد المذكور، فكان يرجع إليه الرواة في تلقّي الحديث، وكان ذلك أيضاً بإشارة من الإمام الصادق عليه السلام ؛ فإنَّه لما أخبره الفيض بن المختار باختلاف شيعتهم في الكوفة فيما يرووه عنهم، أرشده عليه السلام إلى زراره وقال : «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس - وأوماً بيده إلى رجل من أصحابه، فسألت عنه، فقالوا : زراره -» ^(٥٢).

وهكذا فقد كان زراره مرجعاً في معرفة الحديث، ورأيه ميزاناً لتشخيص الصحيح من السقيم، يرجع إليه الرواة ويستمدّون منه فيما يعرض لهم.

ففي خبر عمر بن أذينة - وهو من المكثرين في الرواية عنه - أنه كان

يرجع إليه ويلوذ به في رفع ما يشك فيه ويلتبس عليه ، قال : « قلت لزراعة : إِنَّ أَنَسًا حَدَّثُونِي عَنْهُ - يعني أبا عبد الله عليه السلام - وعن أبيه عليه السلام بأشياء ، فأعرضها عليك ، فما كان منها باطلاً فقل : هذا باطل ، وما كان منها حقاً فقل : هذا حق ولا تروه واسكت » (٥٣) .

وقد كانت طريقته في تحمّل الحديث وسماعه التقيد بكتابه وضبطه ؛ عملاً بوصية الإمام الصادق عليه السلام في ذلك ؛ خشية ضياع النص أو تغييره .

كما أنه عليه السلام كان في غاية الأدب في تعامله مع الإمام الصادق عليه السلام ؛ لا يلح عليه في السؤال ، ولا يثقل عليه في المجلس ، بل يكتفي بالسؤال يطرحه بين يديه ، فإن أجابه بادر إلى فتح ألواحه وتدوين ما سمع من فيض الإمام وعلمه ، وإن هو أمسك عن جوابه لم يعد إلى السؤال وفوض الأمر إليه .

ففي ذات مرة ، دخل على الإمام الصادق عليه السلام وتوجّه إليه بمسألة حول وقت صلاة الظهرين والإبراد بها في الصيف ، وفتح ألواحه ليكتب ، فلم يجبه الإمام عليه السلام بشيء ، فأطبّقها ، ثم قال : « إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَكُمْ ، وَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بَمَا عَلَيْكُمْ » ، وخرج (٥٤) .

وقد أخذ زراعة بذلك الأدب الرفيع وتعلّمه من الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام حينما سأله في قوله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٥٥) : مَنْ الْمُعْتَمَدُونَ بذلك ؟ فقال عليه السلام : نحن . فسأله ثانية : فأنتم المسؤولون ؟ فأجابه : نعم . قال زراعة : ونحن السائلون ؟ فقال الإمام : نعم . فقال له : فعلينا أن نسألكم ؟ فأجابه : نعم . فتابع السؤال : وعليكم أن تجيبونا ؟ فقال : لا ؛ ذاك إلينا ، وإن شئنا فعلنا ، وإن شئنا تركنا . ثم قال عليه السلام - كالمستدل - : ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (٥٦) (٥٧) .

وأما امتناع الإمام الصادق عليه السلام عن جواب زراعة في مسأله فقد تقدّم وجهه ؛ حيث كان الإمام عليه السلام يتحرّج من إجابته في ذلك المجلس ، وقد بعث إليه بالجواب مع أبي بصير .

ثالثاً: البُعد الكلامي

شهدت الفترة التي عاصرها الإمام الصادق عليه السلام ومدرسته المباركة جدلاً عقائدياً حاداً بين المسلمين، تمخّض عنه نشوء تيارات ومذاهب كلامية شتى.

وقد كان لمدرسة أهل البيت عليهم السلام دور عظيم في تبیین وتركيز العقائد الإسلامية الحقّة على ضوء القرآن الكريم وحديث النبي الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام.

وكان قد مثّل هذه المدرسة في الميدان الكلامي علماء كبار، نبغوا فكانوا وجهاً مشرقاً ولساناً صادقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ومن أولئك الأفاضل هشام ابن الحكم، وهشام بن سالم، ومؤمن الطاق.

وقد عُدّ هؤلاء أقطاب البحث الكلامي وأركانه، وممّن تدور عليهم رحى هذا العلم، ومحلاً لوثوق واعتماد الإمام الصادق عليه السلام.

وكان من جملة متكلمي الطائفة أيضاً في تلك البرهة فقيهننا المترجم زرار ابن أعين، كما تشهد له مؤلفاته في هذا الخصوص، ككتاب الاستطاعة وكتاب الجبر. وقد بقي هذان الأثران إلى القرن الرابع، ووصلا إلى الشيخ الصدوق عليه السلام (المتوفى ٣٨١ هـ) (٥٨).

ووصفه الزراري في رسالته بما يدل على أنّ له سابقة وشأناً رفيعاً في هذا المضمار معتبراً متكلمي الشيعة من تلامذته، وأشار إلى تفوّقه في الجدل والاستدلال، وشدة تضلّعه في علم الكلام. قال عليه السلام: «كان خَصِماً جَدِلاً، لا يقوم أحد لحجّته، إلّا أنّ العبادة أشغلته. والمتكلّمون من الشيعة تلاميذه» (٥٩).

وتقدّم عن ابن النديم أيضاً وصفه إيّاه بأنّه أكبر رجال الشيعة معرفة بالكلام والتشيع.

وقد كشفت عبارة الزراري عن أحد معالم شخصيته التي أغفلتها مصادر الترجمة، وهو الجانب العبادي الذي كان سبباً في انصرافه عن الكلام والخصومة.

ومما يؤيد ذلك ما روي عنه أنه قال: «جئت إلى حلقة بالمدينة فيها عبد الله ابن محمد وربيعة الرأي، فقال عبد الله: يا زرارة، سل ربيعة عن شيء مما اختلفتم. فقلت: إن الكلام يورث الضغائن. فقال لي ربيعة الرأي: سل يا زرارة. فقلت: بيم كان رسول الله ﷺ يضرب في الخمر؟ قال: بالجريد والنعل. فقلت: لو أن رجلاً أخذ اليوم شارب خمرٍ وقدم إلى الحاكم ما كان عليه؟ قال: يضربه بالسوط؛ لأن عمر ضرب بالسوط. فقال عبد الله بن محمد: يا سبحان الله! يضرب رسول الله ﷺ بالجريد ويضرب عمر بالسوط، فيترك ما فعل رسول الله ﷺ ويأخذ ما فعل عمر!!» (٦٠).

ومما يشهد لقوة حجته قول الإمام الصادق عليه السلام له - بعد أن دعاه زيد ابن علي عليه السلام للخروج معه قائلاً له: ما تقول يا فتى في رجل من آل محمد استنصرك؟ فأجابه زرارة: إن كان مفروض الطاعة نصرته، وإن كان غير مفروض الطاعة فلي أن أفعل ولي ألا أفعل -: «أخذته والله من بين يديه ومن خلفه، وما تركت له مخرجاً!» (٦١).

نعم، يُنسب إليه القول بالاستطاعة؛ وهو «تفويض الفعل وإسناده إلى قدرة العبد وإرادته على الاستقلال بالذات، من غير استناد إلى الله وإرادته - تعالى سلطانه - أصلاً إلا بالعرض» وفريق جم من العامة يسمون أصحاب هذا القول بالقدرية (٦٢)؛ وهو القول بالتفويض الذي تقول به الأشاعرة، في مقابل القول بالجبر الذي يعني إسناد أفعال العباد إلى الله سبحانه، ونفي مدخلية قدرة العبد وإرادته.

والطريق الوسط والكلمة السواء هي نفي الجبر والتفويض والقول بالأمر

بين الأمرين .

وقد وردت عدّة روايات تنسب الاستطاعة أو (التفويض) إلى زرارة ، نذكر منها :

١ - عن فضيل الرسان قال : « قيل لأبي عبد الله عليه السلام : إنَّ زرارة يدّعي أنّه أخذ عليك الاستطاعة .

قال : لهم عقراً ! كيف أصنع بهم ، وهذا المرادي بين يديّ ، وقد أريته - وهو أعمى - بين السماء والأرض فشكّ وأضمر أنّي ساحر ؟ ! فقلت : اللهم لو لم تكن جهنّم إلّا اسكُرتُجة (إناء صغير) لوسعها آل أعين بن سنسن !
قيل : فحمران ؟

قال : حمران ليس منهم » (٦٣) .

وطعن الكشي - بعد نقله هذا الحديث - في سنده فقال : « محمّد بن بحر ؛ هذا غالٍ . وفضالة ليس من رجال يعقوب . وهذا الحديث مزاد فيه مغير عن وجهه » (٦٤) .

٢ - وعن عمران الزعفراني قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي بصير : « يا أبا بصير - وكنت اثني عشر رجلاً - ما أحدث أحد في الإسلام ما أحدث زرارة من البدع ، لعنه الله ! هذا قول أبي عبد الله » (٦٥) .

٣ - عن جبرئيل بن أحمد قال : حدّثني محمّد بن عيسى بن عبيد ، قال حدّثني يونس بن عبد الرحمن ، عن عمر بن أبان ، عن عبد الرحيم القصير قال : « قال لي أبو عبد الله عليه السلام : إيّ زرارة وبريداً فقلّ لهما : ما هذه البدعة التي ابتدعتموها ؟ أما علمتما أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : كلّ بدعة ضلالة ؟ !

قلت له : إنّني أخاف منهما ، فأرسل معي ليثاً المرادي . فأتينا زرارة ، فقلنا

له ما قال أبو عبد الله عليه السلام ، فقال : والله لقد أعطاني الاستطاعة وما شعر ! فأما بريد فقال : لا والله لا أرجع عنها أبداً » (٦٦) .

وثمة روايات أخرى تتفاوت في صراحتها ووضوحها في المعنى المذكور .
وعلى أية حال ، فإنه يمكن المناقشة في أصل النسبة بأمور :

الأول - المناقشة السندية :

إذ أكثرها إما ضعيفة الإسناد بجملة من الرواة أمثال : جبرائيل بن أحمد - الواقع في طريق كثير منها أو أكثرها - ويوسف بن السخت ومحمد بن جمهور وعلي بن محمد بن قتيبة وغيرهم ، وإما مبتلاة بالإرسال .

الثاني - المناقشة الدالية :

حيث ورد في بعض النصوص ما يفسر الاستطاعة التي قال بها زرارة بتفسير آخر لا يرد عليه محذور القول بالتفويض :

فعن الهيثم بن حفص العطار قال : « سمعت حمزة بن حمران يقول حين قدم من اليمن : لقيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له : بلغني أنك لعنت زرارة ، قال : فرفع يديه حتى صك بها صدره ، ثم قال : لا والله ما قلت ، ولكنكم تأتون عنه بأشياء فأقول : من قال هذا فأنا منه بريء .

قال : قلت : فأحكي لك ما يقول ؟ قال : نعم قال : قلت : إن الله عز وجل لم يكلف العباد إلا ما يطيقون ، وإنهم لن يعملوا إلا أن يشاء الله ويريد ويقضي . قال : هو والله الحق .

ودخل علينا صاحب الزطي فقال له : يا ميسر ، ألسنت على هذا ؟ قال : على أي شيء أصلحك الله - أو جعلت فداك - ؟ قال : فأعاد هذا القول عليه كما قلت له ، ثم قال : هذا والله ديني ودين آبائي » (٦٧) .

وعليه ، فإنّ روايات التفسير الأوّل - على فرض صراحتها فيه - معارضة بروايات التفسير الثاني لمعنى الاستطاعة . ولذا فإنّ نسبة اللعن إليهم عليهم السلام بحق زرارة - كما يدعى ذلك - قد يكون عارياً عن الصحة ومن تصحيف الرواة وتبديلهم تبرّي الإمام عليه السلام باللعن . على أنّ هذا التبرّي - كما ذكر الإمام عليه السلام في رواية حمزة بن حمران - هو على فرض صحة ما يُنسب ويتقوّل على زرارة . ولو تنزّلنا وسلّمنا اعتقاده بالاستطاعة بمعنى التفويض ، فلعلّ ذلك كان لشبهة عرضت له مما لا يخلّ بمنزلته الثابتة بصريح الروايات المستفيضة التي أشادت به وبدوره وفضله .

على أنّ تسليم هذا الأمر بعيد في نفسه ؛ إذ كيف يمكن أن يعتقد بتلك العقيدة الفاسدة مع كون المسألة من أمّهات المسائل الخلافية في الكلام بين الأشاعرة والمعتزلة والشيعة ؟ ! سيما مع موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام إزاء هذه المسألة العامة ، حيث أشار إليها الإمام الصادق عليه السلام بقوله الشهير : « لا جبر ولا تفويض ، ولكن أمر بين الأمرين » ، فكيف يخفى مثله على مثله ؟ !

رابعاً : البُعد الأدبي

وهو من الأبعاد الخفية التي لم تُعرف بها شخصيّة المترجم بشكل واضح ، إلّا أنّ كلمات أئمة الرجال قد سجّلت له ذلك ، كما تشهد له أيضاً بعض الأبيات التي تروى عنه . قال النجاشي : « وكان قارئاً ، فقيهاً ، متكلماً ، شاعراً ، أديباً » ^(٦٨) . وذكر له الجاحظ شعراً في كتاب النساء وبيتاً في كتاب العرجان والأشراف ^(٦٩) ، كما ذكر له في كتاب الحيوان - بعد قصة صبيّ تكفّله العنقاء - أبياتاً في العنقاء ، قال ما لفظه : « وقال زرارة بن أعين مولى بني أسد بن همام ، وهو رئيس الشميطة ^(٧٠) وذكر هذا الصبي الذي تكفّله العنقاء - فقال :

وأول ما يحيا نعاج وأكبش ولو شاء أحياء ربها وهو مذنب
ولكنه ساعى^(٧١) بأُمٍ وجدّة وقال سيكفيني الشقيق المقرّب
وأخر برهاناته قلب يومكم وإلجامة العنقاء في العين أعجب
يصيف بساباطٍ ويشتو بأمّ ذلك سر لو علمناه معجب^(٧٢)
أما^(٧٣) له الكبريت والبحر جامد وملّكه الأبراج والشمس تُجنب
فيومئذ قامت شمات بقدرها وقام عسيب القفر يشني ويخطب
وقام صبي دُرّ دق^(٧٤) في قماطه عليهم بأصناف اللّسانين مُعرب^(٧٥)

وليس في هذه الأشعار ما يشير إلى ما ادّعاء الجاحظ من إثباته العنقاء أو قصّة الصبي الذي تكفّله، وإنّما تعرض إلى معجزة ذلك الشخص المشار إليه في الأبيات وإنّ من براهيته هو أن يقلب اليوم إلى أمس أو يلجم العنقاء على عظم جثته من بين الطيور. وفي الحديث - كما في كتاب الحيوان -: «إنّ بعض الأمم سألوا نبيهم وقالوا: لن نؤمن لك حتى تفعل كذا وتفعل كذا أو تلقى في فم العنقاء اللجام وترد اليوم أمس»^(٧٦). فهو في الحقيقة قد أشار إلى وقوع هذه المعجزة وليس في صدد إثبات العنقاء أو نفيها.

ولا تخلو هذه الأبيات من احتمال التحريف - كما في الأعيان^(٧٧) - أو الاختلال في ترتيبها أو أشطرها تقديماً وتأخيراً، لكنها في الجملة تشير إلى حادثة عجيبة ستقع في المستقبل على يد شخص يمكّنه الله في الأرض وتظهر المعاجز على يديه، ولا يمكن تفسير ذلك إلّا في قضية ظهور الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف. وهذا ما يؤيده مضمون أبيات أخرى تنسب إليه نقلها السيد الأمين^(٧٨) محتماً أن تكون مع سابقتها من قصيدة واحدة^(٧٨)، يقول فيها:

فتلك علامات تجيء لوقتها وما لك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سمّيته غير فائت ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثم تصرف وكان كنار حرّما يتلهب
وكان كنور مشرق في طبيعة وبالله عن ذكر الطبايع مرغّب (٧٩)

وفاته :

توفي زرارة وهو في سنّ السبعين من عمره (٨٠). وكانت وفاته بعد الإمام الصادق عليه السلام بشهرين تقريباً ؛ أي في سنة (١٤٨ هـ) (٨١)، وذهب النجاشي والشيخ إلى أنّ وفاته كانت سنة مئة وخمسين (٨٢) ؛ أي بعد وفاة الإمام الصادق عليه السلام بسنتين .

وأياً كان، فإنّ من الحوادث الهامة التي سبقت وفاته هي وفاة الإمام الصادق عليه السلام وما أعقبها من اضطراب وحيرة لدى الوسط الشيعي في أمر تعيين الإمام من بعده ؛ حيث إنّهُ عليه السلام أجمل وصيّته وجعل الإمامة في ثلاثة أشخاص هم : ولده موسى عليه السلام ، وابنه الأكبر عبد الله الأفطح ، والمنصور . وفي نقل آخر أنّه أوصى إلى خمسة بإضافة محمّد بن سليمان وحميدة (٨٣) .

وقد انعكس هذا الاضطراب والانقسام على جميع الشيعة ، وكان زرارة يومذاك في الكوفة ، وقد ألمّ به المرض منذ وفاة الإمام الصادق عليه السلام وإلى آخر يوم من حياته ، حيث توفي بمرضه ذاك . إلّا أنّه ومن أجل استطلاع حقيقة الأمر استدعى ولده عبيداً وبعثه إلى المدينة ، فلمّا حضرته الوفاة ولم يصله خبر من عبيد أخذ المصحف فأعلاه فوق رأسه وقال : « إنّ الإمام بعد جعفر بن محمّد عليه السلام من اسمه بين الدفتين في جملة القرآن منصوح عليه ، من الذين أوجب الله طاعتهم على خلقه ، أنا مؤمن به » (٨٤) .

وقد وردت بهذا المضمون أخبار كثيرة ربما يفهم من بعضها الشك في إمامة الإمام الكاظم عليه السلام - كخبر أبي منصور الواسطي قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: إن زارة شك في إمامتي، فاستوهبته من ربي تعالى ^(٨٥) - أو أنه مات وهو لا يعلم بإمام زمانه، أو أنه قال بإمامة عبد الله الأفطح أولاً ثم رجع عن ذلك - بعد أن قدم المدينة ووجه إليه أسئلة واختبره فلم يجده أهلاً فقفل إلى الكوفة، فسأله أصحابه عن الإمام، فأشار إلى المصحف وقال لهم: «هذا إمامي لا إمام لي غيره» - كما زعم ذلك من العامة أبو محمد بن حزم صاحب الجمهرة، واستنتج ابن حجر من كلامه هذا - بعد نقله عنه - أن زارة قد رجع عن التشيع ^(٨٦).

والجواب عن ذلك كله: أن ما ذكر غير قادح فيه؛ لأنه كان يعتقد على وجه الإجمال بوجود الإمام المنسوب واقعاً، ولم يكن متوقفاً أو منكراً للإمام من بعد الصادق عليه السلام.

على أن الصحيح أنه كان يعرف الإمام من بعده، إلا أن التقية كانت تمنعه وتصده عن ذلك، فأرسل ولده ليستعلم أنه هل ترفع له التقية ويظهر أمره أم لا؟

وقد ورد بهذا خبر صحيح عن إبراهيم بن محمد الهمداني عليه السلام قال: «قلت للرضا عليه السلام: أخبرني عن زارة هل كان يعرف حق أبيك عليه السلام؟ فقال: نعم. فقلت له: فلم بعث ابنه عبيداً؛ ليتعرف الخبر إلى من أوصى الصادق جعفر بن محمد عليه السلام؟ فقال عليه السلام: إن زارة كان يعرف أمر أبي عليه السلام ونص أبيه عليه السلام، وإنما بعث ابنه ليتعرف من أبي هل يجوز له أن يرفع التقية في إظهار أمره ونص أبيه عليه، وإنه لما أبطأ عنه طولب بإظهار قوله في أبي عليه السلام، فلم يحب أن يقدم على ذلك دون أمره، فرفع المصحف وقال: إمامي من أثبت هذا المصحف إمامته من ولد جعفر بن محمد» ^(٨٧).

وذكر الشيخ الصدوق أَنَّ الخبر الذي احتجَّت به الزيدية ليس فيه أَنَّ زرارة لم يعرف إمامة موسى بن جعفر عليه السلام ، وإنما فيه : إِنَّه بعث ابنه عبيداً يسأل (٨٨) .

وهذا هو الأليق والأشبه بفضل زرارة وعلمه . كيف ؟ ! وفي الأخبار ما يفيد أَنَّهُ لم يشك في إمامة آل محمد عليهم السلام حتى الإمام المنتظر ، أرواحنا له الفداء ؛ فقد روى زرارة في إمامته وغيبته وانتظار أمره روايات ، وسأل أبا عبد الله عليه السلام عن وظيفته إن أدرك أيامه (٨٩) .

هذا مضافاً إلى أشعاره وأبياته السابقة .

وقد سئل الإمام الكاظم عليه السلام عن زرارة وما فعل في قضية إرسال ابنه إلى المدينة ، فأجاب عليه السلام : « والله ، كان زرارة مهاجراً إلى الله تعالى ! » ، وفي نص آخر قال عليه السلام : « إِنِّي لأرجو أن يكون زرارة ممن قال الله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ (٩٠) » (٩١) .

فلا وجه حينئذٍ لما زعمه صاحب الجمهرة - ووافقه عليه ابن حجر - من قوله بإمامة الأفضح ؛ حيث لم يذكر دليله على ذلك ، ولا شاهد له من الأخبار الكثيرة التي دلَّت على بقاءه في الكوفة ، وأَنَّهُ لم يخرج منها منتظراً خبر ولده عبد الله (٩٢) .

نعم ، ورد في خبر واحد رواه الشيخ المفيد رحمته الله في الإرشاد أَنَّهُ كان بعد وفاة الصادق عليه السلام في المدينة ، فدخل هو وبعض الشيعة على موسى بن جعفر عليه السلام وعرفوا أَنَّهُ الإمام (٩٣) ، في قضية لا مجال لذكرها هنا .

إِلَّا أَنَّ هذا الخبر انفرد به الشيخ المفيد وحده ، وهو لا يقاوم الأخبار الكثيرة جداً في بقاءه في الكوفة ، على أَنَّهُ قد نقل الكُتُبُ الخبر المذكور وليس فيه ذكر لزرارة (٩٤) .

وليس هذا هو بيت القصيد في هذه المزعمة، إنّما المهم الذي عنياه هو ما جاء في ذيل كلامهما من إثبات أنّه مات وليس عليه إمام إلّا المصحف، وأنّه رجع عن التشيع. وقد عرفت بطلان مقدمات هذه النتيجة، على أنّه قد ورد في أخبار كثيرة مدح زرارة حتى بعد موته، وأنّه أحبّ الناس إليهم ﷺ حياً وميتاً، وترحمهم عليه، وغير ذلك، مما لا يتفق ومزعمة رجوعه عن التشيع (٩٥).

وأما وفاته، فقد ذكرنا أنّه توفي بعد الإمام الصادق ﷺ بما يقرب الشهرين، وهو الصحيح؛ إذ لا يعقل بقاءه سنتين - كما هو القول الآخر في وفاته - غير عالم ولو ظاهراً بإمامة الكاظم ﷺ وعدم رجوع ولده إليه من المدينة، على أنّه لم يحدث عنه ﷺ، وإن كان الشيخ الطوسي قد عدّه في أصحابه (٩٦)، ولعل المراد أنّه أدرك أيامه.

الهوامش

- (١) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٥٠٧ .
- (٢) المصدر السابق ١ : ٣٤٨
- (٣) المصدر السابق .
- (٤) الكافي ٦ : ١٥٩ ، كتاب الطلاق ، ح ٣٠ .
- (٥) المصدر السابق ٧ : ٩٤ ، كتاب المواريث ، باب ميراث الولد مع الأبوين ، ح ٣ .
- (٦) الممتحنة : ١٠ .
- (٧) الوسائل ١٤ : ٤١١ ، كتاب النكاح ، ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر ، ح ٤ .
- (٨) انظر : المصدر السابق ١٥ : ٤٧٧ ، كتاب الطلاق ، ب ٤٥ من أبواب العدد ، ح ١ .
- (٩) المصدر السابق ١٧ : ٢٩ ، كتاب الأطعمة والأشربة ، ب ١٥ من أبواب الأطعمة المباحة ، ح ٣ .
- (١٠) اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٥ .
- (١١) الوسائل ٣ : ١٠٥ ، ب ٨ من أبواب المواقيت ، ح ١٣ .
- (١٢) المصدر السابق : ١٠٩ ، ح ٣٣ .
- (١٣) الكافي ٧ : ٩٤ ، كتاب المواريث ، باب ميراث الولد مع الأبوين ، ح ٣ . الوسائل ١٧ : ٤٦٣ ، ب ١٧ من فرائض الإرث ، ح ٢ .
- (١٤) الوسائل ٣ : ١٠٩ ، ب ٨ من أبواب المواقيت ، ح ٣٣ .
- (١٥) النساء : ١١ .
- (١٦) الوسائل ١٧ : ٤٥٤ ، ب ١٠ من ميراث الأبوين ، ح ٢ .
- (١٧) المصدر السابق ٢ : ٧٨٨ ، ب ١٣ من أبواب صلاة الجنازة ، ح ٣ .
- (١٨) المصدر السابق .

- (١٩) المصدر السابق .
- (٢٠) انظر : اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٥ .
- (٢١) انظر : المصدر السابق : ٣٤٨ .
- (٢٢) انظر : المصدر السابق : ٣٤٩ .
- (٢٣) المصدر السابق : ٣٧٣ .
- (٢٤) انظر : ما رواه عمر بن أذينة عنه ، حيث تضمن خبره مناقشة العامة في بعض أحكام الإرث . الوسائل ١٧ : ٤٧٥ ، ب ١ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد ، ح ٢ .
- (٢٥) التحرير الطاووسي : ٢٣٩ .
- (٢٦) تعليقة المحقق الداماد على رجال الكشي ١ : ٣٧٣ .
- (٢٧) الوسائل ١٧ : ٤٧٥ ، ب ١ من أبواب ميراث الإخوة ، ح ٢ .
- (٢٨) المصدر السابق ١٨ : ٣٩ ، ب ٦ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٣ .
- (٢٩) المصدر السابق ٩ : ٢٩ ، ب ٢١ من أبواب الإحرام ، ح ٣ .
- (٣٠) المصدر السابق ١٥ : ٤٩٣ ، ب ٣ ، من كتاب الخلع والمباراة ، ح ١٠ .
- (٣١) المصدر السابق : ٤٩٨ ، ب ٦ ، من كتاب الخلع والمباراة ، ح ٦ .
- (٣٢) المصدر السابق : ٥٢٩ ، ب ١٦ من كتاب الظهار ، ح ٢ .
- (٣٣) المصدر السابق : ٥٣٠ ، ب ١٦ من كتاب الظهار ، ح ٥ .
- (٣٤) تهذيب الأحكام ٨ : ٢٠ .
- (٣٥) الوسائل ١٧ : ٤٢٥ ، ب ٧ من أبواب موجبات الإرث ، ح ١ .
- (٣٦) المصدر السابق : ٤٢٨ ، ب ٧ من أبواب موجبات الإرث ، ح ٨ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٤٦٥ ، ب ١٨ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد ، ح ١ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٤٧٥ ، ب ١ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد ، ح ٢ .
- (٣٩) المصدر السابق : ٤٧٦ ، ب ١ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد ، ح ٤ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٤٤٨ ، ب ٦ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد ، ح ٢ .
- (٤١) المصدر السابق : ٤٥٤ ، ب ١٠ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد ، ح ٢ .
- (٤٢) تهذيب الأحكام ٩ : ٢٨ ، ح ١٠١٣ .

- (٤٣) رسالۃ أبي غالب الزراري : ١١٤ .
(٤٤) معجم رجال الحديث ٨ : ٢٥٤ .
(٤٥) رجال الطوسي : ١٢٣ ، ٢٠١ ، ٣٥٠ .
(٤٦) مستدرکات رجال الحديث ٣ : ٤٢٥ .
(٤٧) ميزان الاعتدال ٢ : ٧٠ .
(٤٨) اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٦ .
(٤٩) المصدر السابق : ٣٥٥ .
(٥٠) المصدر السابق : ٣٤٨ .
(٥١) المصدر السابق : ٣٤٥ .
(٥٢) المصدر السابق : ٣٤٧ .
(٥٣) الكافي ٧ : ٩٥ ، كتاب المواريث ، ح ٣ .
(٥٤) الوسائل ٣ : ١٠٩ ، ب ٨ من المواقيت ، ح ٣٣ .
(٥٥) النحل : ٤٣ .
(٥٦) ص : ٣٩ .
(٥٧) انظر : بحار الأنوار ٢٣ : ١٧٤ .
(٥٨) رجال النجاشي ١ : ٣٩٧ .
(٥٩) رسالۃ أبي غالب الزراري : ١٣٦ .
(٦٠) اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٦٩ .
(٦١) المصدر السابق .
(٦٢) المصدر السابق . (تعليقة المحقق الداماد) : ٣٦٠ .
(٦٣) المصدر السابق : ٣٦٢ .
(٦٤) المصدر السابق : ٣٦٣ .
(٦٥) المصدر السابق : ٣٦٥ .
(٦٦) المصدر السابق : ٣٥٧ .
(٦٧) المصدر السابق : ٣٥٨ .

- (٦٨) رجال النجاشي ١ : ٣٩٧ .
- (٦٩) أعيان الشيعة ٧ : ٤٧ .
- (٧٠) وفي أعيان الشيعة (٧ : ٤٧) بدل الشميطة : (الشيعة) . والشميطة : فرقة من الشيعة الإمامية الرافضة ، نسبت إلى أحمر بن شميطة ، وكان صاحب المختار ، وقد قتلها معاً مصعب بن الزبير (انظر : الحيوان ٢ : ٢٦٨ ، الهامش) .
- (٧١) في الأعيان : ساع .
- (٧٢) في الأعيان : وذلك سر ما علمنا مغيب .
- (٧٣) في الأعيان : أساغ .
- (٧٤) في الأعيان : وقام صبي موثق في قماطه عليهم بأصناف البساتين يغرب .
- (٧٥) كتاب الحيوان : ١٢٢ .
- (٧٦) المصدر السابق : ١٢٠ .
- (٧٧) أعيان الشيعة ٧ : ٤٧ .
- (٧٨) المصدر السابق .
- (٧٩) المصدر السابق .
- (٨٠) رسالة أبي غالب الزراري : ١٣٦ .
- (٨١) أعيان الشيعة ٧ : ٤٦ .
- (٨٢) رجال النجاشي ١ : ٣٩٨ .
- (٨٣) مناقب ابن شهر آشوب ٣ : ٣٩٩ .
- (٨٤) اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٧٢ .
- (٨٥) المصدر السابق .
- (٨٦) انظر : لسان الميزان ٢ : ٥٨٦ .
- (٨٧) معجم رجال الحديث ٨ : ٢٤١ .
- (٨٨) تاريخ آل زرارة : ٨٣ .
- (٨٩) المصدر السابق : ٨١ .
- (٩٠) النساء : ١٠٠ .

(٩١) اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٧٣ .

(٩٢) لسان الميزان ٢ : ٥٨٦ .

(٩٣) الإرشاد ٢ : ٢١٥ .

(٩٤) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٥٦٦ .

(٩٥) لسان الميزان ٢ : ٥٨٦ .

(٩٦) رجال الطوسي : ٣٥٠ .

دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



FIQH - U - AHLIL BAIT

GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Kgaffuri

EDITORIAL BOARD :

Safa -Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185 / 3799

QUM - IRAN

Tel : 739999

Fax : 744962

Jurisprudence periodical Quarterly

VOL. 5 - NO. 18 - 2000 / 1421