



مركز
للبحوث والتحریرات الكمبيوترية

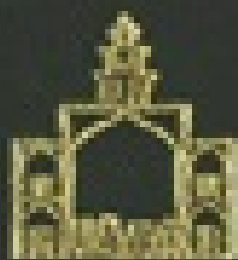
اصبهان

الغمامة



عليه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



WT

کتابت مسند



مكتبة

24

السلامة العامة



تونس: دار الفكر العربي

[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمات سديده فى مسائل جديده

كاتب:

محمد مومن قمى

نشرت فى الطباعة:

موسسه النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	كلمات سديده فى مسائل جديده
١٤	اشاره
١٤	كلمه فى مزاحمه إقدام الحكومه الإسلاميه لحق الأشخاص
١٤	اشاره
١٤	[مسأله فى تزامم حق الدوله الإسلاميه و حقوق الناس]
١٤	اشاره
١٥	[فى بيان أمور ترتبط بالبحث]
١٥	اشاره
٥	الأول: إن للحكومات و السلطات الدوليه المتعارفه بين الناس أقساما كثيره لعل أقربها إلى القبول ما يعتبر عنها ب «حكومه الناس على الناس»
	الثاني: قد افتقرت الحكومه الإلهيه عن غيرها فى مبدئها العالى بأن الله تعالى جعل فى رأس الأمه شخصا واحدا جعل له ولايه أمر الأمه جميعها
١٦	الثالث: إن هنا أدله كثيره تدل على أن لإمام المسلمين- الذى قوام الحكومه الإسلاميه و غيرها به كما عرفت- ولايه على الأمه
١٨	الأمر الرابع: إن لازم كون أحد وليا على آخر واحدا كان هذا الآخر أو جماعه أن يكون إداره أمر المولى عليه إلى وليه، فإنه مقتضى الولايه
١٩	[مسؤوليات و وظائف الولي الفقيه فى عصر الغيبه]
١٩	[ذكر بعض الأمور المترتبه على المسأله المذكوره]
١٩	اشاره
١٩	منها: أن إلغاء رعايه رضا ملاك الأراضى بل الأبنيه [ليس بعنوان الاضطراب و الضروره]
٢٠	و منها [إذا توقفت اداره أمر الأمه على أن يأخذ ولي الأمر من الأمه شطرا من أموالهم فله أن يأخذ منهم هذا الشطر]
	و منها: أن أمر الأمه و إن أوكل إلى ولي أمر المسلمين و لا محاله هو شخص واحد إلا أن مقتضى الإطلاق أن كيفيه إعمال هذه الولايه موكله إلى
٢٠	و منها: أن مشروعيه مجلس التشريع و التقنين مثل سائر الدوائر المختلفه فى نظام الولايه موقوفه على رأى ولي المسلمين
٢٠	توضيح و تكميل
٢٠	أما التوضيح: عمده المستند هى إطلاق ولايه ولي المسلمين، و أن الأدله الشرعيه قد أثبتت زعامته
٢٢	و أما التكميل: فهو تعرّف موضع أحكام الله الدائمه فى ولايه ولي الأمر:

- ٢٢ تأكيد على دفع توهم:
- ٢٢ كلمة في تنظيم النسل
- ٢٢ اشارة
- ٢٣ مقدمة: لا ريب في أن شريعة الإسلام بل جميع الشرائع السماوية تدعو المؤمنين بها إلى الإكثار من النفوس المؤمنة الصالحة مهما أمكنهم
- ٢٣ اشارة
- ٢٥ الاستيلاء غير واجب
- ٢٦ الكلام عن تنظيم النسل و طريقه
- ٢٦ اشارة
- ٢٦ [في صور البحث]
- ٢٦ [الصورة الأولى] الإقدام على منع انعقاد النطفة
- ٢٦ اشارة
- ٢٧ البحث عن حكم تعقيم المرأة أو الرجل
- ٢٨ [الأدلة على حرمة تعقيم المرأة أو الرجل]
- ٢٨ [الدليل الأول على الحرمة كونها من مصاديق الإضرار بالنفس]
- ٢٨ اشارة
- ٣٤ كلمات الفقهاء في الإضرار بالنفس
- ٣٧ البحث عن مفهوم الضرر
- ٣٨ التعقيم ليس مصداقا للإضرار
- ٣٨ [الدليل الثاني على حرمة التعقيم هو أنه تغيير في خلق الله]
- ٤٠ هل الامتناع من الاستيلاء مشروط برضا الزوجين أو أحدهما
- ٤٤ تنبيه هل للحاكم الشرعي إلزام الناس بتنظيم النسل؟
- ٤٦ [الصورة الثانية] الإقدام على إعدام النطفة
- ٤٩ كلمة في التلقيح
- ٤٩ اشارة

- ٤٩ أما القسم الأول: الذى يكون انعقاد النطفة فيه داخل الرحم فله صور كثيرة
- ٤٩ اشارة
- ٥٠ [الصورة الأولى إدخال أنبوبة منى الرجل فى رحم زوجته أو مملوكته]
- ٥٠ [الصورة الثانية تلقيح منى الرجل فى رحم يحرم عليه]
- ٥٤ [الصورة الثالثة أن يلقح ببيضه امرأة فى رحم امرأة أخرى عقيمة مثلا فيجامعها عقيبها زوجها فتحبل]
- ٥٤ [الصورة الرابعة أن يلقح منى الرجل فى رحم غير الإنسان من الحيوانات]
- ٥٤ [الصورة الخامسة أن يلقح ببيضه حيوان فى رحم امرأة عقيمة مثلا فيجامعها زوجها و تحبل]
- ٥٤ [الصورة السادسة أن يلقح منى حيوان غير إنسان بالانبوبة فى رحم امرأة فتحبل]
- ٥٥ [الصورة السابعة أن يلقح ببيضه امرأة فى رحم غير الإنسان فتحبل بجماع حيوان معها]
- ٥٥ [الصورة الثامنة صور تلقيح منى حيوان فى رحم حيوان آخر أو تلقيح ببيضه حيوان فى رحم حيوان آخر]
- ٥٥ [الصورة التاسعة أن يؤخذ المنى أو البويضه من النباتات فيلقح فى رحم إنسان أو حيوان فتتعقد النطفه هناك إلى آخر مراتب الرشد]
- ٥٥ القسم الثانى: أن يكون تركب منى الذكر و ببيضه الأنثى و عقد النطفه بهما خارج الرحم ثم تزرع بالآلات الحديثه
- ٥٥ اشارة
- ٥٦ فأولى هذه الصور: أن يؤخذ منى الرجل و ببيضه حليلته فتتعقد النطفه بهما ثم تزرع فى الرحم
- ٥٦ ثانيتهما: أن تتعقد النطفه من ماء الرجل و ببيضه امرأة يحرم عليه الجماع معها ثم تزرع إما فى رحم يحلّ له، و إما فى رحم نفس هذه المرأة
- ٥٧ ثالثتهما: أن يؤخذ منى إنسان و ببيضه حيوان فتتعقد بهما النطفه ثم تزرع فى رحم إنسان آخر حليله له أو غيرها أو فى رحم حيوان
- ٥٨ القسم الثالث: أن يكون كل من عقد النطفه و رشدها و نموها إلى أن تصير خلقا تاما سويا خارج الرحم
- ٥٨ اشارة
- ٥٨ الكلام فى أحكام الطفل المتكون بهذه الطرق
- ٥٨ اشارة
- ٥٩ (فأما صور القسم الأول)- أعنى ما إذا كان انعقاد النطفه فى الرحم و كان صبّ المنى أو زرع البويضه أو كليهما بطريق حديث
- ٦٠ (و أما القسم الثانى)- أعنى ما إذا كان تركب المنى و البويضه خارج الرحم و بعد مدّة قليلة أو كثيرة لفتح النطفه و زرعت فى الرحم
- ٦١ (صور القسم الثالث)- أعنى ما إذا كان كل من انعقاد النطفه و تربيتها إلى أن تصير حتيا سويا خارج الرحم فى مصنع طبى
- ٦١ كلمه فى تغيير الجنسية

- ٦١ اشارة
- ٦٣ [فروع]
- ٦٣ اشارة
- ٦٣ أحدها: لو تغيرت جنسية أحد الزوجين بطل نكاحهما
- ٦٤ ثانيها: إذا بطل النكاح بتغيير الجنسية فهل يجب على الزوج السابق كل المهر مطلقاً؟ أو ليس عليه شيء مطلقاً؟
- ٦٦ ثالثها: قال سيدنا الأستاذ الإمام قدس سره: «مسألة ٥- لو تغير جنس المرأة في زمان عدتها سقطت العدة حتى عدة الوفاة» «١»
- ٦٦ رابعها: لا ينبغي الريب في أنه إذا تغير جنس الام فصارت رجلاً فلا يحدث لها ولاية على أولادها الصغار
- خامسها: أن الارتباب المذكور بل استظهار إناطة صدق عنوان الأبوة و الأمومة بحال الوالدين عند انعقاد نطفة الولد إنما هو في خصوص الأب و الام
- ٦٧ سادسها: قد ظهر ممّا ذكرناه حكم إرث من غير جنسيته
- ٦٨ سابعها: إن حكم حرمة النكاح و جواز النظر في غير الأبوين واضح
- ٦٩ ثامنها: إن تغير جنس الام فصارت رجلاً فالظاهر حرمة نكاحه لحليلة ابنه
- ٧٠ تاسعها: إذا تغيرت جنسية حليلة الابن فصارت رجلاً فالحكم بحرمة زواجه حينئذ مع أمّ زوجته السابق كجواز نظره إليها و بالعكس مشكل
- ٧١ كلمة حول تشريح الميت في التعاليم الطبية
- ٧١ اشارة
- ٧٢ إن شق جسد الميت و خرقه و تقطيع أعضائه يمكن أن يتضمّن عناوين ثلاثة ربما يوجب كل منها حرمة:
- ٧٢ أحدها: أنه مخالف لحرمة الميت و هتك لها
- ٧٤ الثاني: أن يقال: إن كلا من خرق الجسد و تقطيع الأعضاء تمثيل به، و هو حرام:
- ٧٥ الثالث: أن يقال: إن تشريح جسد الميت و أعضائه يستلزم تأخير دفنه، مع أن الدفن واجب، و تأخيره زمناً طويلاً غير جائز
- ٧٦ و بعد ذلك يقع الكلام في فروع:
- ٧٦ الأول: إذا كان خرق الجسد لغرض أهّم في الشريعة من حفظ هذه الحرمة للميت
- ٧٧ الثاني: إذا أوصى إنسان بأن يوضع جسده بيد الجوامع الطبية لكي يشقّ أو يقطع أعضاؤه و يستفيد منه طلبه الطب
- ٧٨ الثالث: لا ريب في أن القدر المتيقّن في ما ذكرنا من حرمة الشقّ و التقطيع هو المسلم
- ٨٣ الرابع: إذا اندرست القبور و خربت أو أخرجت و ظهر منها عظام موتى المسلمين فهل يجوز الانتفاع بها في التعليم؟
- الخامس: هل الجنين الميت بحكم من مات من الأحياء فلا يجوز شقّ جسده و لا تقطيع أعضائه بل و لا حفظه في قارورة محشوة بالكحول و عدم د

- السادس: هل يجوز شقّ الجسد لكشف الجرم؟----- ٨٤
- السابع: هل يجوز شقّ الجسد لملاحظة حال الحمل الذي مات مع امه في بطنها حتى يكشف ذكوريته و أنوثيته فيعلم مقدار الدية الواجبة بقتله؟ ٨٥
- الثامن: ما مرّ من جواز الشقّ أو التقطيع إذا أوصى به الميت إنما هو في غير العورتين، و في غير تشريح بدن الرجل للمرأة و عكسه----- ٨٥
- العاشر: هل الإقدام على شقّ جسد الميت و تقطيع أعضائه لغرض التعاليم الطبية يوجب الدية أو الأرش؟----- ٨٦
- اشارة----- ٨٦
- و إنما يقع الكلام في موارد جوازه، و هي تتصوّر في صور ثلاث:----- ٨٦
- (الاولى) أن يكون مبنى الجواز وصية الميت به----- ٨٦
- (الثانية) أن يكون منشأ الجواز التزاحم و الابتلاء بواجب أهمّ----- ٨٦
- (الثالثة) أن يكون مبناه إذن وليّ أمر المسلمين.----- ٨٦
- كلمة في الترقيع----- ٨٧
- اشارة----- ٨٧
- و ينبغي التعرّض لبعض الفروع المتصوّرة في ضمن مسائل:----- ٩٢
- الاولى: لا ريب في عدم جواز قطع عضو من الإنسان الحيّ يؤدّي قطعه إلى زهوق نفسه و قتله و لو من بعد إذنه----- ٩٢
- الثانية: الظاهر أنّه لا فرق في الأعضاء بين ما كان ناقلاً للصفات الوراثية للمنقول منه أو مولداً للبييضات التي منها الولد و غيرها----- ٩٣
- الثالثة: إذا كان المنقول منه ميتاً فهل يجوز أخذ عضو منه للترقيع؟ و ما هو الشرط فيه؟----- ٩٥
- الرابعة: إذا توقفت حياة مسلم على أن يرقّع بعضو إنسان آخر أو يعالج بدم آخر----- ٩٧
- الخامسة: قد حقّقنا في بعض مباحثنا أن وليّ أمر المسلمين بما أنّه وليّهم فله أن يعزم في كلّ ما فيه صلاح للأمة----- ٩٨
- السادسة: إذا كان المأخوذ منه ميتاً كافراً فلا يتوقّف أخذ عضوه على إذنه و لا وصيته----- ٩٨
- السابعة: لا بأس بترقيع بدن الكافر بعضو الميت إذا روعيت فيه الشرائط المتقدّمة----- ٩٨
- الثامنة: مقتضى الأدلّة جواز الترقيع بأعضاء الحيوان غير الإنسان أيضاً----- ٩٨
- التاسعة: قد عرفت أنّ أمر الاستفادة من أعضاء الإنسان الحيّ في الترقيع بيد نفسه، فهل يجوز له أخذ مال في قبال إعطاء عضوه؟!----- ٩٩
- العاشرة: لا ينبغي الإشكال في أنّه إذا أوصى الإنسان بأن يستفاد من أعضائه بعد موته في أمر ترقيع المحتاجين إليه فالإقدام على قطعها للحصول عا----- ٩٩
- الحادية عشر: هل يجوز الانتفاع بعضو استؤصل في حدّ أو قصاص في أمر الترقيع؟ و على الجواز فما هو الشرط فيه؟----- ١٠٢
- اشارة----- ١٠٢

- أما في العضو المقطوع من باب القصاص فالكلام فيه عن جهتين: ١٠٢
- (الجهة الاولى) أنه هل يجوز للمقتص منه أن يرقع موضع القصاص بنفس عضوه هذا الذي قطع منه بالقصاص؟ ١٠٢
- (الجهة الثانية) هل للجاني أن يجعل عضوه المستأصل في القصاص تحت اختيار من يستفيد منه في الترقيع مجانا أو في قبال أخذ عوض؟ ٥
- [البحث في العضو الذي يستأصل في الحد من جهتين] ١٠٥
- اشارة ١٠٥
- (الجهة الاولى) في أنه هل يجوز له إعادة العضو الذي استؤصل في الحد بالترقيع؟ ١٠٥
- (الجهة الثانية) هل للسارق جعل أصابعه أو رجله المقطوعة تحت يدى طبيب أو غيره لينتفع بها في الترقيع؟ ١٠٧
- الثانية عشر: أن الذي يظهر من المنقول عن العالمين بطبيعة الإنسان أنه ما دام الإنسان حيا تنتشر من مخه و من قلبه أمواج خاصه هي أمارات حيا
- كلمة في عقد الاستصناع ١٠٩
- اشارة ١٠٩
- إن البحث يقع في جهات: ١١١
- الجهة الأولى [اتساع نطاق الاستصناع و شيوعه و تعارف الإقدام عليه في عصرنا] ١١١
- الجهة الثانية: هل الاستصناع عقد و معاملته برأسه ١١١
- الجهة الثالثة: في حكم الاستصناع شرعا. ١١٤
- اشارة ١١٤
- (أما صورته الأولى) التي يقع بينهما عقد تمليك جزمي بينهما بضمن ١١٤
- اشارة ١١٤
- و يمكن الاستدلال له بوجوه أخر: ١١٦
- (أحدها) ما يظهر من أخبار مستفيضة معتبرة من أن المتبادر من عنوان بيع السلم و السلف عند العرف و المتشعبة هو أن يسلم الثمن إل
- (ثانيها) أن يقال: حيث إن المضمن فيه مؤجل و كلى على ذمة البائع، فلو كان كل الثمن أو مقدار منه أيضا كليا على ذمة المشتري يصير
- (ثالثها) أنه من بيع الكالء بالكالء الذى ورد عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم النهى عنه: ١١٨
- (رابعها) أن يستدل بقيام إجماع الطائفة عليه ١٢٠
- (و أما صورته الثانية) - أعنى ما إذا وقع منهما قرار جزمى على أن يصنع هذا مقدارا من المتاع المطلوب و يعرضه على المستصنع و أن يشتري الـ
- (و أما صورته الثالثة) فهو أن لا يكون بينهما أزيد من مجزء مواعدة على البيع و الاشتراء ١٢٣

- ١٢٤ خلاصة البحث
- ١٢٤ اشارة
- ١٢٤ فالقسم الأول: ينطبق عليه مفهوم البيع
- ١٢٤ و أما القسم الثاني- أعنى ما إذا وقع بينهما عقد و قرار جزمى على أن يصنعه الصانع و يبيعه بعد الصنعة من المستصنع:- فهو ليس بيعا
- ١٢٤ و أما القسم الثالث- الذى ليس فيه سوى مجرد مواعدة من الطرفين من دون التزام من واحد منهما بشىء:- فلا ريب فى أن القرار المنعقد بينهما م
- ١٢٥ كلمة فى عقود الاختيارات
- ١٢٥ اشارة
- ١٢٧ يستدل لبطلانه فى الشريعة بوجوه:
- ١٢٧ أحدها: أن يقال: إنه قد قيل بإجماع العلماء على تقوّم حقيقة البيع بأن يكون المثلّم فيه من الأعيان
- ١٢٨ ثانيها: أن يقال- بعد تسليم صدق البيع عليه:- إنه يعتبر فى المبيع أن يكون أمرا قابلاً للانتقال إلى المشتري
- ١٣٠ ثالثها: أن يقال: لا ريب فى اشتراط البيع و الشراء بل كل معاملة مالية برضا الطرفين
- ١٣١ رابعها: ما فى القرارات الصادرة عن مجلس مجمع الفقه الإسلامى فى دورة مؤتمره السابع
- ١٣١ كلمة فى بطاقة الاعتماد و الائتمان (بطاقة تسديد الأتمان)
- ١٣١ اشارة
- ١٣٢ أقسام البطاقات
- ١٣٢ اشارة
- ١٣٣ نتعرض لها فى ضمن مسائل
- ١٣٣ اشارة
- المسألة الاولى: فى تحقيق حكم التعهد الذى عهدّه مُصدر البطاقة لحاملها على أن يؤدّى عنه ثمن ما يشتره مع البطاقة أو عوض ما يحصل عليه
- المسألة الثانية: إذا اشترى الحامل مبيعاً أو خدمة أو حصل على عملة و نقد بالبطاقة ممّن يعتمد البطاقة فوقّع البطاقة و أعطاها البائع و المعطى ف
- المسألة الثالثة: إذا لم تكن بين معتمد البطاقة المحتال و بين المصدر المحال عليه واسطة فرجع معتمدها إلى المصدر لأخذ الثمن فله صورتان:
- المسألة الرابعة: إذا كان بين معتمد البطاقة و المصدر شخص حقيقى أو حقوقى يؤدّى مبلغ البطاقة المحال به ثمّ يستوفيه من مصدرها: -
- ١٤١ المسألة الخامسة: إذا رجع المصدر إلى حامل البطاقة فحقّه الثابت عليه إنّما هو نفس مبلغ البطاقة تاماً
- ١٤٣ المسألة السادسة: إذا كانت البطاقة ممّا يسحب بها النقود و العملات من المصارف أو الشركات أو الأشخاص فلا محالة هى حواله على تلك المصارف

- ١٤٣ اشارة
- ١٤٤ و هنا أمور و فروع ينبغي التنبيه عليها:
- ١٤٤ الأول: كما يمكن أن تكون عمليات إصدار البطاقة و استخدامها عند من يعتمدها و الحصول على مبلغها من البنك الواسطة
- ١٤٥ الثاني: كما لم يكن منع شرعى من إصدار بطاقات الاشتراء و سحب النقود فهكذا لا منع شرعا من إصدار بطاقات الخصم من الثمن
- ١٤٥ الثالث: إذا كان ثمن السعلة فى حالة استعمال بطاقة الشراء أعلى و أغلى من الدفع نقدا
- ١٤٦ الرابع: إذا تضمن عقد إصدار البطاقة نضا ربويا
- الخاص: إذا راجع معتمد البطاقة المصدر و أخذ الثمن ثم امتنع حامل البطاقة من دفعه الى المصدر فحينئذ لا يعود المصدر الى معتمد الب
- السادس: إذا راجع التاجر المعتمد على البطاقة البنك الواسطة و أخذ منه ثمن ما باعه ثم امتنع المصدر من دفعه إلى البنك فلا يجوز للبن
- السابع: إذا أدى المصدر إلى البنك المتوسط ما دفعه إلى التاجر ثم امتنع حامل البطاقة عن دفع الثمن إليه فلا يجوز عوده على ذلك البن
- الثامن: إذا لم يدفع البنك المتوسط و لا المصدر الثمن الذى أحاله حامل البطاقة الى التاجر المعتمد لها فهل للتاجر العودة على حامل الب
- ١٤٨ كلمة فى عدّة من لا رجم لها
- ١٤٥ كلمة حول الجهاد الابتدائى
- ١٤٦ اشارة
- ١٤٦ نقل أقوال القائلين بجواز الجهاد الابتدائى فى زمان الغيبة
- ١٤٩ نقل كلمات القائلين بعدم جواز الجهاد الابتدائى فى زمان الغيبة
- ١٧٤ المسألة ليست باجماعية
- ١٧٤ بيان مقتضى القواعد اللفظية فى الجهاد الابتدائى
- ١٧٥ أدلة القول بعدم الجواز
- ١٨١ أدلة القول بالجواز
- ١٨٦ كلمة فى المحارب و المفسد فى الأرض
- ١٨٦ اشارة
- ١٨٧ فالمقصود الأصيل بالبحث فى هذه المقالة أمران:
- ١٨٧ اشارة
- ١٨٧ اما الأمر الأول:

- اشارة----- ١٨٧
- و لتحقيق هذا الأمر يجب البحث عن مقامين:----- ١٨٧
- أحدهما: الفحص عن كلمات علمائنا الأخيار؛ و أنهم هل خصّوا المحارب أو حكمه بخصوص الشاهر سلاحه لإخافه الناس؟----- ١٨٨
- و أما المقام الثاني؛ أعنى البحث عن مفاد الآية المباركة «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَشْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا» إلخ ٩٤
- و فى قبال ما حققناه أمران:----- ١٩٥
- أحدهما ما عن سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي من أنّ ظاهر الآية بنفسها انّ المراد بالمحارب المذكور فيها هو عين ما فسر به الأكثرون م
- ثانيهما أن يقال: إنّ ظاهر الآية بنفسها و إن كان الاختصاص و لا أقلّ من الشمول----- ١٩٧
- تنبيه----- ٢٠٠
- الأمر الثاني: البحث عن حكم المفسد فى الأرض----- ٢٠١
- اشارة----- ٢٠١
- يظهر من كلمات بعض الأصحاب قتل المفسد فى الأرض، و قد عثرنا على هذا فى مسائل أربع----- ٢٠٢
- اشارة----- ٢٠٢
- المسألة الاولى فى من اعتاد قتل الرقيق و العبيد:----- ٢٠٢
- المسألة الثانية فى من اعتاد قتل أهل الذمة----- ٢٠٤
- المسألة الثالثة فى قتل النباش إذا تكرر منه الفعل وفات الإمام تأديبه؛ فقد أفتى بجواز قتله----- ٢٠٥
- المسألة الرابعة: فى قتل من أحرق دار الغير و ما فيها:----- ٢٠٦
- تبين مقتضى الأدلة----- ٢٠٧
- اشارة----- ٢٠٧
- أما الإجماع----- ٢٠٨
- و أما الكتاب فيمكن أن يستدلّ له بآيات:----- ٢٠٨
- و اما السنّة فيمكن الاستدلال له أيضا ببعض الأخبار:----- ٢١٥
- تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية----- ٢١٧

كلمات سديده في مسائل جديده

اشاره

نام كتاب: كلمات سديده في مسائل جديده
 سرشناسه: مومن قمى، محمد، - ١٣١٧
 عنوان و نام پديدآور: كلمات سديده في مسائل جديده/ تاليف محمد المومن القمى
 مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه بقم، موسسه النشر الاسلامى، ١٤١٥ق. = ١٣٧٣.
 مشخصات ظاهري: ص ٤١٦
 فروست: (موسسه النشر الاسلامى، التابعه لجماعه المدرسين بقم المقدسه ٧٦٩)
 شابك: بها: ٦٢٠٠ريال
 يادداشت: كتابنامه به صورت زيرنويس
 موضوع: مسائل مستحدثه
 موضوع: فقه جعفرى -- قرن ١٤
 شناسه افزوده: جامعہ مدرسين حوزہ علميه قم. دفتر انتشارات اسلامى
 رده بندى كنگره: ١٩٨/٥BP/٨ك ١٣٧٣
 رده بندى ديوبى: ٢٩٧/٣٧٩
 شماره كتابشناسى ملى: ٦٣١٣-٧٤
 قطع: وزيرى
 تعداد جلد: ١

كلمه في مزاحمة إقدام الحكومه الإسلامية لحق الأشخاص

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف النبيين سيدنا محمد وآله الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

[مسألة في تزاحم حق الدولة الإسلامية و حقوق الناس]

اشاره

مسألة: إذا أرادت الدولة الإسلامية الإقدام بمصلحه للأمة و زاحمت حقوق الأشخاص الحقيقة أو الحقوقية مالية أو غير مالية فهل يعتبر في جوازه رضا أولئك الأشخاص؟
 أقول: إنَّ المسألة طبعاً غير مذكورة في كتب أصحابنا الأخيار- فى ما أعلم- و السرّ فيه أنّ إقامة الدولة و الإقدام بإدارة أمر الأمة لم تكن مورد ابتلاء علمائنا الأبرار، فإنَّ الطغاة اللثام قد غصبوا حق أئمة الله المعصومين منذ صدر الإسلام و غيروا الحكومة و إدارة أمر الأمة عن مجراها، فلذلك لم يتعرّض لمثلها الإعلام، إلّا فى هذه الأزمنة المتأخّرة المباركة، و لا سيّما بعد إحياء الإسلام و حكومته

بركة قيام سيدنا الإمام الراحل رضوان الله تعالى عليه و أرضاه.

لكنه قد يقال و يجرى على لسان بعض الأفاضل الكرام: إنه ليس للدولة الإسلامية و مسؤوليها إلّا حقّ نظم أمر الأمة و النظارة على حسن إجراء أحكام

كلمات سديده، ص: ١٠

الإسلام، فالله تبارك و تعالى قد وضع للناس قوانين و أحكاما و حدّ لكلّ أحد حدّا و جعل لمن تعدّى تلك الحدود حدّا، فالدولة الإسلامية ناظرة على الأمة كى لا يتعدّى الناس تلك الحدود، و من ظلم نفسه أو غيره و تعدّى حدّا من الحدود المقررة له فمسؤولو الدولة هم المكلفون بتأديبه و تعزيره حدّا أو تعزيرا ليقوم الناس بالقسط. و أمّا أن يكون لهم حقّ التصرف فى أموال الناس و حقوقهم فلا، بل الدولة و الرعية كلتاهما مكلفتان برعاية الحدود و الحقوق التى جعلها الله تعالى لآحاد العباد.

و حيث إنّ من أحكام الله تعالى البينة أنه «لا يحلّ دم امرئ مسلم و لا ماله إلّا بطيبة نفسه» «١» و «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف فى مال غيره بغير إذنه» «٢» فليس لأحد من الناس سواء كان من مسؤولى الدولة أم لا أن يتصرّف فى مال غيره من المسلمين إلّا بإذنه و طيبه نفسه.

و الكلام فى الحقوق أيضا هو الكلام فى الأموال، كما أنّ الكلام فى الأشخاص الحقوقية أيضا هو الكلام فى الأشخاص الحقيقية بعد فرض أنّ حكم الله تعالى فى الأموال و الحقوق وجوب رعايته إذن صاحبها و رضاه من غير فرق فيها بين الأشخاص الحقيقية و الحقوقية، فبعد الاعتراف به فلا- فرق بين مسؤولى الدولة و غيرهم، فإنّ الدولة و مسؤوليها قد أوكل إليهم أمر نظارة الأمة و نظم أمورها.

نعم إذا دعت الضرورة و اقتضت الحسبة و توقّف نظام أمر الأمة على القيام بأمر كان فى تركه ضرر عظيم و مفسدة عظيمة مثل توسيع الشوارع إذا توقف عليه حفظ النفوس المحترمة كان على الدولة القيام به مع رعاية حقوق آحاد

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القصاص فى النفس الحديث ٣ ج ١٩ ص ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الأنفال الحديث ٦ ج ٦ ص ٣٧٧.

كلمات سديده، ص: ١١

الناس و تحصيل رضاهم مهما أمكن. و حينئذ فإن كان أحد لا يرضى ببيع ملكه مثلا أبدا أو يطالب عوضا عنه ثمنا لا يمكن للدولة أدائه فحينئذ جاز التصرف فى ملكه بغير إذنه و يؤدّى إليه ثمنه بما أمكن أدائه، هذا.

[فى بيان أمور ترتبط بالبحث]

إشارة

و التحقيق: أنّ مثل هذا الكلام بعيد عن الصواب جدّا، و توضيحه موقوف على بيان أمور:

الأول: إنّ للحكومات و السلطات الدولية المتعارفة بين الناس أقساما كثيرة لعلّ أقربها إلى القبول ما يعبر عنها ب «حكومة الناس على الناس»

فهى بمعناها الصحيح تؤول إلى أنّ جماعة كثيرة من الناس قد اجتمعت و عيّنت بلا واسطة أو معها أشخاصا فوّضوا إليهم أمر تشريع قوانين يعيش الناس و الدولة فى ظلّها، و فوّضوا إلى مسؤولى التنفيذ من مسؤولى المملكة تنفيذها و جعلوا عليهم أن لا يتعدّوا تلك القوانين الموضوعه من ناحية تلك الأشخاص المعينه.

ففي هذه الحكومات يكون الميزان و الملاك حدود تلك القوانين المشرعة بيد هؤلاء الأشخاص الممثلين و الوكلاء. و أما الحكومة الإلهية و الإسلامية فالملاك فيها رعاية ما جعله الله تعالى، فإنه بعد الاعتراف بأنّ للأديان الإلهية و الإسلامية نظاما و حكومة فلا محالة يكون الملاك و الحد فيها هو ما جعله الله تعالى ملاكا و حدا.

الثاني: قد افترقت الحكومة الإلهية عن غيرها في مبدئها العالى بأنّ الله تعالى جعل في رأس الأمة شخصا واحدا جعل له ولاية أمر الأمة جميعها

و فوض إليه أمر إدارة أمورهم طرّا. فليس في رأس الحكومات المتعارفة إنسان واحد مفوض إليه أمر الرعية كيفما أراد و رأى، بل الحكومة فيها للقوانين المشرعة من ناحية تلك الجماعة الوكلاء في أقرب أنواع الحكومات من القبول و أحسنها كما عرفت. و أما الحكومة الإسلامية فقوامها بأنّ في رأسها وليا و إماما صالحا فوض إليه كلمات سديده، ص: ١٢

إدارة أمر الناس جميعا، و جعل له اختيارات واسعة، و عنه تنشأ تشكيلات الحكومة و نظامها. فتشكيلات الحكومة و نظامها ناشئة عن إرادته و استصوابه و اختياره، لا أنّ حدود اختياره ناش عن تشكيلات و نظام هو أيضا جزء منه، فعنه النظام لا أنه عن النظام، بالعكس من غيرها من الحكومات المتداولة الديمقراطية و إثبات هذه الاختيارات الواسعة بعهدة من يلي.

الثالث: إن هنا أدلة كثيرة تدلّ على أنّ لإمام المسلمين - الذي قوام الحكومة الإسلامية و غيرها به كما عرفت - ولاية على الأمة

و أنّه وليهم و القيم عليهم، و نذكر منها نموذجا من الآيات و الروايات: فمنها قوله تعالى **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** (١). فالآية كما ترى قد جعلت للرسول و الذين آمنوا - المفسر بأئمة الأمة - ولاية و قيمومة على المسلمين، فإنّ الولاية و ان فسّرت بمعان متعدّدة كالمحبّة و النصره و غيرهما إلّا أنّ حقيقة معناها و الشائع في المراد بها هو تولّى أمر الشئ و القيام به. ففي المصباح المنير: «و الوليّ فعل بمعنى فاعل، من وليه إذا قام به، و منه «اللّه وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» و الجمع أولياء. قال ابن فارس: و كلّ من ولي أمر أحد فهو وليه انتهى». و في نهاية ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الولي: هو الناصر، و قيل: المتولّى لأمر الخلائق القائم بها. و كلّ من ولي أمرا أو قام به فهو مولاه و وليه.

و في مفردات الراغب: و الولاية النصره، و الولاية تولّى الأمر، و قيل: الولاية و الولاية (بالفتح و الكسر) نحو الدلالة و الدلالة و حقيقته تولّى الأمر، انتهى.

(١) المائدة: ٥٥.

كلمات سديده، ص: ١٣

فبالجملة: إنّ إرادة القيام بأمر الشئ و تصدّى إدارته بأحسن الوجوه من الولاية معنى شائع معروف فيها و شيوع إرادة هذا المعنى فيها لا يبعد أن يوجب ظهور هذه المادّة في نفسها في إرادة هذا المعنى في آيتنا منها. مضافا إلى أنه قد وردت في ذيلها أخبار كثيرة - لعلّها في حدّ التواتر - رواها الفريقان أنها نزلت في مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام و

أنه عليه السلام هو المراد بقوله تعالى فيها «الَّذِينَ آمَنُوا» وبعض هذه الأخبار صريح في أن المراد بالولاية فيها هو معنى القيومة. ففي صحيحة الفضلاء المروية في الكافي عن باقر العلوم عليه السلام أنه قال: أمر الله عز وجل بولاية على عليه السلام وأنزل عليه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» وفرض ولاية أولى الأمر فلم يدروا ما هي؟ فأمر الله محمدا صلى الله عليه وآله أن يفسر لهم الولاية كما فسر لهم الصلاة والزكاة والصوم والحج، فلما أتاه ذلك من الله ضاق بذلك صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتخوف أن يرتدوا عن دينهم وأن يكذبوه، فضاقت صدره وراجع ربه عز وجل، فأوحى الله عز وجل إليه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِيُكُمْ مِنَ النَّاسِ» فصعد بأمر الله تعالى ذكره، فقام بولاية على عليه السلام يوم غدیر خم، فنادی الصلاة جامعة، وأمر الناس أن يبلغ الشاهد الغائب «١».

فإن الصحيحة صريحة في أن الولاية الثابتة لرسول الله ولأمير المؤمنين عليهما صلوات الله في الآية ولسائر أولى الأمر هي التي أمر الله تعالى رسوله بتفسيرها وتبليغها في قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ». إلخ ومن المعلوم الواضح أنه صلى الله عليه وآله قد بلغ يوم الغدير ولايته عليه السلام

(١) الكافي: باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الأئمة الحديث ٤ ج ١ ص ٢٨٩.

كلمات سديدة، ص: ١٤

بمعنى كونه وليا على الناس وقيما عليهم كما تدل عليه العبارات المتحدة المضمون المروية عنه صلى الله عليه وآله عند تبليغه له. ففي معتبرة حذيفة بن أسيد الغفاري الصحابي أحد حواربي الحسن أو الحسين عليهما السلام المروية في الخصال أنه صلى الله عليه وآله قال للناس في هذا المقام. ألا وإني أشهدكم أنني أشهد أن الله مولاي وأنا مولى كل مسلم وأنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فهل تقرّون لي بذلك؟ و تشهدون لي به؟ فقالوا:

نعم نشهد لك بذلك، فقال: ألا من كنت مولاه فإن عليا مولاه، وهو هذا «١».

فالمعتبرة صريحة في أن الولاية التي أمر بتبليغها هي ما يحكى عنها قوله صلى الله عليه وآله: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم» وهي ليست إلا بمعنى كونه قيما على الناس لا أمر لهم معه.

فالحاصل: أن الآية نفسها ولا سيما إذا وضعت جنب مثل صحيحة الفضلاء ومعتبرة حذيفة بن أسيد تدل على ثبوت القيومة على الناس لعلي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام، وقد صرحت صحيحة الفضلاء أن هذه الولاية والقيومة هي ولاية أولى الأمر، و عليه فمن جعله الله تعالى ولي الأمر فهو ولي المسلمين، بمعنى أنه أولى بهم من أنفسهم.

ومنها صحيحة إسحاق بن غالب المروية في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام في خطبة له يذكر فيها حال الأئمة وصفاتهم قال عليه السلام فيها:

إن الله عز وجل أوضح بأئمة الهدى من أهل بيت نبيه عن دينه - إلى أن قال: - فلم يزل الله تبارك وتعالى يختارهم لخلقه من ولد الحسين عليه السلام من عقب كل إمام يصطفيهم لذلك ويجتبيهم ويرضى بهم لخلقه ويرتضيهم، كلما مضى منهم إمام نصب لخلقه من عقبه إماما علما يترا وإماما قيما وحجة

(١) الخصال: باب السؤال عن الثقلين يوم القيامة ج ١ ص ٦٥ طبعة الصدوق.

كلمات سديدة، ص: ١٥

عالمًا، أئمة من الله يهدون بالحق وبه يعدلون، حجج الله ودعاه ورعاه في خلقه - إلى أن قال: - فاذا انقضت مدة والده. فمضى و صار أمر الله إليه من بعده وقلده دينه وجعله الحجة على عباده وقيمه في بلاده. وجعله حجة على أهل عالمه وضياء لأهل دينه و

القيم على عباده. الحديث «١».

فإنه عليه السلام كما ترى قد وصف الإمام بأنه عليه السلام راعى الخلق وقيم من الله تعالى على عباده و هما عبارة أخرى عن تفويض أمور العباد الى الامام، و كونه ولي أمرهم بالمعنى الذى مضى ذكره ذيل آية الولاية.

و منها صحيحة العيص بن القاسم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له و انظروا لأنفسكم فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعى فإذا وجد رجلا هو أعلم بغنمه من الذى هو فيها يخرجها و يجيء بذلك الرجل الذى هو أعلم بغنمه من الذى كان فيها. فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم إن أتاكم آت منا، فانظروا على أى شىء تخرجون. الحديث «٢».

فإن الحديث - كما يشهد به ذيله - قد ورد فى من يخرج منهم على طواغيت ذلك الزمان، و لا محالة يكون بصدد إمامة الناس، ففى مثله استشهد لاعتبار الأعلمية فيه بمسألة الراعى الأعلم، و دل على أن إمام المسلمين بمنزلة راعيهم.

فكما أن إلى الراعى رعاية الأغنام و حفظها عما يهددها و تحصيل ما هو المناسب لحياتها و رعيها فهكذا إمام الأمة قيم عليهم و ولي أمرهم يختار لهم ما ينفعهم و يحفظهم عما يضر بهم.

(١) الكافي: باب نادر جامع فى فضل الإمام الحديث ٢ ج ٢ ص ٢٠٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب جهاد العدو الحديث ١ ج ١١ ص ٣٥. روضة الكافي: ج ٨ ص ٢٤٤ ح ٣٨١.

كلمات سديدة، ص: ١٦

إلى غير ذلك من الأدلة الواضحة الدلالة على أن مقام الإمام بالنسبة إلى الأمة مقام الولي و القيم بالنسبة إلى المولى عليه، فراجع رسالتنا فى ولاية الولي المعصوم عليه السلام.

الأمر الرابع: إن لازم كون أحد وليا على آخر واحدا كان هذا الآخر أو جماعة أن يكون إدارة أمر المولى عليه إلى وليه، فإنه مقتضى الولاية

و لا معنى لها غيره، إلّا أن المولى عليه إذا كان شخصا فتدبير جميع أموره إلى وليه، و لا أمر له مع وليه، فعلى الولي أن يعمل فكره و يتروى و يختار ما هو الأصلح بحاله و يعمل به فى أموره، فإذا رأى له رأيا فى نفسه أو ماله فهذا الرأى يأخذ فيه بمقتضى الولاية. و أما إذا كان المولى عليه أمية و جماعة بما أنها امه و جماعة فلهذه الأمة و الجماعة جهتان، و ذلك أن الجماعة مركبة من أفراد متعدّدة كثيرة، و كلّ واحد من هذه الأفراد له إرادة و اختيار، فكلّ واحد بما أنه شخص واحد غير الجماعة بل الجماعة هى مجموع هذه الآحاد.

و الولاية الثابتة للإمام و ولي أمر المسلمين إنما تثبت على المسلمين بما أنهم أمه واحدة و جماعة واحدة فقد جعلت زعامة أمرهم بما أنهم أمه الى ولي أمرهم، فإنها المتفاهم عرفا من تولّى أمرهم، فإن مسألة تشكيل الحكومة و إدارة أمر المملكة ليست مسألة مبتدعة جديدة بل هى أمر تعارف بين الناس، و إن كان شكل الحكومات متفاوتا فمسؤولو الحكومة إنما عليهم إدارة أمر المملكة، و إدارة أمور هذه المملكة ممّا يرجع الى جماعتهم بما أنهم جماعة واحدة أهل مملكة و بلدة واحدة، و الإسلام العزيز لم يرغب عن أصل تأسيس الحكومة و لم يأت فى أصلها بشىء جديد و إنما أتى بشىء جديد فى كيفية تأسيسها، و هو أنه فوّض أمر هذه الأمة الواحدة و هذه المملكة الواحدة التى لا حدّ لها إلّا الإسلام إلى ولي واحد صالح.

كلمات سديدة، ص: ١٧

فالمفوّض إلى هذا الولي الصالح - بما أنه ولي و رئيس الدولة الإسلامية - ليس إلّا إدارة أمر هذه الجماعة المسلمة بما أنها جماعة و امه واحدة فكلّ ما يرجع إلى مصالح الأمة بما أنها امه فهو وليهم فيه، و لا أمر لهم معه، و لا اعتبار برضاهم و كراهتهم فيه، و كلّ ما يرجع إلى مصالح آحاد الأمة فليس أمره موكولا الى هذا الولي بل هو موكول الى نفس الآحاد يفعلون فيه ما يشاؤون مراعى للحدود و

الضوابط الشرعية.

[مسؤوليات و وظائف الولي الفقيه في عصر الغيبة]

إذا عرفت هذه الأمور فنقول:

بعد ما كانت إدارة أمر الأمة الإسلامية موكولة الى ذلك الولي الواحد فعليه أن يتروى و يعمل الدقة في تفكيره لكي يعثر على ما هو الأصلح بحال الأمة، لكن حيث إن أعماله التي يعزم عليها في إدارة أمر الأمة ليست خارجة عن دائرة ما يتعلّق بأحاد الأمة فلا محالة إذا جعله الله تعالى ولياً على هذه الأمة كانت تصميماته نافذة في حقهم وإرادته و رضاه حاكمه عليهم و لا أمر لهم معه أصلاً. مثلاً إذا أدت تفكيراته و تأملاته الى أن الأصلح لهذه الأمة أن يوسع لهم تلك الشوارع في بلادهم - و لو لمجرد ترفيه أمرهم - و كان في مسير هذه التوسعة أملاك لأشخاص من هذه الأمة فاستعمال هذه الأملاك لمصلحة الأمة حيث اقتضته - كما هو الفرض - ليس أمره موكولاً الى طيب نفس ملاكها، و ذلك لما عرفت من أن استعمالها في ما يرجع إلى مصلحة الأشخاص موكولة إلى أنفسهم، و أما في ما كان راجعاً إلى مصلحة الأمة فهو راجع الى ولي أمرهم، فلا محالة لا يعتبر في استعمال أراضى الناس لتوسعة المعابر رضاهم بالاستعمال، إذ المفروض اقتضاء مصلحة الأمة لذلك الاستعمال، و أمر تشخيص مصلحة الأمة و أعمالها مفوض إلى ولي الأمر.

كلمات سديدة، ص: ١٨

نعم إنّه لا- يقتضى أن لا يؤدى إلى مالكيها ثمن أملاكهم، فإن مصلحة الأمة لا تقتضى أزيد من مجرد استعمال هذه الأملاك في التوسعة المذكورة من غير اقتضاء لأن يكون هذا الاستعمال مجاناً و بلا عوض، و لازمه أن لا يراعى في أصل استعمال أملاكهم في التوسعة رضا ملاكها و أن يؤدى إليهم ثمنها المتعارف. اللهم إلّا إذا اقتضت مصلحة الأمة مجانية صرفها، و هو بعيد و لعله غير واقع أصلاً.

فالحاصل: أن مقتضى الولاية إلغاء اختيار المولى عليه. فإذا كان المولى عليه شخصاً بما أنه شخص فمقتضى الولاية عليه إلغاء رضاه و اختياره بالمرّة و في جميع ما يتعلّق به. و إذا كان المولى عليه الأمة فلازمها إلغاء اختيار كلّ منهم في ما يرجع إلى مصالح المجتمع و الأمة، و مرجعها جواز التصرف في حقوقهم و أموالهم إذا اقتضت رعايته مصلحة الأمة ذلك التصرف بلا اعتبار اختيارهم و رضاهم، لكنه إذا كان هذا المال أو الحق مقوماً بعوض فعلى ولي الأمة أن يعطى صاحب الحقّ أو المال عوضه، و الله العالم بحقيقة الحال.

[ذكر بعض الأمور المترتبة على المسألة المذكورة]

إشارة

و قد ظهر ممّا ذكرنا أمور:

منها: أن إلغاء رعاية رضا ملاك الأراضى بل الأبنية [ليس بعنوان الاضطرار و الضرورة]

في مثل توسيع المعابر و الشوارع، و في مثل إحداث دائرة جديدة تقتضيه مصلحة المجتمع و في مثل إحداث الفضوات النباتية المخضرة و أمثالها ليس بعنوان الاضطرار و الضرورة بمعنى انه ليس التكليف الأولى الشرعى تحصيل رضاهم ثم إذا امتنعوا يقدم عليه ولى الأمر بلا رعاية رضاهم بل أن طيب نفوسهم و رضاهم بهذه التصرفات و الاستعمالات غير معتبر شرعاً من أول الأمر و ان كان هذا الإلغاء لا يقتضى المجانية أصلاً كما عرفت.

و ذلك لما عرفت من أن عدم اعتبار رعاية رضاهم انما هو لمكان ولاية الوالى عليهم و انه لا أمر لهم فيما أو كل إلى ولى الأمر فلا

محالة ليست خيرة الولي في

كلمات سديده، ص: ١٩

طول اختيارهم و لا مشروطة بعدمه الا أنه لا يقتضى سقوط أموالهم عن المالىة بل هى باقية على المالىة يؤدى إليهم عوض أموالهم. اللهم الا أن تقتضى مصلحة الأمة ان تؤخذ أموالهم هذه مجانا فتكون كالضرائب و الميزانيات.

و منها [إذا توقفت ادارة أمر الأمة على أن يأخذ ولي الأمر من الأمة شطرا من أموالهم فله أن يأخذ منهم هذا الشطر]

أنه إذا توقفت ادارة أمر الأمة بالنحو المناسب و المقتضى على أن يأخذ ولي الأمر من الأمة شطرا من أموالهم فاقتضت مصلحتهم ذلك فله أن يأخذ منهم هذا الشطر، و ليس لهم أن يأبوا عن أدائه إليه، و رضاهم فى الأداء حينئذ غير معتبر. و الظاهر أن هذا معنى ما كان ينقل عن السيد الأستاذ الإمام الفقيه الراحل قدس سره الشريف من أن جعل الضرائب المالىة على الناس ليس من قبيل الأحكام الثانويية، و هو واضح ممّا قدّمناه، إذ قد عرفت عدم اعتبار رضا مالك المال فى استعمال ماله فى المصالح التى يراها الولي مصلحة الأمة، و يعزم على إيجادها، بل الملاك هنا عزم ولي الأمر على هذا الاستعمال عزمًا ناشئًا عن تفكير و تروّ أدّى الى أنه مقتضى مصلحة الأمة. فإرادة ولي الأمة فى هذا الاستعمال و المصرف عدل لإرادة نفس المالك و قائمة مقامه. فكما أن تصرف ولي الطفل فى أمواله ليس حكمًا ثانويًا بل هو حكم أولى فى مورده، و تقوم إرادة الولي مقام إرادة الطفل المالك و لا يعتنى برضا الطفل و إرادته فهكذا الأمر هنا حرفًا بحرف.

و منها: أن أمر الأمة و إن أوكل إلى ولي أمر المسلمين و لا محالة هو شخص واحد إلا أن مقتضى الإطلاق أن كيفية أعمال هذه الولاية موكولة إليه

و الأمور إذا كانت كثيرة متشعبة و رأى المصلحة فى إيكال بعضها إلى الغير فلا مانع يمنعه، بل جواز الإيكال مقتضى إطلاق الولاية. فعلى الولي أن يراعى مصلحة المولى عليه بما هو الأصلح، فإذا كان الأصلح إيكال بعض الأمور إلى غيره كان له بل عليه ذلك بلا إشكال، إلا أنه لا ريب فى لزوم اعتبار وجود كلمات سديده، ص: ٢٠

صفه التقوى و الأمانة مضافا إلى قدرة هذا الغير على أعمال ما فوض إليه. فإذا كان قادرا على إتيان ما فوض إليه و راعى الأمانة و فكر فى ما هو المصلحة للأمة فعزمه بمنزلة عزم ولي أمر المسلمين، و يترتب عليه ما كان مترتبا عليه، و الله العالم بحقيقه أحكامه.

و منها: أن مشروعية مجلس التشريع و التقنين مثل سائر الدوائر المختلفة فى نظام الولاية موقوفة على رأى ولي المسلمين

فإنه الذى جعله الله تعالى وليا عليهم. فإذا رأى مصلحة الأمة فى تأسيس مجلس تقنين يجتمع فيه وكلاء الناس و ممثلوهم كان رأيه و عزمه لازم الاتباع، و هو الموجب لصيرورة آرائهم آراء لازمة التبعية و ذات قيمه، و إلا فالملاك و الأصل هو ما رآه ولي أمر المسلمين. و منها غير ذلك.

توضيح و تكميل

أما التوضيح: عمدة المستند هى إطلاق ولاية ولي المسلمين، و أن الأدلة الشرعية قد أثبتت زعامته

فهو أن أدنى تأمل في ما ذكرناه يعطى أن عمدة المستند لما استفدناه إنما هي إطلاق ولاية ولي المسلمين، وأن الأدلة الشرعية قد أثبتت زعامته بعنوان أنه «ولي وقيم وراع» ومقتضى ظاهر كل واحد من هذه العناوين لو لا صريحه أن أمة الإسلام هم المولى عليهم، ومن المعلوم أن لا خيرة ولا إرادة للمولى عليه في حیطة أعمال ولاية الولي، إلا أنه مع ذلك فالولاية الثابتة بأدلتها لولي المسلمين إنما هي في ما يرجع إلى أمر الأمة ومصلحة المجتمع - كما أشرنا إليه - وليس لولي المسلمين بما أنه وليهم حق التصرف في ما يرجع إلى شئون الأشخاص بما أنها شئونهم إلا في موارد سنشير إليها.

لكن مقتضى إطلاق ولايته في ما يتعلق بأمر المجتمع الإسلامي أن كل ما كان فيه صلاح المجتمع مما يتعلق بأمرهم بما أنهم مجتمع و أمة واحدة فأمره موكول إليه واختياره نافذ فيه ولا خيرة لغيره فيه.

كلمات سديدة، ص: ٢١

وعليه، فلا مجال لأن يقال: إن اللازم هو الفحص عن خصوص الموارد التي وردت في نصوص الكتاب والسنة تولى النبي أو الأئمة صلوات الله عليهم بما أنهم أئمة المسلمين لها، وبعد تعدادها تثبت ولاية ولي المسلمين في نفس هذه الموارد، ولا يتعدى إلى غيرها استنادا إلى أن مقتضى القواعد عدم جواز التصرف لأحد في ما يتعلق بحقوق الآخرين وعدم الدليل على نفوذ إرادة أحد واختياره على غيره من الناس والمسلمين، فيؤخذ بالمتيقن مما خرج عنها، ويبقى غيره تحت عمومات المنع.

وذلك أن هذا المقال غفل عن أن الأدلة تثبت ولاية ولي أمر المسلمين على مجتمعهم ومقتضى إطلاقها أن إليه أزمه أمورهم وأن لا يكون لأحد منهم خيرة فيها إذا قضى فيها وليهم، فإنه لا مفهوم آخر للولاية عليهم إلا هذا، فالأمر ينعكس ويكون مقتضى إطلاق دليل الولاية جواز تصرف الولي في كل ما يتعلق بأمر الناس المولى عليهم ونفوذ قضاء الولي واختياره على كل من تحت دائرة ولايته.

كما لا مجال لأن يقال بانحصار اختيار ولي المسلمين في النظارة لإجراء الأحكام والرقابة عليها وتعيين الأهم منها في ما وقعت بينها مزاحمة ليكون تعيينه هو المتبع في المجتمعات الإسلامية.

وذلك أن هذه النظارة والرقابة وإن كانت داخله في إطلاق ولاية ولي الأمر إلا أنه لا يمنع عن دخول غيرها أيضا فيها بعد ما كان مقتضى الإطلاق - كما عرفت - دخوله.

وكما لا مجال للإيراد على ما ذكرناه بأن لازمه أن لا يكون لولي الأمة ولاية على الصغار الذين لا أب لهم ولا على المجانين لكونها ولاية على أشخاص مخصوصين، ولا ترجع إلى الولاية على المجتمع.

وذلك أنك عرفت أن الثابت بالأدلة هو ولاية الولي على المجتمع

كلمات سديدة، ص: ٢٢

الإسلامي، فكل ما كان في نظر العرف والعقلاء من لوازم هذه الولاية العامة فهو داخل في عمومها ثابت للولي، ومن المعلوم عند جميع الأمم أن الرقابة على أمور القصير والغيب موكولة إلى من بيده زعامة أمر المجتمع، كما أن إليه سائر الأمور الراجعة إلى مصلحة الأمة.

فموضوع ولايته هو كل ما كان راجعا إلى مصلحة المجتمع بما أنه مجتمع، أو كان بمقتضى حكم العقلاء راجعا إلى زعيم المجتمع و وليه. وحكم الولاية ومقتضاها أن لا خيرة لأحد إذا قضى الولي في دائرة ولايته شيئا، بل يجب إطاعته واتباعه، وينفذ هذا القضاء على جميع من تحت الولاية.

نعم لا ريب في أن على الولي أن يعمل فكره ويتأمل بكمال الدقة في استصلاح حال الأمة والنصيحة لهم، وإلا كان خائنا في ما فوض إليه من أمورهم عاصيا لله تعالى في ما أوجبه عليه، كما هو واضح لا يخفى.

و أما التكميل: فهو تعرّف موضع أحكام الله الدائمة فى ولاية ولى الأمر:

و تحقيق المقال هنا أن الولاية و العناوين الأخر المرادفة أو المساوقة لها إنما تقتضى سلطه و لائيه للولى على المولى عليهم، بمعنى أنه كلّ ما كان فى طبعه أن يكون أمر العزم و أخذ التصميم فيه بيد المولى عليه- لو كان غير محجور- فأمره موكول إلى الولى، و يقوم اختيار الولى مقام اختيار المولى عليه. و إذا اختار و قضى فلا خيره للمولى عليه فيه، بل ربما لم يكن اختيار للمولى عليه من أول أمره. فسعه الولاية بما أنّها ولاية إنما هى أمور موكولة بطبعها إلى إرادة الأشخاص، إلّا أنّ هذه الأمور ما كان منها شخصيا محضاً فأمره موكول إلى صاحبه، لا- حقّ لولى الأمر فيه، و ما كان منها ماساً بالمجتمع بما هو مجتمع و امه فأمره موكول إلى ولى الأمر، و لا حقّ للأفراد بما أنّهم أفراد فيه.

و أما أحكام الله تعالى المبيّنة، فى الكتاب و السنّة فليس لأحد حقّ التدخل

كلمات سديدة، ص: ٢٣

فيها و إهمالها و عدم العمل بها.

فتوسيع الشوارع و الجوّاد مثلاً أو إحداث مركز لبعض مصالح الأمة فى أراض و مواضع خاصّة كالمستشفى و أمثال هذه الأمور مثل رعاية ترتيب خاصّ فى عبور السيّارات فى الشوارع و مقاطعها ممّا كان أمر التصميم فيه بيد الناس و كان ماساً بمصلحة الأمة فأمرها موكول إلى ولى الأمر، و لا حقّ و لا خيره لأحد إذا قضى ولى الأمر فيها شيئاً.

و أمّا مسألة معلومية العوضين فى البيع و الإجارة و جواز فسخ العقد مع ثبوت سبب الخيار و أمثال ذلك من أحكام الله تعالى فلا يمسّ كرامتها يد الولى و لا غيره.

نعم إذا وقع تراحم بين حكمين من أحكام الله ممّا يرتبط بالأمية الإسلامية كحكم فورية الخروج الى الحج للصورة إذا تراحم مع وقوع ضرر مادى أو معنوى على امه الإسلام أو أرض المسلمين فهذا ممّا يرجع إلى الأمة الإسلامية، و لا محالة يكون تشخيص ولى أمرهم ملاك العمل فيها.

تأكيد على دفع توهم:

إنه و إن تبين ممّا ذكرنا أنّ دائرة الولاية لا تنحصر فى مجرّد أخذ التصميم على مصالح الأمة فى الأمور العامّة المرتبطة بهم إلّا أنه نقول هنا تأكيداً عليه:

إنّ مقتضى الولاية أوسع منه، فالولى مراقب على المولى عليه كى لا- يزّل عن طريق الصواب الى ما يخلّله أو يضرّ به. و حيث إنّ أحكام الله تعالى قد شرعت لأجل انتفاع الناس و أن يسيروا بها سبل الخير و السلام و يخرجوا بالعمل بها من الظلمات الى النور فمن وظائف ولى أمر الأمة أن يراقب أمرهم و يجعل فضاء المجتمع فضاء تهتدى فيه الأمة إلى العمل بهذه الأحكام الشرعية الضامنة لسعادتهم دنيا و عقبى، بل و أن يراقبهم لكى يعمل كلّ منهم بها و لا يتخطى عنها، إلى غير ذلك، و الله تعالى ولى الهداية و التوفيق.

كلمات سديدة، ص: ٢٥

كلمة فى تنظيم النسل

إشارة

كلمات سديدة، ص: ٢٧

كلمة في تنظيم النسل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، وأفضل صلواته و سلامه على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا و نبينا محمد و على آله الطاهرين، و لعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

مقدمة: لا ريب في أن شريعة الإسلام بل جميع الشرائع السماوية تدعو المؤمنين بها إلى الإكثار من النفوس المؤمنة الصالحة مهما أمكنهم

إشارة

و وردت بذلك من الفريقين أخبار كثيرة تدلّ عليه بكلّ وضوح، وها نحن نذكر بعض هذه الروايات:

١- ففي صحيحة محمد بن مسلم أنّ أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: تزوّجوا فإنّي مكاثر بكم الأمم غدا في القيامة «١».

٢- وفي رواية جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلا لعلّ الله يرفقه نسمة تثقل

(١) رواه الصدوق في الفقيه و معاني الأخبار، و أخرجه عنه في وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٢ ج ١٤ ص ٣.

كلمات سديدة، ص: ٢٨

الأرض بلا إله إلّا الله. «١». ٣- و عن أمير المؤمنين على عليه السّلام في حديث «الأربعمئة» قال: تزوّجوا فإن رسول الله صلى الله عليه و آله كثيرا ما كان يقول: من كان يحبّ أن يتبع سنتي فليتزوّج، فإنّ من سنتي التزويج، و اطلبوا الولد فإنّي أكاثر بكم الأمم غدا «٢».

٤- و في صحيحة جابر بن عبد الله قال: كنّا عند النبيّ صلى الله عليه و آله فقال: إنّ خير نسائكم الولود الودود العزيرة في أهلها الذليلة مع بعلمها.

«الحديث» «٣».

٥- و في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: يا نبيّ الله إنّ لى ابنة عمّ لى قد رضيت جمالها و حسنها و دينها لكنّها عاقر فقال: لا تزوّجها، إنّ يوسف بن يعقوب لقي أخاه فقال: يا أخى كيف استطعت أن تزوّج النساء بعدى؟ فقال: إنّ أبى أمرنى فقال: إنّ استطعت أن تكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسييح فافعل. قال: و جاء رجل من الغد إلى النبيّ صلى الله عليه و آله فقال له مثل ذلك فقال صلى الله عليه و آله له: تزوّج سواء ولودا فإنّي مكاثر بكم الأمم يوم القيامة. قال: فقلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ما السواء؟ قال: القبيحة «٤».

(١) رواه الصدوق في الفقيه، و أخرجه عنه في وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٣ ج ١٤ ص ٣.

(٢) رواه الصدوق في الفقيه و الخصال، و أخرجه عنه في وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٦ ج ١٤ ص ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٢ ج ١٤ ص ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ ج ١٤ ص ٣٣.

كلمات سديدة، ص: ٢٩

أقول: فتراه صلى الله عليه وآله قد نهى عن تزوج العاقر التي لا تلد، واستدل بقول يعقوب النبي الذي قد أمر بنقل الأرض بتسييح الذرية مهما استطاع، وقد أمر صلى الله عليه وآله بتزوج السوءاء الولود. ومعلوم أن كون المرأة سوءاء غير مندوبة عنده كما تدل عليه كلماته الآخر مثل قوله صلى الله عليه وآله: أفضل نساء أمتي أصبحهن وجهها وأقلهن مهرا «١» بل إن مراده صلى الله عليه وآله أن كون الزوجة ولودا كثيرة الولادة والأولاد مطلوب جدا حتى أنه لو دار الأمر بين الجميلة غير الولود والسوءاء الولود فالسوءاء الولود هي الأولى والمتعينة.

و يستفاد من نقل كلام النبي يعقوب عليه السلام أن كثرة الولد و ثقل الأرض بتسيحة مندوب في جميع الشرائع الإلهية.

٦- وفي صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تزوجوا بكرة ولودا ولا تزوجوا حسناء جميلة عاقرا، فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة «٢».

٧- وفي رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أكثروا الولد أكثر بكم الأمم غدا «٣».

٨- وفي سنن البيهقي بإسناده عن أبي امامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تزوجوا فإني مكاثركم الأمم (يوم القيامة- خ ل) ولا تكونوا كرهانية النصارى «٤».

٩- وفيها بإسناده عن معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٨ ج ١٤ ص ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ ج ١٤ ص ٣٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أحكام الأولاد الحديث ٨ ج ١٥ ص ٩٦.

(٤) سنن البيهقي: كتاب النكاح باب الرغبة في النكاح ج ٧ ص ٧٨.

كلمات سديدة، ص: ٣٠

الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب ومال، إلا أنها لا تلد، أفأتزوج بها؟ فنهاه رسول الله، ثم أتاه الثانية فقال له مثل ذلك فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال له مثل ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تزوجوا الولود الودود فإني مكاثركم الأمم «١».

وأخرجه الحاكم في المستدرک بتقديم «الودود» وقال: إن هذا حديث صحيح الإسناد. وصححه الذهبي في التلخيص. وأخرجه النسائي في سننه في باب كراهية تزوج العقيم. وأخرجه أبو داود أيضا في سننه في باب النهي عن تزوج من لم تلد من النساء.

١٠- وفيها بإسناده عن أنس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأمرنا بالبائة (بالنساء- خ ل) وينهانا عن التبتل نهيا شديدا ويقول:

تزوجوا الودود الولود فإني مكاثركم الأنبياء (الأمم- خ ل) يوم القيامة «٢».

١١- وفيها بإسناده عن أبي أذينة الصدفي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: خير نسائكم الودود الولود المواتية المواسية إذا اتقين الله.

الحديث «٣».

١٢- وفي سنن ابن ماجه بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انكحوا فاني مكاثركم الأمم «٤». إلا أن في السند طلحة بن عمرو المكي الحضرمي، وقد ورد من الزوائد أنه متفق على تضعيفه.

و نكتفى بهذا المقدار و هي باقية من نصوص كثيرة في هذا الصدد.

- (١) سنن البيهقي: كتاب النكاح باب استحباب التزوج بالودود الولود ج ٧ ص ٨١، المستدرک: كتاب النكاح ص ١٦٢ الحديث ٢، النسائي: ج ٦ ص ٦٥، أبو داود: ج ٢ ص ٢٩٧ الرقم ٢٠٥٠.
- (٢) سنن البيهقي: كتاب النكاح باب استحباب الزواج بالودود الولود ج ٧ ص ٨٢.
- (٣) سنن البيهقي: كتاب النكاح باب استحباب الزواج بالودود الولود ج ٧ ص ٨٢.
- (٤) سنن ابن ماجه: باب تزوج الحرائر و الولود ج ١ ص ٥٩٩ الرقم ١٨٦٣.
- كلمات سديدة، ص: ٣١

الاستيلاء غير واجب

و بعد ذلك نقول:

إنه مع ورود هذه التأكيدات المتكررة بالنسبة إلى إكثار النسل فلا ينبغي الريب في أنه غير واجب بل يجوز للإنسان الامتناع بالمرء من الحصول على الولد، و إن كان ربما كان له شرائط أخر كما يظهر من الأخبار، و يأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى.

و الدليل على عدم الوجوب جميع الأخبار الواردة في جواز العزل:

سواء في ذلك ما شرط الجواز برضا الزوجة الحرة أو الاشتراط عليها، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن العزل فقال:

أما الأمة فلا بأس و أما الحرة فإني أكره ذلك إلا أن يشترط عليها حين يتزوجها «١».

و في صحيحة الآخر عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك، و قال في حديثه:

إلا أن ترضى أو أن يشترط ذلك عليها حين يتزوجها «٢».

و ما كان منها دالا على جوازه مطلقا أعنى حتى مع عدم رضاها و لا الاشتراط عليها.

كما في صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء «٣».

و في موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام

- (١) التهذيب: باب السنه في عقود النكاح. الحديث ٤٣ و ٤٤ ج ٧ ص ٤١٧، وسائل الشيعة: باب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ و ٢ ج ١٤ ص ١٠٦.
- (٢) التهذيب: باب السنه في عقود النكاح. الحديث ٤٣ و ٤٤ ج ٧ ص ٤١٧، وسائل الشيعة: باب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ و ٢ ج ١٤ ص ١٠٦.
- (٣) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ و ٢ و ٤ ج ١٤ ص ١٠٥.
- كلمات سديدة، ص: ٣٢

عن العزل فقال: ذاك إلى الرجل «١».

و في موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا بأس بالعزل عن المرأة الحرة إن أحب صاحبها، و إن كرهت، ليس لها من الأمر شيء «٢».

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة جدًا بل الصريحة في جواز العزل حتى مع عدم كلا القيدتين، و هي قرينة قطعية على أن المراد

بالكراهة فى الصحيحة الاولى هو ما يجتمع مع جواز الفعل، و بقرينتها أيضا يحمل كل ظاهر آخر فى الحرمة على الكراهة. وبالجملة: فكلتا الطائفتين متفقان المضمون دالة على جواز العزل فى الأمة مطلقا و فى الحرّة فى فرض رضا الزوجة أو الاشتراط عليها، و يكون مقتضاهما حينئذ جوازه حتى لو انجز إلى ترك الولد و عدم حصولهما عليه أصلا، ضرورة أنه لو كان الاستيلاد واجبا عليهما فى الجملة لكان اللازم تقييد جواز العزل، بإطلاقه الواضح من هذه الجهة فى كلتا الطائفتين دليل بين على عدم وجوب الاستيلاد فضلا عن الإكثار.

و منه تعرف أن الخلاف بين الأصحاب قدس سره فى جواز العزل فى الحرّة مع عدم رضاها ليس مستلزما للخلاف فى مسألتنا هذه، لما عرفت من أن كل الأخبار والأصحاب متفقون على جوازه فى الأمة و فى الحرّة مع رضاها أو الاشتراط فى العقد عليها، و إطلاقه يقتضى جوازه حتى إذا انجز إلى ترك الإيلاد رأسا هذا.

مضافا إلى أن لسان أخبار الحث على الإكثار لا يزيد على أكثر من الدلالة على أنه مرغوب فيه، لكونه سببا لمباهاته صلى الله عليه و آله على سائر الأمم و الأنبياء، و لثقل الأرض بالتسبيح، و أمثال ذلك مما لا يستفاد منه أكثر من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ و ٢ و ٤ ج ١٤ ص ١٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ و ٢ و ٤ ج ١٤ ص ١٠٥.

كلمات سديده، ص: ٣٣

مجرد المحبوبة، و أما الوجوب فلا.

و حينئذ فالظاهر جواز ترك الاستيلاد بما أنه ترك له، لما عرفت من عدم الدليل على وجوبه، بل اقتضاء إطلاق تلك الأدلة لجواز تركه.

الكلام عن تنظيم النسل و طريقه

إشارة

و بعد هذه المقدمة نقول:

إنّ المنع عن الولد و تنظيم النسل قد يكون بالإقدام على عملية توجب عدم انعقاد النطفة من رأس، و قد يكون بإعدام النطفة المنعقدة و إخراجها عما هى عليه من الرشد و الحركة الى أن تصير إنسانا تاما بمثل الإجهاض و نحوه.

[فى صور البحث]

[الصورة الأولى] الإقدام على منع انعقاد النطفة

إشارة

فالصورة الأولى تارة تكون بالعزل و إفراغ المنى خارج الرحم، و اخرى بإفراغه فى مثل كيس عادمة المنافذ جدّا و هو عملية الكابوت، و ثالثة بصّب مادة فى الرحم تمنع عن أصل انعقاد النطفة، و رابعة باستعمال دواء و شربه مثلا يوجب خروج بيضة المرأة أو منى الرجل عن صلاحية عقد النطفة به، و خامسة بنصب وسيلة أو إيراد عملية جراحية فى الرحم تمنع عن وصول منى الرجل إلى بيضة

المرأة، و سادسة بإيراد عملية جراحية تخرج منى الرجل أو بيضة المرأة عن تلك الصلاحية فى الرجل أو المرأة، إلى غير ذلك من الأنحاء.

فهذه الأنحاء و الصور التى يجمعها أنها إيجاد مثل مانع عن أصل انعقاد النطفة لا دليل على المنع عنها من حيث نفسها، بل قد عرفت أن مقتضى أدلة جواز العزل جواز جميعها من حيث إنها مانعة عن انعقاد النطفة.

نعم ربما كان فيها أو بعضها جهة أخرى تمنع الجواز

كلمات سديدة، ص: ٣٤

مثل أن يكره الرجل أو المرأة على الإقدام على أحدها، فإن الإكراه تصرف فى سلطان الغير و ظلم عليه، و لا محالة يكون صدوره من المكروه - بالكسر - حراما.

و مثل أن يكون نصب تلك الوسيلة أو إيراد تلك العملية فى الرحم فى الصورة الخامسة بيد غير الزوج، فإن هذه العملية ملازمة للنظر إلى بدن المرأة الذى هو عورة على غير زوجها من الأجانب، بل للمس بدنهما الذى هو حرام قطعا، بل ربما كانت مستلزمة للنظر إلى فرجها أو لمس فرجها الذى هو حرام على محارمها غير الزوج أيضا.

فإن النظر إلى بدن المرأة بل الى كل ما يحرم النظر إليه منها حرام حتى فى صورة المعالجة بمقتضى إطلاقات حرمة النظر و خصوص أخبار:

منها: صحيحة أبى حمزة الثمالى عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألت عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء فى جسدها إمّا كسر و إمّا جرح فى مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أ يصلح له النظر إليها؟ قال: إذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت «١».

فقد علق الجواز على الاضطرار الى الرجل فلا يجوز العلاج بواسطة الرجل ما لم يكن اضطرار. و التقييد بمشيتها حينئذ أيضا فيه إشارة و دلالة على تجويز ما عليه بعض النفوس الكريمة الآية فى النساء من ترجيح تحمّل أذى الجرح أو الكسر على أن ينظرها أو يلمسها الرجال الأجانب.

كما أن لمس بدنهما أيضا غير جائز بمقتضى أخبار كثيرة:

منها: موثقة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة قال: لا يحل للرجل أن يصافح المرأة إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوجها: أخت أو بنت أو عمّة أو خالة أو بنت أخت أو نحوها، و أمّا المرأة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ ج ١٤ ص ١٧٢.

كلمات سديدة، ص: ٣٥

التى يحلّ له أن يتزوجها فلا يصافحها إلّا من وراء الثوب و لا يغمز كفّها «١».

و من الواضح بالنظر العرفى أن المصافحة و لمس كفّ المرأة لا خصوصية لها، فإنّ مسّ الكفّ من قبيل أدنى مصاديق مسّ جسدها، فمسّ جسدها حرام حتى عند العلاج بمقتضى الإطلاق.

و منه تعرف الكلام فى الصورة السادسة، فإنّ هذه العملية إن كانت واردة على المرأة بيد رجل أجنبى أو مستلزمة للنظر أو مسّ الفرج إذا كانت بيد غير الزوج أو الزوجة و إن كان من محارمها أو محارمه يجرى فيها ما مرّ فى الصورة الخامسة بعينه.

[الأدلة على حرمة تعقيم المرأة أو الرجل]

[الدليل الأول على الحرمة كونها من مصاديق الإضرار بالنفس]

إشارة

بل في هاتين الصورتين إذا كانت العملية موجبة للعقم الدائم في المرأة أو الرجل فربما يقال بحرمتها لكونها من مصاديق الإضرار بالنفس الذي هو من المحرمات الشرعية.

أقول: إن كبرى حرمة الإضرار بالنفس مطلقا شرعا ليست بذلك الوضوح، و مثلها اندراج عملية التعقيم تحت هذه الكبرى، فلا بأس بالبحث عنهما فنقول:

أقوى ما يمكن أن يستدل به لتلك الكبرى وجوه:

منها: قوله صلى الله عليه وآله على ما في موثقة زرارة: لا ضرر ولا ضرار (٢) فإنه لا ريب في أن الضرار هو إيراد الضرر، ولذلك قال صلى الله عليه وآله:

ما أراك يا سمره إلّا مضاراً (٣) أو قال: إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٢ ج ١٤ ص ١٥١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات الحديث ٣ و ١ و ٤ ج ١٧ ص ٣٤٠ و ٣٤١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات الحديث ٣ و ١ و ٤ ج ١٧ ص ٣٤٠ و ٣٤١.

كلمات سديده، ص: ٣٦

على مؤمن (١) فلا محالة هو فعل المكلف، و النفي الوارد على فعل المكلف الذي ليس من قبيل الأسباب الاعتبارية ظاهر في تحريمه، فيكون مفاد الفقرة الثانية تحريم الإضرار، و هو مطلق يشمل ما إذا كان من يورد عليه الضرر نفس المكلف أيضا.

نعم إن قوله: «لا ضرر» إنما يدل على نفي الضرر في حدود القوانين الشرعية، و مرجعه نفي الأحكام المستلزمة له كوجوب الوضوء أو الحج الضروري مثلا من دون دلالة على حرمة تحمّل الضرر.

و فيه منع انسباق هذا الإطلاق، بل الظاهر انصرافه إلى خصوص ما كان واردا على الغير، لا سيما و إن مورد الحديث أن سمره كان يورد الضرر على ذاك الرجل الأنصاري، فمورده كان من باب إيراد الضرر على الغير، فاذا صدر في هذا المورد تلك العبارة كان المنصرف منها خصوص ما كان واردا على الغير - كما لا يخفى.

و يؤيده أن في خبر زرارة - كما عرفت - لفظ الخبر هكذا: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن».

و في مكاتبة محمد بن الحسين المروية بسند صحيح إلى أبي محمد عليه السلام أنه عليه السلام وقع: «يتقى الله و يعمل في ذلك بالمعروف و لا يضر أخاه المؤمن» (٢).

و منها: المروى عن الكافي و عن الصدوق في الفقيه و العلل و الأمالي و عن الشيخ في التهذيب و عن البرقي في المحاسن و عن العياشي في تفسيره عن أبي

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات الحديث ٣ و ١ و ٤ ج ١٧ ص ٣٤٠ و ٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب إحياء الموات الحديث ١ ج ١٧ ص ٣٤٣، الكافي: باب الضرار الحديث ٥ ج ٥ ص ٢٩٣.

كلمات سديده، ص: ٣٧

عبد الله عليه السلام أو أبى جعفر عليه السلام:

ففى الأمالى بسند معتبر عن محمد بن عذافر عن أبيه قال: قلت لأبى جعفر محمد بن على الباقر عليهم السلام: لم حرم الله الميتة و الدم و لحم الخنزير و الخمر؟

فقال: إن الله تبارك و تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما سوى ذلك من رغبة فى ما أحلّ لهم و لا زهد فى ما حرم عليهم، و لكنّه عزّ و جلّ خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم، فأحلّ لهم و أباحهموه «١»، و علم ما يضرّهم فنهاهم عنه، ثمّ أحله للمضطر فى الوقت الذى لا يقوم بدنه إلّا به، فأحلّه له بقدر البلغة لا غير ذلك. الحديث «٢».

بيان الاستدلال: أنه عليه السلام فى مقام الجواب عن سر حرمة الأشياء الأربعة قد أفاد قاعدة كلية و هى أنه تعالى نهى عباده عمّا يضرّهم، و هو عليه السلام و إن كان فى مقام بيان حكمه التحريم، و حكم الأحكام لا تشترط فيها الجامعية و المانعية، إلّا أنّ ذلك لا يضرّ بالاستدلال.

و ذلك أنّ الاستدلال ليس من قبيل الاستدلال بالعلل، و إنما هو مستند إلى كبرى كلية مصرّح بها فى كلامه عليه السلام أعنى قوله: «و علم ما يضرّهم فنهاهم عنه» فقد صرّح بأنّ ما يضرّ العباد و أبدانهم فقد نهاهم الله تعالى عنه إلّا إذا اضطروا إليه فقال: «ثمّ أحله للمضطرّ فى الوقت الذى لا يقوم بدنه إلّا به فأحلّه له بقدر البلغة لا غير ذلك» فالرواية ناصية على أنّ كلّ ما يضرّ العباد فهو حرام عليهم، هذا.

و غاية ما يمكن أن يورد عليه أن يقال: إنّ الكبرى المذكورة فى الحديث هى

(١) كذا فى الأمالى أما فى الكافى و وسائل الشيعة «و أباحه تفضّلا منه عليهم» و فى الفقيه و العلل «و أباحه لهم» و فى التهذيب «و أباحهم».

(٢) الأمالى: المجلس ٩٥ ص ٣٩٥ ح ١ (طبعة الطباطبائي)، و وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأطعمة المحرّمة الحديث ١ ج ١٦ ص ٣١٠.

كلمات سديدة، ص: ٣٨

حرمة ما كان يضرّ أكله أو شربه العباد، و استنتاج حرمة الإضرار بالنفس منها ليس استدلالا بالمنطوق بل من قبيل الاستدلال بالملاك. لكنّه مدفوع بأن انفهام أن تمام الموضوع و الملاك هنا للحرمة هو عنوان الإضرار بالبدن ممّا لا يرتاب فيه أصلا، فإنّ كلّ أحد يفهم بارتكازه العرفى من الكبرى المذكورة أنّ الحرام هو تناول المضرّ و إيراد الضرر على البدن بحيث ربما يعدّ جعل استفادة حرمة الإضرار من هذه الكبرى من قبيل الاستدلال بالملاك دقة عقلية غير عرفية.

و بالجملة فانفهام حرمة الإضرار من تلك الكبرى عرفا ممّا لا ريب فيه و لا شبهة تعترية. فدلالة الرواية على حرمة الإضرار بالنفس واضحة قوية.

إلّا أنّ الكلام فى سندها، لأنّ الراوى عن المعصوم عليه السلام فى اسناد الصدوق فى كتبه الثلاثة هو عذافر أبو محمد بن عذافر، و هو عذافر بن عيسى أو ابن عيثم الخزاعى الصيرفى الكوفى عدّ من أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام، إلّا أنه لم يذكر بمدح و لا ذمّ. و فى بعض اسناد علله رواه عذافر عن بعض رجاله، فلا يخلو عن إرسال. كما أنّ سند التفسير مرسل. و كما أنّ سند الكافى مشتمل إمّا على مجاهيل أو ضعيف أو إرسال. و نحوه سند المحاسن و التهذيب، فراجع.

و بالجملة: فالحديث و إن ورد فى كتب متعدّدة إلّا أن سنده إما يرجع إلى ابن عذافر عن أبيه أو بعض رجاله و إما إلى مفضّل بن عمر، و كلا السندين و لا سيّما الثانى منهما مخدوش كما أشرنا.

و قريب منها: رواية تحف العقول فإنّ فيها: و أمّا ما يحلّ للإنسان أكله ممّا أخرجت الأرض فتلاثة صنوف من الأغذية: صنف منها

جميع الحب كله.

كل شيء من الحب مما يكون فيه غذاء الإنسان في بدنه وقوته فحلال أكله، وكل شيء يكون فيه المضرة على الإنسان في بدنه وقوته فحرام أكله إلا في حال كلمات سديدة، ص: ٣٩

الضرورة. و الصنف الثاني ما أخرجت الأرض من جميع صنوف الثمار كلها مما يكون فيه غذاء الإنسان و منفعة له و قوة به فحلال أكله، و ما كان فيه المضرة على الإنسان في أكله فحرام أكله. و الصنف الثالث جميع أصناف البقول و النبات، و كل شيء ينبت من البقول كلها مما فيه منافع الإنسان و غذاء له فحلال أكله، و ما كان من صنوف البقول مما فيه المضرة على الإنسان في أكله نظير بقول السموم القاتلة و نظير الدفلا و غير ذلك من صنوف السم القاتل فحرام أكله «١».

فهذه الرواية و إن كان موضوعها خصوص ما أخرجت الأرض و أنبتتها من الحبوب و الثمار و البقول، إلا أن التعبير عن قسم الحرام فيه بما كان فيه المضرة يفهم منه عرفاً أن الملاك التام في كل من الأصناف الثلاثة للحرمة هو المضرة، و أن الإضرار بالبدن هو الحرام الأصلي، و هو الموجب لحرمة ما حرم من تلك الأصناف.

و التنظير في القسم الثالث بالسموم القاتلة لا يوجب اختصاص الحكم بها بعد ما كان تمام موضوع الحرمة فيه أيضاً ما فيه المضرة و كان ذكر السموم القاتلة بما أنها مضرة كما لا يخفى.

و أما ما يقال من أن ظاهر هذه الرواية كالمقدمة عليها من خبر عذافر و مفضل أن حكم الحرمة قد تعلقت بالأشياء المحرمة بعناوينها الخاصة بها كعنوان الميتة و الدم و لحم الخنزير لا أن موضوع الحرمة و متعلقها هو عنوان المضرة، فلا تدل على أن ما يضر بالإنسان- بعنوانه هذا- حرام شرعاً.

ففيه بعد تسليم ذاك الاستظهار أنه لا ريب أن ظاهر جميعها أن كل ما كان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة ج ١٧، ص ٤١، تحف العقول: ص ٣٣٧ طبعة الصدوق.

كلمات سديدة، ص: ٤٠

فيه الضرر فهو حرام شرعاً، و هو كاف في إثبات المطلوب، فإنه لا يهمن أن يكون موضوع الحرمة هو عنوان المضرة بما أنه مضر، أو العناوين الخاصة بكل شيء.

فإذا كان كل ما فيه ضرر ببدن الإنسان حراماً ثبت حرمة الأعمال المضرة بأي عنوان كان، غاية الأمر أن الإضرار حيثية تعليلية لا تقييدية، و لا بأس بانفكاكهما في الأحكام الشرعية أو العرفية و إن قلنا باتحادهما في الأحكام العقلية، و أن الحيثيات التعليلية عناوين الموضوعات في الأحكام العقلية.

و أما إنكار أصل دلالة تلك الرواية أو هذه المرسله بإبداء احتمال أن يكون المراد فيها مجرد ذكر السر و الحكمة من دون أن تكون بصدد بيان أن ما يضر العباد فهو حرام عليهم مطلقاً فهو خلاف ظاهرها، و قد مر وجهه و لا نرى حاجة لإعادة البيان.

نعم قد يستشكل إرادة الإطلاق بدعوى قيام الضرورة على عدم حرمة مطلق الضرر، و هو أمر آخر سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى. و منها: ما أخرجه في الوسائل عن الصدوق في العلل بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام قال: إنا وجدنا أن ما أحل الله فيه صلاح العباد و بقائهم و لهم إليه الحاجة، و وجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه و وجدناه مفسداً، ثم رأينا تعالى قد أحل ما حرم (بعض ما حرم. علل) في وقت الحاجة إليه لما فيه صلاح في ذلك الوقت نظير ما أحل من الميتة و الدم و لحم الخنزير إذا اضطرر إليها المضطر، لما في ذلك الوقت من صلاح و العصمة و دفع الموت «١».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث ٤ ج ١٧ ص ٣٤، علل الشرائع: باب نواذر العلل ح ٤٣ ص ٥٩٢.

كلمات سديدة، ص: ٤١

و بيان الاستدلال به يعلم ممّا مرّ في خبر عذافر و التحف إلّا أنه أبطل عنوان الإفساد هنا عن عنوان الإضرار، و الفساد- إذا كان له إطلاق- يساوق الإضرار.

اللهمّ إلّا أنّ يقال بظهور الإفساد في خصوص ما كان من الضرر منتها إلى الهلاك و خراب البدن، فلا يعمّ ما دونه. كما يشهد له أنّ نسخة العلل هكذا:

«و وجدناه مفسدا داعيا الفناء و الهلاك» (١) فلا يشمل كلّ ضرر لم يبلغ تلك المرتبة كما لا يخفى.

□
و منها: ما رواه الكليني و الشيخ بسند معتبر عن طلحة بن زيد- الذي هو عامي إلّا أنّ كتابه بل نفسه أيضا معتمد- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم (٢).

□ □
و قد روي الحديث بنفس السند عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال: قرأت في كتاب لعلّي عليه السلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كتب كتابا بين المهاجرين و الأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب- و فيه:- و أنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم. الحديث (٣).

و الظاهر أنّه أصل الحديث و الأوّل مختصر عنه كما صرح باختصار في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث ٤ ج ١٧ ص ٣٤، علل الشرائع: باب نواذر العلل ح ٤٣ ص ٥٩٢.

(٢) الكافي: كتاب المعيشة باب الضرر الحديث ١ ج ٥ ص ٢٩٢، التهذيب: الباب ١٠ من كتاب التجارات الحديث ٣٥ ج ٧ ص ١٤٦، وسائل الشيعة: الباب ١٢ من إحياء الموات الحديث ٢ ج ١٧ ص ٣٤١.

(٣) الكافي: كتاب الجهاد باب إعطاء الأمان الحديث ٥ ج ٥ ص ٣١، التهذيب: كتاب الجهاد باب إعطاء الأمان الحديث ٥ ج ٦ ص ١٤٠، وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو الحديث ٥ ج ١١ ص ٥٠.

كلمات سديدة، ص: ٤٢

كتاب الايمان و الكفر من الكافي (١).

و تقريب دلالة أنّه صلّى الله عليه و آله قد جعل الجار بمنزلة نفس الإنسان، و بين وجه التنزيل أنّه أيضا كالنفس غير مضارّ، و الظاهر أنّ المضارّ هنا أريد منه معنى اسم المفعول يعنى أنّ الجار أيضا لا يضارّ و لا يورد عليه الضرر كما لا يورد على النفس ضرر فيدلّ على عدم جواز إيراد الضرر بالجار و استفاد منه أنّ حرمة إيراد الضرر على النفس أمر واضح مفروغ عنه حتى شبه حكم الجار بها. أقول: إنّ دلالة الكلام على تنزيل الجار منزلة النفس في أنّه لا يورد عليه الضرر كما لا يورد على النفس أمر متين موافق للظاهر، إلّا أنّه لا دلالة فيه على حرمة إيراد الضرر على النفس.

و ذلك أنّ الحديث- في ظاهره- تنبيه على أمر أخلاقي و استفادة من غريزة فطرية، و غاية مفاده أنّه كما أنّ الإنسان لا يرضى بإيراد الضرر على نفسه فينبغي أن لا يرضى بإيراده على جاره، من غير أن يكون فيه دلالة على أنّه لو رضى بإيراده على نفسه لا يرتكب معصية، بل هو لما كان في فطرته و جبلته أنّه لا يرضى بأن يضّر نفسه، فهكذا عليه أن لا يرضى بإضراره جاره.

فالحديث- و لو سلّم أنّ يكون في مقام تحريم إضرار الجار- لا يكون فيه دلالة على تحريم الإضرار بالنفس بل إنّما مبناه الاستفادة من غريزة فطرية إنسانية لا من الحكم الشرعي الذي شرّعه الإسلام على الإضرار بالنفس.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في معنى الحديث هو الذي يقتضيه ظاهر ألفاظه فإن ظاهر التركيب الكلامي أنّ قوله «غير مضارّ» خبر ثان عن «الجار» و لا محالة يراد به المعنى المفعولي. نعم المقصود الأصلي من هذه الجملة الخبرية النهي عن إيراد

(١) الكافي: كتاب العشرة باب حق الجوار الحديث ٢ ج ٢ ص ٦٦٦.

كلمات سديده، ص: ٤٣

الضرر على الجار و أن لا يكون الإنسان مضارًا لجاره.

و لعلّه إليه يرجع ما ذكره المحدث المحقق الفيض الكاشاني قدس سرّه في شرحه:

قال قدس سرّه: «بيان: لعلّ المراد بالحديث أنّ الرجل كما لا يضارّ نفسه و لا يوقعها في الإثم أو لا يعدّ عليها الأمر إثمًا كذلك ينبغي أن لا يضارّ جاره و لا يوقعه في الإثم أو لا يعدّ عليه الأمر إثمًا. يقال: إثمه: أوقعه في الإثم، و إثمه الله في كذا: عدّه عليه إثمًا، من باب نصر و منع» (١).

إلّا أنّه ربما ينفيه تفسيره قدس سرّه للفظه «آثم» تفسيراً لغويّاً اشتقاقياً، إذ لو كان بيانا للمراد الواقعي لما احتاج الى قوله: «يقال». و حينئذ فيحتمل أن يرجع كلامه إلى ما ذكره المحدث المجلسي في ملاذ الأخيار في مقام الشرح من قوله: أي: يجب أن يكون الجار كأنفسكم «غير مضار» اسم فاعل، أي لا تكونوا مضارين له و لا آثمين في حقّه (٢) انتهى.

و لا ريب في أنّه خلاف الظاهر جدّاً، و وجهه ظاهر من التأمل في ما ذكرناه، فإنه لا ينبغي الريب في أنّ لفظه «غير مضار» خبر للمبتدأ أعني «الجار»، و قوله «غير آثم» عطف عليه، فلا بدّ و أن يراد بهما ما هو من قبيل الصفة للجار، و هو لا يكون إلّا بإرادة اسم المفعول. كما أنه يراد من الآثم أيضاً معناه المعروف أعني المذنب. و المراد من نفى الإثم عنه أيضاً التحريض على أنه ينبغي أن لا يعدّه آثماً كما لا يعدّ نفسه كذلك.

و منها: ما رواه في الوسائل عن الصدوق في الفقيه بقوله: قال الصدوق:

و قال عليه السّلام: كلّ ما أضّرّ به الصوم فالإفطار له واجب (٣).

(١) الوافي: باب حسن المجاورة من كتاب الايمان و الكفر الحديث ١٧ ج ٥ ص ٥١٩ طبعه أصفهان.

(٢) ملاذ الأخيار: ج ٩ ص ٣٧٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم الحديث ٢ ج ٧ ص ١٥٦.

كلمات سديده، ص: ٤٤

و بيان الاستدلال أنّ إيجاب الإفطار الذي يساوق حرمة الصيام في ما كان الصوم مضراً بالمكلف فيه دلالة واضحة على أنّ الإضرار بالنفس حرام، و لذا صار سبب وجوب الإفطار، هذا.

و فيه أنّ ملاحظة مجرد هذه المرسلّة و إن كانت ربما توجب استشعار الحرمة لمطلق ما كان مضراً إلّا أنّ الرجوع إلى سائر الأدلّة من الروايات بل الآية المباركة يرفع هذا الاستشعار أو الاستدلال:

فإنّها تدلّ على أنّ سرّ حرمة الصيام على المرضى هو أنّ الله تعالى قد أهدى إلى عباده المرضى و المسافرين هديّة الإفطار بقوله تعالى «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» و أكّده بقوله تعالى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (١) فإذا صام المريض فقد ردّ هديّة الله تعالى ردّاً عمليّاً، فكان صيامه بما أنه ردّ لهديّة الله معصية، و كان الإفطار له واجبا.

و عليه فليس إيجاب الإفطار للمريض إذا أضّرّ به الصيام دليلاً على حرمة إيّراد الضرر بالنفس بل إيجابه كإيجابه على المسافر بعينه.

و الروايات الواردة بهذا المضمون متعدّدة: منها: رواية يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر، ثم قال: إنّ رجلاً أتى النّبيّ صلّى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله أصوم في شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله إنّه على يسير، فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: إنّ الله عزّ و جلّ تصدّق على مرضى أمّتي و مسافريها

بالإفطار في شهر رمضان، أوجب أحدكم لو تصدق بصدقة أن ترد عليه «٢».

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب يصح منه الصوم الحديث ٥ ج ٧ ص ١٢٤.

كلمات سديدة، ص: ٤٥

فالحاصل: أن ظاهر الآية المباركة أن فرض المريض و المسافر هو «عدة من أيام آخر» و عليه فلا أقل من احتمال أن يكون وجوب الإفطار المذكور في مرسل الصدوق ناشئا عميا تضمنته الآية المباركة لا- عن حرمة الإضرار بالنفس، و مع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به.

مضافا إلى ما عرفت من صريح خبر ابن أبي العلاء.

و في الباب روايات أخر مثله أو قريب منه، فراجع.

و منها: الأدلة الواردة في انتقال فريضة الوضوء الى التيمم إذا كان الماء مضرا ببدن المكلف.

و فيه أن تلك الأدلة إمّا عموم حديث «لا ضرر» الذي قد عرفت الكلام عليه.

و إمّا مثل قوله تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ مَّا مَكِّنُوا لَكُمْ صَلَاتًا كَصِحَّةِ الْبُزْنِطِيِّ «١» و مثل صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام أو عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصيبه الجنابة و به جروح أو قروح أو يخاف على نفسه من البرد، فقال: لا يغتسل و يتيمم «٢».

و هي لا- تدل على أزيد من انتقال الفرض معه إلى التيمم، و لا ينبغي الريب في أن منشأ هذا الانتقال هو وجود المرض أو الجرح و القرع أو الخوف على نفسه من البرد، و أمّا أن استعمال الماء و الحال هذه حرام تكليفي، فلا دلالة فيها عليه.

فأما معتبرة محمد بن مسكين و غيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل له: إن فلانا أصابته جنابة و هو مجذور فغسلوه فمات، فقال: قتلوه، ألا سألوا؟!

(١) المائدة: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب التيمم الحديث ٧ و ٨ ج ٢ ص ٩٤٨.

كلمات سديدة، ص: ٤٦

ألا يَمُوه؟! إن شفاء العي السؤال «١» و نحوها خبر جعفر بن إبراهيم الجعفرى و غيره «٢».

فمن المعلوم أنها واردة في مورد انتهى استعمال الماء الى الموت، فالتويخ عليه لا- يدل على مبعوضيه ما إذا انتهى إلى ما دونه من أقسام الضرر، فلعله لو كان ينتهى إلى مجزّد ضرر أو طول براء مرض الجدرى مثلا لما كان يوبّخ عليه أصلا:

و منها: الأدلة الدالة على عدم وجوب الحجّ و عدم حصول الاستطاعة إذا استلزم السير إليه مرضا أو ضررا بدنيا حيث يقال: إن حرمة

الضرر هي التي أوجبت انتفاء الوجوب و عدم حصول الاستطاعة، فإنه لو جاز له تحمّله لكان مستطيعا من الحجّ واجبا عليه الحجّ

وفيه أنه قد وردت بذلك روايات معتبرة منها صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عزّ و جلّ «وَلِلَّهِ عَلَى

النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» ما يعنى بذلك؟ قال: من كان صحيحا في بدنه مكلّى سربه له زاد و راحله «٣» و مثلها معتبرة

محمد بن يحيى الخثعمي «٤» و غيرها «٥» و صريحها أن الصحة في البدن معتبرة في تحقّق مفهوم الاستطاعة الواردة في الآية.

و لا يبعد أن يستفاد منها أن استلزام المسير لحصول ما يرفع الصحة أيضا مناف لشرط الاستطاعة بمعنى أنه كما أن انتفاء الصحة و

وجود المرض من أوّل الأمر مانع صدق الاستطاعة فهكذا استلزام السير إليه له، و عليه فلا يجب الحجّ على من خلا من الصحة بدءا و

مآلاً إلا أنه إنما هو لمكان إناطة صدق عنوان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب التيمم الحديث ١ و ٦ و ٣ ج ٢ ص ٩٦٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب التيمم الحديث ١ و ٦ و ٣ ج ٢ ص ٩٦٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب وجوب الحج الحديث ٧ و ٤ و ٦ و ١٠ و ١٢ ج ٨ ص ٢٢-٢٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب وجوب الحج الحديث ٧ و ٤ و ٦ و ١٠ و ١٢ ج ٨ ص ٢٢-٢٤.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب وجوب الحج الحديث ٧ و ٤ و ٦ و ١٠ و ١٢ ج ٨ ص ٢٢-٢٤.

كلمات سديده، ص: ٤٧

المستطيع به، و أما أن تحمّل الضرر حرام فلا دلالة بل ولا إشعار في هذه الأدلة به.

ومنها: قوله تعالى ﴿لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (١) إما بتقريب أن أصل الهلاك هو الضياع، والإضرار بالنفس لما كان سبباً لتفويت كمال وجودي - بمعناه الأعم - فهو تضييع وإضاعته له، وإما بإلغاء الخصوصية عن الهلاك إلى كل ضرر.

وفيه أن الهلاك - فعلاً - ظاهر في الفناء، فالآية ظاهرة في تحريم إلقاء النفس إلى الفناء، ولا تعم مطلق الضرر وإلغاء الخصوصية عرفاً عن الهلاك والفناء غير صحيح كما لا يخفى.

هذه هي عمدة ما وقّفى الله تعالى للوقوف عليه مما يمكن أن يستدل به على حرمة الإضرار بالنفس.

وقد عرفت أن ما لا يبعد دلالة هو الأخبار الثلاث الأول - أعني خبر عذافر وخبر مفضل ومرسل تحف العقول - إلا أن سندها غير معتبر بالإرسال في الأخير ووقوع من لم تثبت وثاقته في الأولين، اللهم إلا أن يحصل من تطاورها وقوة متنها وثوق بصحة مضمونها يبلغ حدّ الحجية وهو مشكل جداً.

كلمات الفقهاء في الإضرار بالنفس

إلا أن الشيخ الأعظم قدّس سره قال في رسالته اللاضرر ما لفظه: نعم قد استفيد من الأدلة العقلية والنقلية تحريم الإضرار بالنفس، انتهى.

و حيث وصلنا إلى هنا فلا بأس بنا أن ننقل كلمات الأصحاب إجمالاً، فنقول:

(١) البقرة: ١٩٥.

كلمات سديده، ص: ٤٨

إنّ المعنون في كلماتهم في الفقه - حسب ما وجدنا - أن من تعرّض منهم فإنما تعرّض لحرمة تناول السموم القاتلة، ثم أفيد في ذيلها ما يدلّ على حرمة الإضرار بالنفس في بعض الكلمات. نعم إنّ شيخ الطائفة قدّس سره قد تعرّض له بعنوان وجوب دفع المضار عن النفس:

فقال قدّس سره في مبسوطه - في مقام الاستدلال لوجوب الأكل من الحرام على المضطر -: و أما وجوب الأكل خوفاً على نفسه قال قوم: يجب عليه، وهو الصحيح عندنا لأنّ دفع المضار واجب عقلاً، ولقوله تعالى ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ انتهى.

فتراه قد استدللّ لوجوب الأكل على المضطرّ بأنّ دفع المضار واجب عقلاً، فيظهر منه ما نقلناه عن الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سره من أن الدليل العقلي يدلّ على حرمة الإضرار بالنفس، إلا أن تعقيبه بالاستدلال بآية تحريم قتل النفس ربما يوجب اختصاصه بما كان من الضرر موجبا لهلاك النفس.

لكنه ربما يؤيد الإطلاق ما ذكره في تحديد المضطرّ بقوله: «فاذا ثبت أنها- يعنى الميتة- حلال للمضطرّ فإنها حلال له و لمن هو في معناه، و هو من يخاف المرض إن ترك أكلها» انتهى.

فإن إلحاق من يخاف المرض بالمضطرّ ربما يستفاد منه أنّ إيجاب الأكل على المضطرّ يدلّ على إيجابه على من هو ملحق به، فلا محالة يكون المضارّ أعمّ ممّا يؤدى إلى الهلاك- كما في المضطرّ- أو إلى مرض دون الهلاك- كما في مرض لا يجرى إلى الهلاك. اللهمّ إلّا أن يقال: لعلّ حكم الوجوب مختصّ بالمضطرّ الذى يخاف التلف دون من هو ملحق به في حليّة الأكل من الميتة، فتأمل، فإنّ ذلك خلاف ظاهر إطلاق قوله: «دفع المضارّ واجب عقلا».

و قال قدّس سرّه في كتاب الأطعمة من الخلاف: مسألة ٢٣: إذا اضطرّ

كلمات سديدة، ص: ٤٩

إلى أكل الميتة يجب عليه أكلها و لا- يجوز له الامتناع منه، و للشافعى فيه وجهان، أحدهما مثل ما قلناه. و قال أبو إسحاق: لا يجب عليه لأنه يجوز أن يكون له غرض في الامتناع منه، و هو أن لا- يباشر نجاسة. دليلنا ما علمناه ضرورة من وجوب دفع المضارّ عن النفس، فاذا كان هذا مباحا في هذا الوقت و به يدفع الضرر العظيم عن نفسه وجب عليه تناوله، انتهى.

فتراه قدّس سرّه جعل كبرى وجوب دفع المضارّ عن النفس أمرا مفروغا عنه، حتى استدلّ به لإثبات وجوب أكل الميتة إذا اضطرّ إليه. و حاصل مراده قدّس سرّه أنّ استثناء المضطرّ في آية التحريم إنما يعطى نفى حرمة أكل الميتة للمضطرّ، و كبرى وجوب دفع المضارّ تقضى بوجوب عمل يدفع به المضرة، فلا محالة يجب أكلها عند الاضطرار عملا بوجوب دفع المضارّ.

و هذا الذى ذكره الشيخ قدّس سرّه في هذين الكتابين قد تعرّض له غيره في الأصول في مسألة أنّ الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة، تارة في قالب أنّ العلم حاصل بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعة- يعنى عاجله كانت أو آجله- قبيح محذور الاقدام عليه كما في أصول الغنية، و اخرى في قالب أنّ دفع الضرر المحتمل واجب عقلا، كما تعرّضوا له عند الاستدلال للقائلين بالاحتياط في موارد الشكّ في التكليف.

و بالجملة: فإن قلنا بحكم العقل أو الشرع بوجوب دفع الضرر عن النفس كان لازمه البين حرمة إيراد الضرر على النفس، فإنه لو كان إيراد الضرر على النفس و الإضرار بها جائزا لما كان وجه لوجوب دفع المضارّ المتوجهة إليها عنها.

و عليه فملاحظة كلماتهم في مسألة البراءة و الاحتياط أو مسألة أنّ الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة تعطى أن حرمة الإضرار بالنفس من المسلّمات عندهم بحيث لا يكون دعوى اتفاق كلمتهم عليها بذلك البعيد، فراجع، هذا.

و قال ابن حمزة- في فصل الأطعمة من كتاب الوسيلة عند عدّ الحرام منها-

كلمات سديدة، ص: ٥٠

و الحرام أصله خمسة أشياء، السموم القاتل قليلها و كثيرها، انتهى «١».

و الفقيه الأقدم أبو الصلاح الحلبي في كتابه الكافي- في بيان ما يحرم أكله «٢» - قد عدّ في عداد ما تعلّق التحريم بعينه السموم القاتلة. كما أنّ القاضي ابن البرّاج قال في كتاب الأطعمة و الأشربة من المهدّب:

و أما ما ليس بحيوان ممّا تقدّم ذكره فعلى ثلاثة أضرب: محرّم و مكروه و مباح، فأما المحرّم فهو السمايم القاتلة أجمع و النجاسات كلّها «٣» انتهى.

و قال المحقّق في الشرائع- ذيل القسم الرابع الذى في الجامدات في كتاب الأطعمة و الأشربة-: الخامس: السموم القاتل قليلها و كثيرها أمّا ما لا يقتل القليل منها كالأفيون و السقمونيا. في جملة حوائج المسهل فهذا لا بأس به لغلبة ظنّ السلامة، و لا يجوز التخطّى إلى موضوع المخاطرة منه. فإنه لا يجوز لما يتضمّن من ثقل المزاج و إفساده «٤»، انتهى.

و قال الشهيد الثانى في المسالك في ذيل العبارة المذكورة: مناط تحريم هذه الأشياء الإضرار بالبدن أو المزاج، فما كان من السموم

مضرًا فتناول قليله و كثيره محرم مطلقا، سواء بلغ الضرر حد التلف أم لا، بل يكفي فيه سوء المزاج و على وجه يظهر ضرره. و إن كان ممّا يضر كثيره دون قليله يقيّد تحريمه بالقدر الذى يحصل به الضرر، و ذلك كالأفيون و السقمونيا و الحنظل و نحوها، و المرجع فى القدر المضر إلى ما يعلمه بالتجربة أو يخبره به عارف يفيد قوله الظنّ. و بالجملة فمرجه إلى الظنّ به و لا يتقدّر بما ذكره المصنّف من القيراط و القيراطين.

(١) الوسيلة: فصل فى بيان أحكام الأطعمة ص ٣٦٣.

(٢) الكافى فى الفقه لأبى الصلاح: ص ٢٧٧ طبعة أصفهان.

(٣) المذهب: ج ٢ ص ٤٢٩ طبعة مؤسسة النشر الإسلامى.

(٤) الشرائع: ص ٢٧٠ خطّ عبد الرحيم.

كلمات سديده، ص: ٥١

و قال المحقّق فى المختصر النافع - ذيل القسم الرابع -: الخامس السموم القاتلة قليلها و كثيرها، و ما يقتل كثيره فالمحرّم منه ما بلغ ذلك الحدّ، انتهى.

و قال فى الرياض شرحا له: السموم القاتلة و الأشياء الضارّة حرام كلّها بجميع أصنافها جامدة كانت أم مائعة - إلى أن قال: - و ضابط المحرّم ما يحصل به الضرر على البدن و إفساد المزاج. و الأصل فيه بعد الإجماع حديث نفى الضرر و الإضرار و ما ورد فى المنع عن الطين من التعليل بأنّ فيه إعانة على النفس فى قتلها أو ضعفها، و هو جار هنا.

و قال العلّامة فى القواعد - ذيل المطلب الرابع الذى فى الجامدات من الأطعمة و الأشربة -: الخامس السموم القاتلة قليلها و كثيرها، و لا بأس باليسير ممّا لا يقتل قليله. و لا يجوز الإكثار منها كالثقال، و بالجملة ما يخاف معه الضرر.

و قال قدّس سرّه فى الإرشاد - فى عداد المحرمات من الجامدات -: و السموم القاتل قليلها و كثيرها و ما لا يقتل قليله يجوز تناول ما لا ضرر فيه.

و قال صاحب الجواهر - ذيل عبارة الشرائع السابقة -: و بالجملة كلّ ما كان فيه الضرر علما أو ظنا أو خوفا معتدّا به حرم. أقول: إنّ بعض هذه العبارات مثل عبارة ابن حمزة و الحلبي و القاضى و المحقّق فى كتابيه بل و العلّامة فى كتابيه و إن اختصّ ظاهره بخصوص السّم القاتل إلّا أنّ بعضها الآخر كما ترى ينادى بأنّ كلّ ما يوجب ضررا يحرم تناوله، حتى أنّ صاحب الرياض ادّعى الإجماع على ذلك كما عرفت.

فالمترائى من كلمات الأصحاب أن الإضرار بالنفس غير جائز، و أن دفع المضار عنها واجب.

إلّا أنّ من المحتمل جدّا بل لعلّه المظنون أنّ مستندهم هو حكم العقل بلزوم التحرّز عن المضارّ أو الأخبار الماضيه و غيرها ممّا رواه فى المستدرّك عن

كلمات سديده، ص: ٥٢

الدعائم و غيره، فراجع «١».

فلا يكشف اتّفاق كلمتهم عن مستند آخر غيرها، كما لا يمكن أن يكشف بنفسه عن رأى المعصوم عليه السّلام، و قد عرفت الكلام عن قيمه هذه المستندات إلّا عن حكم العقل.

و الإنصاف أن العقل لا يحكم بلزوم دفع كلّ مضرّة و لو كانت قليله يسيرة أو كان فى تحمّلها غرض عقلائي. نعم لو كانت معتنى بها عند العقلاء و لم يكن فى تحمّلها غرض عقلائي فالعقل يرى تحمّلها قبيحا فربما يستكشف منه الحرمة الشرعيّة.

فالدليل على حرمة مطلق الإضرار بالنفس منحصر فى الأدلّة السمعيّة التى مضى الكلام فيها.

البحث عن مفهوم الضرر

ثم إنه بناء على تمامية الأدلة و دلالتها على حرمة الإضرار بالنفس مطلقا يقع الكلام في البحث عن مفهوم الضرر فنقول:
إن الضرر وإن كان يعتم المال و البدني و العرضي إلّا أنّ قوام تحقق ماهيته بأن لا يكون في تحمّله غرض عقلائي. و بعبارة أخرى: إنّ الضرر عبارة عن نقيصة مالية أو غيرها لا يستهدف تحمّلها هدفا عقلائيا.
فكما أن إعطاء المال في مقابل الأعمال- في باب الإجارة- أو إعطائها لمجرد الإحسان الى من يراه مستحقا له لا يعدّ إضرارا بنفسه في أمواله مع أنّ إحراق ماله و إفناؤه بلا أي داع عقلائي يكون من مصاديق الإضرار المالي بنفسه.

(١) مستدرک الوسائل: الباب ٩ من أبواب إحياء الموات ج ١٧ ص ١١٨، و باب ١ من أبواب الأطعمة المحرّمة الحديث ١ و ٥ ج ١٦ ص ١٦٣ و ١٦٥.

كلمات سديدة، ص: ٥٣

فهكذا شرب التن مثلا مع العلم بترتب بعض المضارّ عليه إذا كان موجبا لانعاشه في الجملة لا يكون مصداقا للإضرار، و إذا لم يكن له أي غرض عقلائي يكون إضرارا محضا. و هكذا قضاء شهوته من الطعام و التذاذه بتناوله يوجب أن لا يكون الامتلاء منه المضّر به في الجملة أو ألم المعدة الحاصل عقيبه ضررا ببدنه داخلا في عموم حرمة الإضرار.
فالحاصل: أنّا و إن سلّمنا عموم الضرر المحرّم لجميع الإضرار و النقائص إلّا أنّا نقول: إنه إذا كان تحمّل النقص المالي أو البدني أو العرضي من قبيل معاوضة عقلائية بينه و بين ما يستهدفه من غرض عقلائي فتحمل هذه النقيصة ليس إضرارا بالنفس من حيث البدن أو العرض أو المال.

فلا حاجة حينئذ إلى الفرق بين الضرر القليل و الضرر المعتدّ به، بل يمكن القول بحرمة الإضرار بالنفس بنحو الإطلاق، إلّا أنّ مقوّم جوهره أن لا يكون في مقابل تحمّل هذا النقص الموجود غرض و فائدة عقلائية.

و منه تعرف الجواب عمّا قد يقال من عدم إمكان القول بعموم حرمة الإضرار تمسّكا بعدم مصير أحد إلى حرمة الامتلاء من الطعام مثلا و لا الى تناول بعض الأطعمة الذي ذكر في الأخبار- التي لعلّها معتبرة- له مضارّ، الى غير ذلك.

و ذلك أنّ الشهوة و الميل إلى الامتلاء أو إلى ذلك البعض من الطعام و قضاء هذه الشهوة و الالتذاذ بأكله أو شربه مثلا داع عقلائي يدعو العقلاء الى تناوله و لا يعتنون بذاك النقص المترتب على تناوله، فكأنهم يعاوضون هذا الالتذاذ عن ذاك النقص الوارد عليهم من تناوله، و بعد هذه المعاوضة العقلائية لا يصدق على الامتلاء أو تناول هذه الأطعمة عنوان الإضرار بالنفس.

و ممّا ذكرنا تقدّر على الجواب عن الإشكال بتقرير آخر هو: أنه لا ريب في عدم إمكان القول بحرمة مطلق الضرر، و الموارد التي لا يمكن الالتزام بحرمتها في

كلمات سديدة، ص: ٥٤

غاية الكثرة بحيث يستلزم إخراجها عن الإطلاق تخصيص الأ-كثر المستهجن الذي لا يمكن وروده على كلام العاقل المتكلّم على طريق المحاورّة العرفيّة فضلا عن الحكيم، فمنه يستكشف احتفاف أدلّة حرمة الإضرار بقريته متّصلة توجب اختصاص إطلاقها بمراد خاصّة لا يلزم من القول بها محذور التخصيص المستهجن، و حيث لا نعرف خصوصيّة هذه القرينة تصير المطلقات مجملات خارجة عن صحّة الاستشهاد بها و الاستناد إليها، هذا.

فإنّ الجواب عنه واضح، و ذلك أنّ قوام الضرر لما كان بخلوّ النقيصة المقدم عليها عن داع عقلائي فلا محالة يكون خروج الموارد المذكورة عن الإطلاقات و العمومات من قبيل التخصيص و الخروج الموضوعي، فلا يلزم منه تخصيص و تقييد أصلا فضلا عن أن

يكون مستهجنًا.

فلو كان إشكال لكان في تمامية سند الأخبار المذكورة كما مرّ تفصيله.

هذا كله في البحث عن كبرى حرمة الإضرار بالنفس.

التعقيم ليس مصادقا للإضرار

و أمّا الكلام عن صغرها و أنّ الإقدام و التعمّد إلى عملية التعقيم عن اختيار للزوجين و رضاها- في ما كانت المرأة متزوجة- أو عن عمد و اختيار من المرأة غير ذات الزوج مصادق للإضرار بالنفس أم لا؟

فالحقّ أنه إذا كان الإقدام عليه عن داع عقلائي كما إذا كان لها أولهما غرض أهمّ عندهما من مسألة توليد النسل بكثير، مثل أن يكون الزوجان ممّن يحملان السلاح و يقومان في صفّ الحرب النظامي أمام أعداء الإسلام و المسلمين و المستضعفين أو أن يكونا من أقدم علماء العلوم الطبيعية الذين وقفوا أنفسهم على خدمة أبناء البشر أو خصوص الأمة الإسلامية، و لا سيما إذا كانت هذه العملية بعد تولّد عدد من الأولاد و قضاء وطرهم من هذه الناحية إلى غير

كلمات سديده، ص: ٥٥

ذلك. فالظاهر أنّ الإقدام إلى عملية التعقيم الدائم أيضا لا يعدّ من مصاديق الإضرار- على ما عرفت- فضلا عمّا إذا كان التعقيم مؤقتا بحيث كان العود إلى البدء بمكان من الإمكان.

فالمحصّل أنّ القول بحرمة عملية التعقيم الدائم من باب حرمة الإضرار بالنفس مخدوش صغرى و كبرى على ما عرفت، والله العالم.

[الدليل الثاني على حرمة التعقيم هو أنه تغيير في خلق الله]

الاستدلال لحرمة التعقيم بأنّه تغيير في خلق الله و قد يقال بحرمة الإقدام على عملية التعقيم الدائم أو الموقّت في المرأة أو الرجل من باب أنّها تغيير في خلق الله تعالى، و قد دلّ قوله تعالى حكاية عن إبليس اللّعين «وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (١) على حرمة التغيير في خلق الله تعالى.

و هذا الوجه أيضا مخدوش قد أغنانا عن البحث في تقريب دلّالته و الجواب عنه سيّدنا القائد أدام الله أظلاله، فلاحظ. «٢» قال دام ظلّه هنا ما لفظه:

ثمّ إنّ عمده ما يمكن أن يعدّ مانعا من إجراء أصالة الحلّ التي هي المرجع في المسألة- بعد فرض عدم كون الاستيلاد في نفسه واجبا- أمران:

أحدهما: التمسك بقوله تعالى نقلا عن إبليس لعنه الله «وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» الآية مدّعا أنّ مضمون الآية هو المنع عن أيّ تغيير في الهيئة الطبيعية الإنسانية، سواء كان في ظاهر الجسم أو باطنه، مطلقا أو إذا أوجب نقصا، و تشويها للخلق، أو تعطيلًا لإحدى القوى الجسمانية المقصودة عدا ما صرح

(١) النساء: ١١٩.

(٢) و إن أردت الوقوف على عبارتنا هنا تقريبا و جوابا فراجع الكلمة التي كتبناها في مسألة التوقيع.

كلمات سديده، ص: ٥٦

الأدلة بجوازه أو وجوبه.

و ثانيهما: وجوب دفع الضرر و المفسدة عن النفس بضميمة ادّعاء أنّ إغلاق الرحم الموجب لقطع النسل ضرر من أظهر مصاديقه.

و لنا في كلّ من الأمرين نظر:

(أما الأول) فمصفى القول أنّ الآية الشريفة ليست بالضرورة بصدد المنع عن كلّ تغيير في الخلق، كيف و يلزم منه حرمة التغيير في الحيوان و الجماد أيضا، إذ لا وجه لتخصيصها بالإنسان، و لا أظنّ أن يلتزم به أحد.

بل غاية المستفاد منها- حيث تحكى الأمر بالتغيير عن إبليس- هو أنّ كلّ تغيير ناشئ عن أمر اللعين فهو حرام محظور، كسائر التصرفات الناشئة عن تسويله و وسوسته.

كما أنّه يستفاد من الآية في الجملة أنّ لعدوّ الله داعيا الى تغيير خلق الله، كما أنّ له تمام الداعي إلى الإخلال في أمره و التدخّل في سلطانه تعالى عمّا يريد الظالمون علوا كبيرا.

فكلّ ما أحرز بالنسبة إلى تغيير ما في خلق الله أنه من أمر الشيطان و إغوائه فهو حرام لا محالة، و كل ما شكّ و لم يوجد دليل عليه فالأصل البراءة و عدم الحرمة «١».

ثم إنّ أوجه الاحتمالات في المعنى المراد من التغيير الذي يستهدفه إبليس:

إمّا التغييرات التي وضعها الجهال من الآدميين يريدون بها التقرب إلى الآلهة المزعومة من دون الله عزّ و جلّ، ممّا كان- و لا يزال- يتكلّف عند دخول

(١) مرجع ما أفاده دام ظلّه إلى أنّه حيث لا يمكن إرادة الإطلاق في الآية، بل لا إطلاق لها بنفسها، فلا محالة يقتصر على ما يتيقن إرادته منها و هو خصوص التغيير في الخلقة الذي لا يكون إلّا بأمر اللعين و إغوائه، و حينئذ فكلّ ما أحرز من التغيير أنّه بأمر الشيطان، و إغوائه. إلخ.

كلمات سديدة، ص: ٥٧

المعابد و الهياكل، من الحلق و الجزّ و القطع و الوصل و اللبس و الخلع و الوشم و الستر و أمثالها من سنن العبادة الحمقاء لدى أصحاب الديانات المنسوخة و المزعومة، و يؤيّد ما جاء في الفقرة السابقة من الآية الشريفة أعنى قوله تعالى حكاية عن اللعين و لَأْمُرْنَهُمْ فَلْيُبَيِّنَنَّ آذَانَ النَّاسِ الْأَنْعَامَ «١» ضرورة أنّ بتك آذانها- و هو قطعها أو شقّها- إنما يحرم حينما كان المراد منه التقرب إلى الآلهة الموهومة، و لا دليل على حرمة في غير تلك الصورة.

و إمّا التغيير في دين الله الذي جعله قاعدة لمعاش الإنسان و الذي ربّبه على غرار الفطرة الإنسانية السليمة و منطبقا عليها، كما يشعر به الحديث الوارد عن أبي جعفر عليه السلام «٢» و لعلّ من مصاديقه التغيير في مجارى الحياة كتبديل النكاح باللواط و السحق كما قيل. فالحاصل: أنّ ادّعاء حرمة التغيير في جسم الإنسان بما هو تغيير، استنادا الى الآية الشريفة غير وجيه، و لذا ترى أنّ سيّدنا الأستاذ الامام الخميني أعلى الله مقامه و رفع أعلامه- و هو على ما تعرف من المكانة السامية و السنام الأعلى في الفقه و معرفه أصول الدين و فروعه- كان يفتي بجواز تغيير خلق الرجل امرأة و المرأة رجلا، مع أنّ مثل هذا التغيير في الجنسية هو من أظهر مصاديق التغيير في خلق الله «٣».

و دعوى أنّ ما نحن فيه داخل في التغيير المحظور من جهة كونه تشويها و تنقيصا ممنوع صغرى و كبرى.

إذ لا وجه لعدّ كلّ ما فيه تنقيص في الجسم تشويها، فإنه ربّما يكون الأمر

(١) النساء: ١١٩.

(٢) مجمع البيان، ذيل الآية: ج ٣ ص ١١٣ المطبعة الإسلامية.

(٣) تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٥٦٣ (طبع مؤسسة النشر الإسلامي).

كلمات سديده، ص: ٥٨

بالعكس فى كثير من أنواع التنقيص الجسماني (وقد قال الشاعر: آراستن سرو ز پيراستن است) ولا غرو لو عدّ التنقيص بنحو ما نحن بصدد الكلام فيه فى بعض موارد من ذلك القليل كما لا يخفى.

وقد عرفت أنّ الآية الشريفة أجنبية عن التنقيص الجسمي، تشويها كان أو تجميلا «١».

فتحصّل أنّ الآية المذكورة لا مساس لها بما نحن بصدده فعدها مانعا عن إجراء أصالة الحلّ غير مبتن على أساس متين. انتهى كلامه متّع الله الأمّة الإسلامية بطول بقائه.

فقد تحصّل أنه لا دليل معتبر على حرمة عملية التعقيم الدائم فضلا عن المؤقت منه بل مقتضى القواعد جوازها.

هل الامتناع من الاستيلاد مشروط برضا الزوجين أو أحدهما

و إذا ثبت جواز الامتناع عن الاستيلاد مطلقا فهل هو مشروط برضا كلّ من الزوجين أو أحدهما؟

ولتحقيق المقال نفرض الكلام تارة فى الزوجة و اخرى فى الزوج:

أمّا فى الزوجة: فالظاهر عدم ثبوت حقّ لها فيه، و جواز امتناع الزوج عن أن يحملها و إن لم تكن طيبة النفس به، و ذلك لما عرفت فى أوائل البحث «٢» من أنّ مقتضى الأدلة المعتبرة - كما عليه المشهور - جواز عزل الرجل لمتّيه و إفراغه خارج الرحم و لو مع عدم رضا الزوجة، و إطلاقها يقتضى جواز ذلك له فى جميع

(١) هذا بيان لمنع الكبرى.

(٢) تقدم ص ٢٨.

كلمات سديده، ص: ٥٩

دفعات الجماع و أزمنته إلى آخر العمر، و لازمه أن لا يكون لها حقّ فيه، كما هو واضح.

و لم نجد فى مقابلها ما يتوهم معارضته لها عدا الأخبار الواردة ذيل قوله تعالى ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ «١».

ففى صحيحة الحلبي المروية فى باب نفقة الحلبي المطلقة من الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الحلبي المطلقة ينفق عليها حتى تضع حملها، و هى أحقّ بولدها ان ترضعه بما تقبله امرأة اخرى، إنّ الله عزّ و جلّ يقول ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ قال: كانت المرأة ممّا ترفع يدها إلى زوجها إذا أراد مجامعتها فتقول: لا أدعك لأنى أخاف أن أحمل على ولدى و يقول الرجل: لا - أجامعك إنى أخاف أن تعلقى فأقتل ولدى، فنهى الله عزّ و جلّ أن تضارّ المرأة الرجل و أن يضارّ الرجل المرأة. الحديث «٢».

وجه الدلالة: أنه دلّ على عدم جواز امتناع الرجل عن جماع المرأة اعتذارا بأنه يخاف حملها، فاذا كان الجماع مستعقبا للحمل فللزوجة حقّ أن تدعو الزوج إليه، و ليس له حينئذ الامتناع عنه فدلتّ الصحيحة على أنّ امتناع الزوج عن الولد لا يجوز إذا كانت الزوجة مائلة إليه طالبة له، و هو عبارة أخرى عن ثبوت حقّ لها و اشتراط الامتناع برضاها.

و هكذا الأمر فى ناحية الزوج، فإنّ دلالة الصحيحة على ثبوت هذا الحقّ لهما على حدّ سواء، هذا.

و أنت خبير بأنّ سياق الصحيحة هو التعرّض لحقّ جماع كلّ من الزوجين،

(٢) الكافي: ج ٦ ص ١٠٣ ح ٣. الوسائل: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد الحديث ١ ج ١٥ ص ١٨٠.

كلمات سديدة، ص: ٦٠

و أنه مع مطالبته ليس للآخر الامتناع عن أداء هذا الحق اعتذارا بأنه يخاف الحمل، و ليست متعزضة لحق الاستيلاء. غاية الأمر أن مورد تعرضها أن الجماع يخاف معه الحمل و الحمل، فدلّت و صرّحت بأن الحمل أو خوفه لا يمنع استيفاء حقّ ذى الحقّ منهما، و أما مسألة طلب الولد فليست محلّ الكلام و لا مدلوله له.

و يشهد له - رغم عدم الحاجة إلى الشهادة لوضوحه - التعبير الواقع في خبر تفسير علي بن إبراهيم بنقل أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة فيضارّ بها إذا كان لها ولد مرضع و يقول لها: لا أقربك فإني أخاف عليك الحمل فتغلي ولدي، و كذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمتنع على الرجل فتقول: إني أخاف أن أحبل فأغيل ولدي، و هذه المضارّة في الجماع على الرجل و المرأة. الحديث «١».

فإنّ قوله عليه السلام في صدر الحديث: «لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة» كقوله عليه السلام في آخر هذه المقالة: «و هذه المضارّة في الجماع على الرجل و المرأة» يدلّ بظهور كالصريح على أنّ محلّ نظر الآية و الحديث ليس إلّا المضارّة في أصل الجماع، و أنّ حديث الحمل أو خوفه لا يقوى على أن يمنع استيفاء هذا الحق، و أمّا أنّ لكلّ من الزوجين أو أحدهما حقّ الاستيلاء فهو أمر آخر لا نظر للآية و الحديث إليه أصلا.

و قد روى كلّ من حديث الحلبي و الكناني في كتب أخرى و بإسناد يقف عليها المراجع، فراجع «٢».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد الحديث ٢ ج ١٥ ص ١٨٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد ج ١٥ ص ١٨٠. و الباب ١٠٢ من أبواب مقدّمات النكاح ج ١٤ ص ١٣٧.

كلمات سديدة، ص: ٦١

و يؤيد ما ذكرناه أيضا ما أرسله العياشي في تفسيره عن جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عزّ و جلّ «لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» قال: الجماع «١».

فالحاصل: أنّه لا تدلّ الآية و لا الروايات الواردة ذيلها على ثبوت حقّ في طلب الولد لا للزوجة على الزوج و لا للزوج على الزوجة. هذا تمام الكلام في الزوجة.

و أمّا الزوج: فلا يبعد القول بثبوت هذا الحقّ له، و يدلّ عليه قوله تبارك و تعالى نِسْأُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ «٢». بيانه: أنّه تعالى قد حكم بأنّ النساء - أي الزوجات - حرث للأزواج، و الحرث مصدر فسّره الراغب بإلقاء البذر في الأرض، فيرادف الزرع كما فسّره به غيره، نعم فرق بينهما بعض بأنّ الحرث بذر الحبّ في الأرض، و الزرع نبتة و إنماؤه، و يؤيد ذلك بقوله تعالى «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» و بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: لا يقولن أحدكم زرعت و ليقول حرثت «٣».

و كيف كان فلا ريب في أنّ إطلاقه و حمله على النساء مبنيّ على إرادة محلّ الحرث و كأنه قيل: زوجاتكم مزارع لكم، فقد حكم تعالى بأنّ الزوجات مزارع لأزواجهن، و المفهوم منه عرفا أنّ كلّ امرأة و زوجة فهي مزرعة لزوجها، فإنّ العموم المذكور ينحل عرفا إلى ذلك، فاذا حكم على الزوجة - بما أنها مزرعة - أنها لزوجها فلا ريب في أنّ المفهوم منه عرفا أنّ أمر الزرع و الحرث في هذه المزرعة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد الحديث ٣ ج ١٥ ص ١٨١.

(٢) البقرة: ٢٢٣.

(٣) فروق اللغات للجزائري: باب الحاء ص ١٠٧.

كلمات سديده، ص: ٦٢

مقول الى الزوج، فكما يفزع عليه قوله تعالى «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شَيْئٌ» فهكذا أمر أصل الحرث و الزرع فيها. فالله تعالى يقول: نساؤكم- بما أنها مزارع- لكم فهذه المزارع باختياركم فأتوهنَّ أنتِ شَيْئٌ. فإذا كانت الزوجة بعنوان المزرعة و محلّ الحرث للزوج و تحت اختياره فلا محالة لا معنى له إلا أن أمر الزرع و الحرث فيها بيده، و ما يحترث فيها ليس إلا منشأ الولد و بذره، فهذا حق الزوج، فليس لأحد أن يمنع منه لا زوجته و لا غيرها.

و توهم أن الآية نظير قوله تعالى هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً «١» و قوله تعالى وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ «٢» و قوله تعالى وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَ حَفْدَةً «٣» إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المشتملة على ذكر اللام.

فإن اللام لا تدلّ على أزيد من اختصاص ما لما يذكر في الجملة بمجروره، فكما أن «ما في الأرض» و «ما في السماوات و الأرض» ليس تحت اختيار كلّ أحد من الناس و إنما حكم فيه بأنه خلق و سخر للناس و كان المجوز لهذا التعبير مجرد أن كلا من الناس يمكنه الانتفاع به، و لا- ينافي ذلك أن يكون للانتفاع شرائط. فهكذا إن الزوجات مزارع للأزواج إلا أنه لا ينافي أن يكون الانتفاع بهذه المزرعة مشروطاً برضا شخص آخر و إذنه. فلعل للزوجة أن تمنع زوجها من طلب الولد و يكون طلبه له مشروطاً برضاها. و بعبارة أخرى ما يمنع من أن يراد بالآية ما يكون عليه معيشة الناس و تسير عليه؟! فإن معيشتهم العادية المتعارفة يحصل منها الولد بزرع منّي الزوج في رحم

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الجاثية: ١٣.

(٣) النحل: ٧٢.

كلمات سديده، ص: ٦٣

المرأة، و الولد شيء يحصل منها و ينتفع به الزوج؛ فهذا الأمر الأمر العادي قد جوز أن يقال «نِساؤُكُمْ حَرْثُكُمْ» فليست الآية المباركة بصدد الكشف عن حق للزوج على الزوجة بل هي ناظرة إلى الأرضية العادية و المعيشة المتعارفة، فلا حجة فيها على ثبوت ذلك الحق.

مدفوع بأن الشبهة المذكورة شبهة في مقابل البداهة، فإنه بعد البيان المذكور أيضاً لا يشكّ في أن ظاهر قوله تعالى نِساؤُكُمْ حَرْثُكُمْ أن الزوج مزرعة للزوج و تحت اختياره و إن كانت الآيات و الموارد الأخر ما أريد منها هذا المعنى.

و سرّ الفرق أن المفهوم من الحكم المحمول على موضوع الآية أنه حكم ينحل على كل فرد من أفراد موضوعه، و أن التعبير بالنساء من باب الجمع في التعبير، و إلا فالمفهوم منه أن زوجة كل رجل حرث و مزرعة له. و نفس التعبير بأن «زوجتك حرث لك» ظاهر في أن المراد به أن الزوجة مزرعة جعلت تحت يد الزوج و باختياره، و لا سيما و قد رتب عليه قوله تعالى فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شَيْئٌ فَإِنَّه ظاهر في أن هذا التفريع إنما هو لمكان دلالة الجملة الأولى على أنها تحت اختياره، فكأنه قال: فإذا كانت بيدكم و تحت اختياركم فأتوا هذا الحرث أنتِ شَيْئٌ، فسواء كانت «أنتِ» زمانية أو مكانية أو جهتية فتفريع تجويز الإتيان إلى هذا الحرث أنتِ شاء إنما يناسب كونه تحت يده و باختياره.

و هذا بخلاف التعابير الواردة في الآيات الأخر فإنها في مقام المنه على بني آدم بأنه تعالى خلق الأشياء و سخرها لغاية انتفاعهم و

جعل لهم أزواجاً من أنفسهم، فلا ينافى اشتراط هذا الانتفاع بشرائط. وهذا بخلاف آيتنا التي لسانها بيان حال الزوجات و أنها حرث للأزواج فلهم أن يأتوها أنى شاءوا، فإنها ظاهرة كمال الظهور فى إثبات حق الحرث فيها لأزواجهم كما لا يخفى. و ممّا يشهد لإرادة ذاك الاختيار المذكور من الآية المباركة صحيحة معمر ابن خلاد قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام: أى شىء يقولون فى إتيان

كلمات سديدة، ص: ٦٤

النساء فى أعجازهنّ؟ قلت: إنّه بلغنى أنّ أهل المدينة (أهل الكتاب - خ) لا يرون به بأساً، فقال: إنّ اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده أحول، فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدّام خلافاً لقول اليهود، و لم يعن فى أدبارهنّ «١».

فإنّ الحديث نصّ فى إرادته مورد زرع الولد من لفظة «حرث». و فى أنّ جملة «فأتوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» إنّما جىء بها لإفادته أنّ آثار كونها حرثاً للرجال يترتب عليها، فلهم أن يأتوها من أى جهة شاءوا.

و به يبطل ما كان يقوله اليهود، فإنّ النساء لمّا كانت حرثاً لأزواجهن فهنّ تحت أيدى الأزواج و لهم أن يأتوها من أى الجهات شاءوا، و لا يفرق فى الزرع المطلوب منه أصلاً.

و قد يستدلّ لإثبات هذا الحقّ للزوج بأدلة جواز العزل بتقريب أنّ هذه الأدلة نازرة إلى حصيلة إفراغ المنى فى الرحم - أعنى الولد - و لذلك جاء فى خبر عبد الرحمن الحذاء عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كان على بن الحسين عليهما السلام لا يرى بالعزل بأساً يقرأ هذه الآية «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» فكلّ شىء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج و إن كان على صخرة صماء «٢».

فاذا قال فيه: «ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء» «٣» يستفاد منه أنّ أمر طلب الولد إليه، و ليس لغيره منعه، بل الأمر كما فى معتبرة محمّد بن مسلم عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب مقدّمات النكاح حديث ١ ج ١٤ ص ١٠٠، التهذيب: باب السنّة فى عقود النكاح حديث ٣٢ ج ٧ ص ٤١٥، و باب من الزيادات فى فقه النكاح حديث ٤٩ ص ٤٦٠ و فيه فى الموضع الثانى: أهل الكتاب. قال: من قبل و من دبر.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح حديث ٣ و ١ و ٤ ج ١٤ ص ١٠٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح حديث ٣ و ١ و ٤ ج ١٤ ص ١٠٥.

كلمات سديدة، ص: ٦٥

الباقى عليه السلام قال: «لا بأس بالعزل عن المرأة الحرّة، إنّ أحبّ صاحبها و إنّ كرهت، ليس لها من الأمر شىء» «١». فأمر طلب الولد بتمامه إليه و ليس لامراته منه شىء، و هو المطلوب.

و فيه أنّ غاية مدلولها أنّها إذا كانت الزوجة مستعدّة الرحم للحمل و يجامعها زوجها و هى كذلك، فأمر إفراغ المنى و طلب الولد منها ليس إلّا إلى زوجها، و أمّا أنّه ليس لها الإقدام على عملية توجب عدم حملها لمدة قصيرة أو طويلة أو للتالى فلا دلالة لهذه الأخبار عليه فمن الممكن أن يجوز لها أكل أقرص أو وضع دواء فى الرحم أو سدّ أنابيبه بحيث يلزمه عدم علق النطفة.

و نحوه الاستدلال لثبوت حقّ للزوج بما رواه الكلينى و الشيخ بسند معتبر عن كتاب ظريف الحاوى لقضايا أمير المؤمنين عليه السلام و فتاواه فى باب الديات ففيه: أنّه عليه السلام جعل دية الجنين مائة دينار و جعل منى الرجل الى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء - و بين المراحل الخمسة ثمّ قال: - و المائة دينار خمسة أجزاء، فجعل للنطفة خمس المائة عشرين ديناراً، و للعلقة خمس المائة أربعين ديناراً - إلى أن قال: - و أفتى عليه السلام فى منى الرجل يفرغ (يفزع - يب) عن عرسه فيعزل عنها الماء و لم يرد ذلك نصف خمس

المائة عشرة دنانير، وإذا أفرغ فيها عشرين دينارا. الحديث «٢» ورواه الصدوق بإسناده في كتاب الديات من الفقيه أيضا «٣». وبيان الاستدلال به يعلم ممّا سبق، فإنّ جعل الدية لمنّى الرجل محاسبا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث ٣ و ١ و ٤ ج ١٤ ص ١٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ١ ج ١٩ ص ٢٣٧، الكافي: باب دية الجنين الحديث ١ ج ٧ ص ٣٤٣، التهذيب: ج ١٠ ص ٢٨٥ و ص ٢٩٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: كتاب الديات الحديث ١ ج ٤ ص ٧٥، روضة المتقين: ج ١٠ ص ٢٤٤.

كلمات سديدة، ص: ٦٦

لها بكسر من دية الجنين يدلّ على أنّ جعل الدية له إنّما هو لكونه في طريق صيرورته نطفة و مبدأ علوق إنسان، وإطلاقه يقتضى ثبوت هذه الدية، وإن كان الموجب للعزل امرأته و عرسه فيدلّ على أنّ أمر الإيلاد بيده بحيث يجعل لمّتيه دية إذا منع عن إفراغه في رحم عرسه.

و الجواب عنه أيضا أنّ مفروض الحديث أنّ رحم العرس مستعدّ للعلوق من مّتيه بنطفة الولد، ولا يدلّ على أنه ليس للعرس الإقدام على عملية توجب خروج الرحم عن استعداد الحمل لمدة أو للتالى، هذا.

فتبين أنّ الدليل التامّ الدلالة على ثبوت هذا الحقّ للزوج بنحو الإطلاق منحصر في الآية المباركة، وفيها - كما عرفت - غنى و كفاية، والله العالم.

و ينبغي التنبه لنكتة و هي: أنّ ثبوت هذا الحقّ للرجل إنّما هو له، بما أنّه زوج المرأة، فليس للزوجة الإقدام على المنع عن الحمل بعد ما كانت امرأة الرجل و زوجته و حرثا له تحت اختياره. و أمّا إذا كانت المرأة خليّة عن الزوج، إمّا لعدم الإقدام على الزواج أو لفراقها عنه بموت أو طلاق و نحوهما فلا دليل على أن لم يكن له الإقدام على عملية توجب عقمها الدائم أو المؤقت، فبعد أن تزوّجت يرد الزوج على زوجة لا تحمل و أرض لا تنبت و لا بأس كما لا يخفى، والله العالم.

تنبيه هل للحاكم الشرعى إلزام الناس بتنظيم النسل؟

قد ظهر ممّا مرّ جواز جميع أقسام الامتناع عن انعقاد النطفة إذا لم يستلزم حراما آخر، غاية الأمر اشتراطه في ناحية الزوجة برضا زوجها فهذا الامتناع أمر جائز لكلّ من الزوجين. و أمّا إلزام كلّ منهما أو كليهما عليه فهو تصرف في

كلمات سديدة، ص: ٦٧

سلطانه و ظلم عليه، فليس لأحد إلزامهما عليه.

و هو بالنسبة إلى غير الحاكم الشرعى واضح.

و أمّا بالنسبة إليه فالظاهر أن له ذلك، و ذلك أنّ مرادنا منه هو الفقيه الذى جعل الله له ولاية أمر الأمة الإسلامية زمن غيبة وليّ الله الأعظم عجل الله تعالى فرجه الشريف، و من المحقّق في محلّه أنّ قوام الدولة الإسلامية بولاية وليّ أمرها.

فإنها تمتاز عن الحكومات المتعارفة بين العقلاء بأنّ الله تعالى جعل في رأس هرمها شخصا ذا أوصاف معيّنة، و ألقى إليه أزمّة أمور الأمة، و اعتبره وليا لهم.

و إليه يشير قوله تعالى إِنََّّمَا وَكُفُّمُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا «١» و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يوم الغدير: «من كنت مولاه فإنّ عليّا مولاه» «٢» إلى غير ذلك من الآيات و الروايات الكثيرة.

فإنها تدلّ بوضوح على أنّ قوام حكومة الإسلام بولاية وليّ الأمر وإمام الأمة، فأساسها أساس الولاية، و من على رأس الحكومة وليّ من الله و الأمة و المجتمع الإسلامي مولّى عليهم.

نعم في زمن حضور الإمام المعصوم عليه السلام فهو عليه السلام بشخصه المتصدّي لأمر الولاية، ليس لغيره ولاية إلّا لمن نصبه و أعطاه ولاية في حدود ما أعطاه. و أمّا في زمن الغيبة فالفقيه الجامع للشرائط و لا سيّما من قام بتصدّي إدارة المجتمع الإسلامي فله تلك الولاية، و هو المعنى من ولاية الفقيه.

و لازم ولاية أحد على غيره أن لا يكون لهذا الغير خيرة في ما إذا قضى وليّ

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) الخصال: باب السؤال عن الثقلين يوم القيامة ج ١ ص ٦٥ طبعة الصدوق.

كلمات سديدة، ص: ٦٨

الأمر بمقتضى ولايته شيئاً من غير فرق بين أن يكون هذا الغير فرداً و شخصاً أو امّية و جمعا، فإنّ حقيقة الولاية ليست إلّا أن الولي رقيب على المولّى عليه، يريد في أموره و يختار ما رآه مصلحة له، و لا محالة ليس للمولّى عليه إلّا التسليم لما اختار له و أراد. و هذا كما ترى لا ينافي أن يجب على الولي كمال الدقّة في تشخيص ما هو الصلاح للمولّى عليه، لكنّه إذا عمل الرويّة و تفكّر حقّ التفكّر فرأى بمصلحة المولّى عليه أمراً فهذا الذي رآه و قضى به لازم الرعاية و ما كان للمؤمن و لا مؤمنه إذ قَضَى الله و رَسُوْلُهُ أمراً أن يكونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ «١».

فإذا كان المولّى عليه امّة و مجتمعا فرأى وليّ أمرهم أن الخصوصيات الموجودة بحيث تقتضى امتناع الأمّة عن كثرة التوالد و رأى أن قلّة النسل في برهه من الزمان هي المطلوبة للمجتمع الإسلامي، فحكم و قضى عليهم بأنّه ليس لكلّ منهم إلّا عدد خاصّ من الأولاد فعلى الأمّة أن يتبعوه و لا يتعدّوا حدّه.

لا- يقال: إنّ من الأحكام الإسلامية القطعية جواز أن يولد كلّ أحد ما شاء من الأولاد، و قد رَغِبَت الشريعة في إكثار النسل، فهذا الحكم المسلّم الشرعيّ ليس لأحد تغييره، لا وليّ الأمر و لا غيره.

فإنه يقال: إنّ دائرة ولاية وليّ الأمّة و محدوديتها هي ما كان أمرها بيد الأشخاص المولى عليهم بشرط أن يكون فيه صلاح الأمّة و المجتمع.

بيان ذلك أنّ كون شيء جائزاً في حكمه الشرعيّ لا ينافي أن يكون زمام الدخول فيه و الامتناع عنه بيد المكلف، فبيع الأموال جائز، إلّا أن المكلف هو الذي يريد أو لا يريد و إليه أمره. و في ما نحن فيه الاستيلاء أمر جائز مرغوب

(١) الأحزاب: ٣٦.

كلمات سديدة، ص: ٦٩

فيه إلّا انه مع ذلك فزمام الإقدام عليه أو الامتناع عنه بيد المكلفين، هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى إنّ من جعل وليّاً على أحد فتصميماته قائمة مقام تصميم المولّى عليه، و يترتب عليها آثاره عينا.

لكنّ الولي قد يكون وليّاً على الشخص كالولاية على الصغير و المجنون فتصميم الولي حينئذ قائم مقام تصميم المالك يترتب عليه آثاره، و قد يكون وليّاً على الأمّة و المجتمع.

و حينئذ فما كان من أمور أفراد هذه الأمّة و المجتمع أمراً شخصياً لا- يؤثر في المجتمع تأثيراً معتنى به، فهو أمر شخصي محض لا يدخل تحت كلّ ما لوليّ أمر الأمّة عليه ولاية، فليس لوليّ الأمر أن يقدم على طلاق زوجة الرجل و لا على بيع أموالهم و هو حي

مدرك لا بأس به.

و أما ما كان ممّا يتعلّق بأمر الأمة و المجتمع فهو موكول إلى وليّ الأمة، فإذا اقتضت مصالح المجتمع تنظيم النسل بمقدار وصل إليه وليّ الأمر فتصميم وليّ الأمر على هذا التنظيم و إعلامه على الأمة يقوم مقام تصميم نفس أشخاص الأمة، و يجب عليهم اتّباعه من دون أن يكون هذا تصرّفًا من الولي في أصل حكم الموضوع حكمه الشرعي، بل إنما هو تشخيص موضوع في ما يرجع إلى الأمة، و تشخيص أمثال هذا الموضوع موكول إلى مقام ولاية الأمر.

و تفصيل المقال موكول إلى محلّ آخر و مجال واسع. و قد فصلناه بعض التفصيل في بعض مقالاتنا، فراجع «١». هذا كلّ في الصورة الأولى - أعني الإقدام على عملية تمنع انعقاد النطفة من رأس - و قد عرفت أنّ حكمها بنفسها في جميع الأقسام الجواز إلّا أن تستلزم حراما

(١) هي المقالة التي كتبناها في حكم ما إذا زاحمت تصميمات الدولة الإسلامية لحقوق الأشخاص.

كلمات سديده، ص: ٧٠

آخر مثل نظر الأجنبي أو الأجنبية أو مسّه. كما عرفت لزوم اتباع خيره وليّ الأمر.

[الصورة الثانية] الإقدام على إعدام النطفة

و أمّا الصورة الثانية - أعني الإقدام على إعدام النطفة المنعقدة -: فلا ينبغي الريب في حرمة و إن لم أقف على من تعرّض لحكمها صريحا من القدماء و المتأخرين، و إنما تعرّضوا في باب الديات لبيان مقدار دية الحمل في مراحلها المختلفة، كما تعرّضوا هناك لحرمان من أسقط من الزوجين الجنين عن ديته، و ربّما عبروا عن المسقط له بالجاني.

نعم تعرّض لحكمها الشيخ المتقدّم الصدوق في باب غسل الحيض و النفاس من كتاب من لا يحضره الفقيه بقوله: و إذا احتبس على المرأة حيضها شهرا فلا يجوز أن تسقى دواء الطمث من يومها، لأنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقه ثمّ إلى مضغه ثمّ إلى ما شاء الله، و إنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فإذا ارتفع طمثها شهرا و جاوز وقتها التي كانت تطمث فيه لم تسق دواء «١» انتهى.

و قال المحدث التقي المجلسي قدس سرّه في شرحه روضة المتقين تعليقا على قوله: «و إذا احتبس. إلخ» ما نصّه: رواه الكليني في الصحيح عنه عليه السّلام [و الضمير بدلالة السياق راجع إلى الامام موسى بن جعفر عليهما السّلام] و يدلّ على حرمة سقى الدواء لمجىء الحيض إذا احتمل الحمل لأنّ الظاهر أنّ الاحتباس للحمل، و لو لم يكن ظاهرا فمحتمل، و إسقاط الولد محرّم بل كبيرة، و لهذا يجب الاحتياط له «٢».

و كيف كان فتدلّ على الحرمة روايات معتبرة مستفيضة:

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٩٤.

(٢) روضة المتقين: ج ١ ص ٢٥٧ طبع كوشانپور.

كلمات سديده، ص: ٧١

□

منها: صحيحة رفاعه بن موسى النخاس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أشتري الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك و أنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لي: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها شهرا، و لو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إنّ النطفة إذا وقعت

فى الرحم تصير إلى علقته ثم إلى مضغه ثم الى ما شاء الله، و إنَّ النطفة إذا وقعت فى غير الرحم لم يخلق منها شىء، فلا تسقىها دواء إذا ارتفع طمثها شهرا و جاز وقتها الذى كانت تطمث فيه «١».

و دلالتها على الحرمة واضحة، فإنَّ السائل صرح بالسؤال عن الجواز فنهاء عنه، فيكون كالنص فى عدم الجواز. ثم لما قايستها بالمنى الذى يفرغ خارج الرحم بالعزل أجاب عليه السلام بالفرق بين النطفة و المنى و أكد أخيرا نهيه.

و بعد ذلك كله فمورد السؤال أولا احتمال الحمل، و قد نصَّ على النهى عن سقى الدواء فى مورد الاحتمال حتى لا يوجب الوقوع فى الحرام فيكشف عن أهميته حرمة بحيث توجب الاحتياط عند الشك و الاحتمال.

و مع ذلك فذيل الحديث وارد و ناظر إلى إسقاط النطفة دالَّ على حرمة، و هو واضح.

ثم إنَّ الصحيحة كالصريحة فى أنَّ منشأ هذه الحرمة ليس إلَّا أنَّ السقى يوجب إعدام النطفة التى هى أولُّ مبدأ نشوء الإنسان، فتدلَّ على حرمة الإجهاض مطلقا و إن كان عن طيب نفس الزوجين به أيضا كما لا يخفى.

و إذا كان إسقاط النطفة- و هى أول نشوء الإنسان- حراما فإسقاط الجنين فى المراحل أيضا محرَّم، و دلالة الصحيحة عليها واضحة، فإنها ظاهرة الدالة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الحيض الحديث ١ ج ٢ ص ٥٨٢.

كلمات سديدة، ص: ٧٢

أنَّ الحرام هو إسقاط مبدأ خلق الإنسان فى أى مرحلة كان، فتدبر جيدا.

و منها: موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبى الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحمل فتشرب الدواء فتلقى ما فى بطنها؟ قال: لا، فقلت: إنما هو نطفة، فقال: إنَّ أول ما يخلق نطفة «١».

و ظهورها فى النهى الظاهر فى الحرمة عن سقى الدواء المسقط للنطفة واضح.

و قوله عليه السلام فى مقام بيان حرمة إسقاط النطفة: «إنَّ أول ما يخلق نطفة» كالصريح فى أنَّ الحرام هو إسقاط مبدأ خلق الإنسان، فيدلَّ على حرمة إسقاط الجنين فى أى مرحلة كان.

ثم إنَّ قوله فى السؤال: «المرأة تخاف الحمل» يحتتمل أن يراد به أنها تحتتمل الحمل فتخاف لأنها تحتتمله، كما يحتتمل أن يراد به أنَّها تخاف من الحمل و تحترز عنه و لذلك تشرب دواء لإسقاط جنينها الذى تعلم بانعقاده. و ربما يؤيد هذا الاحتمال قوله فى ذيل السؤال: «فتشرب الدواء فتلقى ما فى بطنها» حيث فرع على الشرب إلقاء الجنين جزما لا احتمالا.

و كيف كان فالنهى عن شرب الدواء فى كلِّ من الحالتين يدلَّ على حرمة إسقاط ما فى الرحم، و إن كان دلالة على الأول أكد لدلالته على حرمة شرب الدواء حتى فى صورة احتمال الانعقاد فضلا عن الجزم به.

و على أى حال فدلالة الموثقة على حرمة إسقاط الجنين مطلقا حتى مع طيب نفس الزوجين به واضحة كما عرفت فى صحيحة رفاعه.

و قد روى هذه الموثقة فى المستدرک عن كتاب حسين بن عثمان بن شريك عن إسحاق «٢» فراجع.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب القصاص فى النفس الحديث ١.

(٢) المستدرک: الباب ٧ من أبواب القصاص فى النفس الحديث ١ ج ٣ ص ٢٥٢.

كلمات سديدة، ص: ٧٣

و منها: الأخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على وجوب تأخير رجم الزانية الحامل إلى أن تضع ما فى بطنها، فإنَّ المستفاد منها عرفا أنَّ العلة فيه هى لزوم حفظ حرمة حياة حملها، لا سيما و قد ورد عنهم عليهم السلام أنه ليس فى الحدود نظر ساعة «١».

و نذكر من هذه المستفيضة موثقة عمار الساباطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محصنة زنت و هي حبلى، قال: تقر حتى تضع ما في بطنها و ترضع ولدها ثم ترجم «٢».

و موضوع وجوب التأخير كونها حبلى و يعم جميع المراحل المتواردة على الحمل من كونها نطفة الى أن تصير جنينا تام الخلقه، فبدل على لزوم حفظ حياته و حرمة إعدامه في جميع تلك المراحل.

و منها: ما ورد من أن الأم ممنوعة عن إرث دية الجنين إذا كانت هي الموجبة لإسقاطه.

ففي صحيحه أبي عبيدة- التي رواها المشايخ الثلاثة قدس سرهم- قال:

سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة شربت دواء و هي حامل و لم يعلم بذلك زوجها فألقت ولدها، قال: فقال: إن كان له عظم و قد نبت عليه اللحم عليها دية تسلمها إلى أبيه، و إن كان حين طرحته علقه أو مضغه فإن عليها أربعين دينارا أو غرة تؤذيها إلى أبيه، قلت له: فهي لا ترث ولدها من ديته مع أبيه، قال: لا لأنها قتلتها فلا ترثه «٣».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب حد الزنا الحديث ٨ ج ١٨ ص ٣٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب حد الزنا الحديث ٤ ج ١٨ ص ٣٨٠ و في الباب أحاديث آخر أيضا فراجعها.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب موانع الإرث الحديث ١ ج ١٧ ص ٣٩٠، الفقيه: كتاب الميراث باب ميراث القاتل. الحديث ٦ ج ٤ ص ٢٣٣، الكافي: كتاب المواريث، باب ميراث القاتل الحديث ٦ ج ٧ ص ١٤١، و كتاب الديات باب دية الجنين الحديث ٦ ج ٧ ص ٣٤٤ إلا أن لفظ الحديث هنا قريب من لفظ ما رواه الشيخان عن أبي عبد الله عليه السلام، التهذيب: باب ميراث القاتل الحديث ٩ ج ٩ ص ٣٧٩.

كلمات سديده، ص: ٧٤

فإن حكمه عليه السلام بأنها لا ترث الدية و تعليله بأنها قتلتها دال على حرمة فعلها، كيف و قد أطلق على فعلها أنه القتل، و حرمة القتل واضحة و هو من الكبائر العظام. و لعل مثل هذه الصحيحة مستند قول المحدث المجلسي المتقدم: «و إسقاط الولد محرّم بل كبيرة».

و الصحيحة صريحة الشمول لجميع مراتب الحمل بعد أن كان قد صار علقه. و الأصحاب قد عملوا بما دلّت عليه من كون الأم حينئذ ممنوعة عن إرث الدية. و لا يضّرّ عدم عملهم بما تضمنته من مقدار الدية، فإن غايته أنهم لم يعملوا بها فيه، و لا ينافي حجيتها في سائر ما تضمنته كما حقق في محله.

□

ثم إنه قد روى هذا الحديث بسند صحيح عن أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام، رواه الصدوق في كتاب الديات في باب دية النطفة و العلقه و.

الحديث ٦، و رواه الشيخ في التهذيب في باب الحوامل و الحمول من كتاب الديات الحديث ١٥ (ج ١٠ ص ٢٨٧) و في الاستبصار في باب دية الجنين من كتاب الديات الحديث ٩ (ج ٤ ص ٣٠١) و أخرجه عنهما الشيخ الحرّ في الوسائل في الباب ٢٠ من أبواب ديات الأعضاء من كتاب الديات.

و لفظ الحديث هنا يختلف عنه في الأول بما لا يؤدي إلى اختلاف في المعنى.

ففيه عن أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة شربت دواء و هي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم و شقّ له السمع و البصر فإن عليها دية تسلمها إلى أبيه، قال: و إن كان (جنينا- يب، صا) علقه أو مضغه فإن عليها أربعين دينارا أو غرة تسلمها إلى

كلمات سديده، ص: ٧٥

أبيه، قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته، قال: لا لأنها قتلتها.

و كيف كان فسواء كانت صحيحة أخرى أو نفس الصحيحة الأولى، و إنما وقع الوهم في المعصوم المروى عنه عليه السلام، فلا ريب في وحدة مضمونها، و لا تبعد دلالتهما على حرمة إسقاط الجنين و كونه من الكبائر.

فقد تحصيل أنه لا- ينبغي الريب في حرمة إسقاط الجنين حتى في أوائل انعقاده حين ما كان نطفة أيضا. بل لا يجوز الإقدام الى استعمال دواء أو ارتكاب عمل يوجب سقوطه لو كان إذا احتمل الحمل، فلو شربت دواء أو ارتكبت ذاك العمل و هي شاكّة في حملها فكانت حاملا و أدى إلى إسقاط حملها كانت فاعلة لحرام لا يبعد كونه من الكبائر، و الله العالم بأحكامه.

و الحمد لله رب العالمين.

كلمات سديده، ص: ٧٧

كلمة في التلقيح

إشارة

كلمات سديده، ص: ٧٩

كلمة في التلقيح بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و أذكرى صلواته على أشرف أنبيائه محمد خاتم النبيين و على أهل بيته الطيبين الطاهرين، لا سيما على بقیة الله في الأرضين عجل الله تعالى فرجه الشريف، و لعنة الله الدائمة على من خالفهم و عاداهم أجمعين.

و بعد، فإنّ التقدّمات العلميّة أوجبت إمكان انعقاد نطفة الإنسان بل و سائر أنواع الحيوان بغير الطريق المتعارف له- أعنى إفراغ منى الذكر في فرج الأنثى بمثل الجماع-، و لذلك نبحت عن أهمّ الأقسام المتصورة بلحاظ هذه التقدّمات و عن حكمها الشرعي فنقول:

إنّ الأقسام الرئيسية المتصورة لها ثلاثة، فإنه تارة يكون انعقاد النطفة و تركب منى الذكر و بيضة الأنثى في داخل رحمها، و إنما يوضع بالآلات الحديثة منى الذكر أو بيضة الأنثى أو كلاهما في فضاء الفرج أو الرحم فتتعقد النطفة هناك بتركبهما. و اخرى يكون انعقاد النطفة بتركب المنى و البيضة خارج الرحم، ثم تزرع هذه النطفة اللقيحة بالآلات الحديثة في الرحم فتتمو فيها و تبلغ مراتب رشدّها الذي قدره الله لها. و ثالثه يكون كلّ من انعقاد النطفة و طي مراحل رشدّها إلى أن تبلغ إنسانا كاملا في خارج الرحم.

كلمات سديده، ص: ٨٠

أما القسم الأول: الذي يكون انعقاد النطفة فيه داخل الرحم فله صور كثيرة

إشارة

نذكر أهمّها.

و ذلك أنه قد يكون صاحب المنى أو البيضة معلوما معينا، و قد يكون مجهولا مرددا كما إذا أسس بنك المنى أو البيضة للتلقيح. فعلى الأول فتارة يلقح منى الرجل في رحم زوجته أو مملوكته بانبوبة اللقاح.

و اخرى يلقح منى الرجل بالانبوبة في رحم من يحرم عليه الجماع معها سواء كانت أجنبية عنه أو من محارمه.

و ثالثه يلقح بيضة امرأة في رحم امرأة أخرى عقيمة مثلا ثم يجامعها مثلا زوجها.

و رابعة يلقح منى حيوان آخر بالانبوبة في رحم امرأة- لو فرض انعقاد النطفة في رحمها بمنى غير الإنسان.

و خامسة يلقح منى الإنسان بالانبوبة في رحم حيوان.

و سادسة يلقح بيضة إنسان في رحم حيوان. و سابعه بعكس ذلك.

و ثامنه يفعل بعض هذه الصور بالحيوانات غير الإنسان بعضها ببعض آخر.

[الصورة الأولى إدخال أنبوبة منى الرجل فى رحم زوجته أو مملوكته]

(فالصورة الأولى)- أعنى ما إذا أدخل بالأنبوبة منى الرجل فى رحم زوجته أو مملوكته- فالظاهر أنه لا بأس به بشرط أن يراعى فى أخذ المنى منه سائر الجهات الشرعية بأن لا يستلزم استمناء محرّما ولا لمسا ولا نظرا ممّن لا يجوز له لمس عورته والنظر إليها. و وجه الجواز أنّ انعقاد النطفة فيها إنما هو من ماء الرجل و حليلته و إنما كفيته اللقاح كانت غير عادية، و لا دليل على حرمة هذه الكيفية، و مقتضى أصالة البراءة الشرعية و العقلية عدم البأس بها.

[الصورة الثانية تلقيح منى الرجل فى رحم يحرم عليه]

(و أما الصورة الثانية)- أعنى تلقيح منى الرجل فى رحم يحرم عليه- فيمكن

كلمات سديدة، ص: ٨١

الاستدلال لحرمة بعده من الأخبار:

منها: ما رواه ثقة الإسلام فى الكافى بإسناد معتبر الى على بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أشدّ الناس عذابا يوم القيامة رجل أقرّ نطفته فى رحم يحرم عليه» (١) و رواه الصدوق فى عقاب الأعمال (٢) و عن البرقى أيضا فى المحاسن (٣) مثله. بيان الدلالة: أنّ ظاهر الحديث أنّ العذاب الأشدّ مترتب على إقرار النطفة فى الرحم الذى يحرم عليه، بحيث لو زنى الزانى و عزل ماءه لما تحقّق موضوع لهذا العذاب الأشدّ. فدلّ الحديث دلالة واضحة على أنّ نفس جعل نطفته فى رحم يحرم عليه معصية كبيرة. و حينئذ فكونه بالزنا و الجماع طريق عادى للوصول إلى هذا الأمر المحرّم، و إلّا فإذا أوجده بطريق آخر غير عادى أيضا لما كان شكّ فى حصول موضوعه و شمول الإطلاق له و ترتب حكم الحرمة عليه. و فى التعبير بالنطفة- التى هى أمشاج من منى الرجل و بيضة المرأة- دلالة على أنّ تمام موضوع الحرمة هو عقد النطفة بماء امرأة محرّمة عليه، فلو كان مجرد إفراغ المنى من دون أن ينعقد به نطفة لما تحقّق موضوع هذا الحرام. و بالجملة: فالمتحصّل من مثل هذا الحديث إذا لوحظ مع أدلّة حرمة الزنا أنّ نفس الزنا و الإيلاج حرام، و وضع نطفته- المنعقدة من منى و بيضة المزنى بها- فى رحمها حرام آخر، و هو- لا سيّما بتناسب الحكم و الموضوع- مطلق يعمّ ما إذا

(١) الكافى: باب الزانى من كتاب النكاح ج ٥ ص ٥٤١، وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النكاح المحرّم الحديث ١ ج ١٤ ص ٢٣٩.

(٢) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ص ٣١٠.

(٣) المحاسن، كتاب عقاب الأعمال، الباب ٤٦، الحديث ١٠٧، ج ١، ص ١٩٢، طبعه مجتمع أهل البيت.

كلمات سديدة، ص: ٨٢

كان بطريق الإفراغ العادى أو بطريق آخر، فإنّ الحرام إنما هو إقرار النطفة فى رحم يحرم عليه فارغا عن خصوصية أسبابه. ثمّ إنه لا يبعد أن يستفاد من الحديث حرمة هذا العمل على المرأة أيضا، و ذلك أنّ إقرار النطفة أمر قائم بالطرفين على السواء، فإنّ انعقاد النطفة إنما يكون بمزج المنى و البيضة، و للرجل دخل فيه مثل ما يكون للمرأة، و ليست المرأة و رحمها مجرد وعاء كما توهمه الشاعر فى مصرعه: «و إنما أمهات الناس أوعيه» بل لا ريب أن حدوث النطفة بمزج المنى و البيضة و تربيتها و إنمائها موكولة إلى المرأة بإذن الله تعالى. فإذا صرح فى الحديث بأنّ إقرار النطفة- أى إنشاءها بيضة المرأة التى يحرم الوقاع معها و إقرارها- فى رحمها حرام على الرجل يفهم منه عرفا حرمة على شريكته فى هذا العمل الذى يتقوم العمل بفعل كليهما، و الله العالم.

و بالجملة: فدلالة الحديث على حرمة عقد النطفة في هذه الصورة مسلمة، وإن كان سنده غير معتبر لجهالة على بن سالم الراوى عن الإمام عليه السلام في إسناده الثلاثة. □ □
 ومنها: ما عن الفقيه مرسلا بقوله: قال النبي صلى الله عليه وآله: - وفي الخصال عن ابن الوليد عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد عن سليمان ابن داود قال: سمعت غير واحد من أصحابنا يروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: - لن يعمل ابن آدم عملا أعظم عند الله تبارك وتعالى من رجل قتل نبيا أو إماما أو هدم الكعبة التي جعلها الله عز وجل قبله لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراما «١».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النكاح المحرم الحديث ٢ ج ١٤ ص ٢٣٩، الخصال: باب الثلاثة الحديث ١٠٩ ص ١٢٠.

كلمات سديدة، ص: ٨٣

بيان الدلالة: أن ظاهر الحديث أن «إفراغ الماء في امرأة حراما» حرام آخر غير الإيلاج بها، فلو أولج بها ولم يفرغ ماء فيها فهو وإن ارتكب الزنا المحرم إلا أنه لم يرتكب الإفراغ المحرم، فالإفراغ في ظاهر الحديث حرام مستقل برأسه.
 وبتناسب الحكم والموضوع يعلم أن سر حرمة الإفراغ برأسه أنه سبب عادة لانعقاد النطفة بوجه غير مشروع. فيستفاد من الحديث أن عقد النطفة بمنى الرجل وبيضة امرأة يحرم الجماع معها حرام شرعا، وهو ما أردناه.
 وحيث إن ظاهر الفقرة الأخيرة هو من أفرغ ماءه في امرأة يحرم عليه الجماع معها، فتوهم أن مفادها من أفرغ إفراغا حراما، وحرمة الإفراغ بالطريق المفروض في محل بحثنا أول الكلام، وسوسة لا يعتنى بها.
 ثم إن هذا الحديث أيضا يدل على حرمة العمل المذكور للمرأة أيضا بالبيان الذي قدمناه ذيل خبر على بن سالم، فتذكر.
 وفي سند الحديث كلام لعدم التصريح بوثاقة القاسم بن محمد الأصبهاني وغير ذلك، وإن كان اعتباره ليس بذلك البعيد لا سيما وقد أسنده الفقيه إلى النبي صلى الله عليه وآله جزما، والله العالم. □
 ومنها: خبر إسحاق بن عمار المروى في الكافي والتهذيب والفقيه والعلل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الزنا شر (أشتر - كا) أو شرب الخمر وكيف صار في الخمر ثمانون (ثمانين - كا) وفي الزنا مائة؟ فقال: يا إسحاق الحد واحد ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إياها في غير موضعها الذي أمره الله عز وجل به «١».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب النكاح المحرم الحديث ٤ ج ١٤ ص ٢٦٧ و الباب ١٣ من حد الزنا الحديث ١ ص ٣٧٣ و الباب ٣ من حد المسكر الحديث ٦ ج ١٨ ص ٤٦٨. الكافي: كتاب الحدود باب النوادر الحديث ١١ ج ٧ ص ٢٦٢، علل الشرائع: الباب ٢٣١ ح ١ ج ٢ ص ٥٤٣ (طبع دار إحياء التراث العربى).

كلمات سديدة، ص: ٨٤

بيان الدلالة: أنه عليه السلام علل ضرب العشرين جلدة المزيعة في حد الزنا باستلزامه تضييع النطفة، فقد دل على أن تضييع النطفة حرام حتى أنه أوجب زيادة العشرين جلدة على ما هو الحد الواحد. □

وقد فسر تضييع النطفة المذكور فيه بقوله عليه السلام: «و لوضعه إياها في غير موضعها الذي أمره الله عز وجل به».
 والظاهر أن المراد بالنطفة هي المركبة من منى الرجل وبيضة المرأة، وهي أول ما يخلق من مبدأ نشوء الإنسان كما في موثقة إسحاق بن عمار الواردة في النهي عن شرب الدواء المسقط للحمل من قول أبي الحسن عليه السلام: «إن أول ما يخلق النطفة» «١».
 وحينئذ فوجه إسناد وضع النطفة - في ظاهر الحديث - إلى الرجل مع أنه لا يضع إلا ماءه ومثيه هو أن إفراغه لمائه هو السبب القوي في تكون نطفة الإنسان وقرارها في رحم المرأة.

فقد دلّ الحديث على أنّ إقراره لنظفته المتكوّنة من مائه وبيضة المرأة في غير موضعها الذي أمره الله عزّ وجلّ به حرام، وهذا عنوان عامّ يشمل ما كان بطريقه المتعارف و ما كان بالطريق المفروض في ما نحن فيه، وذلك لما مرّ من أنّ الاستفادة من مثله أن تمام الموضوع و الموجب للحرمة هو وضع النطفة و إقرارها في غير موضعها الذي أمره الله به، و هو صادق على مفروض ما نحن فيه. و لو سلّم أنّ المراد بالنطفة مجرّد متيّة فلا ينبغي الشكّ في أنّ المقصود من «وضعها في غير موضعها المأمور به» ليس مطلق قرارها في غير رحم زوجته حتى يعمّ مثل العزل الذي قد وردت أخبار مستفيضة بجوازه و ان أمر مائه بيده يصرفه حيث يشاء لا سيّما إذا رضيت به زوجته «٢» بل المراد به خصوص وضعها في

(١) وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب القصاص في النفس الحديث ١ ج ١٩ ص ١٥.

(٢) راجع الباب ٧٥ و ٧٦ من أبواب مقدّمات النكاح من وسائل الشيعه ج ١٤ ص ١٠٥-١٠٧.

كلمات سديدة، ص: ٨٥

رحم غير زوجته، فيساق ما مرّ في خبر الخصال بقوله عليه السلام: «أفرغ ماءه في امرأة حراما» و قد عرفت دلالة مثله أيضا على حرمة تركيب النطفة بمائه و ماء الأجنبيّة و من يحرم عليه نكاحها.

فالحاصل: أنّ دلالة الحديث على الحرمة في الصورة المفروضة في بحثنا تامّة.

ثمّ إنّ لما كان الحديث في مقام تعليل العشرين جلدة المزيّدة في حدّ الزنا و هذه العشرون تزداد في حدّ كلّ من الرّجل و المرأة فلا محالة تكون علّة لزيادتها في حدّ المرأة الزانية أيضا، و يراد بالتعليل فيها أنها زيدت هذه لتضييعها النطفة و وضعها إياها في غير موضعها الذي أمرها الله عزّ وجلّ به.

و بالجملة: فيدلّ الحديث بتعليله هذا على أنّ الحرمة المذكورة لا تختصّ بالرجل بل تعمّه و المرأة الزانية التي هي شريكة معه في وضع النطفة في غير موضعها الذي أمره الله عزّ وجلّ به.

فدلالة الحديث على حرمة تركيب النطفة من ماء الرجل و بيضة امرأة يحرم عليه جماعها على كلّ منهما تامّة.

إلا أنّ الكلام في سنده، فإنه رغما لنقله في الكتب المذكورة مشتمل في إسناده على عدّة مجاهيل، و الله العالم.

و ربما يقال بدلالة قوله تعالى في وصف المؤمنين و المصلّين و الذين هم لفروجهم حافظون. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ.

فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ* «١» على عدم الجواز.

بيان الدلالة: أنه تعالى عدّ من صفات المؤمنين حفظ فروجهم عن غير أزواجهم و ملك يمينهم، و حكم بأنّ من لم يحفظها عن غيرهنّ و ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون عن حدود الله و الظالمون لأنفسهم. فتدلّ الآيات على

(١) المؤمنون: ٥-٧، المعارج: ٢٩-٣١.

كلمات سديدة، ص: ٨٦

حرمة ترك هذا الحفظ أو وجوب هذا الحفظ. ثمّ إنّ حفظ الفرج عن غير الزوجة و ملك اليمين مطلق يشمل كلّ حفظ فيعمّ حفظه عن الجماع و التفخيذ و نحوهما و حفظه عن إرسال متيّة إلى رحم امرأة غيرهما، فمن لم يحفظ فرجه و صبّ ماءه في رحمها و لو كان بمثل الأنايب فهو عاد و عاص.

و فيه أنّ المنصرف القطعي من حفظ الفرج على النساء أن لا يستمتع بفرجه منهنّ و أن لا يباشرهنّ بفرجه بالجماع و سائر الاستمتاع، فحفظ الفرج عليهنّ كناية عن خصوص الاستمتاع منهنّ بالفرج، و لا يعمّ مثل صبّ قطرة من ماء خرج من الفرج بواسطة

الانبوبة في فرجهن.

ومنه تعرف ضعف الاستدلال للحرمة بمثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ. وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ (١) بتقريب أن الطوائف المذكورة قد حكم على الرجال بأنها محرمة عليهم، و الحرمة هي الممنوعة، و حيث إنها مطلقة أسندت إلى الذوات دلت على حرمة كل فعل يتعلّق بهنّ، فيحرم تلقيح الماء في رحمهن بمثل الأنابيب أيضا.

و وجه الضعف هو انصراف الحرمة في أمثال المقام إلى خصوص النكاح و الاستمتاع منهنّ.

و يشهد له هنا- مضافا إلى وضوحه- قوله تعالى في الآية الثانية بعد ذكر المحصنات «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَنَاتٍ بَيْنَ غَيْرٍ مُسَافِحِينَ» فإنّ ظاهره أنّ ما أحلّ الله للرجال من سائر النساء التي ما وراء ذلكم فهو محرّم منهنّ، و هو العقد بهن و الازدواج معهنّ بالصدق.

و يشهد له أيضا قوله تعالى في الآية السابقة على الآيتين «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ.» الآية فإنه ظاهر و قرينه على أنّ

(١) النساء: ٢٢ و ٢٣.

كلمات سديدة، ص: ٨٧

مورد الكلام في هذه الآيات هو النكاح بالنساء، و الآيات في مقام بيان الحلال و الحرام منهنّ في هذه الجهة، هذا.

فالظاهر انحصار دليل الحرمة في الأخبار الثلاثة المذكورة التي قد عرفت تمامية دلالتها.

نعم إنّ الانحصار المذكور إنما هو في ما إذا كان الرجل صاحب المنى معلوما.

و أمّا إذا لم يعلم صاحبه كما في موارد إعداد بنك المنى بالمعنى المعهود منه في بنك الدم بأن يؤخذ منى الرجال و يحفظ في حرارة و كيفية مناسبة من دون أن يعلم عليها أنه منى فلان ثم يوضع في رحم من راجعته فيه محذور ذهاب الأنساب أيضا الذي دلّ بعض الأخبار على حرمة:

ففي رواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسأله: و حرّم الله الزنا لما فيه من الفساد من قتل النفس و ذهاب الأنساب.

الحديث «١».

و نحوه مرسل الاحتجاج في حديث: أنّ زنديقا قال لأبي عبد الله عليه السلام: لم حرّم الله الزنا؟ قال: لما فيه من الفساد و ذهاب الموارد و انقطاع الأنساب، لا تعلم المرأة في الزنا من أحبلها، و لا المولود يعلم من أبوه. الحديث «٢». فإنهما تدلّان على أنّ ذهاب الأنساب سرّ من أسرار حرمة الزنا، فهو أمر مبغوض يجب الاجتناب عنه مهما كان. و كونه حكمة لا يدور حرمة الزنا مدارها لا يضرّ بالقول بحرمة كل عمل اشتمل على هذه الحكمة، فإن الحكمة لا تقصر

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب النكاح المحرّم الحديث ١٥ ج ١٤ ص ٢٣٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب النكاح المحرّم الحديث ١٢ ج ١٤ ص ٢٥٢، الاحتجاج: ص ٣٤٧.

كلمات سديدة، ص: ٨٨

عن العلّة في موارد ثبوتها بل تزيد عليها في موارد انتفائها، فإن الحكمة بمثابة من الأهمية توجب احتمالها و مظنتها إنشاء الحكم بنحو الإطلاق بخلاف العلّة، و تمام الكلام في محلّه.

فبالجملة: دلالة تلك الأخبار الثلاثة تامّة على حرمة إقرار النطفة في رحم يحرم عليه، و أنّ تركيبها من منى رجل و امرأة يحرم عليهما

جماع كل مع الآخر حرام مطلقا، و هى أخبار مستفيضة، فالقول بالحرمة غير بعيد، و قد عرفت أن الحرمة تعم كلا من الرجل و المرأة، فتذكر.

[الصورة الثالثة أن يلقح بيضة امرأة فى رحم امرأة أخرى عقيمة مثلا فيجامعها عقيبه زوجها فتحبل]

(الصورة الثالثة) أن يلقح بيضة امرأة فى رحم امرأة أخرى عقيمة مثلا فيجامعها عقيبه زوجها فتحبل، فبناء على حرمة الصورة الثانية فتقريب الحرمة فى هذه الصورة أيضا أن يقال:

إنّ الاستفادة من الأخبار المذكورة أنّ عقد النطفة من ماء الرجل و بيضة المرأة إذا لم يكن جماع كل مع الآخر جائزا حرام. و مورد هذه الأخبار و إن كان إقرار المنى فى رحم يحرم عليه إلّا أنّ المورد غير مخصّص بلى لغا الخصوصية عنه الى عقد النطفة من ماء الرجل و بيضة هذا الرحم. و إخراج البيضة من هذا الرحم و وضعها فى رحم آخر لا يحرم عليه لا يؤثّر فى ارتفاع الحرمة و لا يخرج عن دائرة إلغاء الخصوصية.

لكن لقائل أن يدعى احتمال اختصاص الحرمة بما إذا استفيد من رحم يحرم عليه فى عقد النطفة فيه، فإذا أخرجت البيضة منه و وضعت فى رحم زوجة الرجل - كما هو المفروض - فلم يعلم إلغاء الخصوصية، و يكون أصل الجواز المستند إلى البراءة الشرعية و العقلية محكما، و الله العالم.

نعم صحّ إلغاء الخصوصية إذا كان الرحم رحم غير زوجته، و هو داخل فى إطلاق الصورة الثانية.

[الصورة الرابعة أن يلقح منى الرجل فى رحم غير الإنسان من الحيوانات]

(الصورة الرابعة) أن يلقح منى الرجل فى رحم غير الإنسان من الحيوانات

كلمات سديدة، ص: ٨٩

الأخر، فهذه الصورة لا تكون داخله فى إطلاق موضوع الروايات لاختصاصه بالصراحة فى الأخيرتين و بالانصراف فى الأولى برحم الإنسان. و دعوى شمول إطلاق «رحم يحرم عليه» فى خبر على بن سالم لرحم الحيوان أيضا بعيدة.

إلّا أنه مع ذلك فلا يبعد دعوى إلغاء الخصوصية عن موردها الى عقد النطفة من ماء الرجل فى كل رحم يحرم عليه الجماع فيه و إن كان رحم حيوان فيدعى أنّ المفهوم من هذه الأخبار أنّ ما هو الجائر للرجل من الأرحام فى عقد النطفة إنما هو خصوص رحم يحلّ له الجماع فيه. و أمّا ما لا يحلّ له الجماع فيه فلا يحلّ له إقرار نطفته فيه و إفراغ مائه فيه و إن كان رحم حيوان غير إنسان.

و عليه فالمرتكب للحرام هو المباشر لوضع المنى فى رحم الحيوان و الخاضع لجعل منتهى فى معرض هذه الاستفادة.

فالحاصل أنّ مبنى الحرمة فى هذه الصورة إنما هو إلغاء الخصوصية، و مع عدم الجزم به تجرى البراءة الشرعية و العقلية.

[الصورة الخامسة أن يلقح بيضة حيوان فى رحم امرأة عقيمة مثلا فيجامعها زوجها و تحبل]

(الصورة الخامسة) أن يلقح بيضة حيوان فى رحم امرأة عقيمة مثلا فيجامعها زوجها و تحبل. و الظاهر عدم دليل على حرمتها بعد ما مرّ من عدم الدليل على الحرمة فى تلقيح بيضة الإنسان فى رحم إنسان آخر فى الصورة الثالثة.

[الصورة السادسة أن يلقح منى حيوان غير إنسان بالانبوبة فى رحم امرأة فتحبل]

(الصورة السادسة) أن يلقح منى حيوان غير إنسان بالانبوبة فى رحم امرأة فتحبل، و هى أيضا ليست داخله فى موضوع أخبار المنع كما فى الصورة الرابعة، و لا وجه لحرمة إلّا دعوى أنّ الاستفادة من تلك الأخبار و لو بإلغاء الخصوصية أنّ الجائر للمرأة إنما هو أن تحبل

فى رحمها بمنى من يجوز له أن يجمعها، كما مرّت نظيرتها فى الصورة المذكورة.
و من الواضح أنه مع عدم الجزم بإلغاء الخصوصية تجرى البراءة، و مع ذلك فطريق الاحتياط واضح.
كلمات سديده، ص: ٩٠

[الصورة السابعة أن يلقح بيضة امرأة فى رحم غير الإنسان فتجبل بجماع حيوان معها]

(الصورة السابعة) أن يلقح بيضة امرأة فى رحم غير الإنسان فتجبل بجماع حيوان معها. و لا- دليل على حرمة كما يظهر بتذكّر ما ذكرناه فى بعض الصور السابقة.

[الصورة الثامنة صور تلقيح منى حيوان فى رحم حيوان آخر أو تلقيح بيضة حيوان فى رحم حيوان آخر]

(الصورة الثامنة) التى من التأمل فى ما ذكرنا يعلم حكمها صور تلقيح منى حيوان فى رحم حيوان آخر أو تلقيح بيضة حيوان فى رحم حيوان آخر، فإنه لا دليل على المنع عنها أصلا سواء كانا من نوع واحد أم لا.

[الصورة التاسعة أن يؤخذ المنى أو البيضة من النباتات فيلقح فى رحم إنسان أو حيوان فتتعقد النطفة هناك إلى آخر مراتب الرشد]

(الصورة التاسعة) أن يؤخذ المنى أو البيضة من النباتات فيلقح فى رحم إنسان أو حيوان فتتعقد النطفة هناك إلى آخر مراتب الرشد. و هذه الصورة تفرض لها صور جزئية مختلفة، إلّا أنّ الظاهر عدم دخول شىء منها فى موضوع الحرمة المستفادة من الأدلة و لو بإلغاء الخصوصية فيكون الأصل جوازها، فتدبر جيدا.
هذا كله فى حكم صور القسم الأول من الأقسام الرئيسية، أعنى ما إذا كان انعقاد النطفة فى داخل رحم الأنثى.

القسم الثانى: أن يكون تركب منى الذكر و بيضة الأنثى و عقد النطفة بهما خارج الرحم ثم تزرع بالآلات الحديثة

إشارة

□
هذه اللقيحة فى الرحم فتنمو فيه و تبلغ مراتب رشدتها التى قدرها الله تعالى لها الى أن تلده مولودا تاما سويا.
و لهذا القسم أيضا صور متعدّدة نتعرض لأهمّها:

و ذلك أنّ النطفة المفروضة إمّا أن تنعقد من ماء إنسانين أم لا.

(فالأول) إمّا أن يكون انعقادها من منى الرجل و بيضة حليته و إمّا أن يكون من منى الرجل و بيضة امرأة يحرم عليه الجماع معها، و فى كلّ منهما تزرع اللقيحة إمّا فى رحم نفس المرأة المأخوذة منها البيضة و إمّا فى رحم امرأة أخرى يحلّ للرجل صاحب المنى الجماع بها أو يحرم.

(و الثانى) إمّا يكون أحد الطرفين إنسانا أم لا.

كلمات سديده، ص: ٩١

فالأول: قد يؤخذ منى حيوان و بيضة امرأة فتتعقد بهما النطفة و تزرع فى رحم حيوان أو امرأة هى صاحبة تلك البيضة أو غيرها، و قد يؤخذ منى رجل و بيضة حيوان فتتعقد بهما النطفة ثم تزرع فى رحم حيوان أو فى رحم امرأة هى حليّة للرجل أو محرّمه عليه، و قد يؤخذ المنى من النبات و البيضة من الإنسان فتتعقد بهما النطفة و تزرع فى رحم صاحبة البيضة أو غيرها. و قد تؤخذ البيضة من النبات و المنى من الإنسان فتتعقد بهما النطفة و تزرع فى رحم حليّة الرجل صاحب المنى أو فى رحم غيرها.

و أما ثاني هذا القسم: فقد يؤخذ المنى و البيضة من حيوانين أو من نباتين أو من حيوان و نبات فتعتقد بهما النطفة ثم تزرع في رحم إنسان أو حيوان.

فأولى هذه الصور: أن يؤخذ منى الرجل و بيضة حليته فتعتقد النطفة بهما ثم تزرع في الرحم

و أنت بعد الوقوف على ما مرّ تعرف أنّ عقد النطفة من منى الرجل و بيضة حليته لا دليل على عدم جوازه. و أمّا زرعها في الرحم فإن كان رحم حليته فهو أيضا كذلك، سواء كانت الحليّة نفس صاحبة البيضة أم زوجته الأخرى أم مملوكته، فإنّ الرجل - في جميع الصور - قد أقرّ نطفته في رحم يحلّ له لا في رحم حرام عليه و لا في غير موضع أمر الله به، و المرأة قد حملت نطفة زوجها أو سيدها، فلا وجه للمنع من هذه الجهة و أمّا أنها نطفة منعقدة من بيضة امرأة أخرى فليس في الأدلة ما يدلّ على حرمة حملها حينئذ.

اللهم إلما أن يدعى أنّ المفهوم عرفا من مثل الروايات الثلاث الواردة في المنع أنّ حمل المرأة لنطفة لم تعتقد ببيضتها بل اعتقدت ببيضة امرأة أخرى حرام.

و هو ممنوع فإنك قد عرفت أنّ أصل انفهام حرمة الحمل على المرأة إنما كان

كلمات سديدة، ص: ٩٢

بملاحظة أنّ عمل إقرار النطفة و وضعها في الرحم عمل مشترك بين الرجل و المرأة، فهو حرام على كليهما، و لا محالة مودعه ما إذا كان العمل حراما على الرجل، و لا يعمّ مفروض كلامنا الذي أقرّ الرجل فيه نطفته في رحم يحلّ له و في موضعها الذي أمر الله به. و إن كان هذا الرحم رحم امرأة يحرم على الرجل الجماع معها فربما يقال بشمول الأخبار المذكورة لا سيما خبر علي بن سالم و إسحاق بن عمار لها، فإنه عليه السلام قال في الأول: «إن أشدّ الناس عذابا يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه». و علل زيادة العشرين جلده في حدّ الزنا في الثاني بقوله:

«لوضعه إيّاها في غير موضعه الذي أمر الله عزّ و جلّ به» و العنوانان صادقا هنا، فإنه قد أقرّ نطفته في رحم ليس رحم زوجته أو مملوكته بل هو رحم يحرم عليه، و وضع نطفته في غير الموضع الذي أمر الله به و هو رحم حليته.

فالحاصل: أنّ عنوان الحرمة و موضوعها صادق في ما نحن فيه فيكون محكوما بالحرمة.

و لا- دافع لهذه المقالة إلما دعوى انصراف تلك الأخبار إلى ما إذا كان الرحم المذكور فيها طرفا آخر لانعقاد النطفة بحيث كان انعقادها ببيضته، و أمّا مثل ما نحن فيه ممّا لا شأن للرحم إلّا كونه وعاء مناسبا تربو و تنمو فيه النطفة المودعة فيه فليس مشمولا لها بل الأخبار منصرفة عنها، و الله العالم.

نعم لو صحّ أنّ نسخة الحديث كانت لفظه «في غير موضعه» لأمكن قوة استظهار الإطلاق، إذ عليها يكون مفادها «في غير موضع الرجل» و يراد به الموضع الذي جعل في الشريعة تحت اختياره و يؤول مفاده إلى أنّ سرّ الحرمة أنه وضع النطفة في غير رحم حليته، فأمكن دعوى الإطلاق ببيان أن ملاك الحرمة وضع النطفة في غير رحم هو له.

إلّا أنّ نسخة الكافي «في غير موضعها» فنسب الموضع إلى النطفة، و حينئذ

كلمات سديدة، ص: ٩٣

يقال إنّ موضع النطفة هو ما تعتقد فيه النطفة ببيضته، هذا.

و الإنصاف أنّ دعوى الانصراف على جميع النسخ ليست بذلك البعيد، و عليه فالأظهر جواز إجارة الرحم بهذا المعنى.

ثانيها: أن تعتقد النطفة من ماء الرجل و بيضة امرأة يحرم عليه الجماع معها ثم تزرع إمّا في رحم يحلّ له، و إمّا في رحم نفس هذه المرأة

صاحبة البيضة، وإما في رحم آخر يحرم عليه، وإما في رحم حيوان.

و الكلام فيها إما في أصل عقد النطفة، وإما في زرعها في الرحم بعد الانعقاد.

أما عقد النطفة بالوجه المذكور فلا ينبغي الريب في أنه ليس مشمولاً للعناوين المأخوذة في أدلة الحرمة، فإنها عناوين خاصة متترعة عن قرار الماء أو النطفة في الرحم. و المفروض هنا انعقاد النطفة خارج الرحم، فلا تعمه أدلة الحرمة.

اللهم إلبا أن تلغى عنها خصوصية قرارها في الرحم و يدعى أن تمام الموضوع إنما هو انعقاد النطفة بماء الرجل و بيضة امرأة تحرم عليه، و أن ذكر الرحم مثلاً إنما هو بلحاظ أنه كان هو الطريق المتعارف. أو يقال: إن عقد النطفة في المكائن الصناعية الحديثة وضع لها في غير موضعها الذي أمر الله عزّ و جلّ به، فيعمّه العنوان المأخوذ في خبر إسحاق بلا حاجة إلى دعوى إلغاء الخصوصية. لكنك خبير بأن المنصرف من «غير موضعها» هو رحم غير حليلته، و لا يعمّ مثل المكائن الحديثة.

و أما دعوى إلغاء الخصوصية و إرادة أن المحرم هو انعقاد النطفة بماء الرجل و بيضة امرأة محرمة عليه فهي على عهده مدعيها. و مع الشك و عدم الجزم بها فأصالة البراءة تقتضي الجواز، و طريق الاحتياط واضح.

كلمات سديده، ص: ٩٤

ثم إن هذا كله إذا كان الرجل صاحب المنى معلوماً، و أما إذا لم يعلم هو بعينه فاللازم من عقد النطفة حينئذ ذهاب الأنساب الذي قد عرفت بمغوضيته شرعاً.

هذا كله بالنسبة لأصل عقد النطفة خارج الرحم.

و أما زرعها في الرحم بعد أن انعقدت بالوجه المذكور فالكلام فيه هو الكلام في زرعها في الصورة الأولى.

و ذلك أن الحرام - لو كان هنا حرام - إنما هو عقد النطفة بماء الأجنبي و الأجنبية، و أما إذا انعقدت فحفظها ليس من المحرمات، و لذلك فلا يجوز للمرأة التي حملت من الزنا إجهاض حملها و حينئذ فحفظ هذه النطفة المنعقدة لا دليل على حرمة لو لم نقل بوجوب حفظها، و من طرق هذا الحفظ زرعها في رحم امرأة سواء كانت صاحبة البيضة أو غيرها، و سواء كانت حليلة الرجل صاحب المنى أو غيرها.

فإنك قد عرفت عدم تمامية دلالة الأدلة على حرمة حمل المرأة برحمها نطفة انعقدت ببيضة الغير و لو كانت أجنبية على الرجل صاحب المنى. و هكذا الأمر في حمل نطفة انعقدت بماء أجنبي و أجنبية فإنهما سواء - في مقام الحفظ - كما لا يخفى على المتدبر. و مثلها زرعها في رحم حيوان غير إنسان، فإنه لا دليل على حرمة، و مقتضى الأصل جوازه.

ثالثها: أن يؤخذ منى إنسان و بيضة حيوان فتعقد بهما النطفة ثم تزرع في رحم إنسان آخر حليلة له أو غيرها أو في رحم حيوان

فها هنا أيضاً عقد النطفة بهما لا دليل على حرمة، كما أن زرعها في رحم إنسان أو حيوان ليس مشمولاً لموارد الأخبار، فإنها ناظرة إلى إقرار النطفة و وضعها فيما كانت منعقدة من إنسانين، و إذا ألغيت الخصوصية فإنما تلغى عن

كلمات سديده، ص: ٩٥

كيفية الإقرار لا عن كونها منعقدة من إنسانين، حتى أن نسخة خبر إسحاق بن عمار لو كانت «موضعه» بتذكير الضمير فهو منصرف إلى رحم الإنسان و إلى ما إذا كانت النطفة نطفة إنسان محضاً.

و بالجملة: فالظاهر انصراف الأخبار عن جميع فروض هذه الصورة، فالأصل محكم.

و منه تعرف حكم عكس هذه الصورة، أعني أن يؤخذ ببيضة إنسان و منى حيوان فتعقد بهما النطفة ثم تزرع في رحم إنسان أو حيوان.

فإن أصل عقد النطفة كذلك كالفروض المذكورة لزراعها خارج عن مورد الأخبار حتى بعد إلغاء الخصوصية. و الأصل حينئذ يقتضي

جوازها.

رابعتها: أن يؤخذ منى إنسان وبيضة مأخوذة من النبات فتعقد بهما النطفة ثم تزرع فى رحم إنسان أو حيوان. و مثله أن تؤخذ بيضة إنسان و منى مأخوذ من النبات فتعقد بهما النطفة و تزرع فى رحم إنسان أو حيوان. و حكمها يعرف مما سبق، فإنَّ أصل عقد النطفة بإحدى الكيفيتين كالفروض المتصورة فى زرعها خارج عن مورد الأخبار المانعة، حتى بعد إلغاء الخصوصية، فيكون المرجع هو الأصل الحاكم بالجواز. خامستها: أن يكون المنى و البيضة مأخوذين من حيوانين أو من نباتين أو من نبات و حيوان. فإنَّ الأخبار بموردها بل حتى بعد إلغاء الخصوصية عن موردها لا تعمها و مقتضى أصل البراءة جوازها. و هذا من غير فرق بعد انعقاد النطفة فى خارج الرحم بين أن تزرع فى رحم إنسان أو حيوان، فإنهما سواء فى عدم شمول أدلة المنع و فى جريان أصالة البراءة، و الله العالم بأحكامه. هذا كله حكم الصور المتصورة للقسم الثانى الذى كان المفروض فيه كلمات سديده، ص: ٩٦. انعقاد النطفة خارج الرحم ثم زرعها فى الرحم.

القسم الثالث: أن يكون كل من عقد النطفة و رشدها و نموها إلى أن تصير خلقا تاما سويا خارج الرحم

إشارة

و تجرى فيه أيضا الصور المتصورة فى سابقه لعقد النطفة من المنى و البيضة، فقد يكون عقدها بماء الزوجين، و قد يكون بماء الأجنيين، و قد يكون بماء الرجل و بيضة الحيوان، و قد يكون ببيضة المرأة و منى الحيوان، و قد يكون بماء الإنسان و بيضة مأخوذة من النبات أو بالعكس منه، و قد يكون بماء حيوانين، و قد يكون بماءين من حيوان و نبات، و قد يكون بماءين من نباتين إلى غير ذلك.

و لا تزيد جميع الصور المفروضة هنا على ما سبقتها فى القسم الثانى شيئا خاصا يوجب المنع. و ذلك أنَّ الجهة التى ربما أوجبت المنع كانت جهتين فى القسم الثانى و هما: جهة عقد النطفة بماء غير الزوجين، و جهة زرع النطفة فى رحم غير الحليّة. و أمّا هنا فليست إلّا جهة واحدة منهما مرتبطة بعقد النطفة فى خارج الرحم، و إلّا فمراحل نموها بجميعها تقع خارج الرحم، و لا دليل على المنع عنها أصلا. و قد عرفت ممّا مرّ فى القسم الثانى أنَّ مجرّد عقد النطفة فى خارج الرحم و لو كان بماء الأجنيين ممّا لم يقدّم دليل مقنع على حرمة و أنَّ الأصل يقضى بجوازه.

□

فلا كلام فى صور هذا القسم أزيد ممّا مرّ فى سابقه، فتنبه، و الله العالم. هذا كله حكم أصل عقد النطفة بالطرق غير المتعارفة التى اقتضتها التقدمات الحديثة العلمية. كلمات سديده، ص: ٩٧.

الكلام فى أحكام الطفل المتكون بهذه الطرق

إشارة

و بعد ذلك يقع الكلام فى الأحكام المترتبة على الطفل المتكون بهذه الطرق الحديثة فى باب النكاح و النظر و الإرث و غير ذلك،

فنقول:

إنّ البحث عنها أيضا لا بدّ و أن يقع عن كلّ من الصور التي ذكرناها لكلّ واحد من الأقسام الرئيسيّة الثلاثة:

(فأما صور القسم الأوّل) - أعني ما إذا كان انعقاد النطفة في الرحم و كان صبّ المنى أو زرع البيضة أو كليهما بطريق حديث

- فالكلام تارة في انتساب الطفل إلى صاحب المنى، و اخرى في انتسابه إلى صاحبة البيضة أو الرحم.
أمّا الأوّل: فإن كان صاحب المنى رجلا يجوز له الجماع و الوقاع مع المرأة الحاملة لنطفته كزوجته و مملوكته فلا ينبغي الريب في أنّ الطفل المتكون بمائه ولده، فإنّ قوام كون طفل ولدا لرجل عند العرف إنما هو بأن يخلق من مائه من دون دخل لكون إدخال الماء في الرحم بالجماع، بل لو أفرغ ماءه خارج الفرج ثم سبقه أن دخل فيه بنفسه أو بإعانه من يد حليته فحملت فلا يشكّ أحد في أن هذا الطفل - إذا ولد - من أولاد الرجل. و هكذا الأمر في مفروض المقام.
و عليه فإذا كان الرجل أباه فأولاد الرجل إخوته و إخوته أعمامه و عمّاته و هكذا. و حينئذ فتعمّه الأدلة المتضمنة للأحكام الشرعية على العناوين النسبية في جميع الأبواب الفقهية من الإرث و النكاح و النظر و تجهيز الموتى و غيرها، و لا دليل على تخصيص عمومها و لا تقييد إطلاقها.

و إن كان صاحب المنى أجنبيا، فإن كان التلقيح وقع خطأ لاشتباه منى زوجها مثلا بمنى الأجنبي فهو أيضا كسابقه، فإنّ عنوان الأب صادق في العرف على صاحب الماء. و هكذا سائر العناوين النسبية، و يتبعه شمول أدلّة الأحكام، و لا دليل على التخصيص فإنه يشبه الوطء بالشبهة.

كلمات سديدة، ص: ٩٨

و أمّا إن كان التلقيح عن عمد فقد عرفت حرمة، إلّا أنه مع ذلك فلا ريب في أنّ الحرمة لا تؤثر في صدق العناوين الخاصّة النسبية، فإنّ صدق تلك العناوين في العرف إنما يتقوّم بوجود تلك العلاقة التكوينية بين صاحب الماء و الطفل، بأن يكون انعقاد نطفته من مائه فالعناوين صادقة و عمومات الأحكام شاملة.

و لا- دليل على تخصيصها إلّا توهم التحاقه بمن انعقدت نطفته من الزنا فيجرى عليه حكم ولد الزنا. و يرد تخصيص على تلك العمومات.

و لكنّه مندفع بأنّه بعد بطلان القياس و عدم صدق الزنا الذي أنيط بالحكم به في ما نحن فيه، فلا وجه لرفع اليد عن أدلّة الأحكام، فمقتضى الأدلّة جريان جميع أحكام الولد- من ناحية الرجل - عليه، و الله العالم.

و أمّا الثاني: أعني انتسابه إلى المرأة التي حملته-: فإن كانت تلك المرأة ذات بيضة و انعقدت نطفة الطفل ببيضتها و منى الرجل فلا شكّ في أنّها أمّه و أنه ولدها، فينطبق عليه جميع العناوين النسبية الموضوعه في الشرع لأحكام مختلفة و يتبعه حكمها، و لا دليل على تخصيص هذه الأدلّة سوى التوهم المذكور المتصوّر في بعض الصور، و قد عرفت اندفاعه.

و إن كانت المرأة عقيمة فلّقحت ببيضة امرأة أخرى غير عقيمة في رحمها ثم جامعها زوجها أو لّقح ماءه في رحمها بمثل الانبوبة فانعقدت نطفة الولد فهل يلحق بالمرأة صاحبة البيضة أم بالأخرى التي حملته و غدّت نطفته حتى بلغ آخر مراتب النشوء؟
فلا شكّ في أنّ للمولود علاقة تكوينية بكلّ من المرأتين كما أشرنا إليها، و إنما الكلام في أنّ أيّا منهما هو الملاك عند العرف في صيرورة المرأة أمّا له؟

و لا- يبعد أن يقال إنّ ملاك الأمومة عند العرف مثل ملاك الأبوة، و هو كون الطفل في مبدأ خلقته مخلوقا بمائها، فإذا كان المفروض أنّ نطفته التي هي

كلمات سديدة، ص: ٩٩

مبدأ خلقته و أول ما يخلق حاصله من تركب ماءين فهذا المخلوق الأول هو أول مراحل وجود الطفل، فالطفل بوجوده الأول متقوم و مستند إلى صاحب المنى و البيضة، بل هو مركب من جزأين كل منهما لواحد من صاحبي البيضة و المنى، و التغذى الذى يلحقه و يحصل له إنما يوجب نموه.

فالغذاء الذى يتغذى به فى رحم المرأة كالغذاء الذى يتغذى به بعد أن تولد و خرج من الرحم لا يوجب انقلابه عما كان عليه من كونه طفلا لصاحبي الماءين، فكما أنه لو أجهض النطفة و ربيت فى مصنع معد لمثل ذلك إلى أن بلغت مرحلة نفخ الروح و تمكنت من إدامة الحياة خارج المصنع كسائر أبناء البشر فكما أنه لا ريب حينئذ فى أنه ولد لصاحبي البيضة و المنى فهكذا إذا كان رحم المرأة مكان ذاك المصنع المفروض، فالطفل يلحق بصاحبة البيضة، و هى أم له عند العرف.

و قد عرفت أن مثل هذه العناوين بما لها من المفاهيم العرفية موضوع لأحكام الإرث و النكاح و غيرهما.

و هذا هو الذى اختاره سيدنا الأستاذ الامام الراحل قدس سره فى بحث التلقيح الصناعى من تحرير الوسيلة ذيل المسألة ١٠.

إلا أنه قد يقال - كما فى بعض الفتاوى المنسوبة إلى السيد العلامة الآية الخوئى مد ظله -: إن الاستفادة من بعض الآيات الشريفة أن

ملاك الأمومة إنما هو حمل الطفل، فمن حملته ثم ولدته فهى أم له شرعا، فإن الاستفادة من قوله تعالى:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهُاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ «١» أن الأم هى المرأة التى تلد الولد، فالمرأة الحاملة هى أم له شرعا، و الولد ملحق بها لا بصاحبة البيضة، هذا.

(١) المجادلة: ٢.

كلمات سديدة، ص: ١٠٠

أقول: بعد ما عرفت من أن الأم عند العرف إنما هى صاحبة البيضة فهذه الآية المباركة لا دلالة فيها على خلاف ما عند العرف، بداهة أن الآية الشريفة إنما تكون فى مقام رد ما كانوا يتوهمونه من الحرمة الأبدية لزوجاتهم بمجرد مثل قولهم لهن «أنت على كظهر أمي» فقد نبه الله تعالى فى الآية المباركة على أن مجرد مثل هذا القول لا يوجب صيرورة الزوجة أمًا لزوجها، فإن أمه إنما هى من ولدته لا من قال فيها مثل هذا القول، فذكر خصيصة الأم - أعنى ولادتها للطفل - بملاحظة أنها أمر غالبى يقرب أن يكون دائميًا، بل هو أمر كان دائميًا فى تلك الأزمنة، فقد نفى أمومة المظاهر بها ببيان تلك الخصيصة القريبة من الدوام و فى مثله ليس دلالة على تعبد شرعى و اعتبار الولادة من المرأة فى صدق الأم عليها.

فهل يرى هو دام ظله أنه لو ماتت المرأة المقربة و ولدها فى بطنها يتحرك فماتت قبل أن تلد ولدها ثم اخرج الولد بشق بطنها حيًا سويًا فلا يكون الولد ولدا لها و لا المرأة أمًا للطفل، مع أنه لا ريب فى أن المرأة لم تلد الولد و اخرج من بطنها بعملية شق البطن. فكما لا يصدق العنوان المذكور فى الآية و لا يضر بصدق الأمومة لا بتناء تعبير الآية على المتعارف، فهكذا فى مفروض البحث، و الله العالم.

و ممّا ذكرنا تعرف أنه إن كانت البيضة الملقحة من حيوان غير الإنسان ثم جامعها زوجها و انعقدت النطفة فالزوج أب للطفل، و ليست الزوجة أمًا له بل تلك الحيوان صاحبة البيضة أم له.

هذا كله حكم صور القسم الأول.

(و أمّا القسم الثانى) - أعنى ما إذا كان تركب المنى و البيضة خارج الرحم و بعد مدّة قليلة أو كثيرة لقيحت النطفة و زرعت فى الرحم -

فقد تبين حكم صورته ممّا ذكرناه.

كلمات سديدة، ص: ١٠١

فإنك قد عرفت أنّ ملاك الأبوة هو خلقه نطفة الطفل من منى الشخص، فهذا الشخص أب له. وهكذا ملاك الأمومة إنما هو انعقاد نطفته من بيضة الشخص، فهذا الشخص أمه، فلا محالة يلحق المولود بصاحب المنى فيكون أباه و بصاحبة البيضة فتكون أمه، ولا دخل لمجرد الحمل في صيرورة الحامل أمًا كما أوضحناه.

و منه يتبين حكم

(صور القسم الثالث) - أعنى ما إذا كان كل من انعقاد النطفة وتربيتها إلى أن تصير حيًا سويًا خارج الرحم في مصنع طبي -

فإنّ الرجل صاحب المنى المخلوق منه تلك النطفة أب لهذا الطفل كما أنّ المرأة صاحبة البيضة المخلوق منها تلك النطفة أمّ له. ولا محالة يترتب عليهما أحكام الأب والامّ وعلى سائر من انتسب بهما إلى الطفل الأحكام الخاصّة المترتبة على عناوينها. فأولاد الأب والامّ اخوة لهذا الطفل المصنوع خارج الرحم، وإخوتهما أعمام وعمات له أو أخوال وخالات، وهكذا. وعلى كلّ من العناوين تتّربّ الأحكام الخاصّة به في كلّ من أبواب الفقه، والله العالم بحقائق الأحكام.

والحمد لله ربّ العالمين.

كلمات سديده، ص: ١٠٣

كلمة في تغيير الجنسية

إشارة

كلمات سديده، ص: ١٠٥

كلمة في تغيير الجنسية بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين، و صلواته و سلامه على خاتم النبيين سيّدنا محمّد وآله الأطيبين، و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين.

إنّ الاستفادة من بعض الكتب المربوطة هو أنّ المادّة الأصليّة لتحقيق جنس الذكر والأنثى من الحيوانات المتكوّنة في رحم أمّها مختلفة، لا يتحمّل مبدأ النشوء إلّا أحدهما، فالنطفة المتكوّنة إمّا ذكر لا غير وإمّا أنثى لا غير، و ربما تقع اختلالات في آلات التناسل، فلضعف عمليّة البيضتين يبدو للرجل فرج، و لترشح الموادّ اللازمه من غير البيضة ربما يتحقّق في المرأة آله الرجوليّة.

و عليه فالمتولّد من أمّه بل الجنين في رحم أمّيه إمّا رجل وإمّا امرأة، و من كان له آله الرجال و النساء فهو ممّن اشتبه أمره، وإلّا فهو في نفس الأمر إمّا ذكر وإمّا أنثى، و هو المعبر عنه في لسان الفقه بالخنثى.

إلّا أنّه يستفاد من عدّه من الأخبار - التي بعضها معتبر السند - أنّ من الممكن وجود إنسان واحد يقوم في توليد النسل بكلتا وظيفتي الرجل و المرأة.

فقد روى الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه في باب ميراث الخنثى من كتاب الفرائض بسنده الصحيح عن عاصم بن حميد عن محمّد بن قيس عن

كلمات سديده، ص: ١٠٦

أبي جعفر عليه السّلام قال: إنّ شريحا القاضي بينما هو في مجلس القضاء إذ أتته امرأة فقالت: أيّها القاضي اقض بيني و بين خصمي، فقال لها: و من خصمك؟ قالت: أنت، قال: افرجوا لها، فأفرجوا لها، فدخلت. فقال لها: ما ظلامتك؟ فقالت: إنّ لى ما للرجال و ما للنساء، قال شريح: فإنّ أمير المؤمنين عليه السّلام يقضى على المبال، قالت: فإنّي أبول بهما جميعا و يسكنان معا، قال شريح: و الله ما سمعت بأعجب من هذا، قالت: و أعجب من هذا، قال:

و ما هو؟ قالت: جامعني زوجي فولدت منه، و جامعة جاريتي فولدت مني.

فضرب شريح إحدى يديه على الأخرى متعجبا.

ثم جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين لقد ورد علي شيء ما سمعت بأعجب منه ثم قص عليه قصّة المرأة، فسألها أمير المؤمنين عليه السلام عن ذلك فقالت: هو كما ذكر، فقال لها: و من زوجك؟ قالت:

فلان. فبعث إليه فدعاه، فقال: أتعرف هذه؟ قال: نعم هي زوجتي، فسأله عينا قالت. فقال: هو كذلك، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: لانت أجراً من راكب الأسد، حيث تقدم عليها بهذه الحال.

ثم قال: يا قنبر أدخلها بيتا مع امرأة تعدّ أضلاعها، فقال زوجها: يا أمير المؤمنين لا آمن عليها رجلا ولا ائتمن عليها امرأة.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: عليّ بدينار الخصي - و كان من صالحى الكوفة و كان يثق به - فقال له: يا دينار أدخلها بيتا، و عرّها من ثيابها، و مرها أن تشدّ مئزرا و عدّ أضلاعها. ففعل دينار ذلك، و كان أضلاعها سبعة عشر تسعة في اليمين و ثمانية في اليسار. فألبسها عليه السلام ثياب الرجال و القلنسوة و النعلين و ألقى عليها الرداء و ألحقه بالرجال.

فقال زوجها: يا أمير المؤمنين بنت عمي و قد ولدت مني تلحقها بالرجال؟

فقال: إنني حكمت عليها بحكم الله، إن الله تبارك و تعالى خلق حواء من ضلع

كلمات سديده، ص: ١٠٧

آدم الأيسر الأقصى و أضلاع الرجال تنقص و أضلاع النساء تمام «١».

و قال العلامة التقى المجلسي في ذيل الحديث: هذا الخبر مشتهر بين العامة و مثبت في كتبهم، و لهذا عمل به السيد و المفيد و ابن إدريس مع عدم عملهم بخبر الواحد. و قد وصف هو قدس سرّه الخبر بصحّة السند، و قال: فما وصفه الأصحاب بالضعف لعدم ملاحظة هذا السند «٢».

و قد رواها الشيخ أيضا في التهذيب عن ميسرة بن شريح بتفاوت في بعض الألفاظ «٣». و هكذا الشيخ المفيد في فصل قضايا أمير المؤمنين عليه السلام بعد بيعه الناس له من كتاب الإرشاد «٤».

أقول: فقد تضمّنت الرواية قيامه بكلتا الوظيفتين، و مع ذلك فقد ألحقه عليه السلام بالرجال، و هذا الذي تضمّنته الرواية ذاكرته مع عدّة من الأطباء و طلبه الطبّ فقالوا: إنه لم يعهد في تاريخ الطبّ.

و قد قال هؤلاء العدّة أيضا: إنّ تغيير الجنسية في من هو رجل مثلا بلا نقيصة أو من هي امرأة كذلك غير معهود بل و لا ممكن، و إنّما ما قامت به العمليات الجراحية إجراء العملية في الخنثى التي لها ما للرجال و ما للنساء، و إن كان أحدهما أضعف من الآخر فتجرى عليها العملية و يؤخذ منها إحدى الآلتين و تحذف فلعله يقوى جانب الأخرى، هذا.

و كيف كان فعملية إصلاح الجنسية أو تغييرها إمّا أن تقع على من كان له

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ميراث الخنثى الحديث ٥ ج ١٧ ص ٥٧٦ و قد نقلنا اللفظ عن الفقيه.

(٢) روضة المتقين: ج ١١ ص ٣٦٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من ميراث الخنثى الحديث ٣ ج ١٧ ص ٥٧٥، التهذيب: باب ميراث الخنثى. الحديث ٥ ج ٩ ص ٣٥٤.

(٤) الإرشاد: ج ١ ص ٢١٣ طبع مؤسسة آل البيت.

كلمات سديده، ص: ١٠٨

في بدنه إحدى الآلتين فقط، إلّا أنها قد غطاها جلدة و غيرها، فترفع بالعملية هذه الجلدة، حتى تبدو الآلة كما هي.

و إمّا أن تقع على من كان له كلتا الآلتين آلة النساء و الرجال، فيقلع إحداها عن أصلها لكي تقوى الأخرى و تنمو و يقوم صاحبها

بوظيفتها.

و إما أن تقع على من كان له إحدى الآتين فقط و كان من الرجال فقط أو من النساء بلا نقيصة في خلقتها، فيوقع عليه عملية جراحية لكي يخرج من جنس إحدى الطائفتين و يلحق بالأخرى - إن أمكن ذلك.

(فالصورة الأولى) ليست من تغيير الجنسية أصلاً، بل هي من باب كشف الواقع الذي عليه ستره و غطاء، و لا دليل على المنع عنه و لا على وجوبه، إلّا أن يقع في محرّم لولاه أو يترك منه واجب، فعليه الإقدام عليها مقدّمة لثلا يفوت عليه واجب و لا يقع في حرام. و إذا علم بواقع الأمر قبل العملية فعليه التكاليف المتعلقة بجنسه الواقعي، لصدق عنوانه عليه، فيعمّه الحكم المترتب عليه، و هو واضح. (و أمّا الصورة الثانية) فموردها من يعبر عنه في لسان الفقه بالخنثى، سواء كان ممّن تبيّن أمر رجوليته أو انوثيته بالآمارات الشرعية، أم كان من الخنثى المشكل، فيقدم صاحب الآتين الى قلع إحداهما ليلحق بلا كلام بجنس الباقية.

و هنا- كما ترى- إن صدق تغيير الجنسية فإنّما يصدق في الخنثى غير المشكل إذا أقدم على قلع آله يتبعها جنسه، كما إذا أقدم الخنثى المحكوم بالرجولية على قلع ما له من آله الرجال بالمرّة و من أصلها ليقوى جانب انوثيته فيلحق بالنساء. و على أيّ حال فلا دليل على حرمة أصل هذه العملية، فإنّ المقدم عليها كان داخلاً في عنوان أحد الصنفين محكوماً عليه بحكمه، و بعد إجراء العملية

كلمات سديده، ص: ١٠٩

لا يصدق عليه هذا العنوان، فلا يعمّه أدلّته أحكامه، بل يصدق عليه العنوان المقابل، و لا محالة يعمّه دليل أحكامه، و لا يتصور فيه محذور.

فالعنوانان هنا مثل عنوان المسافر و الحاضر، فإنّه لا مانع من خروج أحد عن أحد العنوانين و دخوله في الآخر، فلا يعمّه دليل العنوان السابق، بل يعمّه دليل العنوان اللاحق، و يحكم عليه بعد العملية بحكم العنوان الجديد، كما هو واضح.

فأصل عملية تغيير الجنسية هنا لا دليل على المنع عنه، إلّا أنه ربما كانت ملازمة لإعمال محرّمه كالنظر إلى العورة أو لمسها، و هما محرّمان، فلا طريق إليه مشروع إلّا في الطفل قبل بلوغه و تمييزه، أو فيما كان الطبيب الجراح زوجاً أو زوجة لمن يقع العمل عليه، بناء على أنه بمجرد القلع و خياطة المحلّ لا يخرج عن الصنف الذي كان فيه، فتأمل.

و منه يتبيّن حكم (الصورة الثالثة) فإنّ أصل تغيير الجنسية لا دليل على المنع عنه، إلّا أنّ الإقدام عليه بطريق مشروع مشروط بعدم الابتلاء بالمحرّمات الجانبية، كما في الأطفال غير المميّزين، فتأمل.

و بالجملة: إنّ أصل تغيير الجنسية لا بأس به، إلّا أنّ النظر إلى عورة غير الزوج و الزوجة و الى بدن الأجنبية و الأجنبية فضلاً عن لمسه حرام، لا يجوز في الشرع بحسب ظواهر الأدلّة إلّا الاضطرار- و للبحث عن حدود دلالة أدلّة حرمة النظر و اللمس مقام آخر. فالإقدام على تغيير الجنس إنّما يخلو عن الحرام في ما إذا وقع على طفل غير ممّيّز لا يرغب فيه إذا كان له فيه مصلحة و عن إذن من وليّ أمره.

[فروع]

إشارة

و كيف كان فإذا وقع تغيير جنسية فلا محالة تحدث فروع كثيرة لا بأس بالبحث عن جملة منها:

أحدها: لو تغيّرت جنسية أحد الزوجين بطل نكاحهما

من حين حدوث

كلمات سديده، ص: ١١٠

التغير، لعدم إمكان بقاءه، فإنه لا مشروعية لزواج رجل برجل أو امرأة بامرأة أخرى.

و لو تغيرت جنسية كليهما فكذلك إذا كانا غير مقارنين، و أما إذا تقارنا ففى بقاء نكاحهما- و إن انعكس حكم كل منهما فترتب على الزوجه السابقة أحكام الزوج و على الزوج السابق أحكام الزوجه- إشكال:

و تقريب القول بالبقاء أن يقال: إن حقيقة اعتبار النكاح ليست إلّا مجرد كون كل منهما زوجا للآخر، فهما زوجان، و النكاح هو زوجية كل منهما للآخر ليس إلّا، ثم إن كلا من الزوجين لخصوصيته التكوينية ترتب عليه أحكام خاصه به، كما أن لكل منهما آثاره الطبيعية المرتبة عليه، و هو لا ينافى كون حقيقة النكاح الاعتبارية مجرد الزواج و الزوجية، و حينئذ إذا تغيرت جنسية الزوجين فى زمان واحد أمكن بقاء زوجيتهما، فإذا لم يكن دليل على ارتفاعها كان مقتضى الاستصحاب بقاءها، هذا.

إلّا أنه لا يبعد دعوى أن حقيقة اعتباره هو صيرورتهما زوجا و زوجة للآخر- أعنى صيرورة الرجل رجلا لامرأة هى امرأة له- فحقيقته تشبه الإضافات الغير متشابهة الأطراف كالأبوة و البنوة، لا الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوة. ثم إن الزوجية بمعنى كون كل منهما ثانيا للآخر و زوجا له مفهوم إضافي عام ينتزع من كل من الطرفين، و عليه فتلك الحقيقة الاعتبارية غير ممكنة البقاء، بل هى مقطوعة الارتفاع، و لا مجال لاستصحابها.

فالأقرب عدم بقاء النكاح و إن استقر سيدنا الأستاذ الإمام الراحل قدس سره فى تحرير الوسيلة بقاءه، و الله العالم. □

ثانيها: إذا بطل النكاح بتغير الجنسية فهل يجب على الزوج السابق كل المهر مطلقا؟ أو ليس عليه شيء مطلقا؟

أو يجب عليه جميعه إذا كان التغير بعد الدخول بها و نصفه قبله؟ أو ليس عليه شيء إذا كان تغير الجنسية من جانب

كلمات سديده، ص: ١١١

الزوجه بلا رضا الزوج؟ وجوه:

١- وجه لانتفاء المهر من رأس مطلقا إلّا أن يقال: إن حقيقة النكاح معاوضة تقع بين بضع المرأة و المهر، و إن تغير الجنسية يوجب انفساخ هذه المعاوضة، فلا محالة يرجع كل من العوضين إلى مقره الأول، فيصير كل المهر ملكا للزوج، فليس عليه شيء، بل يسترجع المهر أو عوضه إذا كان أداه إليها.

و التحقيق أن حقيقة اعتبار النكاح عند العقلاء ليس إلّا صيرورة هذا زوجا لها و هذه زوجة له، أو إلّا كون كل منهما زوجا للآخر، فينشأ بينهما بالإيجاب و القبول هذا الأمر الاعتباري، يوجه أحدهما و يقبله الآخر، و لا تتقوم حقيقته إلّا بهذا، و المهر بمنزلة هدية يهديها الرجل زوجته، و أوجه الشرع زائدا على قوام النكاح مع اعترافه بصحة نكاح مفوضه البضع.

و نطق القرآن الكريم بانعقاد النكاح قبل فرض المهر فى قوله تعالى:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (١) فإن فرض الطلاق قبل فرض المهر لا يكون إلّا إذا انعقد النكاح قبله، فإذا طلقها قبل فرض مهر لها و قبل مسها فلا يجب عليه المهر أصلا، و إن وجب عليه أن يتمتعها متعة على حسب وسعه فعلى الموسع قدره و على المقتر قدره.

و بالجملة: فحقيقة النكاح ليست معاوضة شيء بالمهر ليقضى انفساخه رجوع المهر إلى مالكة.

ثم لو سلمنا كونها تلك المعاوضة لما نسلم أن مال بطلانه بتغير الجنسية الى انفساخه، فإنه إنما كان يسلم ذلك إذا كان هنا إنشاء الفسخ كالفسخ بالخيار أو الرجوع فى الطلاق، و أما هنا فليس إلّا عدم إمكان بقاء اعتبار الزوجية

كلمات سديده، ص: ١١٢

لصيرورتهما رجلين أو امرأتين مثلاً، ولا دليل على أن العقد والقرار السابق يفسخ من الحين بل غاية الأمر أنه لا يمكن بقاءه. فالحاصل: أن دعوى أن النكاح معاوضة على المهر ودعوى أن البطلان بتغيير الجنسية فسخ للنكاح كلاتهما ممنوعه. فمما ذكرنا تعرف أن حقيقة المهر اعتبار شيء للزوجة زائداً على حقيقة الزواج، فهو كشرط اشترط في متن العقد، فإذا انعقد العقد بهذا الشرط وأمضاه الشارع والعقلاء كان مقتضاه صيرورة الزوجة مالكة لما جعل مهرها لها، وكان مقتضى قاعدة الاستصحاب بقاءه على ملكيتها حتى بعد بطلان العقد بالتغيير الجنسي من دون فرق بين كله وبعضه.

وهذا وجه القول بوجوب جميع المهر عليه مطلقاً، كما جعله الأشبه والأقوى سيدنا الإمام الراحل قدس سره في تحرير الوسيلة. إلا أنه قد يستدل لعدم وجوب جميع المهر إذا كان التغيير قبل الدخول بأخبار معتبرة مستفيضة أناطت وجوب المهر بالدخول. ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة، فأدخلت عليه، ولم يمسيها ولم يصل إليها حتى طلقها هل عليها عدة منه؟ فقال: إنما العدة من الماء، قيل له: فإن كان واقعها في الفرج ولم ينزل؟ فقال: إذا أدخله وجب الغسل والمهر والعدة (١).

فتراه عليه السلام مع أن مورد السؤال إنما هو العدة والبحث عن موجبها قد تفضل في الجواب وأفاد أن موضوع وجوب كل من المهر والغسل والعدة واحد هو الإدخال والجماع. ومثلها من غير صدر صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب المهور الحديث ١ و ٣ و ٥ و ج ١٥ ص ٦٥-٦٦.

كلمات سديده، ص: ١١٣

عليه السلام قال: إذا التقى الختانان وجب المهر والعدة والغسل (١).

ومثلها صحيح داود بن سرحان عنه عليه السلام قال: إذا أولجه فقد وجب الغسل والجلد والرجم وجب المهر (٢). الى غير ذلك من الصحاح المستفيضة (٣).

فقد صرح الامام عليه السلام بأن الذي يوجب المهر كله هو الدخول والإيلاج، فما لم يولج فليس عليه كله، فإذا حصل الفراق بتغيير جنسية أحدهما قبل الدخول فلا محالة لا يجب عليه كله.

إن قلت: إن ظاهر الأحاديث تعليق وجوب أصل المهر على الإيلاج، ولازمه أن لا يجب المهر من رأس إذا افتراق قبله.

قلت: حيث إن وجوب النصف مطلقاً أمر مرتكز في ذهن المتشرعة فلا محالة يكون نظر الروايات الى خصوص وجوب جميعه وأنه لا يجب جميع المهر إلا بالوقوع، ولا تدل على انتفاء أصل المهر إذا كان الافتراق قبله، فيعمل بالنسبة إلى نصفه على ما تقتضيه القواعد - أعني بقاء وجوبه على الزوج وبقاء ملك الزوج له كما عرفت.

ولا دافع عن دلالة الروايات.

إلما دعوى انصرافها الى خصوص مورد الطلاق، وهو ممّا لا وجه له بعد كونه في مقام بيان موضوع حكمه كما في حكم العدة والغسل والرجم.

أو دعوى أنها في مقام بيان خصوص ما يوجب جميع المهر في الموارد التي قد ينصف فيها المهر؛ وأمّا أن هذه الموارد ما هي فليطلب من دليل آخر ومقال آخر. وفيها أنها أيضاً دعوى بلا شاهد، بل الشاهد على خلافها كما عرفت.

(١) وسائل الشيعة الباب ٥٤ من أبواب المهور الحديث ١ و ٣ و ٥ و ج ١٥ ص ٦٥-٦٦.

(٢) وسائل الشيعة الباب ٥٤ من أبواب المهور الحديث ١ و ٣ و ٥ و ج ١٥ ص ٦٥ - ٦٦.

(٣) وسائل الشيعة الباب ٥٤ من أبواب المهور الحديث ١ و ٣ و ٥ و ج ١٥ ص ٦٥ - ٦٦.

كلمات سديدة، ص: ١١٤

□
فالأظهر هو التفصيل بين أن يكون التغير بعد الدخول فيجب جميع المهر و أن يكون قبله فنصفه، و طريق الاحتياط التصالح، و الله العالم.

و أما وجه التفصيل بين أن يكون المقدم على التغير هي الزوجة بلا رضا الزوج فلا يجب على الزوج شيء و بين سائر الصور فيجب عليه المهر كله أو نصفه قبل الدخول على المبنين فهو أن يقال: إن الزوج قد أقدم على الزواج و إعطاء المهر بهدف أن يكون له زوجة يعيش معها، فمن أخرج زوجته عن يده و جعله وحيدا فقد أورد عليه ضررا ماليا يجب عليه ضمانه، فالزوجة المقدمة على تغيير جنسها هي الضامنة للمهر، فعليها رده إذا كانت قد أخذته قبلا، و لا يجوز لها أخذه إذا لم تكن أخذته.

لكن فيه أن مقتضى صحة العقد بجميع خصوصياته أن المرأة قد ملكت جميع المهر بمجرد العقد، فقد وجب المهر على الزوج بعد العقد، و المفروض أن المقدم على التغير لم يتلف على الرجل مالا، و إنما يميل الطبع الى الضمان لعدم نيل الغاية التي استهدفها، و من الواضح أن عدم نيل الغاية المستهدفة ليس من موجبات ضمان السبب ما لم يكن معه موجب آخر. فالوجه هو وجوب المهر مطلقا بتفصيل قد عرفته، و الله العالم.

ثالثها: قال سيدنا الأستاذ الإمام قدس سره: «مسألة ٥- لو تغير جنس المرأة في زمان عدتها سقطت العدة حتى عده الوفاء» (١)

و سرّ خفاء الأمر في عده الوفاء المستفاد من لفظة «حتى» أنها تكون من غاياتها رعاية حرمة الزوج، و لذلك يبدأ بها و تشرع فيها من زمن بلوغ خبر الموت إليها، فكان من المحتمل عدم سقوطها بعد تغيير الجنس أيضا. و كيف كان فالدليل على سقوطها مطلقا أن من البديهي أن حكم العدة

(١) تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٦٤، طبع جماعة المدرسين.

كلمات سديدة، ص: ١١٥

من الأحكام المتعلقة بخصوص النسوان، و لا يتوهم ثبوتها على الرجال، فبمجرد صيرورتها رجلا يخرج عن موضوع الحكم و تسقط عنه وجوب العدة، كما أفاد.

رابعها: لا ينبغي الرب في أنه إذا تغير جنس الأم فصارت رجلا فلا يحدث لها ولاية على أولادها الصغار

فإن العنوان الذي ثبت له الولاية هو الأب، و لا تصير الأم بمجرد تغيير جنسها إلى الرجل أباً، فإنه لا ريب في أن الأب إنما هو الذي تكون من متبه الولد، و لا يصدق على من كان شأنه حمله و وضعه كرها، بل لا يبعد دعوى أنها بعد تغيير جنسها أيضا يصدق عليه أنه أم أولاده، و السند هو العرف.

و أما إذا تغير جنس الأب فصار امرأة فقال سيدنا الأستاذ قدس سره في تحريره: مسألة ٦- لو تغير جنس الرجل الى المخالف فالظاهر سقوط ولايته على صغاره. انتهى (١).

و الوجه فيه إما دعوى عدم صدق الأب عليه بعد التغير مع أن الولاية مترتبة على عنوان الأب، و إما دعوى اختصاص الولاية بالأب بشرط بقاءه على صفة الرجولية و عنوانها.

و كلتا الدعويتين محل بحث و كلام.

(أما أولاهما) فلا أحد منعها و دعوى أنه لا يتقوم عنوان الأبوة و صدقه إلّا على مجرد تكون النطفة من متيّه، فإنه إذا جامع الرجل امرأته فغاب عنها إلى الأبد ثم ولدت ولدا فلا ريب في أن ذاك الرجل أبو هذا الولد مع أنه لا دخل له إلّا مجرد إفراغ المنى في رحم أمّه و تكون نطفة الولد به، و هذا المقدار من الدخل ثابت له و إن غير جنسيته إلى المرأة. فلا يبعد دعوى صدق عنوان الأب - بالفعل - عليها من باب صدق عنوان

(١) تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٦٤.

كلمات سديدة، ص: ١١٦

المشتق على المتلبس بالمبدإ، فإنه يصحّ و لا ينكر أن يقول ولدها: إن أبانا هو هذه المرأة إلّا أنه صارت امرأة. (و أما الدعوى الثانية) فمن الممكن أن يدعى أحد عدم انصراف الأدلة عن عروض هذه الحالة عليه و شمول حكمها له حتى في حال تغير الجنسية و هو الأقوى. و مع الغض عنه فمن الواضح أن المفيد في إثبات سقوط الولاية إنما هو استظهار الاختصاص بحالة الرجولية، و إلّا فلو ادّعى أن المنصرف من الأدلة هو خصوص حالة رجوليته فغاية الأمر أن الأدلة لا تدلّ على ثبوتها له إذا صارت امرأة، و أما الدلالة على سقوطها فلا. فحينئذ يثبت بقاؤها له بعد التغير ببركة الاستصحاب. و توهم أن موضوعه غير باق بعد التغير ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه بعد ضرورة أن هذا الشخص هو الذي قد ثبت له الولاية على أولاده، و الله العالم.

خامسها: أن الارتباب المذكور بل استظهار إناطة صدق عنوان الأبوة و الأمومة بحال الوالدين عند انعقاد نطفة الولد إنما هو في خصوص الأب و الأم

و يلحق بهما الجدّ و الجدّة موضوعا و حكما «١». و أمّا سائر الأقرباء نسبا فلا ينبغي الشكّ في أن العنوان الجامع و المشترك بين الذكر و الأنثى كعنوان الولد و الاخوة و العمومة و الخوالة لا يتغير بتغير الجنسية، فإن ملاك صدقها هو الاشتراك في أب أو أمّ بلا واسطة أو معها، و لا يتغير و لا ينتفى هذا الملاك بتغير الجنسية. كما لا ينبغي الشكّ في أن ملاك صدق العناوين المختصّة بالذكر و الأنثى فيها،

(١) المسألة مفروضة في تعرّف نسبة نفس من تغيرت جنسيته، فإنه فيها يفرق الوالدان و إن عليا عن غيرهما. و أما نسبة من يرتبط بالغير بمن تغيرت جنسيته فهي تابعة للعنوان الفعلي لمن تغيرت جنسيته مطلقا، كما لا يخفى.

كلمات سديدة، ص: ١١٧

كالابن و البنت، و الأخ و الأخت، و العمّ و العمّة، و الخال و الخالة، إنما هو حالتهم الفعلية فمن كان ابنا أو أخا أو عما أو خالا يصير بعد التغير بنتا و أختا و عمّة و خالة و يتبعهم أولادهم، و هو واضح جدًا.

سادسها: قد ظهر ممّا ذكرناه حكم إرث من غير جنسيته

فإنه يرث حسب العنوان الفعلي المنطبق عليه، فإن الأدلة إنّما رتبت مقدار الإرث على الذكر و الأنثى أو العناوين التابعة لهما، و ظاهرها إرادة من اتّصف بهما و بها و صدقا و صدقت عليه حين موت المورث، فمن صار من أولاده حين موت والديه ذكرا بعد أن كان أنثى فهو يرث مثل حظّ الأنثيين و بالعكس، و هكذا.

وقد عرفت اختلاف الوالدين مع سائر الأقرباء، وأن صدق عنوان الأب أو الأم عليهما لا يتغير بتغيير الجنسية، فیرثان نفس ذلك المقدار الذى كانا يرثانه لو لم تتغير جنسيتهما، وهو على ما اخترناه واضح.

و أما ان قلنا بدوران صدق عنوان الأب و الأم مدار بقاء الرجولية فى الأول و الأنوثة فى الثانية كما هو محتمل مختار سيدنا الأستاذ قدس سره فى ما ذكرناه من عبارته و صرح به فى المسألة السابقة فهل يرثان و يحجبان الفروع أو الطبقات المتأخرة أم لا يرثان و لا يحجبان بعد تغيير الجنسية؟

الذى ينبغى أن يقال هو الأول، و ذلك لما دلّ من الأخبار المستفيضة التى فيها المعتبرة على أن ميراث الميت إنما يكون للأقرب إليه ففى موثقة زرارة قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» قال: إنما عني بذلك أولى الأرحام فى الموارث، و لم يعن أولياء النعمة، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم التى يجزّه إليها (١).
فإن ظاهرها أن ملاك الأولوية الموجبة لأن يكون هو الوارث إنما هو

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب موجبات الإرث الحديث ١ ج ١٧ ص ٤١٤.

كلمات سديدة، ص: ١١٨

الأقربى إلى الميت، و ذكر الوالدين فى قبال الأقربين لا يضرّ بهذا الاستظهار.

كما أن الأولوية عبارة أخرى عن الحاجية لمن لم يكن مشتركاً مع الأقرب فى المرتبة، و من المعلوم أن أقربى الوالدين لا يحصل فيها تغيير بتغيير الجنسية.

و كيف كان فأصل إرثهما و لو بعد التغير ممّا لا ينبغى الشكّ فيه، كما أنهما يحجبان من تتأخر مرتبة قربيه من الميت عنهما.
و أما مقدار ارثهما- مع أن المفروض عدم صدق العنوان السابق عليهما- فاستفادته من منطوق الأدلة مشكل، لأن موضوع المقدار هو الأب و الام أو ما يرجع إليهما، و هو لا يصدق عليهما- على ما هو الفرض- فلا محيص إلّا إلغاء الخصوصية هنا عن العنوان الفعلى إلى الأعم حتى يشمل من كان مصداقاً للعنوانين و زال عنه بالتغير أيضاً.

و عبارة سيدنا الأستاذ قدس سره هنا هكذا: لكن يبقى الإشكال فى إرث الأب و الام و الجدّ و الجدّة، فلو تغير جنس الأب إلى المخالف لا يكون فعلاً أباً و لا أمّاً. و كذا فى تغيير جنس الأم، فإن الرجل الفعلى لا يكون أمّاً و لا أباً، فهل يرثان بلحاظ حال التوليد؟ أو لأجل الأقربى و الأولوية؟ أو لا يرثان؟ فيه تردد، و الأشبه الإرث، و الظاهر أن اختلافهما فى الإرث بلحاظ حال انعقاد النطفة، فلأب حال الانعقاد ثلثان و للأم ثلث، و الأحوط التصالح، انتهى (١).

أقول: قد عرفت دلالة الأخبار على أن الوارث الفعلى هو الأقرب، و هو منطبق عليهما لا يتغير بتغير جنسيتهما، كما عرفت وجه استفادة مقدار إرثهما عن أولادهما كما أفاده.

لكنه يبقى سؤال الفرق بين أدلة مقدار إرث الأب و الام و أدلة إثبات الولاية للأب و الجدّ من الأب، مع أن استصحاب الولاية هناك جار و لا يجرى

(١) تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٦٤-٥٦٥.

كلمات سديدة، ص: ١١٩

- على الأظهر- فى باب الإرث (١)، و الله العالم.

سابعها: إن حكم حرمة النكاح و جواز النظر فى غير الأبوين واضح

لما عرفت من عدم تغير النسبة و العنوان بتغيير الجنسية.

و أما فيهما فاذا غيّرت الأم جنسها و صارت رجلا فزواجه مع أبنائه غير متصور. و أما مع بناته فلا يبعد دعوى عموم قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ. «٢» له، فإن موضوع التحريم هو نكاح البنت، و قد عرفت أن البنت لا تخرج عن كونها بنتا للرجل الجديد، و دعوى انصرافه عنه بعيدة غير مسموعة، بل إن في التعبير بالبنت إشعارا ما بسر الحرمة و مناطقها، و هو قرينة تؤيد إرادة العموم. و أما نظره بعد ما صار رجلا إلى أولاده فلا إشكال فيه بالنسبة إلى الأبناء لأنه من باب النظر إلى مجانسه، و أما بالنسبة إلى بناته ففيه إشكال بناء على المختار من صدق الأم عليه حتى بعد التغيير، و ذلك أنه لا يعمه قوله تعالى وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ «٣» ضرورة أنها لا تصير أبا لأولادها إذا صارت رجلا، و قد كان جواز نظرها إلى بناتها و بالعكس من باب دخول كل منهما في عموم «نِسَائِهِنَّ» و المفروض خروجه بتغير الجنس عن عنوان النساء.

و حينئذ فلا طريق لإثبات جواز النظر إلا دعوى الملازمة بين حرمة النكاح و جواز النظر في المحارم النسبية، أو استصحاب جواز النظر الثابت لكل منهما

(١) مرادنا أن الحكم الكلى المجعول شرعا انطبق على المورد فى باب الولاية لفعليه موضوعه فحدث حكم جزئى يجرى الاستصحاب لإثبات بقاءه. و أما فى باب الإرث فالموجود إنما هو الحكم الكلى الذى لا شك فى بقاءه. و أما الحكم الجزئى ففعليته منوطه بموت المورث و هو مفروض العدم حين تغيير الجنسية، و إذا حدث الموت فليس هنا حالة سابقة وجودية لكى يستصحب، بل الاستصحاب يقضى بعدم حصول الملك فى موارد الشك. (منه غفر له).

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) النور: ٣١.

كلمات سديده، ص: ١٢٠

قبل حدوث هذا التغيير إن لم يسلم تلك الملازمة.

هذا إذا كان التغيير فى ناحية الأم.

و أما إذا تغير جنس الأب فصار امرأة فقد عرفت أنه بعد أب لأولاده فهى فى وضوح الدليل على حرمة نكاحها مع أبنائها و نظرها إليهم و بالعكس تكون على عكس الأم.

فإن قوله تعالى فى سورة النور الوارد فى جواز النظر و عدم وجوب الستر يعمها و يدل على جواز نظرها إلى أبنائها، فإن أحد المستثنيات هناك هو قوله تعالى: أَوْ أَبْنَائِهِنَّ.

و أما آية حرمة نكاح المحارم النسبية فلا تعمها، فإن المخاطب فيها هو الرجال، و المحرم عليهم نكاح الأمهات، و أما الآباء فلم يذكر فيها، و لا يتصور نكاح الرجل مع أبيه فى المتعارف، فإن أباه أيضا رجل مثله، و لم تتعرض الآية لخصوص الفرد الشاذ النادر. فالوجه لإثبات حرمة الزواج أيضا دعوى الملازمة المذكورة أو استصحاب حرمة إذا كان تغيير الجنسية بعد ولادة الابن على وجه بعيد جدا.

ثامنها: إن تغيير جنس الأم فصارت رجلا فالظاهر حرمة نكاحه لحليلة ابنه

و ذلك لما عرفت فى نظيره من شمول عموم آية محرمات النكاح له، فإن لفظه الضمير فى قوله تعالى وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ تَعَمُّ الرِّجَالَ

الجديد أيضا.

و توصيف الأبناء بقوله تعالى الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ لا يوجب الاختصاص بالآباء بتوهم أن الأصلاب مختص بالرجال الآباء، بتخيل أن منى المرء يخرج من الصلب دون المرأة.
و ذلك (أما أولا) فلأن الصلب قد فسر ببعض من البدن محصور بين جدارى عظام الظهر و عظام الصدر «١» فلا يختص بالآباء.

(١) تفسير الميزان: سورة الطارق ج ٢٠ ص ٣٨١.

كلمات سديدة، ص: ١٢١

(و أما ثانيا) فلما مرت الإشارة إليه من أن اضافته الحلائل إلى الأبناء دالة على أن الملاك للحرمة كونها حليلة الابن، فلا ينبغي للإنسان أن ينكح حليلة ابنه، و يكون حينئذ التوصيف المذكور لمجرد إخراج الأدعاء، و لذلك فلا ينافى حرمة حلائل الأبناء الرضاعيين، هذا.

مضافا إلى أن استصحاب الحرمة أيضا قاض بحرمة نكاحها، فإنه لا أقل من عروض الإجمال فى عموم تحريم حليلة الابن فيسرى إلى عموم قوله «أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» فلا دليل اجتهدى على الجواز، و الاستصحاب يقضى بعدم ترتب الأثر بعد إنشاء العقد، فتأمل.
هذا كله بالنسبة للازدواج معها.

و أما مسألة نظره بعد صيرورتها رجلا إلى حليلة ابنه فلا طريق لإثبات جوازه من ناحية آية الغض لما أشرنا إليه من أنها كانت قبل التغيير مشمولة لعموم قوله «نِسَائِهِنَّ» و قد خرجت عنه بصيرورتها رجلا، و ليس عنوان آخر يعمه، فلا طريق لإثباته إلّا باب الملازمة أو استصحاب جواز النظر إن كان له حالة سابقة بأن كان تغيير الجنسية بعد نكاح ابنها.

تاسعا: إذا تغيرت جنسية حليلة الابن فصارت رجلا فالحكم بحرمة زواجه حينئذ مع أمّ زوجه السابق كجواز نظره إليها و بالعكس مشكل

لعدم انطباق أحد العناوين المحرمة على أمّ الزوج، و كون جواز النظر لكلّ منهما بالنسبة إلى الأخرى تابعا لعنوان «نِسَائِهِنَّ» و قد انتفى هذا العنوان.

و مع ذلك فقد قال سيدنا الأستاذ فى التحرير: لو تغيرت زوجه الابن و صارت رجلا فهل هى محرّم على أمّ زوجها السابق؟ لا يبعد ذلك على إشكال «١».

(١) تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٥٦٥.

كلمات سديدة، ص: ١٢٢

و يمكن أن يقال: بعد أن لم يكن دليل على حرمة الزواج يعمها قوله تعالى: وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ «١» فإنه يدلّ على جواز العقد على كلّ من لم تذكر من النساء فى الآية السابقة و منها أمّ الزوج، فإنها قبل العقد تكون أجنبية للرجل الجديد كسائر الأجانب لا يجوز له النظر إليها و لا لها النظر إليه.
و أما دعوى أن نسبة الرجل الجديد إلى أمّ زوجه السابق كنسبة الأم المتغيرة رجلا، و قد عرفت حرمة زواجها إذا صارت رجلا مع حليلة الابن، فكذا هنا فهى من القول بالرأى الذى نحن منه برآء، و الله العالم.

و هنا فروع آخر ربما يظهر حكمها ممّا مرّ، فلا حاجة إلى ذكرها، خصوصا بعد ندرة وقوع موضوعها.

كما أنه يظهر ممّا ذكرناه فى الأقرباء النسبية حكم الرضاعية فلا تطيل بالتعرض لها، و الله العالم بأحكامه.

و نختم الكلام فى مسألة تغيير الجنسية حامدين لله تعالى مصليين على خاتم الأنبياء و آله الطاهرين و لا سيما مولانا و ولّى أمرنا الحجة

ابن الإمام الحسن العسكري أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

(١) النساء: ٢٤.

كلمات سديده، ص: ١٢٣

كلمة حول تشريح الميت في التعاليم الطبية

إشارة

كلمات سديده، ص: ١٢٥

كلمة حول تشريح الميت في التعاليم الطبية بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين سيدنا و نبينا محمد و على آله الطيبين الطاهرين، و لعنة الله الدائمة على أعدائهم أجمعين.

إن شق جسد الميت و تقطيع أعضائه بغاية تعليم طلاب الطب أمر حادث أوجب التقدم العلمي الحديث، و لذلك لا يوجد التعرض لأمثاله في كلمات علمائنا الأقدمين، و إنما تعرض لها بعض المتأخرين ممن عاصرناهم، نعم قد تعرض الأقدمون لمسألة التشكيل بالميت و لتعلق الدية بقطع أعضائه و شقها.

فقال السيد المرتضى في الانتصار: و مما انفردت به الإمامية القول بأن من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار لبیت المال، و خالف باقي الفقهاء في ذلك.

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر.

فاذا قيل: كيف يلزمه دية و غرامة و هو ما أتلّف عضو الحي؟ قلنا: لا يمتنع أن يلزمه ذلك على سبيل العقوبة، لأنه مثل بالميت بقطع رأسه، فاستحق العقوبة بلا خلاف، فغير ممتنع أن تكون هذه الغرامة من حيث كانت مؤلّمة - و تألّمه يجرى مجرى العقوبة - من جملتها «١» انتهى.

(١) الانتصار ٢٧٢.

كلمات سديده، ص: ١٢٦

و قال شيخ الطائفة في آخر كتاب الديات من الخلاف: مسألة ١٣٧: إذا قطع رأس ميت أو شيئاً من جوارحه ما يجب فيه الدية كاملة لو كان حيّاً كان عليه مائة دينار دية الجنين، و في جميع ما يصيبه ممّا يجب فيه مقدّر و أرش من حساب المائة، على حساب ما يحقّ للحَيّ من الألف، و لم يوافقنا في ذلك أحد من الفقهاء، و لم يوجبوا فيه شيئاً، و عندنا أنه يكون ذلك للميت يتصدّق به عنه، و لا يورث، و لا ينقل إلى بيت المال.

دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، و قد أوردناها في الكتاب الكبير «١» انتهى.

و قال أبو المكارم ابن زهرة في الغنية: و في قطع رأس الميت عشر دية، و في قطع أعضائه بحساب ذلك، و لا يورث ذلك بل يتصدّق به عنه، كلّ ذلك بدليل الإجماع المشار إليه «٢» انتهى.

و قال المحقق في الشرائع في آخر اللاحقة الاولى من كتاب الديات: المسألة الثانية: في قطع رأس الميت المسلم الحرّ مائة دينار، و في قطع جوارحه بحساب دية، و كذا في شجاجة و جراحه، و لا يرث وارثه منها شيئاً بل تصرف في وجوه القرب عنه، عملاً بالرواية. و قال علم الهدى رحمه الله: يكون لبیت المال «٣» انتهى.

و في المسالك قال- في التعليق على هذه المسألة:- هذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب، و مستنده أخبار كثيرة «٤». و في الجواهر عند شرحه للمسألة الثانية: في قطع رأس الميت المسلم الحرّ مائة دينار على المشهور بين الأصحاب، بل عن الخلاف و الانتصار و الغنية

(١) الخلاف: كتاب الديات المسألة ١٣٧ ج ٣ ص ١٥٠.

(٢) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ص ٦٢١.

(٣) شرائع الإسلام: كتاب الديات ج ٤ ص ٢٨٤.

(٤) مسالك الافهام: كتاب الديات ج ٢ ص ٥٠٩ س ٣٢.

كلمات سديده، ص: ١٢٧

الإجماع عليه «١» انتهى.

و بالجملة: فمسألة تعلق الدية بالجناية على الميت مذكورة في كلماتهم قديما و حديثا، و ما نقلناه نموذج منها، من أراد اطلاعا و وقفا أكثر فليراجع.

أقول:

إن شق جسد الميت و خرقه و تقطيع أعضائه يمكن أن يتضمّن عناوين ثلاثة ربما يوجب كل منها حرمة:

أحدها: أنه مخالف لحرمة الميت و هتك لها

و قد دلّت أدلّة كثيرة على وجوب رعاية حرمة الميت كالحَيّ:

ففي صحيحه عبد الله بن سنان و خبر عبد الله بن مسكان- الذي هو أيضا صحيح بسند الصدوق- عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت، قال: عليه الدية لأنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ «٢».

بيان الدلالة: أنه عليه السلام قد حكم بالدية و علّله بتلك العلّة، و الحرمة على ما في كتب اللغة و الاستعمالات المتعارفة و إن كانت مستعملة في معنى الاحترام و أخذ الحريم للإنسان أو شيء آخر و في معنى الحرمة التي هي أحد الأحكام التكليفية، إلّا أنّ المناسب لمقام التعليل المذكور إرادة الاحترام، حيث إنّ الدية عوض و جابر للجناية الواردة، فالمناسب أن تعلّل بما يحكي عن حقّ يعوّض بها، و هو إنّما يكون بإرادة معنى الاحترام و كون الشيء ذا حريم يمنع انتهاكه، فاذا هتكه هاتك فقد تجاوز عليه و أتلّف حقّا منه، فعليه أن يعطى عوضا عنه، و هو الدية.

و أمّا إرادة الحرمة التكليفية فهي غير مناسبة هنا قطعاً، إذ الحرمة التكليفية معبّرة عن حق لله تعالى و طلب منه، فلا يتعقبه إلّا العصيان و الحدّ أو التعزير.

(١) جواهر الكلام: كتاب الديات المسألة الثانية ج ٤٣ ص ٣٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ و ٦ ج ١٩ ص ٢٤٨ و ٢٤٩.

كلمات سديده، ص: ١٢٨

و بالجملة: فلا ريب في إرادة ما لا يحلّ انتهاكه من الحرمة هنا.

قال في المصباح المنير: الحرمة- بالضم- اسم من الاحترام مثل الفرقة من الافتراق».

و في أقرب الموارد و المنجد و النهاية الأثرية: الحرمة ما لا يحل انتهاكه.

فإذا أريد بالحرمة الاحترام فلا محالة يكون مرجع الضمير الذي أضيفت الحرمة إليه هو الميت، و تكون العبارة كأنه قال: حرمة الميت ميتا كحرمة و هو حي، فيدل على أن جميع الحقوق التي جعلها الشارع للإنسان زمن حياته و كانت لازمة الرعاية في حقه فهي ثابتة له بعد ما مات.

و من المعلوم أن من حقوق الحي أن لا- يتعرض له في جسده بقطع و لا- خرق و لا- خدش بل و لا حلق شعر، و يكون جميع ذلك تحت اختياره، و يكون التجاوز على كل منها هتكا لحرمة موجبا للقصاص و الدية، تكريرا له و رعاية لحرمة، فهكذا الأمر بعد وفاته بالنسبة لأصل ثبوت الحق و الاحترام له مع غض العين عن حد هذه الحرمة.

و ما ذكرناه من أن تحريم الأذى على الحي- في قالب أى عمل كان- إنما هو من باب رعاية حقه مضافا إلى وضوحه بنفسه مستفاد من أخبار كثيرة:

□
منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «في حديث» قال: إن عندنا الجامعة، قلت: و ما الجامعة؟ قال: صحيفة فيها كل حلال و حرام و كل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرض في الخدش، و ضرب بيده إلى فقال: أ تأذن يا أبا محمد؟ قلت: جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ما شئت. فغمزني بيده و قال: حتى أرش هذا «١». فإن إقدامه عليه السلام على الاستئذان منه في مثل ذلك الغمز الخفيف فيه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ١ ج ١٩ ص ٢٧١.

كلمات سديده، ص: ١٢٩

دلالة واضحة على أن تحريم مثله إنما هو لرعاية حقه، بحيث يجوز ارتكابه مع إذنه، و ليس مثل تحريم الخمر حقا إلهيا محضا. و منها: معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في ما كان من جراحات الجسد أن فيها القصاص أو يقبل المجروح دية الجراحة فيعطاه «١».

فإن جعل أمر القصاص الى المجروح و سقوطه بقبوله للدية دليل صريح على ما ذكرنا.

و مثلها بل أوضح منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألته عن السنّ و الذراع يكسران عمدا لهما أرش أو قود؟ فقال: قود، قال:

قلت: فإن أضعفوا الدية؟ قال: إن أرضوه بما شاء فهو له «٢».

فإنه قد زاد فيها أن معيار سقوط القصاص إنما هو رضائه المجنى عليه و ان كان بإعطاء أضعاف الدية الشرعية.

بل قد ورد نظير هذه الأخبار في باب قتل العمد، فقوض اختيار القود و الانتقال إلى الدية أو أكثر منها أو أقل إلى أولياء الدم الذين هم ورثة المقتول، فهو حق انتقل إليهم من ميتهم: □

ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

من قتل مؤمنا متعمدا قيد منه، إلّا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية و أحبّ ذلك القاتل فالدية. الحديث «٣». و في ما رواه يونس بإسناد معتبر عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من قتل مؤمنا متعمدا فإنه يقاد به، إلّا أن يرضى أولياء

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث ٤ ج ١٩ ص ١٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث ٤ ج ١٩ ص ١٣٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس الحديث ٣ و ١ ج ١٩ ص ٣٧.

كلمات سديدة، ص: ١٣٠

المقتول أن يقبلوا الدية أو يتراضوا بأكثر من الدية أو أقل من الدية، فإن فعلوا ذلك بينهم جاز. الحديث «١».

وبالجملة: لا ريب في أنّ تحريم إيراد أنواع الأذى على الحيّ إنما هو بمعيار أن كلّ أحد له حرمة يمنع معها التعرّض له بشيء وأنّ الله تعالى أوجب رعاية حقّه وجعل له حرمة لازمة الرعاية حتى في مثل الخدش والغمز والضرب، والتعرّض لذكر الأحاديث الدالة عليه من قبيل توضيح الواضحات، فإذا مات فقد حرم التعرّض لبدنه بجميع ما كان التعرّض له به حراما في حياته، فإنّ حرمة ميتة كحرمة وهو حيّ، على ما نطق به الأخبار التي مرّ نموذج منها، فراجع «٢».

فهذه الطائفة من الأخبار تامة الدلالة على حرمة خرق بدن الميت و تقطيع جسده وأعضائه.

الثاني: أن يقال: إن كلاً من خرق الجسد و تقطيع الأعضاء تمثيل به، وهو حرام:

ففي صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلّى الله عليه وآله إذا بعث سريّة دعا بأميرها فأجلسه إلى جنبه وأجلس أصحابه بين يديه ثم قال: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله صلّى الله عليه وآله، لا تغدروا، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا، ولا تقطعوا شجرة إلّا أن تضطّروا إليها، ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صبيا ولا امرأة.

الحديث «٣».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس الحديث ٣ و ١ ج ١٩ ص ٣٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ و ٢٥ من أبواب ديّات الأعضاء ج ١٩ ص ٢٤٧-٢٥١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو الحديث ٢ و ٣ ج ١١ ص ٤٣، الكافي: باب وصيّة رسول الله و أمير المؤمنين في السرايا ح ٨ و ٩ ج ٥ ص ٢٩ و ٣٠.

كلمات سديدة، ص: ١٣١

وفي خير مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ النبي صلّى الله عليه وآله كان إذا بعث أميرا له على سريّة أمره بتقوى الله عزّ وجلّ في خاصيّة نفسه ثمّ في أصحابه عامّة، ثمّ يقول: اغز بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدا ولا متبتلا في شاهق. الحديث «١».

وفي وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام للحسنين عليهما السلام لما ضربه ابن ملجم لعنة الله عليه: انظروا إذا أنا متّ من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل، فإنّي سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم يقول:

إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور «٢».

إلى غير ذلك من الأخبار «٣».

فهذه الروايات التي فيها صحيحة السند تضمّنت النهي عن التمثيل بالكفّار الحربيين، والنهي حيّة على الحرمة، فإذا حرم في الكافر لكان في المسلم أيضا حراما قطعاً، وليس التمثيل إلّا قطع بعض الأعضاء كالأذن والأنف والرجل واليد، هذا.

إلّا أنّ لقائل أن يمنع صدق التمثيل على مجرّد شقّ الجسد و خرقه أو قطع أعضاء البدن، بل الظاهر أنّ التمثيل هو ما كان من القطع بغاية التنكيل و التعذيب بحيث يصير عبرة لغيره.

ففي المصباح: «مثّلت بالثقل مثلًا- من بابي قتل و ضرب-: إذا جدعته

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو الحديث ٢ و ٣ ج ١١ ص ٤٣، الكافي: باب وصية رسول الله و أمير المؤمنين في السرايا ح ٨ و ٩ ج ٥، ص ٢٩ و ٣٠.

(٢) نهج البلاغة: قسم كتبه و رسائله عليه السلام، الرقم ٤٧ ص ٤٢٢ طبعة صبحي الصالح.

(٣) راجع وسائل الشيعة الباب ٣٤ من أبواب جهاد العدو الحديث ٣ ج ١٩ ص ٧١، مستدرک الوسائل: الباب ١٤ و ٣٢ من أبواب جهاد العدو ج ٢ ص ٢٤٩ و ٢٥٨.

كلمات سديده، ص: ١٣٢

و ظهر آثار فعلك عليه تنكيلا، و التشديد مبالغة، و الاسم المثلة، و زان غرقة، و المثلة - بفتح الميم و ضمّ الثاء -: العقوبة». وفيه: «جدعت الأنف جدعا - من باب نفع -: قطعته، و كذا الاذن و اليد و الشفة».

و فيه أيضا: «نكل منه ينكل - من باب قتل - و نكلته قبيحة: أصابه بنازلة و نكل به بالتشديد. و الاسم النكال».

و في المنجد: «مثل مثلا و مثلة - بالرجل: نكل. بالقتل: جدعه و ظهرت آثار فعله عليه تنكيلا».

و فيه: «نكل به: صنع به صنيعا يحذر غيره و يجعله عبرة له».

و عليه فشقّ الجسد أو قطع العضو إذا كان بغايه عقلائية - كما في ما نحن فيه - ليس مصداقا لعنوان التمثيل، كما هو واضح.

الثالث: أن يقال: إن تشريح جسد الميت و أعضائه يستلزم تأخير دفنه، مع أن الدفن واجب، و تأخيره زمنا طويلا غير جائز

(أما وجوب الدفن) فلعله من الضروريات، و يدلّ عليه من الروايات.

موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السقط إذا استوت خلقتة يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن؟ قال: نعم، كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى (١).

و صحيحة على بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليهما السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: يغسل و يكفن و يصلّي عليه و يدفن (٢) رواها المشايخ الثلاثة قدّست أسرارهم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميت الحديث ١ ج ٢ ص ٦٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز الحديث ٦ و ٥ ج ٢ ص ٨١٥ و ٨١٦.

كلمات سديده، ص: ١٣٣

و مثلها بعينها صحيحة خالد بن ماذ القلانسي (١) فإنه عليه السلام عبّر عن وجوب الدفن بجملة اخبارية ظهورها في الوجوب ممّا لا ينكر.

كما يدلّ عليه في خصوص قطع الميت ما رواه إسحاق بن عمار عن الصادق عن أبيه عليهما السلام أن عليا عليه السلام وجد قطعا من ميت فجمعت ثم صلى عليها ثم دفنت (٢).

فإنّ نقل فعل أمير المؤمنين عليه السلام في مقام بيان الحكم ظاهر في إرادة بيان أن قطع الميت بحكم الكلّ في وجوب دفنها، فتأمل. و في مرسل البرقي عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا وجد الرجل قتيلا، فإن وجد له عضو تامّ صلى عليه و دفن، و إن لم يوجد له عضو تامّ لم يصلّ عليه و دفن (٣).

و ظهوره في وجوب دفن العضو تاما و ناقصا واضح.

هذا بالنسبة إلى أصل وجوب الدفن.

(و أمّا عدم جواز تأخيره) فربما يستدلّ له بالأخبار الواردة في الحث على تعجيل تجهيز الميت:

ففى خبر جابر بن يزيد الجعفى عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: يا معشر الناس لا ألقين (ألفين) رجلا- مات له ميت ليلا فانتظر به الصّبح، ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل، لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها، عجلوا بهم إلى مضاجعهم، يرحمكم الله، قال الناس: وأنت يا رسول الله يرحمك الله «٤».

وفى خبر السكونى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز الحديث ٢ و ٩ ج ٢ ص ٨١٥ و ٨١٦

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز الحديث ٢ و ٩ ج ٢ ص ٨١٥ و ٨١٦

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز الحديث ٢ و ٩ ج ٢ ص ٨١٥ و ٨١٦

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار الحديث ١ و ٥ و ٦ ج ٢ ص ٦٧٥ و ٦٧٦.

كلمات سديدة، ص: ١٣٤

عليه وآله: إذا مات الميت أوّل النهار فلا يقلل إلّا فى قبره «١».

وفى خبر عيص عن أبى عبد الله عن أبيه عليهما السّلام قال: إذا مات الميت فخذ فى جهازه و عجله «٢».

وهذه الأخبار قد حثّت بالتعجيل فى جهاز الميت، و ظاهرها بنفسها وجوبه و لو حملت على التعجيل عرفا لما كان ينبغى الريب فى أنّ تأخير دفنه أيا ما عديدة مناف له.

إلّا أن يقال إنّ سندها ضعيف بالإرسال و الاشتمال على المجاهيل أو الضعاف.

مضافا إلى أنّه قد روى الصدوق مرسلا فى من لا يحضره الفقيه فقال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: كرامة الميت تعجيله «٣».

فهو يدلّ على أنّ التعجيل إنما استحَبّ و أمر به لمكان أنّه كرامة للميت، فلا محالة يكون حدّ الوجوب ما ينافى كرامته و يكون إهانة له. و بعبارة اخرى: إنّ تكريم المؤمن ليس بإطلاقه واجبا، و إنما اللازم أن لا يهان و لا يستخف به، فالتعجيل لما كان تكريما محضا

فهو مستحبّ غير واجب. نعم إذا أوجب التأخير إهانة به كان حراما.

فضمّ هذه المرسله- التى أسندها الصدوق إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله جزما و لا يقصر سندها عن تلك الأخبار الأخر- إليها يصير قرينه على أنّ التعجيل ما لم يؤدّ تركه إلى الإهانة مستحبّ ليس إلّا، فهى قرينه إرادة الاستحباب من هذه الأخبار، و إذا أدّى إلى الإهانة كان حراما بلا شبهة، فإن حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار الحديث ١ و ٥ و ٦ ج ٢ ص ٦٧٥ و ٦٧٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار الحديث ١ و ٥ و ٦ ج ٢ ص ٦٧٥ و ٦٧٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار الحديث ٧ ج ٢ ص ٦٧٦.

كلمات سديدة، ص: ١٣٥

فالحاصل: أنّ التعجيل بما هو تعجيل مندوب و المحرّم هو الإهانة، و الله العالم.

فقد تحصّل أن المعتمد فى القول بحرمة خرق جسد الميت و شقّه و تقطيع أعضائه هى الطائفة الاولى من الأدلّة، و أنّ هذه الحرمة إنما هى لمكان الاحترام المشروع له حال حياته، و أنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ.

و بعد ذلك يقع الكلام فى فروع:

الأول: إذا كان خرق الجسد لغرض أهمّ فى الشريعة من حفظ هذه الحرمة للميت

- كما إذا توقّف حفظ حياة حيّ عليه - فمقتضى قاعدة باب التراحم جوازه حينئذ بل وجوبه.
و تدلّ عليه أيضا صحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السّلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها يتحرّك قال: يشقّ عن الولد «١» و ظاهرها كما ترى وجوب الشقّ و إخراج الولد.
و مثلها مرسل ابن أبي عمير، و خبر على بن أبي حمزة، و موثقة محمد بن مسلم «٢»، و غيرها «٣».
و في خبر وهب بن وهب الذي رواه الكليني و الشيخ قدس سرهما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: إذا ماتت المرأة و في بطنها ولد يتحرّك فيتخوّف عليه فشقّ بطنها و اخرج الولد. و قال في المرأة يموت ولدها في بطنها فيتخوف عليها قال: لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطعه و يخرجها إذا لم يرفق به النساء «٤».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الاحتضار الحديث ٦ و ١ و ٤ و ٨ و غيرها ج ٢ ص ٦٧٤ و ٦٧٣.
(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الاحتضار الحديث ٦ و ١ و ٤ و ٨ و غيرها ج ٢ ص ٦٧٤ و ٦٧٣.
(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الاحتضار الحديث ٦ و ١ و ٤ و ٨ و غيرها ج ٢ ص ٦٧٤ و ٦٧٣.
(٤) الكافي: كتاب الجنائز ج ٣ ص ٢٠٦ الحديث ٢ التهذيب: ج ١ ص ٣٤٤ الحديث ١٧٦، وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من الاحتضار ذيل الحديث ٣ ج ٢ ص ٦٧٥.
كلمات سديده، ص: ١٣٦

و في اللفظ اختلاف لا يضرّ بالمعنى و نقلناه عن الكافي.
إلّا أنّ مورد الأخبار كما ترى موت الحامل دون الحمل و بالعكس. لكنّه أحد مصاديق باب التراحم.
و عليه فلو توقّف كشف مرض يوجب الموت و علاجه على شقّ بدن ميت مات عقيب الابتلاء به لكان شقّ جسده جائزا لكي تتّضح حقيقة هذا المرض و يعالج غيره ممّن هو مبتلى به كما لا يخفى.

الثاني: إذا أوصى إنسان بأن يوضع جسده بيد الجوامع الطبيّة لكي يشقّ أو يقطع أعضاؤه و يستفيد منه طلبه الطبّ

في ازدياد معلوماتهم الطبيّة و ارتقائها فالظاهر جواز الوصيّة و وجوب العمل بها.
و ذلك لما عرفت أنّ سرّ حرمة الشقّ أو التقطيع أنّ الشارع الأقدس راعى حقّ الميت و أوجب حرمة ف جعلها كحرمة و هو حيّ، و من الواضح أنّ للإنسان في حال حياته أن يفعل ببدنه ما يشاء إذا كان له مصلحة مرعية و لم يرد نهى عنه شرعا.
و النهي إنما ورد عن قتل نفسه، و أمّا ما دونه فلا دليل على حرمة، إلّا مثل قوله عليه السّلام: «لا ضرر و لا ضرار» بناء على شموله للإضرار بنفسه أو غير ذلك، و قد حقّقنا في البحث عن مفهوم الضرر أنه لا يصدق إذا كان في تحمّل النقص المالى أو البدني غاية عقلانيّة يتعوّضها بذلك النقص.
فكما أنّ له أن يفعل ببدنه ما دون القتل في حياته فهكذا يجوز له أن يوصى به بالنسبة لما بعد وفاته، و ذلك أنّ أدلّة الوصيّة يوصل حياته بما بعد موته و يوسّع دائرة اختياراته المشروعة لما بعد وفاته.
فمن مثل قول الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: الوصيّة حقّ و قد أوصى رسول الله صلى الله عليه و آله فينبغي للمسلم أن يوصى «١» يفهم العرف أنّ ما

(١) وسائل الشيعة: كتاب الوصايا الباب ١ الحديث ١ ج ١٣ ص ٣٥١.

كلمات سديده، ص: ١٣٧

كان للإنسان أن يفعله من التصرفات و الحقوق غير المشروطة بالمباشرة فله أن يوصى بأن يفعل بعد وفاته، فأدلة الوصية تعميم لاختياراته و توسعه لها الى ما بعد الممات.

إن قلت: إن شق جسد الميت و تقطيع أعضائه إهانة له و إذلال، و قد ورد النهي عن إذلال النفس في زمن الحياة، فلا محالة ليس له الوصية به بعد الوفاة، و الدليل على حرمة الإذلال أخبار معتبرة مستفيضة:

ففي موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك و تعالى فوض إلى المؤمن كل شيء إلا إذلال نفسه «١». و في موثقة سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله عز و جل فوض إلى المؤمن أموره كلها و لم يفوض إليه أن يذل نفسه، أما تسمع لقول الله عز و جل و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين. الحديث «٢» إلى غير ذلك.

قلت: لا نسلم أن يكون الشق و التقطيع المذكوران إذا كانا عن وصية منه و إذن إذلالا. نعم لو فعل به شيء منهما قهرا عليه و ظلما و لم يمكنه الدفاع عن نفسه لكان صدق الإذلال و الذلة غير بعيد، و أما إذا كان عن إذن منه لما صدق عليه الإذلال، بل كان كرامة منه و سيادة، كما ينقل عن بعض علماء الطب و أساتذته.

الثالث: لا ريب في أن القدر المتيقن في ما ذكرنا من حرمة الشق و التقطيع هو المسلم

و أما الكفار ففي تحرير الوسيلة لسيدنا الأستاذ الامام الخميني قدس سره الشريف: لا يجوز تشريح الميت المسلم، فلو فعل ذلك ففي قطع رأسه و جوارحه دية ذكرناها في الديات، و أما غير المسلم فيجوز ذميا كان أو غيره،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر و النهي الحديث ٣ و ٢ و ج ١١ ص ٤٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب الأمر و النهي الحديث ٢ و ٣ و ج ١١ ص ٤٢٤.

كلمات سديده، ص: ١٣٨

و لا دية و لا إثم فيه «١».

و في مستحذات المسائل من منهاج الصالحين للسيد العلامة الخوئي دام ظله: مسألة ٣٦: لا يجوز تشريح بدن الميت المسلم، فلو فعل لزمته الدية على تفصيل ذكرناه في كتاب الديات. مسألة ٣٧: يجوز تشريح بدن الميت الكافر بأقسامه، و كذا إذا كان إسلامه مشكوكا فيه، بلا فرق في ذلك بين البلاد الإسلامية و غيرها «٢».

إلا أن لقاتل أن يقول: إن المستفاد من الأدلة أن لكفار أهل الذمة حرمة ما داموا على شرائط الذمة، و الأخبار الدالة على احترام الميت مطلقة تعم المسلم و الكافر، و لازمها عدم جواز فعل الشق و التقطيع بالنسبة لميت الذمي من الكفار أيضا: أما ما يدل على أن لأهل الذمة حرمة فطائفتان:

(إحداهما) ما تدل على رفع اليد عنهم و الكف عن قتالهم إذا قبلوا الجزية و أعطوها:

فقد قال الله عز و جل قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ «٣».

فالأية كالصریح في أن القتال ينتهي إذا أعطوا الجزية، فتكف اليد عنهم حينئذ و ظاهره أنهم بعد ذلك كسائر الناس المسلمين لا يتعرض لهم بشيء، و هو عبارة أخرى عن ثبوت الحرمة لهم كغيرهم من الناس.

(١) تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٥٦١ طبع مؤسسة النشر الإسلامية.

(٢) منهاج الصالحين: ج ١ ص ٤٢٦ الطبعة ٢٨.

(٣) التوبة: ٢٩.

كلمات سديدة، ص: ١٣٩

و في خير مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميرا له على سرية أمره بتقوى الله عز وجل في خاصه نفسه، ثم في أصحابه عامة، ثم يقول: وإذا لقيتم عدوا للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم و كفوا عنهم - إلى أن قال بعد الأمر بالدعوة إلى الإسلام والهجرة: فإن أبو هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يد و هم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم و كف عنهم. الحديث «١».

و كيفية الاستدلال به يعلم مما ذكرناه في الآية.

و في خبر حفص بن غياث (في حديث) أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن و رفعت عنهن؟ قال: فقال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء و الولدان في دار الحرب إلا أن يقاتلن، فإن قاتلن «قاتلت - خ ل» أيضا فأمسك عنها ما أمكنك و لم تخف خلا، فلما نهى عن قتلن في دار الحرب كان ذلك في دار الإسلام أولى، و لو امتنعت أن تؤدى الجزية لم يمكن قتلها، فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها، و لو امتنع الرجال أن يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد و حلت دماؤهم و قتلهم، لأن قتل الرجال مباح في دار الشرك. و كذلك المقعد من أهل الذمة و الأعمى و الشيخ الفاني و المرأة و الولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية «٢».

فالخبر قد دل على حرمة دماء الطوائف المذكورة من أهل الذمة مطلقا، و على حرمة دماء غيرهم من الرجال إذا لم ينقضوا عهد الذمة، و حرمة دمائهم عبارة أخرى عن أنهم محترمون، و أن لهم حرمة في لواء الإسلام، و مع هذه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو الحديث ٣ ج ١١ ص ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو الحديث ١ ج ١١ ص ٤٧.

كلمات سديدة، ص: ١٤٠

الحرمة فلا يشك أحد في أنه لا يجوز لأحد من المسلمين التعرض لهم حتى بمثل الإيذاء فضلا عن الجرح أو القتل.

و من هذا ما ورد في مرسل محمد بن أبي حمزة أنه مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ما هذا؟ قالوا يا أمير المؤمنين نصراني، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتموه حتى إذا كبر و عجز منعموه؟! أنفقوا عليه من بيت المال «١».

و في صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حدّ الجزية على أهل الكتاب؟ و هل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره؟

فقال: ذلك إلى الامام، يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله و ما يطيق، إنما هم قوم فدوا أنفسهم من أن يستعبدوا أو يقتلوا، فالجزية تؤخذ منهم على قدر ما يطيقون، له أن يأخذهم به حتى يسلموا. الحديث «٢».

و في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت عن أهل الذمة ماذا عليهم ممّا يحقنون به دماءهم و أموالهم؟ قال: الخراج، و إن أخذ من رءوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم، و إن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رءوسهم «٣».

فهاتان الصحيحتان و إن تعرضتا لحكم حقن دمائهم و أموالهم بالصراحة إلا أن المفهوم منهما عرفا كما في غيرهما ممّا قد مرّ أن لأهل الكتاب بعد أداء الجزية حقّ الحياة في دار الإسلام، كما لأهل الإسلام، فلا يجوز لأحد من المسلمين التعرض لهم بإيذاء و لا ضرب و لا جرح.

فهذه الطائفة الاولى من الأدلة ممّا قد دلّ بالوضوح على ثبوت الحرمة لأهل الذمة من أهل الكتاب.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب جهاد العدو الحديث ١ ج ١١ ص ٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو الحديث ١ و ٣ ج ١١ ص ١١٣ و ١١٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو الحديث ١ و ٣ ج ١١ ص ١١٣ و ١١٤.

كلمات سديده، ص: ١٤١

(الطائفة الثانية) ما تدل على حرمة قتلهم وإيراد الجناية عليهم و تعلق الدية بل القصاص على الجناية عليهم.

فمنها: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً فقال: هذا شيء شديد لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد و عن قتل الذمى، ثم قال: لو أن مسلماً غضب على ذمى فأراد أن يقتله و يأخذ أرضه و يؤذى إلى أهله ثمانمائة درهم إذا يكثر القتل في الذميين، و من قتل ذمياً ظلماً فإنه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمياً حراماً ما آمن بالجزية و أداها و لم يجدها «١» و دلالتها على حرمة قتل الذمى ما دام يؤذى الجزية و يعمل بمقتضى عقد الذمة واضحة، بل إن دلالتها على تعلق الدية بقتله ظلماً أيضاً واضحة، و تدل أيضاً على أن دية الذمى إذا كان قتله عمداً و ظلماً مثل دية المسلم، و لا محالة تختص دية الثمانمائة بشبه العمد و الخطأ.

إلا أن الأصحاب لم يعملوا بهذا الحكم الأخير، و هو موافق لقول جمع من العامة «٢» فيحمل على التقيّة بعد تعارضها لغيرها من أخبار كثيرة عليها العمل.

لكنه لا ينافي حجيتها في سائر ما تضمنته كما لا يخفى، فتدل على حرمة قتل الذمى و على وجوب أداء ديته إلى أهله، و الدية لا محالة إذعان بحرمة المقتول.

و منها: أخباراً كثيرة تدل على أن دية الذمى ثمانمائة درهم.

ففي صحيحة ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دية اليهودى و النصراني و المجوسى ثمانمائة درهم «٣».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب ديات النفس الحديث ١ ج ١٩ ص ١٦٣.

(٢) راجع الخلاف: المسألة ٧٧ من كتاب الديات ج ٣ ص ١٣٥ (طبع إسماعيليان).

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب ديات النفس الحديث ٢ ج ١٩ ص ١٦٠.

كلمات سديده، ص: ١٤٢

فإن جعل الدية كما عرفت إذعان بحرمة المقتول.

و منها: ما تدل على أن دية أعضاء الذمى يقدر بنسبة دية هذا العضو إلى كل الدية كما في المسلم.

ففي رواية صحيحة إلى محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال:

لا يقاد مسلم بدمى في القتل و لا في الجراحات، و لكن يؤخذ من المسلم جنايته للدمى على قدر دية الذمى ثمانمائة درهم «١».

و من هذه الأخبار صحيحة بريد العجلي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم فقأ عين نصراني فقال: إن دية عين النصراني أربعمائة درهم «٢».

و الأربعمائة نصف كل ديته، و هى بهذه النسبة في المسلم أيضاً.

و منها: خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه قضى في جنين اليهودية و النصرانية و المجوسية عشر دية أمه «٣».

و قد ورد في جنين المسلمة أنه مائة دينار «٤» و هى عشر ألف دينار دية المسلم.

و من أخبار الباب موثقة إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دماء المجوس و اليهود و النصارى هل عليهم و على من قتلهم شيء إذا غشوا المسلمين و أظهروا العداوة لهم؟ قال: لا، إلا أن يكون متعمداً لقتلهم.

قال: و سألته عن المسلم هل يقتل بأهل الذمة و أهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال:

- (١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب قصاص النفس الحديث ٥ ج ١٩ ص ٨٠.
 (٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب ديات النفس الحديث ٤ ج ١٩ ص ١٦١.
 (٣) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب ديات النفس الحديث ٣ ج ١٩ ص ١٦٦.
 (٤) راجع الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء من وسائل الشيعة الحديث ١ ج ١٩ ص ٢٣٧.
 كلمات سديده، ص: ١٤٣

لا، إلّا أن يكون معتادا لذلك لا يدع قتلهم فيقتل و هو صاغر «١».

فمفهوم صدر الموثقة عدم جواز قتلهم إذا لم يغشوا المسلمين و لم يظهروا عداوة لهم، و صريح ذيلها أنّ المسلم يقتل قصاصا إذا اعتاد قتلهم، و الموثقة معمول بها، و فيها دلالة واضحة على ثبوت الحرمة لأهل الذمة و أهل الكتاب.
 و نحوها غيرها فراجع أبواب القصاص و الديات.

فهاتان الطائفتان دلّتا على ثبوت الحرمة لأهل الذمة و أهل الكتاب و إن لم تكن هذه الحرمة على حدّ حرمة المسلمين. فاذا انضمتا الى الأخبار المعتبرة الدالة على أنّ حرمة الميت كحرمة الحيّ استفيد منها حرمة التعرض لميت أهل الذمة، كما يحرم التعرض للأحياء منهم.

و دعوى انصراف هذه الأخبار الى ميت المسلم ممنوعة لعدم الشاهد عليها، فانظر إلى صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت، قال: عليه الدية لأنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ «٢» فبأى دليل و شاهد يدعى انصرافه، فقد سئل عن قطع رأس الميت، و السؤال عامّ لكلّ ميت، و كون الميت المسلم في معرض ابتلاء أكثر لا يوجب انصرافا لا سيّما في موضوع سؤال نادر، و أجاب عليه السلام بأنه عليه الدية، و دية كلّ أحد بحسبه، و علله بأنّ حرمة ميتا كحرمة حيّا، و هو أيضا تعليل عامّ ينصرف في كلّ مورد إلى ما يناسبه.

إن قلت: قد روى عمّار بن موسى بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن النصراني يكون في السفر و هو مع المسلمين فيموت؟ قال: لا يغسله مسلم و لا كرامة، و لا يدفنه، و لا يقوم على قبره، و إن كان أباه «٣».

- (١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب قصاص النفس الحديث ١ ج ١٩ ص ٧٩.
 (٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ ج ١٩ ص ٢٤٨.
 (٣) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب غسل الميت الحديث ١ ج ٢ ص ٧٠٣.
 كلمات سديده، ص: ١٤٤

فقد دلّ على عدم رجحان تجهيز النصراني الذي من أهل الذمة، و زاد عليه بقوله «و لا كرامة» الدالّ على نفى الاحترام عن ميتهم، فهذا الموثق كالمخصّص لعموم مثل صحيحة عبد الله بن سنان إذا سلّمنا عدم انصرافها.

قلت: إنّ حقّ التجهيز للميت حقّ يثبت لخصوص الميت، و ليس حقا ثابتا للحيّ حتى يثبت بمثل صحيحة ابن سنان للميت، فليس في مجرّد نفى رجحانه دليل على تخصيص عموم الصحيحة.

و أمّا قوله: «لا كرامة» فالظاهر أنّ المراد به أنّ السيادة و الكرم الجبليّ للمسلم لا ينبغي أن يجزّه إلى القيام بتجهيز الكافر، فهو نظير قوله تعالى:

الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ «١» و ليس ظاهرا في نفى الحرمة عن الميت الذمّي.

فالمتحصل أن مقتضى الأخبار الواردة في الأبواب المتفرقة ثبوت الحرمة لميت الكفار من أهل الذمة كما قد ثبت حرمة الأحياء منهم، فلا يستقيم ما أفتى به السيدان العلمان، هذا.

فهذا غاية ما أمكننا من بيان ثبوت الاحترام للميت من أهل الذمة.

و بعد ذلك كله فلا يبعد أن يقال: إن غاية المستفاد من الطائفتين المذكورتين أن لأهل الذمة الذين يعيشون تحت لواء الإسلام ملتزمين بشرائط الذمة هذه الأحكام و تلك الحقوق، و أما أن مبدأ هذه الحقوق و منشأها هي حرمة أهل الذمة أم إن منشأها حرمة ذمة الإسلام؟ فلا دلالة لهما عليه.

بل إن من كان بنفسه محكوما بأن يقاتل و يقتل فلا حرمة له في نفسه، إلا أن الدولة الإسلامية لما أذنت لهم بأن يلتزموا بشرائط خاصة و يعيشوا في البلاد الإسلامية فنفس هذا الإذن المبني على رعاية مصالح عالية أوجب أن يعامل

(١) النور: ٢.

كلمات سديدة، ص: ١٤٥

معهم تلك المعاملة، فالحرمة حرمة ذمة الإسلام، و هي تجرى في كل مورد أعطى الإسلام و أولياء أمور المسلمين أمنا و ذمة لأحد، حتى و لو كان كافرا حربيا مشركا.

فانظر إلى قوله تعالى فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خَذُوهُمْ وَ اخْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ «١» فمع هذه الشدة و التأكيد على قتلهم و القيام بصدده و عديم أى قصور فيه، فمع جميع ذلك، قال تبارك و تعالى في الآية التالية له وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ «٢» فأمره بأن يؤمن المستأمن و يؤجر المستأجر، و هو كافر مشرك واجب القتل، فيعطى له الأمان إلى أن يبلغ مأمنه و مأواه.

و من الواضح أنه ما دام في هذا الأمان الإسلامى فلا يجوز لأحد أن يتعرض له بإيذاء، فضلا عن جرح أو قتل، و لا يبعد أن يقدر دية على من أصابه بما يوجبها إلا أن كل ذلك ليس لأجل أن للمشرك حرمة في الإسلام، بل إنما هو لأجل أنه أعطى الأمان، فهذا كله حرمة للإسلام، و تكريم لأمان الإسلام.

و حينئذ فأهل الكتاب من اليهود و النصارى و المجوس الذين يعيشون في ظل دولة الإسلام و تحت لوائها ليس لأنفسهم بأنفسهم حرمة، و لهم الحرمة بما أنهم في ذمة الإسلام و حماه، و إلا فهم مكلفون بإعطاء الجزية عن يد و هم صاغرون، فقد كتب عليهم الصغار رحمة لهم لكي يجدوا ذلا فيدخلوا في عر الإسلام.

و مِمَّا يدل على أن لا حرمة للكفار ما ورد عنهم عليهم السلام مستفيضا في مقام بيان مشاركة الإيمان للإسلام من قولهم عليهم السلام: «الإسلام ما عليه المناكح و الموارد و حقن الدماء» «٣». فالإسلام هو الموجب لحقن الدم، فالكافر

(١) التوبة: ٥ و ٦.

(٢) التوبة: ٥ و ٦.

(٣) الكافي: باب أن الإيمان يشرك الإسلام و لا عكس الحديث ٣ ج ٢ ص ٢٥، و راجع الباب الذى قبله.

كلمات سديدة، ص: ١٤٦

ليس - بما هو كافر - محقون الدم، فضلا عن أن يكون له حرمة أزيد منه.

و عليه فلا مجال للاستدلال لاحترامهم بمثل قولهم عليهم السلام في رجل قطع رأس الميت قال: عليه الدية لأن حرمة ميتا كحرمة ميتة و هو حي «١».

فإنه يدلّ على انجرار الحرمة الثابتة للميت حال حياته الى ما بعد وفاته، ولا محالة يختصّ مورده بمن كان له في حال الحياة حرمة. و أمّا من لم تثبت له حرمة حال الحياة فقهرها ليس مشمولاً للعموم المذكور.

بل أنت تعلم أن الشكّ في أنّ الحرمة الواردة في أهل الذمّة هي حرمة الإسلام أو حرمة لهم كي يكون قبول شرائط الذمّة كحيثية تعليلية لثبوت هذه الاحترامات لأهل الذمّة أشخاصهم، فمجرد الشكّ كاف في عدم إمكان الاستدلال بهذه الروايات على ثبوت الحرمة لهم، فإنّه من قبيل الاستدلال بالعام في شبهته المصادقية.

هذا كله في أهل الذمّة من أهل الكتاب.

و أمّا الحريون منهم و سائر أنواع الكفار الذين لا يصحّ عقد الذمّة معهم فعدم ثبوت الحرمة لميتهم واضح.

كما أنه ممّا ذكرنا يظهر حال المستأمنين الذين أعطتهم الحكومة الإسلامية الأمان في البلاد الإسلامية، فإنّ حرمة أشخاصهم بأنفسهم غير ثابتة، وإنما الحرمة لأمان الإسلام الذي أعطاهم ولّى المسلمين، ولا يقتضى أزيد من المماشاء معهم حال حياتهم، و أمّا بعد ما ماتوا فلا دليل على رعاية حرمة لهم ولأجسادهم.

فتحصّل أن الكفار مطلقاً لا دليل على حرمة تشريح أجسادهم و خرقها، للأهداف الطبية وغيرها.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ و ٦ ج ١٩ ص ٢٤٨ و ٢٤٩.

كلمات سديده، ص: ١٤٧

نعم لو وقع عقد خاص بين ولّى أمر المسلمين و زعماء الكفر على أن لا يتعرّضوا لأجساد الموتى من الكفار فهذا العقد عقد محترم يجب الوفاء به بحكم عموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) كما لا يخفى.

الرابع: إذا اندرست القبور و خربت أو أخرجت و ظهر منها عظام موتى المسلمين فهل يجوز الانتفاع بها في التعليم؟

المحكي في بعض الاستفتاءات عن بعض أجلة العصر دام ظلّه جوازه، و لعلّه لانصراف أدلّة إثبات الحرمة للميت عن مثلها. لكن لقائل أن يمنع الانصراف و يستند الى عموم قولهم عليهم السلام «إنّ حرمة ميتنا كحرمة و هو حيّ» فما دام كان العظم على هيئته يعدّ عضواً من أعضاء هذا المسلم، فالتعرّض له إهانته لصاحبه، و وجوب احترامه يقتضى عدم التعرض له. كما أن إطلاق أدلّة وجوب دفن الأعضاء و العظام يدلّ على وجوب دفنها، و دفن الميت كما عرفت مرحلة من تكريمه قد أوجبها الشارع.

و ربّما يؤيد دعوى الإطلاق ما ورد في الأخبار من وجوب دفن شعر الميت و ظفره و أمثالهما إذا بانّت منه. ففي الصحيح المروى عن الكافي و التهذيب عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يمسّ من الميت شعر و لا ظفر، و إن سقط منه شيء فاجعله في كفنه (٢).

فإيجاب دفن هذه الأشياء الحقيرة معه دليل على عظم الحرمة الواجبة الرعاية فيه، و على عدم انصراف العمومات و المطلقات عن مثل العظام، و الله العالم.

(١) المائدة: ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميت الحديث ١ ج ٢ ص ٦٩٤.

كلمات سديده، ص: ١٤٨

الخامس: هل الجنين الميت بحكم من مات من الأحياء فلا يجوز شقّ جسده و لا تقطيع أعضائه بل و لا حفظه في قارورة محشوة بالكحول و عدم

دفنه؟

لا يبعد أن يقال: إنَّ كلَّ ما منعه الشرع بالنسبة للإنسان و هو حيّ و لو كان في أدنى مراتب الحياة فهو رعاية حقّ له و تكريم له، فإذا حرّم الشارع الأقدس شرب دواء يوجب إسقاط النطفة فهو تكريم للنطفة و للإنسان في هذه المرحلة من الحياة. ففي صحيحة رفاعه بن موسى النخاس: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشتري الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك و أنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لي: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها شهراً، و لو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إنَّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقه ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله، و أنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً، و جاز وقتها الذي كانت تطمث فيه «١». فتراه عليه السلام قد منع من شرب الدواء لمن احتملت الحمل، و ليس ذلك إلّا رعاية لحق من يتكون من هذه النطفة، فلإنسان حقّ يجب رعايته من ابتداء انعقاد نطفته. فالنطفة المنعقدة من الإنسان محترمة لا يجوز الإقدام على عمل يمنع رشدّها و بلوغها إلى مرتبة الإنسانية الكاملة، فلو فرض أنّ عملاً لا يوجب القضاء عليها بالمرّة إلّا أنه يوجب ورود نقص عليها في العضو الذي يخلق لها لما كان ريب في أنّ المستفاد من مثل الحديث عدم جواز الإقدام عليه، لأنّ لها حقاً واجب الرعاية.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الحيض الحديث ١ ج ٢ ص ٥٨٢.

كلمات سديده، ص: ١٤٩

و حينئذ فإذا سقط الجنين فالتعزّض له و أخذ بعض أجزائه أو أعضائه تعرّض لما كان حيّه ذا حرمة في الشريعة، و قد قالوا عليهم السلام «إنَّ حرمة ميتة كحرمة و هو حيّ». مضافاً إلى ما ورد في وجوب دفنه ففي موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السقط إذا استوت خلقتها يجب عليه الغسل و للحد و الكفن؟ قال: نعم كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى «١». فالمستفاد من السؤال هو السؤال عن استوائه في الأحكام المذكورة للأحياء، و المستفاد من الجواب إثبات ذلك، فلا يجوز حفظ الجنين في القارورة و تأخير دفنه بما لا يجوز في الأموات. و بالجملة: فالدليل على عدم الجواز هو إطلاق قولهم عليهم السلام: «إنَّ حرمة ميتة كحرمة و هو حيّ» مضافاً إلى ما تدلّ عليه هذه الأخبار الخاصّة من مسألة وجوب دفنه كما في غيره من الأموات. و دلالة الإطلاق على حكم الجنين المستوي غير بعيدة، و على غيره بعهدة مدّعيها، فتدبر.

السادس: هل يجوز شقّ الجسد لكشف الجرم؟

كما لو قتل إنسان برصاص سلاح أحد من الشخصين مختلفي السلاح و بقي الرصاص في جسد المقتول، فلو شقّ جسده و أخرجت الرصاصة لعلم القاتل.

لا يبعد أن يقال: تارة يعلم أنه لو شقّ الجسد لانكشف الجرم و اتّضح الواقع كما في المثال، و أخرى يحتمل ذلك. أما الأولى فحيث إنّ انكشاف الواقع موجب لنيل أولياء الدم إلى حقّ قصاص قاتل مورّثهم، فإذا طلبوه و كان للحاكم ذاك الطريق

فرعاية حقهم هذا مزاحمة لرعاية حرمة الميت، إن لم نقل إن قتل قاتله أيضا رعاية حرمة اخرى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميت الحديث ١ ج ٢ ص ٦٩٥.

كلمات سديده، ص: ١٥٠

له فلا أقل من أن الحقيين هنا متزاحمان، فلو لم يثبت أقوائيه ملاك حرمة الشق و احتمال تساويهما لجاز الإقدام إلى شقه، فضلا عما لو علم أقوائيه ملاك حق أولياء الدم.

و أما الصورة الثانية فالظاهر أنه لا يجوز ارتكاب حرام مسلم لمجرد احتمال إحياء حق، فتدبر.

السابع: هل يجوز شق الجسد لملاحظة حال الحمل الذي مات مع أمه في بطنها حتى يكشف ذكوريته و أنوثيته فيعلم مقدار الدية الواجبة بقتله؟

ربما يقال باتحاد مدرك هذا الفرع لما سبقه.

إلا أن الظاهر خلافه، فإنه قد وردت أخبار معتبرة بأن ديته ثلاثة أرباع دية الذكر.

ففي الصحيحة المروية عن كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«و إن قتلت امرأة و هي حبل متّم فلم يسقط ولدها، و لم يعلم أذكر هو أو أنثى، و لم يعلم أبعدها مات أم قبلها، فديته نصفين:

نصف دية الذكر و نصف دية الأنثى، و دية المرأة كاملة بعد ذلك.» (١).

فهذه الصحيحة قد حكمت بثبوت نصف الديتين له، و إطلاقها يعم ما إذا سأل أولياء دمه مقدار حقهم لا أزيد و لا أنقص، أو طلب

القاتل تعيين مقدار الدية بلا زيادة أو نقصان، و قد كان خرق الجسد و ملاحظة ذكورة الحمل و أنوثته في ذلك الزمان ممكنا، كما

حكموا به لإخراج الحمل حيّا.

فتعين نصف الديتين في ديته إذا انضم إلى أدلة حرمة الخرق يستفاد منهما ثبوت الحرمة هاهنا، كما لا يخفى.

الثامن: ما مر من جواز الشق أو التقطيع إذا أوصى به الميت إنما هو في غير العورتين، و في غير تشريح بدن الرجل للمرأة و عكسه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ١ ج ١٩ ص ٢٣٧.

كلمات سديده، ص: ١٥١

و إلا فالأدلة الدالة على حرمة النظر تدل على حرمة هنا أيضا، و إذن الميت فيه بالوصية لا يوجب تغييرا في حكم الله تعالى و حقه، كما كان كذلك في زمن حياته أيضا.

و منه تعرف حكم أجساد الكفار في هذه المسألة فكل ما لم يجز النظر إليه من أبدانهم لا يجوز كون النظر لغاية تعلم الطب، اللهم إلا أن يبلغ حد الضرورة و الاضطراب المسوغ للحرام، كما في غيره من الموارد.

التاسع: كل ما كان يجوز الإقدام عليه بعد وصية الميت به و إذنه فيه جاز الإقدام عليه بإذن ولي أمر المسلمين، ضرورة أنه حيث كان وليهم، فإذا راعى مصلحة الأمة و رأى أن التشريح يوجب تقدما في علم الطب في البلاد الإسلامية و بالمال يوجب سيادة الأمة.

فإذا أذن فيه فكان إذنه قائما مقام إذن صاحب الجسد بمثل الوصية، فإنه مقتضى الولاية.

إذ لا نعقل من الولاية إلا أن إليه نظم أمورهم، و أنه وليهم القيم عليهم.

و من الواضح أن الولي و القيم إذا رأى مصلحة من ولي عليهم في الإقدام على عمل فأذن فيه فلا معنى لأن لا يجوز عزمه، و إلا لما

كان وليا، فإنه لا معنى لأن يكون عدم رضا المولى عليه مانعا عن نفوذ إذن الولي، فإنه مساوق لإنكار الولاية.

نعم ولى المسلمين يكون ولياً على الأمة ليس له إلّا رعايته مصلحة الأُمّة ولا يتصرّف فى ما كان مصلحة للأشخاص فقط، و تمام الكلام و تفصيل المقال موكول إلى مجال واسع.

العاشر: هل الإقدام على شقّ جسد الميت و تقطيع أعضائه لغرض التعاليم الطبية يوجب الدية أو الأرش؟

إشارة

لا ينبغي الريب فى أنّه إذا كان العمل غير جائز فهو مشمول لأدلة إيجاب كلمات سديده، ص: ١٥٢
الدية،

و إنما يقع الكلام فى موارد جوازه، و هى تتصوّر فى صور ثلاث:

(الاولى) أن يكون مبنى الجواز وصية الميت به

فقد عرفت أنّها توجب جواز الإقدام عليه.
لكنّ الوصية ربما تكون بمجرد الانتفاع بجسده فى تلك التعاليم من دون وصية بكونه مّجاناً أو مع التصريح بعدم المجانية. و حينئذ فآدلة الديات و الأرش محكّمة، ضرورة أنّ الدية و الأرش بمنزلة التقويم للجرح أو القطع الوارد على البدن، و كما أنّ الاذن فى التصرف فى الأموال لا ينافى أن يكون المتصرف ضامناً للمال، فهكذا هنا، فالوصية موجبة لجواز العمل، و أدلة الديات موجبة للدية أو الأرش.
و أمّا إذا كانت الوصية بأن يجعل الجسد بيد المجامع العلمية مّجاناً فالظاهر سقوط الدية و الأرش، و ذلك لما عرفت أنّ الدية و الأرش عوض عن الجرح و القطع الواردين على الميت، و الوصية إدامة للحقّ الثابت للإنسان فى زمن حياته إلى ما بعد وفاته. و من المعلوم أنّ كلّ أحد أولى بنفسه من غيره، فإذا أذن - بالوصية - فى التصرف المّجانى فى جسده فقد أسقط العوض المقرّر له، و لا محالة لا تثبت دية حتى يتعلّق بها حقّ ورثته.
فلا يقال إنّ الدية متعلّق حقّ الوارث و ليس له أن يتصرف فيها.
فإنّه إنّما كان لهذا المقال مجال إذا ثبت دية و أراد الشخص أن يوصى بديته المأخوذة، و أمّا إذا أوصى بالمّجانية فقد سدّ باب تعلّق الدية و حصولها، كما لا يخفى.

(الثانية) أن يكون منشأ الجواز التزام و الابتلاء بواجب أهمّ

كتوقف حفظ حياة الأحياء عليه، فمن الواضح أنّ الاضطرار إنما يرفع المنع التكليفى و لا ينافيه تعلّق الدية التى قد عرفت أنّها عوض مالى عن الجرح أو القطع الوارد عليه.
كلمات سديده، ص: ١٥٣

(الثالثة) أن يكون مبناه إذن ولى أمر المسلمين.

و من المعلوم أنّ مصلحة الأُمّة إذا اقتضت مجرّد الإقدام على الشقّ و التقطيع - كما هو الظاهر - فالدية أو الأرض باق على حاله، و أمّا إذا اقتضت المجانيّة أيضا فإذنه إذن الوليّ الذي لا مجال معه للموّلّى عليه أصلا.

و قد يقال: إن الديّات إنّما هي أعواض عن الجنايات العمدية، و لذلك فقد ورد في ذيل خبر الحسين بن خالد عن أبي الحسن عليه السّلام: قلت: فإن أراد رجل أن يحفر له ليغسله في الحفرة، فسدر الرجل ممّا يحفر فدير به فمالت مسحاته في يده فأصاب بطنه فشقه فما عليه؟ فقال: إذا كان هكذا فهو خطأ، و كفّارته عتق رقبة أو صيام شهرين (متتابعين - خ) أو صدقة على ستّين مسكينا، مدّ لكلّ مسكين بمدّ النبيّ صلى الله عليه و آله «١».

فدلّ على أنّ شقّ بطن الميت إذا كان خطأ فليس فيه سوى الكفّارة، فتعلّق الدية دائر مدار الحرمة، و إذا كان الشقّ جائزا لكونه خطأ كما في مورد الحديث، أو لغير ذلك كما في الصور المذكورة، فلا يتعلّق به دية أصلا.

أقول: إنّ الدية كما عرفت عوض مالى تثبت شرعا في موارد العمد و الخطأ، كما هو بيّن، و إطلاق قوله عليه السّلام في من قطع رأس الميت: «عليه الدية» يقتضى ثبوتها في جميع الموارد.

و أما خبر الحسين بن خالد فهو ضعيف السند أولا.

و أعرض الأصحاب عنه كما في الجواهر ثانيا.

و لا- يدلّ على سقوط الدية عن مورد الخطأ ثالثا، فإنّ لقائل أن يقول: إنّ قوله عليه السّلام: «إذا كان هكذا فهو خطأ» يدلّ على أنه حينئذ محكوم بحكم الخطأ يتعلّق به الدية و تكون على العاقلة، و قوله عليه السّلام بعده: «و كفّارته».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٢ ج ١٩ ص ٢٤٧.

كلمات سديده، ص: ١٥٤

□

إلخ» إيجاب الكفّارة زائدة على الدية المقررة، كما لا يخفى، و الله العالم.

□

هذا ما وقفنى الله من الكلام على المباحث المتعلقة بشقّ بدن الميت و تقطيع أعضائه، و الحمد لله ربّ العالمين.

كلمات سديده، ص: ١٥٥

كلمة في الترقيع

إشارة

كلمات سديده، ص: ١٥٧

□

كلمة في الترقيع بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على سيّدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

مقتضى القواعد جواز نقل الدم أو بعض الأعضاء إجمالا من بدن إنسان حيّ للانتفاع به في بدن إنسان آخر بتزريق أو ترقيع، و ذلك أنّه أمر ذو مصلحة عقلانيّة، و لم يقدّم دليل على المنع عنه شرعا، و مقتضى أصالة الحلّ و البراءة جواز مثله، و هو في مثل نقل الدم إذا لم يوجب أى ضرر في المنقول منه ممّا لا ينبغى الكلام فيه، و أمّا في الأعضاء الأخر أو فيه إذا لم يضر منه ضرر ما فهو محلّ كلام.

فإنّه قد يتوهم حينئذ عدم الجواز لأحد الأمرين:

□

أحدهما: أنّه إضرار بالبدن، و هو حرام. و الثانى: أنّه تبتيك و تغيير لخلق الله و هو من عمل الشيطان.

أما الإضرار بالبدن: فإنه وإن كان يقال: إن كبرى حرمة الإضرار بالنفس ممّا لا ينبغي الريب فيه، و تحقق صغرها في ترقيع الأعضاء أيضا ممّا لا شبهة تعتريه.

إلا أن الحقّ أنّه مخدوش صغرى و كبرى.

(أما الكبرى) فلأن ما يمكن الاستدلال به لها وجوه غير تامّة

كلمات سديدة، ص: ١٥٨

منها: قوله صلّى الله عليه و آله في موثّق زرارة في قصّة سمرة بن جندب:

«فإنّه لا ضرر و لا ضرار» (١).

و تقريب دلالة أنّ الضرر اسم جنس يراد منه نفس النقص المالى أو البدنى مثلا و يرادفه بالفارسية لفظة «زيان» و نفى جنس الضرر فى لسان النبى الأعظم الصادق بالشرع يكون ظاهرا فى أنّه منفى من رأس فى محيط حكومة القانون الإسلامى، و انتفاء جنسه إنما يكون بأن لا يكلف المكلفين عملا ينشأ منه الضرر، و أن لا يجوز لأحد الإقدام على إيراد الضرر و ألا وقع الضرر فى دائرة الحكومة، و هو مناف للنفى المذكور. ثم حيث إنّ مطلق يعمّ إيراد الضرر على بدن الضار أيضا فيدل على حرمة إضرار الإنسان ببدن نفسه. كما أن الضرر مصدر بمعنى إيراد الضرر، و إدخال «لا» على عمل المكلف فى قالب المصدر ظاهر فى تحريم هذا الفعل على المكلف، فالإضرار الذى معناه إيراد الضرر حرام و هو أيضا مطلق يعمّ إيراد ضرر الإنسان على بدن نفسه أيضا، فكلتا الفقرتين دليل الحرمة.

أقول: و لأحد أن يمنع عموم الحديث فى كلتا الفقرتين.

فإنّه لا يبعد دعوى أنّ مفاد الفقرة الاولى أنّه لا يتوجّه إلى المكلف فى محيط الشرع ضرر فهى ناطرة إلى ورود الضرر عليه من الخارج و منصرفة عن ورود الضرر على الإنسان من ناحية نفسه، فلازمها أنّه لا يصل إلى الإنسان ضرر فى محيط القانون، فلم يحتمل عليه ما يضرّ به، و لم يجوز للغير إيراد الضرر عليه و أمّا إضرار الإنسان بنفسه فهو خارج و منصرف عنه. كما أن ظاهر المصدر فى الفقرة الثانية أيضا هو الإضرار بالغير و إيراد الضرر عليه فلا يعمّ إيراد الشخص للضرر على نفسه.

(١) الكافى: باب الضرر الحديث ٢ ج ٥ ص ٢٩٢، وسائل الشيعة: الباب ١٢ من كتاب احياء الموات الحديث ٣ ج ١٧ ص ٣٤١.

كلمات سديدة، ص: ١٥٩

و منها: ما رواه جمع كثير من مشايخ الحديث الأقدمين كثقة الإسلام الكلىنى فى الكافى، و الصدوق فى الفقيه و العلى و الأمالى، و عن الشيخ فى التهذيب، و عن البرقى فى المحاسن، و العياشى فى تفسيره عن أبى جعفر أو أبى عبد الله عليهما السلام، فى الأمالى بسند معتبر عن محمد بن عذافر عن أبيه قال: قلت لأبى جعفر محمد بن على الباقر عليهم السلام: لم حرّم الله الميتة و الدم و لحم الخنزير و الخمر؟ فقال: إنّ الله تبارك و تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما سوى ذلك من رغبة فيما أحلّ لهم و لا زهد فى ما حرّم عليهم و لكنّه عزّ و جلّ خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّ لهم و أباحهموه (١) و علم ما يضرّهم فنهاهم عنه، ثم أحله للمضطرّ فى الوقت الذى لا يقوم بدنه إلّا به فأحلّه له بقدر البلغة لا غير ذلك. الحديث (٢).

بيان الدلالة: أنّه عليه السلام فى مقام جواب السؤال عن سرّ حرمة الأشياء الأربعة أجاب بذكر كبرى كئيّه هى أنّه تعالى نهى عباده عمّا يضرّهم، يعنى أنّ سرّ حرمة هذه الأشياء هو أنّه ممّا يضرّ العباد و الله تعالى قد نهاهم عمّا يضرّهم، ففيه دلالة واضحة على حرمة الإضرار بالنفس.

و الإنصاف أنّ دلالة الرواية على حرمة الإضرار بالبدن واضحة، إلّا أنّ جميع إسنادها مشتمل على ضعف لعدم خلّوها عن إرسال أو جهالة بعض رواتها كما يظهر لمن راجعها.

و قريب منها رواية تحف العقول «٣» فإن دلالتها تامة و سندها مرسل.

(١) راجع الهامش ١٢ من الصفحة ٤٠.

(٢) الأمالى: المجلس ٩٥ ص ٣٩٥ ح ١ (طبعة الطباطبائي)، وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأطعمة المحرمة الحديث ١ ج ١٦ ص ٣٧٦.

(٣) تحف العقول: ص ٣٣٧ (طبعة الصدوق)، وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث ١ ج ١٧ ص ٦١. كلمات سديده، ص: ١٦٠

و قد تعرّضنا لسائر ما يمكن الاستدلال به على هذه الكبرى في رسالتنا الموضوعه في البحث عن تحديد النسل و تنظيمه، و هي لا تزيد على ما ذكرناه هنا، من أراد الوقوف عليها راجعها. هذا كله بالنسبة لكبرى إيراد الضرر على النفس.

(و أمّا صغرها) و أنّ قطع عضو البدن ضرر عليه، فربما يدعى بدهته، فإنّ كلّ عضو له وظيفه كلّفه الله تعالى بها و أجراه عليها، و الضرر قد فسّره اللغة بأنّه نقص في البدن أو المال و نحوهما، فقطع عضو من البدن أى عضو كان يوجب نقصا ما على البدن فيكون إضرارا به.

أقول: إنّ ما ذكر صحيح لو كان قطع العضو قهرا على صاحبه و بدون إذنه و رضاه، و أمّا إذا كان عن إذن منه و طيب نفسه به فلا يبعد دعوى منع صدقه.

و ذلك أنّ كل من أذن بقطع عضوه لاستفاده الترقيع به فلا محالة يدعوه إلى هذا الاذن هدف مادي أو معنوي، و العقلاء لا يخضعون لصدق الضرر على نقص في المال أو البدن أقدم عليه صاحبه لغايه عقلائية، بل إذا كان تحمّل هذا النقص للوصول إلى غايه عقلائية فقد وقعت في الحقيقة مبادله عقلائية بين هذا الهدف العقلائي و ذلك النقص فاستبدل هذا النقص بتلك الفائدة العقلائية. فكما أنّ مبادله ماله بمال أو إعطائه و هبته مجانا لغايه مادية أو معنوية لا يصدق عليها الإضرار بالمال فكذلك هاهنا حرفا بحرف.

فنحن و إن سلّمنا كبرى حرمة الإضرار بالنفس إلّا أنّ صدق صغرها ممنوع، فلا دليل على حرمة القطع من هذه الناحية. و أمّا تقربها من ناحية آية التبتيك: فقد قال الله تعالى إنّ يدعون من دونه إلّا إناثا و إنّ يدعون إلّا شيطانا مريدا. لعنه الله و قال لا تأخذن من عبادك نصيبا مفروضا. و لأصلنهم و لأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام و لأمرنهم

كلمات سديده، ص: ١٦١

فليغيرن خلق الله و من يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا. أولئك مأواهم جهنم و لا يجدون عنها محيصا «١». و بيان دلالتها: أنّ الأمور المذكورة ممّا وقعت المكالمه بها بين الشيطان الرجيم و بين الله تعالى بعد ما لعنه الله تعالى و أبعد من ساحه قربه فقد وعد الرجيم و هدّد و أوعد أنّه يتخذ من عباد الله قسما خاصا لنفسه يعملون بأمره يصلّهم و يعدّهم الآمال و الأمانى و يأمرهم بتبتيك آذان الأنعام و تشقيقها و بتغيير خلق الله، و هم يأتمرون بأمره، فليبتكن آذان الأنعام و ليغيرن خلق الله و يتخذونه وليا من دون الله، فهم خاسرون خسرانا مبينا، و لا محالة يدخلون جهنم و هي مأواهم.

فهذه الأعمال التى أوعد الناس أنّه يأمرهم بها لا بدّ و أنّ تكون أعمالا مبغوضه عند الله تعالى و من أهمّ المبغوضات لديه حتى صارت بحيث تذكر بالخصوص فى مقام الإيعاد بابعاد العباد، و لذلك فقد عدّ الله تعالى الائتمار بأمره فيها اتّخاذه وليا من دون الله و سببا للخسران البين، و موجبا لا محالة للخلود فى عذاب الجحيم، فهى من المحرّمات العظيمة الكبيرة.

ثمّ إنّ من هذه الأمور المذكورة تغيير خلق الله، و لا يفهم منه إلّا ارتكاب عمل يوجب أن يتغير ما خلق الله عمّا هو عليه بحسب أصل الخلقة، و هو صادق فى قطع أى من أعضاء الإنسان كان، سواء كان بداعى ترقيع الغير به أو بالدواعى الأخرى، فلا ينبغي أن يرتاب

فى حرمة. و لو شكّ فى صدق التغيير على أخذ شىء ينبت بعد الأخذ كما فى أخذ الشعر و نتفه فلا شبهة فى صدقه على قطع ما لا يرجى نباته كما فى قطع الكلية و أخذ العروق و أمثاله، هذا.

أقول: و الحقّ أنه لا ينبغى الريب فى أنّ المراد بالتبتيك و التغيير المذكورين

(١) النساء: ١١٧-١٢١.

كلمات سديده، ص: ١٦٢

فى الآية المباركة ليس مفهومهما اللغوى الشامل لأى تشقيق و تغيير و لو كان بدواع عقلانية غير شيطانية.

فهل يتوهم أحد أنّ الختان من ذلك التغيير الذى يأمر به الشيطان ثم خرج من عموم الآية بالدليل الخاص؟! أم هل يتوهم أحد حرمة إيجاد أى تغيير مطلوب فى الجمادات و النباتات و الحيوانات التى لا ريب فى أنّها أيضا من خلق الله و لا شاهد على اختصاص الآية بالإنسان؟! فهل هى قد خرجت عن العموم بالدليل؟ حاشا و كلا.

بل الواقع أنّ التبتيك و التغيير المذكورين إشارة إلى عمليات شيطانية خرافية كانت- و لعلها نفسها أو أمثالها تكون بعد أيضا- معمولة فى طوائف و أقوام لا أساس لها إلّا إغواء الشيطان للعين و الخرافة.

كما يحكى عن مثلها قوله تعالى مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ «١» فَإِنَّ تَبْتِكَ الْأُذُنِ هِيَ الْبَحِيرَةُ بِحَسَبِ بَعْضِ التَّفْسِيرِ، و كلّ منها و من أخواتها عمليات شيطانية قد افترها الذين كفروا على الله كذبا، و من الواضح أنّها لا تعمّ كلّ تبتيك للإذن فَإِنَّ شِقَ الْأَذَانِ إِذَا كَانَ أَشْعَارًا لِلْبَدَنِ فَهُوَ عِبَادَةُ اللَّهِ.

و بالجملة: حيث إنّ العموم فى مفهوم التبتيك و التغيير غير مراد بالضرورة فهما إشارتان إلى قسم خاص منهما كان يقع بأمر من الشيطان و تسويله من قبيل المذكور فى آية البحيرة.

و لعلّ هذا التغيير للخلق هو خروج الإنسان عن الفطرة التى خلق الله الناس عليها، قال الله تعالى فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ «٢» فقد جعل فطره الله التى

(١) المائدة: ١٠٣.

(٢) الروم: ٣٠.

كلمات سديده، ص: ١٦٣

فطر الناس و خلقهم عليها التى لا تبدل فيها فطرة التوحيد و اتباع الدين الحنيف فالخروج عنه- الذى لا يكون إلّا بأمر الشيطان- تغيير فى الفطرة و موجب للخلود فى النار.

و قد نقل فى مجمع البيان تفسير التغيير بذلك عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام، فراجع «١».

فالحاصل: أنّ دعوى حرمة قطع العضو من البدن ذاتا لصدق التبتيك أو الإضرار عليه ممنوعة، و السند ما قد عرفت.

نعم لا ينبغى الريب فى أنّ الشرع المقدّس قد جعل أمر أعضاء الإنسان بيده، و جعل له حقّ أخذ التصميم بالنسبة إليها، فهو ذو حقّ فيها يجب رعايته و لا يصحّ التصرف فيها إلّا بإذنه و رضاه.

و يدل على ثبوت هذا الحقّ له وجوه:

منها: أنّ ولاية الإنسان على نفسه و كون اختيار أموره بيد نفسه أمر عقلاى، فإنّ قاعدة «الناس مسلّطون على أنفسهم» قاعدة عقلانية كسلطنتهم على أموالهم، و هذه القاعدة لم يردع الشارع عنها.

بل أمضاها بالسنة مختلفة فى الآيات و الروايات، و قد قلنا غير مرّة أنّ كلّ قاعدة عقلانية عليها مبنى الناس فى أمورهم فهى غير

محتاجة في إمضاءها إلى التعرض لها بمفهومها المطابق صريحا، بل إذا وقعت في لسان الشرع دلالة ما بل إشارة إليها فهم العقلاء منها أن الشارع في مقام الإمضاء لها، وحينئذ فلو لم تكن ممضاة لديه لوجب عليه التصريح به. فمن الأدلة المستفادة منها هذا الإمضاء قوله تعالى النبي ﷺ «أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (٢) فَإِنَّ آيَةَ الْمَبَارَكَةِ وَ إِنْ كَانَتْ فِي مَقَامِ إِبْثَاتِ أَقْدَمِيَةِ النَّبِيِّ

(١) مجمع البيان: في تفسير الآية ١١٩ من سورة النساء.

(٢) الأحزاب: ٦.

كلمات سديدة، ص: ١٦٤

صلى الله عليه وآله في الولاية على المؤمنين من أنفسهم إلا أنه لا ريب في دلالتها على أن للمؤمنين أنفسهم ولاية على أنفسهم، إلا أن ولاية النبي أشد وأكدر.

و حينئذ فالمفهوم منها عرفا أن هذه الولاية التي لهم على أنفسهم هي ما يراه العقلاء لكل أحد على نفسه - أعني قاعدة سلطنة الناس على أنفسهم.

ومن هذه الأدلة قوله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ (١) فنسبة شراء النفس لابتغاء مرضاة الله إليه مع أن البيع أو الشراء مما يعتبر فيه رضا البائع والمشتري قطعاً فيها دلالة على أن أمر نفسه بيده، ولذلك يقوم بصدد شرائها، وهي تلك القاعدة العقلانية.

إلى غير ذلك من الآيات أو الأخبار، و سنورد بعضها إن شاء الله تعالى.

و من هذه الوجوه الأخبار الدالة على أنه تعالى فوض إلى المؤمن أموره كلها، فقد روى سماعة - في الموثق - قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْرَهُ كُلَّهُ، وَلَمْ يَفْوُضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ، أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً، ولا يكون ذليلاً، يعزه الله بالإيمان والإسلام (٢).

و الأخبار بهذا المضمون مستفيضة (٣) تدل على أن جميع أمور المؤمن مفوضة إليه، فكل ما هو مربوط به و يعد من أموره فهو مفوض إليه، ولا معنى لتفويضه إليه إلا أن إليه أمر التصميم والخيرة، وهو - بمفهومه العرفي - عبارة أخرى عن اعتبار حق له فيها يوجب رعاية رضاه فيها، بل وهو عبارة أخرى عن تلك

(١) البقرة: ٢٠٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي الحديث ٢ ج ١١ ص ٤٢٤ و راجع الحديث ١ و ٣ منه.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي الحديث ٢ ج ١١ ص ٤٢٤ و راجع الحديث ١ و ٣ منه.

كلمات سديدة، ص: ١٦٥

القاعدة العقلانية: «الناس مسلطون على أموالهم و أنفسهم». و من المعلوم أن أمر إعطاء العضو للغير من مصاديق هذه الأمور، فإنه أمره، و المتبع إذنه و رضاه.

و منها: الأخبار الواردة في أمر قصاص العضو أو العفو عنه أو أخذ شيء في مقابله، دية كانت أو أزيد أو أقل، فقد دلت أخبار على أن اختيار كل من الأقسام مفوض إلى المجنى عليه، و هو عبارة أخرى عن اعتبار حق له بالنسبة لأعضائه، بحيث أوجب هذا الحق أن يكون بعد وقوع الجناية عليها قد فوض إليه أيضاً أمرها، فهو إبقاء لما كان، لا تشريع لأمر جديد.

و بالجملة: ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السنّ و الذراع يكسران عمدا لهما أرش أو قود؟ فقال:

قود، قال: قلت: فإن أضعفوا الديّة؟ قال: إن أرضوه بما شاء فهو له «١».

فتراه عليه السّلام قد جعل المفّر من القود منحصرًا بما يرضى المجنى عليه، وهو عبارة أخرى عن ثبوت الحقّ له على عضوه، وأنّ إليه أمره في القصاص أو أخذ الديّة أو ما يرضى به.

ومثله موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فيما كان من جراحات الجسد أنّ فيها القصاص أو يقبل المجروح ديّة الجراحة فيعطّاها «٢».

و بيان دلّالته يعرف ممّا سبقه، واحتمال أنّه مجرد تخيير، ولا دلالة فيه على ثبوت حقّ للمجنى عليه، خلاف المفهوم عرفا من أمثاله، فإنّه لا يرتاب أحد في أنّ أمثال هذا الحديث في مقام إثبات حقّ للمجنى عليه، وإمضاء تلك القاعدة الكلية العقلانية. ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام - في حديث - قال: إنّ

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث ٤ و ٣ ج ١٩ ص ١٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث ٤ و ٣ ج ١٩ ص ١٣٢.

كلمات سديدة، ص: ١٦٦

عندنا الجامعة، قلت: وما الجامعة؟ قال: صحيفة فيها كلّ حلال و حرام و كلّ شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرض في الخدش، و ضرب بيده إلى فقال:

أ تأذن يا أبا محمّد؟ قلت: جعلت فداك إنّما أنا لك، فاصنع ما شئت، فغمزني بيده و قال: حتى أرش هذا «١».

فإنّ إقدامه عليه السّلام بالاستئذان منه في غمزة حتى يكون إذنه هو المجوز لغمزه فيه دلالة على ثبوت حقّ لكلّ أحد بالنسبة لأعضائه، و هو ولاية الإنسان و سلطنته على نفسه.

إلى غير ذلك من الآيات و الروايات الدالة على المطلب مما يقف عليه المتتبع المتدبّر.

فاعتبار إذنه في الاستفادة من أعضائه مطلقاً ممّا لا شبهة فيه، و معه فلو بادر أحد إلى أخذ دمه أو قطع عضوه لكان ظلماً عليه محرّماً، و إذا أذن فيه لغاية عقلانية فلا ينبغي الشكّ في جوازه، و الله العالم.

و ينبغي التعرّض لبعض الفروع المتصورة في ضمن مسائل:

الاولى: لا ريب في عدم جواز قطع عضو من الإنسان الحيّ يؤدّي قطعه إلى زهوق نفسه و قتله و لو من بعد إذنه

فإنّ قتل الإنسان نفسه حرام و كبيرة، فالإذن فيه إذن في وقوع الكبيرة:

فقد روى أبو ولاد الحنّاط في الصحيح قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: من قتل نفسه متعمّدا فهو في نار جهنّم خالدًا فيها «٢».

و في خبر ناجية عن أبي جعفر عليه السّلام - في حديث - قال: «إنّ المؤمن يتلى بكلّ بليّة و يموت بكلّ ميتة إلّا أنّه لا يقتل نفسه «٣».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب ديّات الأعضاء الحديث ١ ج ١٩ ص ٢٧١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القصاص في النفس الحديث ١ و ٣ ج ١٩ ص ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القصاص في النفس الحديث ١ و ٣ ج ١٩ ص ١٣.

كلمات سديدة، ص: ١٦٧

فقد جعل مقتضى الايمان أن المؤمن لا يقتل نفسه فمن قتل نفسه فقد خرج عن الايمان.

فلا يجوز قطع عضو منه كالقلب و المَخَّ ينتهي إلى موته.

و أمّا سائر أعضائه ممّا تدوم حياته بعد قطعه أيضا فمقتضى القواعد جواز قطعه، من دون فرق فيها بين ما كان على عهده وظيفه أساسية للحياة كالقرنيتين كليتهما أو كان جزء منه كإحدى القرنيتين و بين غيره كجزء من الجلد أو الدم أو بعض العروق التي تشبه أن تكون ذخيرة لمواقع الاحتياج، كما يقال في عرق غليظ حوالى الساق يرقع به عروق القلب إذا انسدت، فإنّه لا دليل على الفرق بينها. نعم ان قلنا بحرمة الإضرار بالنفس فيشترط في الإقدام على الإذن في كلّها أن يكون للإنسان الذى يأذن فى عضوه غاية عقلائية معنوية أو مادية مالية أو غير مالية يستهدفها فى اذنه، لكى يخرج بها عن صدق عنوان الإضرار.

قال العلامة الخوئي دام ظلّه فى مستحدثات المسائل من منهاج الصالحين:

مسألة ٤٠: هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حيّ للترقيع إذا رضى به؟ فيه تفصيل، فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين و اليد و الرجل و ما شاكلها لم يجز، و أمّا إذا كان من قبيل قطعه جلد أو لحم فلا بأس به «١».

و فى القرار الأول من قرارات دورة المؤتمر الرابع لمجمع الفقه الإسلامى:

يحرم نقل عضو من إنسان حيّ يعطّل زواله وظيفه أساسية فى حياته و إن لم تتوقّف سلامه أصل الحياة عليها، كنقل قرنية العينين كليتهما، أمّا إن كان النقل يعطّل جزء من وظيفه أساسية فهو محلّ بحث و نظر.

و أنت قد عرفت أن الحجّة إنما قامت على الحرمة فى خصوص العضو الذى

(١) منهاج الصالحين: ج ٢ ص ٤٢٦.

كلمات سديدة، ص: ١٦٨

تتوقّف سلامه أصل الحياة عليه، و أمّا سائر الأعضاء فهى باقية تحت دليل الجواز إذا كان نقله بإذن من صاحبه ناش عن هدف عقلائى.

نعم لا- يبعد أن يقال: إنّ المستفاد من مثل موثقة أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ الله تبارك و تعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه» «١» أنّه لا يجوز للمؤمنين إذلال نفسه.

و مثلها موثقة سماعة التّميمي ذكرها عند عدّ أدلّة اعتبار إذن صاحب العضو «٢» و خبر أبى الحسن الأحمسى «٣» فراجع.

فالمستفاد من أمثالها أنّ الله تعالى لم يفوّض إلى المؤمن أن يعمل عملا يوجب إذلاله و عليه فإذا كان إعطاء عضوه لغيره يوجب ذلّه فى حياته و عيشته، كأن أوجب شلله بالمرّة فى ما بقى من عمره فهو غير جائز.

اللّهم إلّا أن يكون له فيه غاية شرعية واجبة الرعاية تكون رعايتها أهمّ بمراتب من التجنّب عن إذلاله.

و كيف كان فلا- فرق بين الأعضاء كلّها رئيسيا و غيره، و إنّما يلاحظ فى إعطاء العضو أمران ليس إلّا: أحدهما: أن لا يؤدّى إعطاؤه إلى موته و ثانيهما:

أن لا يؤدّى إلى إذلاله.

الثانية: الظاهر أنّه لا فرق فى الأعضاء بين ما كان ناقلا للصفات الوراثية للمنقول منه أو مولدا للبيضات التى منها الولد و غيرها

فتجوز عملية الترقيع حتى فى مثل الرحم و المشيمة، بل و حتى فى مثل البيضتين، و يشترط فى جميع ذلك التجنّب عن جميع ما هو محرّم شرعا، كالنظر إلى الأجنبية أو لمس بدنهن إلى غير ذلك، فإذا روعى جانب هذه الحرمات فأصل النقل و الترقيع برعاية شرط

(١) وسائل الشيعة، الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي الحديث ٣ و ١ ج ١١ ص ٤٢٤.

(٢) ص ١٣٧ رقم الهامش ٢.

(٣) وسائل الشيعة، الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي الحديث ٣ و ١ ج ١١ ص ٤٢٤.

كلمات سديده، ص: ١٦٩

إذن صاحبه جائز.

و ذلك أنّ دليل الجواز عامّ لها، و لم تقم حجّة على المنع فيها. و العضو الناقل لصفة وراثية أو المولّد للبيضة الحيّة إذا رُقّع به بدن المنقول إليه فهو يغتذى ببدنه و يصير عضواً له كسائر أعضائه، فكلّ ما يبدو به و لأجله فهو من آثار المنقول إليه، و لا يتصور أيّ مشكلة شرعية أصلاً.

و ما قد يتوهم في مثل نقل البيضة و الرحم أو المبيض من كونه موجباً لاختلاط الأنساب و هو أمر مرغوب عنه في الشريعة. يرد عليه أنّ العضو المنقول إذا صار إلى المنقول إليه يصير عضواً له جزء من بدنه، فكلّ ما يولّده يكون أثراً من بدن المنقول إليه، فيكون كما لو عالج نفسه و عوفى عضوه الأصلي.

فلا مجال لتوهم لزوم محذور اختلاط الأنساب، فإنّ المحذور منه إنّما هو بقاء الماء الذي منه الولد في رحم متعلّقه بغير صاحب الماء، و لذلك فقد جعلت العدة.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: العدة من الماء «١».

و في خبر محمد بن سليمان عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في جواب السؤال عن علّة اعتداد المطلقة بثلاثة أشهر أو ثلاث حيض قال عليه السلام:

أمّا عدة المطلقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد «٢».

و علّله أبو جعفر الباقر عليه السلام في خبر زرارة بقوله عليه السلام: و إنّما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلّها للناس كلّهم «٣».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب العدد الحديث ١ ج ١٥ ص ٤٠٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب العدد الحديث ٢ ج ١٥ ص ٤٥٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب العدد الحديث ١ ج ١٥ ص ٤٦٨.

كلمات سديده، ص: ١٧٠

و في وثيقة إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له:

الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحلّ له ذلك؟ قال: نعم، إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدّتها من ماء الفجور فله أن يتزوّجها «١».

فهذه الأخبار كغيرها ممّا يقف عليه المتتبع تدلّ دلالة واضحة على أنّ المحذور من اختلاط الأنساب هو اختلاط المياه و الجماع مع المرأة قبل استبراء رحمها من ماء الغير، و العدة طريق إلى حصول هذا الاستبراء، و بعد ما صار الرحم و المبيض أو البيضة مثلاً عضواً للإنسان المنقول إليه مغتذاً بدمه و تحت تربيته نفسه فلا محالة يكون المنى أو البيضة المتكوّنة منهما من آثاره و ماء له، فلا يتصور فيه إشكال، و لا يكون فيه اختلاط المياه و لا اختلاط الأنساب.

و منه تعرف أنّه لا حجّة على ما قرره مجمع الفقه الإسلامي في مؤتمره السادس تحت الرقم ٨ بهذه العبارة: «بما أنّ الخصية و المبيض يستمرّان في حمل و إفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى بعد زرعهما في متلقّ جديد فإنّ زرعهما محرّم شرعاً». فإنّه مضافاً الى عدم الدليل على حرمة حمل الصفات الوراثية التي للغير كما عرفت، يقال عليه: إنّ لو كان استعمال بعض الأدوية أو

الأغذية موجباً لحدوث مثل هذه الصفات و انقلاب الإنسان المستعمل لها عمّا كانت عليها من الصفات فهل يكون استعماله لها محرّماً شرعاً؟.

الثالثة: إذا كان المنقول منه ميتاً فهل يجوز أخذ عضو منه للترقيع؟ وما هو الشرط فيه؟

الذى ينبغى أن يقال هو أنّ لجسد الإنسان الميت أيضاً حرمة و تكريماً كما كانت له حرمة زمن حياته، فقد وردت أخبار مستفيضة معتبرة بأن حرمة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب العدد الحديث ١ ج ١٥ ص ٤٧٦.

كلمات سديدة، ص: ١٧١

الإنسان ميتاً كحرمة حيّاً.

ففى صحيحة عبد الله بن سنان و عبد الله بن مسكان عن أبى عبد الله عليه السّلام فى رجل قطع رأس الميت قال: عليه الدية لأنّ حرمة ميتاً كحرمة و هو حيّ «١».

و فى صحيحة صفوان قال أبو عبد الله عليه السّلام: أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلّا خيراً و كسر ك عظامه حيّاً و ميتاً سواء «٢».

الى غير ذلك من الأخبار المتعدّدة.

و دلالتها على ثبوت أصل نفس ذاك الاحترام الثابت للإنسان زمن حياته لميت الإنسان واضحة لا تحتاج الى توضيح- و لقد تعرّضنا لزيادة إيضاح لها فى ما كتبناه فى مسألة التشريح «٣» - فثبوت هذه الحرمة للميت على حدّ ما كانت ثابتة له زمن حياته يوجب فيما نحن فيه تعلّق حقّ له بأعضائه حذو ما كان له قبل موته، و لا محالة ليس لأحد أن يبادر إلى نقل شيء من أعضائه للترقيع به أو غيره. نعم إذا أوصى مثلاً بأن يعطى عضو منه مستشفى الترقيع ليستفاد منه فى ترقيع المحتاجين فالمتّبع هو وصيّته، فإنّه كما ورد فى صحيح محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: الوصيّة حقّ، و قد أوصى رسول الله صلّى الله عليه و آله، فينبغى للمسلم أن يوصى «٤». فإنّ المستفاد عرفاً من أدلّة الوصيّة أنّها إدامة لاختيارات الإنسان الثابتة له فى حياته لما بعد وفاته، و وصل لما بعد الممات بالحياة، فحقّ للمسلم و عليه أن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ و ٦ ج ١٩ ص ٢٤٨ و ٢٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ ج ١٩ ص ٢٥١.

(٣) بحث التشريح ص ١٢٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الوصايا الحديث ١ ج ١٣ ص ٣٥١.

كلمات سديدة، ص: ١٧٢

يوصى، و لا محالة فمحدودة وصيّة الإنسان إنما هى حقوقه الشرعية الثابتة له فى حياته ليعمل على ما أراد بعد وفاته. فإذا كان من حقّه أن يعطى عضواً له إنساناً آخر لينتفع بترقيعه فهكذا له أن يوصى بذلك، و يجب العمل بوصيته كما أوصى.

بل إنّ متعلّق الوصيّة يجوز أن يكون عضواً له تتوقّف عليه حياته كالقلب و نسائج المخّ بأن يوصى بأنّه إذا تمت حياته و مات يؤخذ قبله و يرّقّع به إنسان آخر مريض ليديم الحياة. فإذا أوصى به فالعمل به واجب.

و ذلك أنّ الجهة المانعة عن الاذن فى أخذ مثله- أعنى كونه إذناً فى قتل نفسه- منتفية بعد وفاته، فلا بأس بالوصيّة به أيضاً، و إذا أوصى به يجب العمل به كما أوصى.

أما إذا لم يوص به فليس لأوليائه الإذن بأخذ شيء من أعضائه، وذلك أن عموم أدلة ثبوت الحرمة له كما إذا كان حيا يقتضى أن لا يجوز لأحد أن يتعرض لشيء من أعضائه على حذو عدم جوازه في زمن حياته، و من الواضح أن أولياءه و الأجانب في ذلك سواء. و ما قد يمكن أن يتوهم من دلالة أدلة ولاية الأولياء على أن لهم ذلك فهو ممنوع جدًا.

و ذلك أن غاية تقريب له هو أن يقال: إنه قد عبر عن يلى أمر الميت في الآيات و الأخبار بالولى، و الولاية هى الرعاية و القيمومة، كما يرى في ولاية الأب على أولاده، فالولى يتصدى أمر المولى عليه و يعمل ما رآه مصلحة له، فإذا رأى ولى الميت أن يضع بعض أعضاء الميت باختيار طبيب ليستفيد به في ترقيع مريض محتاج كان مقتضى الولاية جوازه.

و نحن نذكر أنموذجا من الآيات و نماذج من الأخبار التى عبرت بالولاية:

فمن الآيات المعبرة بالولاية قوله تعالى في سورة الأحزاب النَّبِيُّ أَوْلىٰ

كلمات سديدة، ص: ١٧٣

بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَرْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ «١».

فقد عبر عن أولى الأرحام بأنهم بعضهم أولى ببعض آخر من الأجانب، و الأولوية تتضمن معنى الولاية كما لا يخفى. و الأخبار الواردة في هذا المضمار متعددة قد وردت في باب تجهيز الميت و باب القصاص و الديات.

فقد ورد مرسلًا عن الفقيه أنه قال أمير المؤمنين عليه السلام: يغسل الميت أولى الناس به أو من يأمره الولي بذلك «٢».

و في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- عن الصبيّة تموت و لا تصاب امرأة تغسلها، قال: يغسلها رجل أولى الناس بها «٣».

و في صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

من قتل مؤمنا متعمدا قيد منه إلّا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية و أحبّ ذلك القاتل فالدية. الحديث «٤».

و في صحيح أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: اتى رسول الله صلى الله عليه و آله برجل قد ضرب امرأة حاملا- بعمود الفسطاط فقتلها فخير رسول الله صلى الله عليه و آله أولياءها أن يأخذوا الدية خمسة آلاف درهم.

الحديث «٥».

فقد عبر عن متصدى أمور الميت بعد موته أو قتله بالولى.

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب غسل الميت الحديث ٢ ج ٢ ص ٧١٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت الحديث ٢ ج ٢ ص ٧١٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس الحديث ٤ ج ١٩ ص ٣٧.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب قصاص النفس الحديث ٥ ج ١٩ ص ٦٠.

كلمات سديدة، ص: ١٧٤

و الروايات الواردة بهذا التعبير كثيرة لا حاجة إلى نقلها، و قد قربنا أن الولاية مقتضية لجواز و نفوذ كلّ تصميم يراه و يأخذه الولي. و الجواب عن جميعها كلمة واحدة هى: أنها لا تزيد على أكثر من أنه قد أطلق الولي عليهم، و يكفى في هذا الإطلاق أن يثبت لهم حقّ تصدى بعض أموره كأمر التجهيز و القصاص مثلا، و ليس فى شيء منها إطلاق يقتضى سعة هذه الولاية بالنسبة لكلّ ما يراه و يعزم عليه، كما هو واضح لا يخفى.

و بالجملة فأصل الولاية لهم إجمالا معلوم، إلّا أن إطلاقها ممنوع، لعدم الدليل عليه.

مضافا إلى أن مقتضى الولاية أن يراعى الولي صلاح المولى عليه لا- مصلحة نفسه، و لعله لا يوجد هنا مورد كانت مصلحة الميت مقتضية للإذن في الانتفاع بأعضائه في ترقيع الغير، و لا أقل من أنه نادر جدًا.

فالحاصل: أن مقتضى الأدلة أن أولياء الميت في ذلك كالأجانب ليس لواحد منهم أن يأذن في الترقيع بأعضائه، و لو أذنوا لكان غير مؤثر في جواز الأخذ منها شيئاً.

نعم إذا توقّف حفظ حياة مسلم محقون الدم على أخذ بعض أعضائه أو رأى ولي المسلمين أن يؤخذ منه للترقيع بجسد من في حياة بعض أعضائه مصلحة مهمّة للأمة الإسلامية فلا إشكال في جوازه، كما يأتي إن شاء الله، فتأمل.

الرابعة: إذا توقّف حياة مسلم على أن يرقّع بعضو إنسان آخر أو يعالج بدم آخر

فإن كان هناك متبرّع أو من يأذن في أخذ دمه أو عضوه و لو في قبال إعطاء مال له، و بالجملة فإن وجد هنا دم أو عضو يجوز الاستفادة منه فهو، و إلّا كان المورد من صغريات التراحم تراحم فيه وجوب حفظ حياته و حرمة التصرف في حقّ صاحب الدم أو العضو من دون إذنه، و من المعلوم أن حفظ الحياة أولى و أهم.

كلمات سديدة، ص: ١٧٥

و ذلك- مضافا الى وضوحه بنفسه- ممّا يدلّ عليه بعض أخبار التقيّة.

ففى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إنما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة «١».

و فى موثقة أبى حمزة الثمالى قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام- فى حديث:-

إنما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة «٢».

فإنّ قوله عليه السّلام «إنما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم» إذا انضمّ الى ما يدلّ عليه مثل قول أبى جعفر الباقر عليه السّلام فى صحيحه الفضلاء: التقيّة فى كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له «٣» لدلّ على كون حفظ الدم أهمّ من كلّ واجب و حرام.

و ذلك أنّ مثل صحيحه الفضلاء يدلّ على أنّ كلّ واجب و حرام فهو يجوز مخالفته لأجل التقيّة، و من المعلوم أنّ الواجب أو الحرام لا يخرج عن الملاك اللازم الرعايى الذى أوجب الأمر به أو النهى عنه، بل إنّ مسألة التقيّة من أوضح مصاديق التراحم الذى رفع اليد فيها عن كلّ الواجبات و المحرّمات لأجل التقيّة.

فإذا جعلت غاية التقيّة حدّها هو أن يكون الحرام المضطرّ إليه هو سفك الدم الحرام فحينئذ لا يجوز سفك دم الغير، و علل بأنّ سرّ إيجاب التقيّة هو أن يحفظ بها الدماء دلّ على أنّ حفظ الحياة هو المجوّز لمخالفة كلّ حرام أو واجب، فهو واجب أهمّ و أولى بالرعايى من جميع الواجبات و المحرّمات، فلا- محالة كلّما دار الأمر بين حفظ الحياة و حفظ واجب أو حرام آخر فالأهمّ هو حفظ الحياة.

فإذا دار الأمر بين رعايى حقّ صاحب العضو أو الدم و رعايى حفظ الحياة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهى الحديث ١ و ٢ ج ١١ ص ٤٨٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهى الحديث ١ و ٢ ج ١١ ص ٤٨٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأمر و النهى الحديث ٢ ج ١١ ص ٤٦٨.

كلمات سديدة، ص: ١٧٦

كان الثانى أهمّ و أولى.

ثمّ إنّ ما يجوز لأجل حفظ الحياة إنما هو أصل أخذ عضوه أو دمه، و أمّا ماليته فهى ممّا لا يتوقّف عليها حفظ الحياة، فعلى المستفيد

أن يعطى قيمته العقلانية في سوقهم اللهم إلاً أن لا يطالب في قبالة شيئاً وإن كان المفروض أنه لم يكن بأخذه راضياً.

الخامسة: قد حققنا في بعض مباحثنا أن ولي أمر المسلمين بما أنه ولتهم فله أن يعزم في كل ما فيه صلاح للأمة

و يكون عزمه و تصميمه قائماً مقام عزم المولى عليهم و رضاهم، و ليس للناس حينئذ إلاً التسليم في قبال عزمه، و إن كان اللازم عليه و لا محالة يراعى في عزمه مصلحة الأمة الإسلامية «١».

و عليه فإذا رأى الأصلح بالأمة الإسلامية أن يعالج مريض من مرضاهم بترقيع بعض أعضائه ممّا لا يتوقف عليه أصل حياته، كما إذا كان من رؤساء الجند و أمرائهم فابتلى بنقص في بعض أعضائه، كأن فقدت إحدى عينيه و كان علاجها بالترقيع أولى للأمة بملاحظته مقابلته لأمراء جنود الكفر، فإذا رأى المصلحة في ترقيع عينه جاز له الأمر بأخذها من بعض آخر من الأمة.

و لا محالة يأمر بأن يكون هذا المأخوذ من الموارد المعدة الجائزة في نفسها، و لا يتعدى إلى ما لا يجوز، إلاً إذا توقفت عملية الترقيع على أخذ عضو خصوص من لا- يرضى بأخذه، فإذا أذن ولي الأمر فيه قام إذنه مقام إذن صاحب العضو، و جاز بل وجب أخذه و الترقيع به.

السادسة: إذا كان المأخوذ منه ميتاً كافراً فلا يتوقف أخذ عضوه على إذنه و لا وصيته

و ذلك لما حققناه بالتفصيل في بعض مباحثنا «٢» من أنه لا حرمة للكافر بجميع أقسامه إلاً حرمة ذمّة الإسلام لا أن له بنفسه حرمة حتى يقال إنه

(١) و هو بحث التشريح، راجع ص ١٢٥.

(٢) و هو بحث مزاحمة أقدام الحكومة لحق الأشخاص: ص ٩.

كلمات سديدة، ص: ١٧٧

إذا مات فحرمة ميتة كحرمة و هو حي، بل الحرمة إنما هي للإسلام و الإسلام إنما أعطى الكفار الذمّة ما داموا أحياء، و لا دليل على ثبوت حرمة لهم بعد مماتهم، فلا بأس بأخذ عضو محتاج إليه إذا مات بلا حاجة إلى تحصيل إذن أصلاً.

السابعة: لا بأس بترقيع بدن الكافر بعضو الميت إذا روعيت فيه الشرائط المتقدمة

و ذلك أنه إذا كان إعطاء عضو المسلم عن رضى منه بحيث لو كان المحتاج إليه مسلماً لكان جائزاً، فحيث إنه لا دليل على المنع عنه إذا كان المحتاج كافراً فمقتضى القواعد جوازه، و لا مجال لتوهم صدق عنوان سبيل الكافر على المسلم، و لا أى عنوان آخر موجب للحرمة، كما لا يخفى.

كما أن العكس أيضاً جائز بلا إشكال.

الثامنة: مقتضى الأدلة جواز الترقيع بأعضاء الحيوان غير الإنسان أيضاً

سواء أبيت منه حياً أو بعد ما زهقت نفسه، كالإنسان.

و توهم أن الأجزاء المبانة من الحيوان الحى بحكم الميتة، فلا يجوز الانتفاع بها مندفع جداً، فإن الانتفاع المنهى عنه فى الميتة إنما هو استعمالها فيما يتعارف و يتوقع، من مثل مصرف الأكل و نحوه، و أمّا الترقيع به الذى يوجب خروج العضو المبان عن كونه ميتة بصيرورته جزءاً و عضواً من موجود حيّ - يشمله لا محالة الأدلة المبيّنة لحكم أعضائه و أجزائه - فلا تعمه أدلته المنع، و يكون باقياً

على أصل الجواز، كما لا يخفى.

التاسعة: قد عرفت أن أمر الاستفادة من أعضاء الإنسان الحي في الترتيب بيد نفسه، فهل يجوز له أخذ مال في قبال إعطاء عضوه؟!

الذي ينبغي أن يقال: أن أخذ المال تارة يكون في قبال أن يأذن صاحب العضو في الاستفادة الغير من عضوه، فلا يرضى ولا يأذن بأخذ شيء منه إلا إذا أعطى مبلغا من المال، فإذا أعطى ذلك المبلغ يأذن في الاستفادة الغير من دمه أو كلمات سديدة، ص: ١٧٨

عضوه، بحيث يكون العضو عضوا له يستفيد الغير منه، و كأنه ضيف عليه، إلا أنه لا يضيف ضيفه إلا إذا أعطاه شيئا. فالمستفيد إذا رأى توقف استفادته على إعطاء المال يعطيه، و حيث إنّه في قبال غرض عقلائي و في قبال التسلّط على شيء يكون أمره إلى من يعطيه المال، فلا يكون إعطاء المعطى ايكالا للمال بالباطل، و لا أخذه أكلا بالباطل، فبتمليكه و تملكه يصير ملكا له، و لا وجه للإشكال فيه.

و اخرى يكون الإعطاء و الأخذ في قالب بيع عضوه و تمليكه للمستفيد بمال معلوم، و الظاهر أنّه أيضا صحيح جائز نافذ. و ذلك أن الإنسان و إن لم يكن مالكا لأعضائه و متعلقات نفسه و بدنه ملكية اعتبارية عقلائية، ضرورة أن أمرها و إن كانت بيده بحكم الضرورة عند العقلاء أيضا- كما مرّ الكلام فيه- إلا أنّها لا تعتبر من أملاكه، كما يعتبر لباسه و نقوده و داره و فرشه ملكا له، لكنّه ليس قوام البيع الذي هو تمليك مال بعوض إلا بأن يكون اختيار المبيع بيد البائع.

كما يظهر ذلك لمن تدبّر أمر الزكاة فإنّ الظاهر أن الزكاة زكاة لا غير، فهي مال و ليست ملكا لأحد، و الموارد الثمانية المذكورة في الكتاب العزيز إنّما هي مصارف معينة لها شرعا، لا أنّها أو بعضها مالكة لها، و مع ذلك فلا ينبغي الشكّ في أنه إذا باع ولي الأمر الزكاة التي أخذها- بما أنّه ولي أمر المسلمين- فالبيع بيع حقيقة، بل و صحيح عرفا و شرعا.

فهكذا الأمر في مسألة أعضاء الإنسان و متعلقاته، فإنّها مال يبذل مال آخر بإزائه، و يكون أمرها بيد صاحبه، فله أن ينقلها إلى الغير مجّانا، كما أن له نقلها إليه في مقابل عوض، و حقيقة مثل هذا النقل هو البيع، و مقتضى إطلاق مثل قوله «أحلّ الله البيع» و سائر أدلّة صحة البيع صحته، فيصير العضو المذكور ملكا للمشتري، فيرقّع بما هو ملك نفسه، و ليس يعدّه ضيفا على غيره.

كلمات سديدة، ص: ١٧٩

إن قلت: إن أمر عدم ملكية الإنسان لأعضائه ملكية اعتبارية و إن كان كما ذكرت، إلا أنّ هنا أدلّة خاصّة دلّت على اعتبار الملكية في المبيع، و مقتضاها بطلان بيع الإنسان لأعضاء نفسه، و كفى في ذلك النبوي المشهور «لا بيع إلا في ملك».

قلت: لم نقف على النبوي المعروف بهذه العبارة بعد فحص أكيد، و لا على رواية أخرى عن النبي أو الأئمة المعصومين عليهم السّلام تفيد هذا المعنى:

فغن عوالي اللآلي: قال النبي صلى الله عليه وآله: لا بيع إلا فيما تملك «١».

و عنه أيضا بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: لا طلاق إلا فيما تملكه، و لا بيع إلا فيما تملكه «٢».

و في مسند أحمد بن حنبل بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ليس على رجل طلاق فيما لا يملك، و لا عتاق فيما لا يملك، و لا بيع فيما لا يملك «٣».

و رواه البيهقي في سننه ببعض إسناده عنه عن أبيه عن جدّه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ليس على الرجل طلاق فيما لا يملك، و لا بيع فيما لا يملك، و لا عتق فيما لا يملك «٤».

و روى النسائي في سننه بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس على رجل بيع

فيما لا يملك «٥».

و في مسند أحمد أيضا بإسناده عن عمرو عن أبيه عن جدّه عن رسول الله ﷺ عليه وآله قال: لا يجوز طلاق ولا بيع ولا عتق ولا وفاء نذر فيما لا

(١) مستدرک الوسائل: الباب ١ من أبواب عقد البيع الحديث ٣ و ٤ ج ٢ ص ٤٦٠.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ١ من أبواب عقد البيع الحديث ٣ و ٤ ج ٢ ص ٤٦٠.

(٣) مسند أحمد: ج ٢ ص ١٨٩.

(٤) سنن البيهقي: كتاب الخلع والطلاق ج ٧ ص ٣١٨.

(٥) سنن النسائي: باب بيع ما ليس عند البائع ج ٧ ص ٢٨٩.

كلمات سديده، ص: ١٨٠

يملك «١».

فالظاهر أنّ الرواية رواية واحدة ذات مضمون واحد، يرويها عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عن النبي ﷺ عليه وآله، واختلاف اللفظ من باب النقل بالمعنى، كما أنّ الاختصار على بعض المواضيع اختصار وتقطيع تقتضيه الحال.

و في الرواية قرينتان على أنّ المراد بها أن يعتمد الإنسان إلى بيع الشيء قبل أن يصير ملكا له ويدخل في ملكه: إحداهما: قوله ﷺ عليه وآله: «ليس على الرجل». فإنّ التعبير به إنما يناسب لو كان وقوع البيع يوجب عليه تكليفا يؤخذ به، فقال ﷺ عليه وآله: إنّ الإنسان إذا باع شيئا لا يكون ملكا له، فهو لا يوقعه في مشقّة وكلفه.

وهو لا يكون إلّا إذا كان يبيعه بيعا عن نفسه، وإلّا فيبيع ما ليس ملكا له إذا كان بيع مال الغير ومن قبيل الفضولي، فوقع البيع انما يوجب وقوع التكليف على مالك المبيع، والبائع الفضولي أجنبى عن البيع، لا يوقعه في تكلف أصلا، بخلاف ما لو باع عن نفسه، بأن يكون في عزمه أن يشتريه من ماله ويعطيه المشتري، وفاء بعقد البيع الذي أنشأه، فقال ﷺ عليه وآله: «ليس على الرجل بيع فيما لا يملك».

وقد وردت عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام في باب بيع العينة بألفاظ آخر ما تدلّ على بطلان بيع العين قبل أن يملكها، فراجع «٢».

القرينة الثانية: ذكر البيع في عداد طلاق ما لا يملك، حتى أنّه ذكر عنوان

(١) مسند أحمد: ج ٢ ص ١٩٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ و ٧ و ٨ من أبواب أحكام العقود ج ١٢ ص ٣٧٠ - ٣٧٩.

كلمات سديده، ص: ١٨١

«ما لا يملك» مرة واحدة وحكم بأنه لا يجوز طلاق ولا عتق ولا بيع ولا وفاء نذر فيه، في أحد نقلي أحمد.

فإنّ من الواضح أن الملكية المعترّبة في الطلاق ليست ملكية اعتبارية، بل إنما هي بمعنى كون أمر المطلقة بيده بأن تكون زوجة له حين وقوع الطلاق، ليتصوّر فيه مفهوم الطلاق.

فكما أنّ المراد بالملك فيه هو أن يكون مالكا لأمرها بالفعل، في قبال ما ليس أمرها بيده، كطلاق الأجنبية التي هي زوجة الغير و كطلاق من يريد تزويجها قبل أن يتزوجها، فهكذا الكلام في قوله «لا بيع فيما لا يملك» أو «لا بيع إلّا في ما تملكه» فيراد بالملك فيه أن يكون أمر المبيع بالفعل بيده، ليكون له الآن التصرف فيه بالبيع ونحوه.

و بعبارة أخرى يراد بالملكية أن يكون تحت اختياره و في يده و سلطته، و هذا معنى حاصل للإنسان بالنسبة إلى أعضائه، كما عرفت. فهذه العبارة المنقولة عنه صلى الله عليه و آله تكون متحدة المعنى مع ما نقله معمر بن يحيى بن سام عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، فقد روى في الموثق أنه سمعه يقول: لا يطلق الرجل إلّا ما ملك، و لا يعتق إلّا ما ملك، و لا يتصدق إلّا بما ملك «١». و مع ما رواه الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام- في حديث- أنه سئل عن رجل قال: كل امرأة أتزوجها ما عاشت أمي فهي طالق فقال: لا طلاق إلّا بعد نكاح، و لا عتق إلّا بعد ملك «٢». فهذه الأخبار إنما هي بصدد النهي عن بيع الشيء قبل أن يدخل تحت يده

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ١٠ و ١١ ج ١٥ ص ٢٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ١ ج ١٥ ص ٢٨٦.

كلمات سديدة، ص: ١٨٢

و اختياره، لا في مقام اشتراط الملكية الاعتبارية في المبيع، لكي تفيد بطلان بيع ولي الأمر لما أخذه زكاه، و بطلان بيع ما ليس ملكا له، و إنما هو تحت يده و سلطانه، كمثال بيع الدم و الأعضاء في ما نحن فيه. و ممّا ذكرنا تعرف أنه إذا أعطى عضوا له للترقيع بلا- أخذ مال و لا استعطاء له ثم إن المستفيد بذل له مالا تكريما و مكافأة له فلا إشكال فيه أصلا.

هذا كله في أخذ المال في قبال إعطاء عضو إنسان حي للترقيع به.

و أمّا الميت فقد عرفت أنه ليس لأحد من أوليائه حق على بدنه و أن حرمة ميتا كحرمة و هو حي، فليس لأحد و لو كان من أوليائه المبادرة إلى إعطاء عضو من الميت ابتغاء للحصول على مال، كما لا يجوز له ذلك مجانا. نعم إذا كان قد أوصى بأن يعطى بعض أعضائه لهذه الغاية في قبال أخذ مال فالميت و وصيته، كما أنه لو أوصى بإعطائه مجانا لكانت وصيته هي المتبعة، و هو واضح بإيضاحنا له في ما مرّ، فتذكر.

العاشرة: لا ينبغي الإشكال في أنه إذا أوصى الإنسان بأن يستفاد من أعضائه بعد موته في أمر ترقيع المحتاجين إليه فالإقدام على قطعها للحصول على هذه الفائدة إقدام على ما أوصى به

و كان كأن الميت نفسه أقدم عليه، فلا مجال لتوهم لزوم الدية على المقدم.

نعم إن جواز أخذ المال من المستفيد في قباله تابع لكيفية وصيته- كما عرفت- و هو أمر آخر غير لزوم الدية.

و أمّا إذا أقدم أحد و بادر إلى قطع عضو من الميت بلا- مجوّز شرعى بل كان عصيانا بغاية الترقيع به فهل تجب عليه دية العضو المقطوع، كما كان تجب عليه إذا فعل به ذلك تمثيلا و نكالا؟ الظاهر هو الوجوب.

و تدلّ عليه الأخبار المعللة الواردة في وجوب الدية بإيراد الجناية على الميت.

كلمات سديدة، ص: ١٨٣

مثل قول أبي عبد الله عليه السلام- على ما في صحيح عبد الله بن سنان- في رجل قطع رأس الميت قال عليه السلام: عليه الدية لأنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حي «١».

دلّ بالتنصيص على ثبوت الدية بقطع رأس الميت، و بالتعليل على أن حكم الدية لا يختص بقطع رأسه، بل يجري في جميع الجنايات الواردة عليه، و ذلك أن سرّ ثبوت الدية هو أنه تعالى جعل للمجنى عليه حرمة هي السبب لوجوب أداء دية النقص الوارد بالجناية عليه، و صرح الامام عليه السلام بأنّ حرمة الإنسان إذا صار ميتا مثل حرمة في حال حياته، فلا محالة تجب الدية بالجناية عليه ميتا كما

كان تجب عليه بالجناية عليه في حال حياته.

وهذه العلة المنصوصة كما تقتضى عموم حكم وجوب الدية في شتى أفراد الجنايات و أقسامها، فهكذا تقتضى ثبوت حكم الدية في كلتا حالتى إرادة التمثيل و النكال و إرادة الانتفاع بعضوه في التريق مثلاً، إذا كلتا الحالتين مشتركتان في أن الحرمة المجعولة للميت تمنع عن جواز إقدام الغير على قطع عضو منه، و في أنها تقتضى ثبوت الدية على القاطع لما أقدم على هتك حرمة و قطع عضوه بلا إذن منه و لا ما يقوم مقامه.

و يؤيد هذه الأخبار ما في غير واحدة من الروايات، من أن الدية غرامة يغرمها الجاني، فهي كأنها قيمة ذاك الأمر الذي أزيل بإقدام الجاني، و عوض عن الخسارة، و تدارك للضرر الوارد عليه، فكل ما شرع فيه دية أو أرشاً فهو غرامة عن ذاك العضو مثلاً و تدارك له، و كأنها قيمة له قوم بها في الشريعة، و حيث إن الدية كما شرعت في الأحياء كذلك قد شرعت في الأموات فلا محالة تجرى في صورة الإقدام إلى موجبها لغاية الانتفاع في التريق أيضاً، فإن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ ج ١٩ ص ٢٤٨.

كلمات سديده، ص: ١٨٤

الدية قيمة و عضو عن ذاك العضو فلا فرق فيه بين الغايات. فمن هذه الروايات صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل قطع فرج امرأة قال: إذن أغرمه لها نصف الدية «١». و منها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السن إذا ضربت انتظر بها سنه، فإن وقعت اغرم الضارب خمسمائة درهم، و إن لم تقع و اسودت اغرم ثلثي ديتها «٢». و الأخبار المعبرة بالغرامة مثل المعبرة بالأرش كثيرة، و تأييدها لإطلاق أدلة ثبوت الدية على الجناية الواردة بالميت لما إذا كانت بغاية الاستفادة في التريق أيضاً واضح، و الله العالم.

الحادية عشر: هل يجوز الانتفاع بعضو استؤصل في حد أو قصاص في أمر التريق؟ و على الجواز فما هو الشرط فيه؟

إشارة

توضيح المقال أن الكلام تارة يفرض في القصاص و اخرى في الحد.

أما في العضو المقطوع من باب القصاص فالكلام فيه عن جهتين:

(الجهة الاولى) أنه هل يجوز للمقتضى منه أن يرقع موضع القصاص بنفس عضوه هذا الذي قطع منه بالقصاص؟

قد تعرض الأصحاب لهذه المسألة في فرع من قطع اذنه قصاصاً فألصقه المجنى عليه بمحلّه فبرئ. و ظاهر كلماتهم عدم جواز هذا الإلصاق و التريق إلّا من بعد إذن المجنى عليه، بل إن صاحب السرائر قد ادعى عليه إجماع الأصحاب و تواتر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٢ ج ١٩ ص ٢٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ١ ج ١٩ ص ٢٦٦.

كلمات سديده، ص: ١٨٥

الأخبار «١».

و في الرياض - مزجا بمتن المختصر النافع -: و لو قطع شخص شحمة اذن آخر فاقتص منه فألصق المجنى عليه الشحمة بمحلها كان للجاني إزالتها، بلا خلاف على الظاهر المصرح به في التنقيح. قال: و إنما الخلاف في العلة، فقيل: ليتساويا في الشين - كما ذكره المصنف - و قيل: لأنها ميتة لا يصح الصلاة معها «٢» انتهى.

و لم أجد من أفتى بالجواز فيمن تصفحت كلماتهم.

و ما قد يستدل به لعدم الجواز - كما صرحوا به - أمران:

أحدهما: أنه مقتضى حق القصاص، فإن الجاني قد أزال ذلك العضو من المجنى عليه، فلا محالة يكون للمجنى عليه حق أن يزيل مثل عضوه بمقتضى قوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ «٣» و قوله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ «٤» إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار الدالة على ثبوت حق القصاص، و على أن المجنى عليه أن يبادر إلى إيراد مثل جناية الجاني عليه قصاصا له، و المماثلة هاهنا تقتضى أن يجعل المجنى عليه بلا اذن مثلا، كما صيره الجاني كذلك. و الظاهر أنه مراد من علل بالتساوى في الشين.

و يشهد لذلك أيضا خبر غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام أن رجلا قطع من بعض اذن رجل شيئا، فرفع ذلك إلى على عليه السلام فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من اذنه فردّه على اذنه

(١) السرائر: ج ٣ ص ٣٨٧ ضمن البحث عن حكم السنّ التي نبتت بعد القصاص.

(٢) رياض المسائل: مبحث قصاص الطرف ج ٢ ص ٥٢٨.

(٣) البقرة: ١٩٤.

(٤) البقرة: ١٧٨.

كلمات سديده، ص: ١٨٦

بدمه فالتحمت و برئت، فعاد الآخر إلى على عليه السلام فاستفاده، فأمر بها فقطعت ثانية و أمر بها فدفنت، و قال عليه السلام: إنما يكون القصاص من أجل الشين «١».

ثانيهما: أن العضو المقطوع ميتة و نجس، فالصاقه يوجب وقوع الصلاة في النجس و هو غير جائز.

أقول: إن أدلة ثبوت حق القصاص و إن اقتضت جواز قطع عضو المجنى عليه فيما كان قد قطع ذاك العضو من الجاني بلا إشكال، إلّا أنها لا تقتضى أن يكون للجاني المنع من ترقيع المجنى عليه بنحو الإطلاق. و ذلك أن للجناية صورا:

فتارة تكون الجناية علمة تامة لصيرورة المجنى عليه بلا هذا العضو إلى الأبد، كأن قطع اذنه مثلا و ألقاه إلى كلب أو هرة فأكله، أو أحرقه بالنار، أو دقّه أو سحقه أو قطعه في برّ لا يمكن فيه عملية الترقيع، و لعله يلحق به ما إذا كانت عملية الترقيع أمرا مغفولا عنه عند عامّة الناس الذين منهم المجنى عليه.

و اخرى لا تكون الجناية علمة تامة، كأن أقدم على قطع اذنه في مستشفى و ذكر له أن طيب عملية الترقيع موجود و هو نفسه يتحمّل مئونته.

فالذي ينبغي أن يقال: أن الجناية فيما إذا كانت هي العلة التامة لصيرورة المجنى بدون الاذن مثلا للتالي فله بموجب أدلة القصاص أن يفعل ذلك بالجاني حتى تتحقّق المماثلة، فتجوز أن يرّقّع الجاني بذاك العضو المقطوع عن بدن نفسه خلاف أدلة القصاص، و به

يلحق مورد الغفلة العامة.

و أما إذا كانت الصورة الأخيرة فالحقيقة هي أن الجناية لم توجب إلّا مجرد قطع عضو المجنى عليه، و إلّا فصيروته بلا ذاك العضو إلى الأبد كانت من آثار

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث ١ ج ١٩ ص ١٤٠.

كلمات سديده، ص: ١٨٧

مسامحة نفسه، لا- من أعمال الجاني، فلا تقتضي أدلة القصاص أن يمنع الجاني عن عملية الترقيع استنادا إلى حصول المماثلة في الاعتداء و القصاص، فإنّ الاعتداء لم يوجب إلّا حدوث القطع، و اما بقاؤه، فهو لا يستند إلى المعتدى بل إلى مسامحة المعتدى عليه، فلو أراد المجنى عليه قطعه ثانيا لكان هو اعتداء أزيد ممّا اعتدى عليه، و هكذا لو أراد أن يمنعه من الترقيع به.

و أما خبر إسحاق فهو ناظر إلى الغالب من عدم إمكان الالتحاق و البرء أو الغفلة العامة في هذه الموارد.

لا يقال: إنّ قوله عليه السلام: «إنما يكون القصاص من أجل الشين» يدلّ بوضوح على أن الغاية من القصاص حصول شين على الجاني و هو إنما يكون إذا منع عن الترقيع به و عن إعادته بعد الاستئصال.

لأننا نقول: لا- ريب في أن القصاص ليس حقّا إلهيا لكي لا يلاحظ فيه إلّا حصول الشين بلا قيد فيه، بل إنما هو حقّ أنساني تعتبر فيه المماثلة، و لا يجوز فيه التعدى أصلا.

و عليه فلا محالة يراد بالشين المذكور في الحديث الشين المساوي للشين الذي أوجده الجاني على المجنى عليه، و بعد ما تبين أنّ الشين الذي من فعله في بعض فروض المسألة إنما كان مجرد القطع و كان بقاؤه من آثار مسامحة المجنى عليه و فعله فلا مجال لإيجاد شين أزيد، كما لا يخفى.

كما أنّ الظاهر أنّ كلمات الأصحاب أيضا ناظرة إليه. و إلّا فلو فرض تنبيه المجنى عليه بإمكان الترقيع و هدايته مثلا إلى مستشفى معدّ لعملية الترقيع فسامح و لم يراجع مع إمكانه من جميع الجهات فمن البعيد جدّا أن يفتى أحد بأنّ للمجنى عليه منع الجاني بعد أن اقتص منه من الترقيع، أو أنّ له أن يستقيده ثانيا، كيف و لا ريب في أنّه حينئذ اعتداء بأزيد ممّا اعتدى، و هو ممنوع جدّا و حرام قطعاً.

كلمات سديده، ص: ١٨٨

هذا كلّ في الاستدلال لثبوت حقّ للجاني بمثل أدلة القصاص عامّة أو خاصّة. و هو الوجه الأول.

و أمّا الاستدلال للمنع عن الترقيع أو وجوب إزالته بعده بأنّه مستلزم لوقوع الصلاة في الميتة و هو الوجه الثاني:

ففيه أنّه لا- ريب في اختصاص دليل نجاسة الأجزاء المبانة من الحيّ بما إذا بقيت على حالة الينونة منه، و لا إطلاق له يشمل حالة الترقيع به، بل و كذلك دليل نجاسة العضو المبان من نجس العين كالكافر أو الميت قبل غسله، فإنّه لا إطلاق لدليل النجاسة في شيء منها يشمل حالة صيرورة الجزء المبان منها جزء لبدن حيّ آخر يغتدى ببدنه كسائر أعضائه، فإطلاق دليل النجاسة لا يقتضي بقاءها بعد الترقيع.

نعم يحتمل بقاء نجاسته و لعلّه بنفسه مجرى لاستصحاب النجاسة.

لكن هذا الاستصحاب محكوم الأدلّة الاجتهادية الدالّة على طهارة بدن هذا الحيوان، فإنّها تدلّ على أنّ جميع أجزاء بدنه محكوم بالطهارة، بلا فرق فيها بين الحاصل بالتريق مثلا و غيره. فهذا الجزء أيضا بعد ما رقع و جرى دم بدن المستفيد فيه و اغتذى بالغذاء الذي تغذى به و بالجملة فبعد ما صار جزء من بدنه يعمّه دليل طهارة بدن المستفيد، و يكون محكوما بالطهارة، فتصح الصلاة فيه، و لا يجوز قطعه كسائر ماله من أجزاء بدنه.

فتحصّل أنّ الحق هو التفصيل بين الموارد و أنّ للمجنى عليه المنع من الترقيع أولا، و مطالبة قطعه بعد الترقيع ثانيا، إلّا أن تكون أسباب

الترقيع معدة له بلا أى مانع و لم يقدم عليه مسامحة، و حينئذ فلا حق له على الجانى بعد الاقتصاص الأول أصلا. ثم إنَّ حقَّ المنع من الترقيع أو مطالبه القطع بعده إنما هو فى ما إذا كان الترقيع بنفس العضو الذى استؤصل فى القصاص، فلو كان الترقيع بعضو كلمات سديده، ص: ١٨٩

إنسان آخر أو حيوان فلا وجه للمنع عنه أو مطالبه قطعه بعد الترقيع، فإنَّ استعداد الترقيع كما هو باق فى عضو الجانى فهكذا فى عضو المجنى عليه، و لا وجه لمنع الجانى عن الاستفادة من هذا الاستعداد و إيصاله إلى الفعلية، فليستفد المجنى عليه من استعداده أيضا. نعم لو فرض أنَّ الجانى أعدم هذا الاستعداد عن عضو المجنى عليه فله أيضا إعدامه و المنع عن الاستفادة منه، و مطالبه قطعه بعد الترقيع، كما حرمه الجانى هذا العضو فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ «١».

(الجهة الثانية) هل للجانى أن يجعل عضوه المستأصل فى القصاص تحت اختيار من يستفيد منه فى الترقيع مجانا أو فى قبال أخذ عوض؟

الذى ينبغى أن يقال هو أنَّه إذا كانت جنايته مجسّده فى مجرد قطع عضو المجنى عليه و إن منعه أيضا عن ترقيعه بمعين أنه لم يفعل بالعضو المقطوع عملا يخرج به عن قابلية الانتفاع به فليس للمجنى عليه فى قصاصه أكثر من قطع عضو الجانى و منعه عن الانتفاع به فى ترقيع بدن نفسه.

و أما الاختصاص الذى لكلِّ أحد على أعضائه متّصلة و منفصلة فهو باق له على عضوه كما هو باق على العضو المقطوع من المجنى عليه له، فمقتضى القاعدة أن يكون أمره بيده يجعله تحت يدى من يريد، مجانا أو فى قبال العوض. بل ليس لأحد أن يبادر إلى الانتفاع به من دون رضا المقتص منه.

هذا فى ما لم يكن للجانى نفسه أن يرقّع بدنه بنفس عضوه، و أما صورة جواز ترقيعه به فكون أمر العضو المقطوع منه بيده أوضح كما لا يخفى.

هذا خلاصة الكلام فى العضو الذى استؤصل فى القصاص.

[البحث فى العضو الذى يستأصل فى الحدّ من جهتين]

إشارة

و أما العضو الذى يستأصل فى الحدّ فلا مصداق له إلّا المقطوع فى السرقة و فى

(١) البقرة: ١٩٤.

كلمات سديده، ص: ١٩٠

المحاربة التى تعطف فى كيفية القطع على السرقة، و فيه أيضا يبحث عن جهتين:

(الجهة الاولى) فى أنه هل يجوز له إعادة العضو الذى استؤصل فى الحد بالترقيع؟

و مبنى الحكم بالجواز و المنع أنه هل الحدّ الواجب في السرقة هو مجرّد القطع و إحداث انفصال يد السارق أو رجله بحيث لا ينافيه وصلها و وضعها موضعها الأوّل بالترقيع؟ أو أنّ الحدّ هو أن يكون أثر التعذيب باقيا عليه ليكون عبرة لمن سواه إذا رآه على تلك الحالة؟

و اللازم في الحكم بالمنع إثبات الاحتمال الثاني، و إلّا فمقتضى الأصل الاقتصار على المتيقّن، و الزائد عليه يجرى فيه استصحاب حرمة التعرّض له الثابتة قبل السرقة.

بل إنّ المورد من مصاديق الرجوع إلى العامّ الدالّ على ثبوت الحرمة المطلقة لكلّ أحد، فإنه لم يعلم تقييدها إلّا في مجرد قطع عضوه، و أمّا منعه عن الترقيع به بعد القطع فهو غير معلوم الخروج عن العامّ و المطلق، فيكون الإطلاق هو المرجع، كما حقّق في محله.

و كيف كان فيمكن أن يستدلّ لاعتبار بقاء القطع و الانفصال بوجوه:
منها: قوله تعالى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ. الآية «١».

بيان أنّ المأمور به في الآية المباركة و إن كان هو نفس القطع و هو يحصل بإحداث الانفصال، و لا ينافيه المبادرة إلى وصلها بالترقيع بعد القطع، إلّا أنّ المستفاد عرفا بتناسب الحكم و الموضوع أنّ المأمور به هو الحصول على أثر القطع - أعني الانفصال - فكان القطع بمنزلة المقدّمة للتوصّل إلى هذا الأثر.

كما لو أوقف عبده مثلا على باب الدار ليمنع عن دخول الكلب في داره،

(١) المائدة: ٣٨.

كلمات سديده، ص: ١٩١

فإذا هجم كلب و دخل داره لغفلة العبد أو عجزه عن منعه فلا يصغى إلى دعوى أنّ المكلف به هو أن لا يدخل الكلب، و قد دخل بالفرض، فليس على العبد الاقدام على إخراجه عن الدار بعد أن دخل. و ذلك لأنّ المفهوم من هذا التكليف في العرف و عند العقلاء أنّ المكلف به إنما هو ان لا يكون كلب في داره، و المنع عن الدخول إنما هو بمنزلة مقدّمة له، فإذا دخلها فعلى العبد التوصّل بأى وسيلة ممكنة إلى إخراجه عنها.

ففيما نحن فيه إنّ الحدّ المأمور به هو أن يكون السارق مقطوع اليد و بلا يد، و القطع طريق إليه قد أمر الله تعالى به، و إلّا فالغاية منه هو الواجب و هو المناسب لأن يكون نكالا يتعظ به غيره.

أقول: و مع ذلك كلّ فلقائل أن يمنع ذاك المدعى، و يدعى أنه ليس الحدّ و لا الواجب إلّا مجرّد القطع و احداث الانفصال و إن لم يبق أثره، و نفس القطع تعذيب و توهين يكفي في صدق النكال به إذا اطلع عليه غيره.

و بالجملة: فاللازم هو حصول العلم بالفهم العرفي المذكور و إلّا فقد عرفت لزوم الاقتصار على المتيقّن، و عهده دعوى العلم به على مدّعيها.

و منها: أخبار معتبرة مستفيضة تدلّ على أنّ الحدّ هو أثر القطع - أعني الانفصال الباقي بعد القطع.

ففي صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام في السارق إذا سرق قطعت يمينه، و إذا سرق مرّة أخرى قطعت رجله اليسرى، ثمّ إذا سرق مرّة أخرى سجنه و تركت رجله اليمنى يمشى عليها إلى الغائط و يده اليسرى يأكل بها و يستنجى بها، فقال: إني لأستحيى من الله أن أتركه لا ينتفع بشيء، و لكنّي أسجنه حتى يموت في السجن.

الحديث «١».

كلمات سديده، ص: ١٩٢

وجه الدلالة أنّها ظاهرة الدلالة في أنّ إجراء حدّ السرقة يؤدّي إلى أن لا يكون للسارق يد يمينى في المرة الاولى، وأن لا يكون له رجل يسرى في المرة الثانية، وأنه يترك له يده اليسرى لأن تكون هي التي يأكل بها، ورجله اليمنى لأن تكون هي التي يمشى عليها، ولذلك كان هو عليه السلام يستحيى من الله بعد ذلك أن يقطع له يدا أو رجلا فيؤدى إلى أن لا ينتفع بشيء. والإنصاف أنّ دلالتها على كيفية القطع و حدّه واضحة.

و الوسوسة في دلالتها بأنّها لعلّها مبنية على المتعارف في ذلك الزمان حيث كان قطع اليد مساوقا مع أن لا يكون للمقطوع يد إلى الأبد، لعدم تحقّق الإمكانات الحديثة في أمثال زماننا في تلك الأزمنة، فلا تدلّ على مطلوبية هذه الهيئة من إجراء حدّ القطع لكى يستدلّ بها على إثبات حدّه.

مندفعه بمنع ذلك، فإنّ قوله عليه السلام: «تركت رجله اليمنى يمشى عليها إلى الغائط و يده اليسرى يأكل بها و يستنجى بها» واضح الدلالة على أنّ قطع الرجل يوجب أن يفوت عليه المشى عليها و قطع اليد يوجب فوت الأكل بها و الاستنجاء بها، و على أنّ إجراء حدّ القطع يوجب فيه هيئة أنّه لا يكون له يد أو رجل.

و في معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان على عليه السلام لا يزيد على قطع اليد و الرجل و يقول: إني لأستحيى من ربّي أن أدعه ليس له ما يستنجى به أو يتطهر به. الحديث «١».

فإنّها واضحة الدلالة على أنّ إجراء حدّ القطع عبارة أخرى عن تركه بحيث ليس له ما يستنجى به أو يتطهر به، و على أنّ إجراءه عبارة أخرى عن إحداث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب حدّ السرقة الحديث ٢ ج ١٨ ص ٤٩٢، و في الباب أخبار كثيرة معتبرة فراجعها.

كلمات سديده، ص: ١٩٣

هذه الحالة فيه.

و الأخبار المعتبرة الواردة بهذا المضمون كثيرة فراجع، و تكرّرها يوجب قوة ظهورها في ما استظهرناه منها. ومنها: ما في رواية محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام في ما كتب إليه من العلل: و علّة قطع اليمين من السارق لأنّه يباشر الأشياء غالبا بيمينه و هي أفضل أعضائه و أنفعها له، فجعل قطعها نكالا و عبرة للخلق لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلّها «١». وجه الدلالة: أنّ قوله عليه السلام: «و هي أفضل أعضائه و أنفعها له» ظاهر في أنّ الإقدام على قطعها إنما هو لحرمانه عن النفع العائد إليه من هذا العضو الأفضل، كما أنّ قوله «فجعل قطعها نكالا- و عبرة للخلق» إنما يتأتى إذا بقى عليه أثر القطع، و إلّا لما كان عبرة للخلق بل لخصوص من شهد مجلس القطع أو نقل له و حكى، لا لجميع الخلق المباشرين له. فالحاصل: أنّ دلالة الأخبار على أنّ حقيقة حدّ السرقة هي ترك السارق بلايد أو رجل واضحة، و قد عرفت أنّ المحاربة عطف عليها فلا تحتاج إلى بحث زائد.

(الجهة الثانية) هل للسارق جعل أصابعه أو رجله المقطوعة تحت يدى طبيب أو غيره لينتفع بها فى التريق؟

الظاهر أنّه له، إذ لا وجه لسلب اختصاصه بعضوه بعد قطعه، عدا توهم أنّ إيجاب قطعه عبارة أخرى عن قطع إضافته عنه، فهو عضو لا رابطة بينه و بين المقطوع منه، بل يقطع فى الله و فى سبيل إجراء أحكامه. و هو توهم يندفع بأدنى تأمل، فإنّه لا يفهم من إيجاب قطعه إلّا أنّ الشارع

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب حد السرقة الحديث ٢ ج ١٨ ص ٤٨١.

كلمات سديده، ص: ١٩٤

طلب حصول الفصل بينه وبين صاحبه حتى يحرم النفع العائد منه إليه و يكون عبرة لغيره من خلق الله، و هو لا- يلازم بوجه انتفاء ذاك الاختصاص، و قد عرفت أن مقتضى القواعد ثبوته و بقاءه. و عليه فأمر عضوه المقطوع حدًا إليه يضعه تحت اختيار من أحب كيف أحب، و ليس لأحد أن يتعرض للتصرف فيه بلا حصول على إذنه، كما هو مقتضى العمومات، و الله العالم.

الثانية عشر: أن الذى يظهر من المنقول عن العالمين بطبيعة الإنسان أنه ما دام الإنسان حيًا تنتشر من مخه و من قلبه أمواج خاصه هي أمارات حياته

، و إذا انقطعت هذه الأمواج من ناحية المخ و القلب- بالمرّة- فهو ميت قطعًا، إلّا أنه يمكن تحريك قلبه و جهازه التنفسى لمده ما فتدوم حياته النباتية بواسطة هذه الأداة الخارجية بحيث لو انقطعت عنه وقف قلبه و جهازه. و حينئذ فيسأل و يقال: إذا مات مخ الإنسان بالمرّة و لا يرجى و لا يحتمل رجوعه و كان ميتًا بحسب العلوم الطبيعية إلّا أنه حرّك قلبه و جهازه التنفسى بوسيلة أدوات صناعية فهل يجوز قطع عينه أو كليته للانتفاع به فى الترقيع أم لا؟ أقول: لا- بدّ و أن يفرض السؤال فى ما إذا كان الحصول على إذن هذا الميت بقطع عضوه مفروضًا و تمخّض السؤال عن جواز قطعه فى هذه الحال لاختصاص الاذن بما بعد الحياة فيرجع السؤال إلى أنه بم يتحقق الموت فنقول: إنه لا- ريب فى أنه ليس للشارع فى مفهوم الموت و الحياة اصطلاح خاصّ، بل الموت عنده أيضا هو نفس مفهومه العرفى، و الظاهر أن ملاك الحياة الحيوانية إنما هو حركة القلب و فعاليته الموجبة لحركات النبض و دوران الدم، فما لم يتوقّف القلب عن الحركة فالإنسان أو الحيوان حيّ و إن عرض له حالة الإغماء المحض.

كلمات سديده، ص: ١٩٥

إلّا أن هذه الحركة التى هى معيار الحياة إنما هى حركة نفس القلب بنفسه، و أمّا إذا بلغ القلب مرحلة لا يتحرّك بنفسه و إنما تحرّكه الأداة الموصولة به فالإنسان ميت.

و يشهد لذلك أنه إذا وقف القلب بالمرّة دقيقة مثلا و أعلن الأطباء عن جزم أنه مات قطعًا إلّا أن لنا أن نحرك قلبه و ندير دمه فى أعضائه لمدة قصيرة و اشتغلوا به معلنين أنه لا تعود إليه الحياة الطبيعية فلا يشكّ أحد أنه ميت يلعب به و يحرك قلبه و بعض أعضائه الأخرى بوسائل خارجية.

و عليه فاذا وصلوا به هذه الوسائل قبل وقوف قلبه بحيث لم يحصل انقطاع لحركة القلب إلّا أنه كان المفروض بلوغه الى تلك المرحلة و المرتبة فلا- ينبغى الشكّ فى أنه أيضا ميت بلا شبهة، و لو شكّ أحد فيه فإنما هو لعدم وضوح الأمر لديه و احتمال أن القلب يتحرك بنفسه، و بعبارة أخرى من قبيل الخلط بين مقام الثبوت و الإثبات و إلّا فلو علم علما يقينا بأن قلبه قد وقف بنفسه و إنما يحرك بالأداة الصناعية لما شكّ فى صدق الموت و الميت.

و حينئذ يجوز أن يقطع و يستأصل أى عضو كان من أعضائه حتى ما يتوقف عليه إدامة الحياة كالقلب و كلتا كليتيه إلى غير ذلك فضلا عن مثل عينيه.

فان قلت: ليس للفقيه إلّا بيان الأحكام الشرعية، و إلّا فليس هو من أهل الخبرة فى تشخيص الموضوعات العرفية، التى منها الموت و الحياة، بل الخبير بها إنّما هم علماء الطبيعة و هم يقولون:

«إنَّ تمام الموجب و الملاك للقضاء على الإنسان إنّما هو موت المَخ، فاذا مات المَخ بالمرّة بحيث لا يرجى عوده فالإنسان ميّت، و إن حرك قلبه و جهازه التنفّسى بأجهزة حديثة إلكترونية و غيرها».

فعلينا أن نأخذ الموضوع العرفى عن أهل الخبرة به و نحكم بأنّ انتهاء الحياة إنّما هو بموت المَخ لا غير.

كلمات سديدة، ص: ١٩٦

قلت: إنّ علماء الطبيعة و إنّما هم خبراء فى تشخيص ما فى الخارج و أنّ المَخ هل وقف عن العمل أم لا؟ إلّا أنّ الكلام هنا ليس فى توقّف المَخ و عدمه، مثلاً، حتّى نرجع إليهم و يكون قولهم متبعاً و حجّة لنا لأنّهم أهل الخبرة.

بل الكلام هنا فى تعيين مفهوم الموت و الحياة عرفاً، حيث إنّ موضوع الجواز و الحرمة هو الموت و الحياة بما لهما من المفهوم عند العرف، و أهل الخبرة فيه إنّما هو أهل اللسان، و تشخيص الفقيه العارف باللسان هو الملاك التام هنا.

و بالجملة فالكلام إنّما هو فى تبين المفهوم، لا فى تشخيص المصداق و لذلك نقول:

إنّ المعنى العرفى المتقوم به الموت إنّما هو وقوف القلب عن الحركة الطبيعية الّتى له، فما لم يقف عن تلك الحركة فالإنسان حيّ؛ و إن وقف مَخّه عن وظيفته الخاصّة، فإذا وقف القلب عن الحركة الطبيعية فصاحبه ميّت يجوز أخذ أىّ من أعضائه كان، بشرط الحصول على اذنه أو ما بحكمه.

نعم لو لم يقف القلب عن الحركة بعد لكنّه علم بأنّه سيقف بعد دقائق قليلة فهم إنسان حيّ لا يجوز التعرّض لقتله و لا أن يعمل به عملاً كان فيه زهوق روحه، و الفارق هو صدق عنوان الحيّ هنا بخلافه هناك، و الله العالم.

و لنختم الكلام بذلك فى الفروع المرتبطة بالترقيع، و الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة على سيّدنا محمّد خاتم النبيّين، و على آله الهداء المهدّيين و لا سيّما على ابنته الصديقة الطاهرة و على ولّى أمرنا و إمام زماننا، اللهمّ عبّج فرجه و سهّل مخرجه، و اجعلنا من جنده و أعوانه، و اجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهك الكريم.

كلمات سديدة، ص: ١٩٧

كلمة فى عقد الاستصناع

إشارة

كلمات سديدة، ص: ١٩٩

كلمة فى عقد الاستصناع بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على سيّدنا محمّد خاتم النبيّين، و على آله الطاهرين.

المقصود بعقد الاستصناع أن يجىء طالب إلى صاحب صنعة و يستملك منه عددا ممّا يصنعه فيقع العقد بينهما على أن يصنع له العدد المتوافق عليه بثمان.

و يتصوّر له صور: فإنّ ما يتوافقان عليه تارة أمر شخصى، و اخرى كلّى، كما أنّه قد يقع عقد تمليك جزمى بينهما، و قد لا يكون بينهما سوى تعهد الصنعة و العرض من جانب و تعهد الاشتراء من جانب آخر.

و قبل الورود فى البحث لا بأس بملاحظة الأقوال:

قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى الخلاف: مسألة ٣٣: استصناع الخفاف و النعال و الأوانى من الخشب و الصفر و الرصاص و الحديد لا- يجوز. و به قال الشافعى. و قال أبو حنيفة يجوز لأنّ الناس قد اتفقوا على ذلك. دليلنا على بطلانه: أنّا أجمعنا على أنّه لا يجب تسليمها و أنّه بالخيار بين التسليم و ردّ الثمن، و المشتري لا يلزمه قبضه، فلو كان العقد صحيحاً لما جاز ذلك، و لأنّ ذلك

كلمات سديدة، ص: ٢٠٠

مجهول غير معلوم بالمعاينة ولا موصوف بالصفة فيجب المنع منه «١».

وقال أيضا في المبسوط في كتاب السلم: واستصناع الخفّ والنعل والأواني من خشب أو صفر أو حديد أو رصاص لا يجوز، فإن فعل لم يصحّ العقد وكان بالخيار إن شاء سلّمه وإن شاء منعه، فإن سلّمه كان المستصنع بالخيار إن شاء رده وإن شاء قبله «٢».

وللشافعي في كتابه الأم عبارة ربما يستظهر منها أنّه قائل بصحة عقد الاستصناع، قال في كتاب البيوع ما لفظه: ولو شرط أن يعمل له طستا من نحاس و حديد أو نحاس و رصاص لم يجز لأنهما لا يخلصان فيعرف قدر كلّ واحد منهما، وليس هذا كالصبيغ في الثوب لأنّ الصبيغ في ثوبه زينة لا يغيّره أن تضبط صفته، وهذا زيادة في نفس الشيء المصنوع. قال: وهكذا كلّ ما استصنع «٣» «انتهى».

فإنّ دليله على عدم الجواز إنما هو الجهل بمقدار كلّ من جزئي المصنوع، فيكون المبيع فاقدا لصفة المعلوميّة، ولازمه أنّه إذا كان قدر كلّ منهما معلوما كان الاستصناع في الطست جائزا، وحيث إنّ يكون «هكذا كلّ ما استصنع»، كما قال.

وقال السرخسي في مبسوطه: قال- يعني محمّد بن الحسن الشيباني صاحب المختصر:- «وإذا استصنع الرجل عند الرجل خفين أو قلنسوة أو طستا أو كوزا أو آنية من أواني النحاس فالقياس أن لا يجوز ذلك» لأنّ المستصنع فيه مبيع وهو معدوم، وبيع المعدوم لا يجوز لنهيّه صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ما

(١) الخلاف: كتاب السلم ج ٣ ص ٢١٥.

(٢) المبسوط: فصل امتناع ذى الحقّ من أخذه. ج ٢ ص ١٩٤.

(٣) الام: باب السلف في الشيء المصلح لغيره ج ٣ ص ١٣١.

كلمات سديدة، ص: ٢٠١

ليس عند الإنسان.

ثمّ هذا في حكم بيع العين، ولو كان موجودا غير مملوك للعاقدة لم يجز بيعه، فكذلك إذا كان معدوما بل أولى. ولكنّا نقول: نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك، فإنّهم تعاملوه من لدنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى يومنا هذا من غير نكير منكر، وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: لا تجتمع أمتي على ضلالة.

وهو نظير دخول الحمام بأجر، فإنّه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصبّ من الماء مجهولا، وكذلك شرب الماء من السقاء بفلس.

وفي الحديث: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم استصنع خاتما واستصنع المنبر. فإذا ثبت هذا يترك كلّ قياس في مقابلته «١». وفيه أيضا: قال: «وإذا عمله الصانع فقبل أن يراه المستصنع باعه يجوز بيعه من غيره» لأنّ العقد لم يتعيّن في هذا بعد، ولكن إذا أحضره و رآه المستصنع فهو بالخيار لأنّه اشترى ما لم يره. وقال صلى الله عليه وآله وسلم: من اشترى شيئا لم يره فهو بالخيار إذا رآه.

وعن أبي يوسف قال: إذا جاء به كما وصفه له فلا خيار للمستصنع استحسانا لدفع الضرر عن الصانع في إفساد أديمه وآلاته فربما لا يرغب غيره في شرائه على تلك الصفة «٢». انتهى.

وفيه أيضا: قال: «فإن ضرب لذلك أجلا وكانت تلك الصناعة معروفة

(١) المبسوط للرخسى: كتاب البيوع ج ١٢ ص ١٣٨.

(٢) المبسوط للرخسى: كتاب البيوع ج ١٢ ص ١٣٩.

كلمات سديده، ص: ٢٠٢

فهو سلم» فى قول أبى حنيفه تعتبر فيه شرائط السلم من قبض رأس المال فى المجلس، و لا خيار فيه لرب السلم إذا أحضره المسلم إليه.

و هو عند أبى يوسف و محمد رحمهما الله تعالى استصناع على حاله، لأنه بدون ذكر الأجل عقد جائز غير لازم، فذكر الأجل فيه لا يصير لازماً، كعقد الشركه و المضاربه، و هذا لأن ذكر الأجل تيسر فيه و تأخير المطالبه فلا يتغير به العقد من جنس إلى جنس آخر. و لو كان الاستصناع بذكر الأجل فيه يصير سلماً لصار السلم بحذف الأجل منه استصناعاً. و لو كان هذا سلماً لكان سلماً فاسداً، لأنه شرط فيه صنع صانع بعينه و ذلك مفسد للسلم.

و أبو حنيفه يقول: هذا مبيع دين، و المبيع الدين لا يكون إلّا سلماً، كما لو ذكر لفظة السلم «١» انتهى ما أردنا نقله. و قال أيضاً فى كتاب الإجازات فى باب كل الرجل يستصنع الشيء: قال رحمه الله (يعنى الشيباني): «اعلم بأن البيوع أنواع أربعة: بيع عين بثمان. و بيع دين فى الذمه بثمان، و هو السلم. و بيع عمل العين فيه تبع، و هو الاستئجار للصباغة و نحوها، فالمعقود عليه الوصف الذى يحدث فى المحل بعمل العامل، و العين هو الصبغ بيع فيه. و بيع عين شرط فيه العمل، و هو الاستصناع فالمستصنع فيه مبيع عين» و لهذا يثبت فيه خيار الرؤية، و العمل مشروط فيه، و هذا لأن هذا النوع من العمل اختص باسم فلا بد من اختصاصه بمعنى يقتضيه ذلك الاسم، و الاستصناع استفعال من الصنع، فعرفنا أن العمل مشروط فيه «٢».

(١) المبسوط للرخسى: كتاب البيوع ج ١٢ ص ١٣٩.

(٢) المبسوط للرخسى: ج ١٥ ص ٨٤ و ٨٥.

كلمات سديده، ص: ٢٠٣

و نقتصر فى ذكر أقوال العلماء بهذا المقدار، فإن العمد عندنا هو اتباع ما قام عليه الدليل المعتبر، و نحن و هم فى ذلك على مستوى واحد، و إن كان لهم الفضل علينا لسبقهم و كونهم شيوخا لنا. فنقول:

إن البحث يقع فى جهات:

الجهة الأولى [اتساع نطاق الاستصناع و شيوعه و تعارف الإقدام عليه فى عصرنا]

إن الاستصناع و إن كان فى الزمن السابق منحصر فى مثل استصناع الخفّ و الكوز و القلنسوة لعدم اتساع يد الصنعة آنذاك إلّا أنه فى أمثال زماننا قد اتسع نطاقه، و شاع و تعارف الإقدام عليه فى استصناع آلاف بل ملايين من الأواني المتنوعة و المفروشات و السجاد و غير ذلك يستصنعها التجار الكبار و الشركات الواسعة من ذوى مكامن و مصانع كثيرة الاتساع، و عليه بناء التجارات و الاستيرادات فى أقطار العالم.

نعم كما يتحقق فى هذا المصداق الكثير العدد هكذا يتحقق فى قالب الوصية بصنع سفينة عظيمة حربية، فهى سفينة واحدة كما كانت هناك قلنسوة واحدة، و هكذا قد يتحقق كما كان فى سالف الزمان يتحقق فى استصناع خفّ و حذاء واحد يصنع بأيدي صانعه.

الجهة الثانية: هل الاستصناع عقد و معامله برأسه

- بمعنى أنه كما أن البيع معاملة فى مقابل الإجارة، و كلاهما معاملتان فى مقابل المزارعة و المضاربة، و جميعها معاملات و عقود خاصة فى مقابل الهبة و النكاح، و كل منها لها عنوانها الخاص بها، فهكذا هل عقد الاستصناع عقد و معاملة فى قبال كل من هذه العقود و المعاملات-؟

ظاهر كلمات بعض الفضلاء من المعاصرين ذلك، كما أن لازم قول أبى حنيفة «بأنه سلم» أنه من أقسام البيع، و هو صريح عبارة الشيبانى فى كتاب الإجازات حيث عدّه من أقسام البيع و جعله «بيع عين شرط فيه العمل» و هو الظاهر من ذكره له فى كتاب البيوع. كلمات سديده، ص: ٢٠٤

و التحقيق: أن الاستصناع تعبير عن مشخصة هذا القسم من المعاملة عند العقلاء، و أما أنه فى جميع موارد بيع أو فى جميع موارد ليس كذلك فلا، بل هو بيع فى بعض ضروبه و عقد عقلائى فى بعض ضروبه الآخر و مواعده فى ثالث.

توضيحه: أن الاستصناع فى وجوده المتعارف بين الناس خارجا يتحقق فى إحدى صور ثلاث: (فتارة) بعد وقوع المقاولات اللازمة بين الطرفين يقع بينهما عقد تملك يملك فيه الصانع عددا مما سيصنعه المستصنع فى قبال قيمته، و يتملكه المستصنع كذلك بحيث لا يكون فى إنشائهما لملكية المستصنع لما يستصنعه حالة منتظرة مستقبله، بل لا يبقى إلا الوفاء بما وقع عليه قرارهما.

فهذا القسم من الاستصناع - و هو قسم شائع - بيع بلا إشكال، فإنه لا معنى و لا حقيقة للبيع عند الناس المخاطبين بالخطابات الشرعية المشتملة على مادة البيع كتابا أو سنّه إلا تملك شىء من قبيل الأعيان بعوض من طرف و قبوله و تملكه هكذا من الطرف الآخر و هذا المعنى موجود فى هذا القسم من الاستصناع.

و لا فرق بين هذا البيع الذى عبرنا عنه بالاستصناع و سائر أفراد البيوع، إلا أن المبيع لم يصنع بعد، و شرط المشتري على البائع أن يصنعه و يسلمه، و انضمام هذا الشرط لا يوجب خروج العقد عما هو حقيقة - أعنى عن كونه بيعا - فإن البيع حقيقة واسعة لا يشترط فيها أن تخلو عن مثل هذا الاشتراط.

فبعد وقوع العقد بينهما هكذا فليس أمر العقد بيدنا لنعدّه فى أى أنواع المعاملات شئنا، بل هذه الحقيقة المعبرة عنه بمبادله عين بمال ليست إلا بيعا لا غير، و حينئذ فتجرى عليه أحكام البيع و يشترط فيه شرائطه، و سيأتى إن شاء الله تعالى البحث عنها. (و أخرى) يقع بينهما بعد تلك المقاولات قرار جزمى على أن يصنع الصانع

كلمات سديده، ص: ٢٠٥

عددا يتوافقان عليه و يعرضه للبيع و أن يشتره المشتري بعد أن يعرضه عليه، فلا يقع بينهما تملك و تملك فعليان، إلا أنه مع ذلك فليس بينهما مجرد و عد غير جازم بل يقع بينهما بناء جزمى على أن يعمل كل منهما عملا فى قبال الآخر، فعمل الصانع صنع العدد المتوافق عليه و عرضه للبيع، و عمل المستصنع الإقدام على شرائه بقيمته، فقد ربطا هذين القرارين كلا بالآخر و عقدا بينهما، لكنه لم يشتمل بعد على مبادله المالكين و لا على تملك و تملك.

فهذا القسم من الاستصناع لا يصدق عليه معنى البيع و لا ينطبق عليه مفهومه، فلا يمكن أن تعمّه أدلة الأحكام المترتبة على عنوان البيع لكى تدلّ على أنه محكوم بحكم البيع و مشروط بشرائطه، إلا أنه لا ينبغى الريب فى أنه مصداق لمعنى العقد و ينطبق عليه مفهومه. فإن العقد ليس إلا الربط بين قرارين، و يستلزمه تعهد من الجانبين، يتعهد كل منهما عهدا مربوطا بتعهد الآخر بعهد آخر.

و يفرق عن الإيقاع بأن الإيقاع إيجاد إنشائى من جانب واحد لم يربط ما أنشأه بقرار من ناحية طرف آخر و إنما أوجد و أنشأ ما أنشأه بلا ربط إنشائى بين قراره و قرار آخر. و هذا بخلاف العقد فإن قوامه بالربط بين قرارين و معاملة بينهما.

فيكون هذا القسم من الاستصناع مصداقا للعقد فتعمّه أدلة أحكام العقود.

و هذا الذى ذكرناه فى معنى العقد هو الذى تدلّ عليه كلمات علماء اللغة و مهرة الفن.

ففى المصباح المنير: عقدت الحبل عقداً- من باب ضرب- فانعقد. والعقد ما يمسكه ويحبسه ويوثقه. ومنه قيل: عقدت البيع ونحوه.

وفى أقرب الموارد: عَقَدَ الحبلَ و عَقَدَ البيعَ والعهدَ واليمينَ ونحوها «ض» عقداً كلمات سديده، ص: ٢٠٦

أحكمه وشدّه. وهو نقيض حلّه. والخيطُ ونحوه: جعل فيه عقدةً وجمع بين أطرافه.

وفى فروق اللغات للجزائرى: العقد والعهد قيل: الفرق بينهما أنّ العقد فيه معنى الاستيثاق والشدّ ولا يكون إلّا بين متعاقدين، والعهد قد ينفرد به الواحد، فبينهما عموم وخصوص.

وفى مفردات الراغب: العقد: الجمع بين أطراف الشئ، ويستعمل ذلك فى الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء، ثمّ يستعار ذلك للمعانى نحو:

عقد البيع والعهد وغيرها.

وفى منتخب اللغات: عقد- بالفتح- بستن و گره دادن. عقد- بفتحيتين:-

گره گرفتن ريسمان و زبان.

وفى التبيان- للشيخ الأعظم الطوسى قدس سرّه:- العقود جمع عقد، وأصله عقد الشئ بغيره، وهو وصله به، كما يعقد الحبل إذا وصل به شيئاً، يقال منه:

عقد فلان بينه وبين فلان عقداً، فهو يعقده.

وفى تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسى: العقود جمع عقد بمعنى معقود، وهو أوكد العهود، والفرق بين العقد والعهد أنّ العقد فيه معنى الاستيثاق والشدّ ولا يكون إلّا بين متعاقدين، والعهد قد ينفرد به الواحد، فكل عقد عهد، ولا يكون كلّ عهد عقداً. وأصله عقد الشئ بغيره، وهو وصله به، كما يعقد الحبل.

وفى تفسير الكشاف: العقد العهد الموثق، شبه بعقد الحبل ونحوه.

فالناظر المتأمل فى كلماتهم لا يبقى له أى شكّ فى أنّ حقيقة العقد هو إيجاد تلك العقدة التى توجد فى مثل الحبل، وهو الذى نعتبر عنه فى الفارسية ب «گره زدن، گره بستن» وأنّ إطلاقه على العقد فى باب المعاملات الاعتبارية بملاحظة وقوع ربط بين قرارين وعهدين وحلفين، فكلّ ما كان فيه ربط قرار بقرار آخر وتعهّد بتعهّد آخر فهو مصداق للعقد مشمول للعقود.

كلمات سديده، ص: ٢٠٧

فبالجملة: لا- ريب فى أنّ هذا القرار الواقع بينهما بالجزم على أن يصنع الصانع ما طلبه المستصنع ويعرضه للبيع منه وأن يشتره المستصنع بعد العرض عليه لا ريب فى أنه عقد، إلّا أنه مع ذلك ليس بيعاً- كما عرفت- ولا عقداً آخر ذا عنوان خاصّ مثل البيع والإجارة والمضاربة وغيرها كما هو واضح.

وليس لأحد أن يقول: بل له عنوان خاصّ هو الاستصناع، وذلك أنّ الاستصناع يعمّه ذلك القسم الأول الذى قد عرفت انطباق عنوان البيع عليه، فلا محالة يكون الاستصناع عنواناً انتزاعياً كلياً عن أكثر من نوع واحد من العقود لا يحكى عن نوع واحد منها نظير نفس عنوان العقد والعهد والمبادلة، هذا.

(و ثالثة) بعد جميع تلك المقاولات يقع بينهما مجرد مواعده غير جازمه بأن يقول المستصنع: اصنع هذا العدد من ذاك المتاع لعلّى أشتريه منك. و يقبله الصانع، أو يقول الصانع: استخير عني بعد شهر مثلاً- لعلّى، اصنع هذا العدد من المتاع وأعرضه عليك لأن تشتريه. ونحو ذلك.

فمن المعلوم الواضح أنّ هذه المواعده ليست بيعاً ولا عقداً إذ لم يرتبط فيها قرار بقرار، ولم يشدّ فيها، ولم يستوثق عهد بعهد، ومع

ذلك فهى أيضا قسم آخر من الاستصناع. فالحاصل: أنَّ عدَّ الاستصناع عقدا برأسه غير صحيح، كما أنَّ عدَّه مطلقا من مصاديق البيع غير متين، بل هو عنوان انتزاعى ينتزع عن بعض أقسام البيع تارة، و عن قسم خاص من العقود ثانية، و عن مجرد مواعده خاصة ثالثة، بتفصيل قد عرفته.

الجهة الثالثة: فى حكم الاستصناع شرعا.

إشارة

حيث إنَّ الاستصناع ليس حقيقة واحدة فى جميع موارد بل كان له صور ثلاث، حقيقته فى كل منها غيرها فى الأخرى، فلا بد من البحث عن حكمه فى كلمات سديده، ص: ٢٠٨ كل من صورته مستقلا، فنقول:

(أما صورته الأولى) التى يقع بينهما عقد تملك جزئى بينهما بضمن

إشارة

فبعدها كانت مصداق البيع فلا محالة يشترط فيه كل ما جعله الشارع شرطا فى البيع بعنوانه، سواء كان فى العوضين أو فى المتعاقدين، كما يترتب عليه كل ما يكون البيع محكوما به من أقسام الخيار وغيره، و هو واضح. و حينئذ فلا محالة تكون صحته مشروطة بأن يكون ثمن المعاملة و زمان تسليم المتاع و مقدار المتاع بأوصافه معلومة، فإنَّ الجهل بكل منها يوجب بطلان البيع و عدم ترتب الآثار المقصودة منه. كما أنه قد عرفت أنَّ الاستصناع قد يكون على شىء معين شخصى، و قد يكون على أمر كلى. ففى هذه الصورة: إن كان المستصنع أمرا شخصيا كأن استصنع سفينة كبيرة قد صنع الصانع بعضها و لمّا يتم أمر صنعها فملكها لمن استصنعها بضمن معلوم على أن يصنعها سفينة كاملة، فالظاهر أنَّ حقيقة استصناعها أنَّ المستصنع يشتري هذا الموجود منها و يشترط على صانعها أن يتم صنعها، فالمبيع هذا الموجود بشرط أن يكملها. و نحوه ما إذا اشترى سجادة تنسج باليد قبل أن يتم نسجها و اشترط على ناسجها تكميل نسجها، فالمبيع هذا المنسوج، و قد اشترط على ناسجها تكميل النسج. فيمكن حينئذ اشتراط تكميم الصنع و النسج بمادة شخصية معينة كما يمكن اشتراط تكميمهما بما يراه الصانع و الناسج بعد أن كانت الخصوصيات معلومة تخرج به عن الجهالة الموجبة لبطلان البيع. فاذا لم يستلزم جهالة فالمبيع صحيح. و إن كان المستصنع أمرا كلياً فحيث إنَّ المفروض اشتراط الصنع و هو كلمات سديده، ص: ٢٠٩

يحتاج إلى مضي مدة، فلا محالة يكون تسليم المتاع بعد زمان لا حق. و البيع الذى يكون المبيع فيه كليا و تسليم متاعه فى زمان متأخر هو بيع السلف و السلم لا غير فلا بد فى صحته أن يراعى فيه جميع ما نشترطه فى بيع السلم من تسليم كل الثمن أو بعضه فى مجلس العقد أو غير ذلك من الشرائط التى نشترطها فى صحة السلم، و تفصيل شرائطه موكول إلى مقال آخر و الى محله. و حيث إنَّ المتعارف من هذه الصورة أن يعطى كل الثمن بعد مضي زمن عن وقوع العقد أو يعطى مقدار منه نقدا (و يسمى

بالفارسية: بيعانه) و أكثره بعد مضي زمن و لعله بعد تسليم المتاع، فلا بأس بالبحث عن اعتبار قبض الثمن نقدا و اشتراطه في صحة بيع السلم و السلف فنقول:

قال الشيخ في الخلاف: مسألة ٦: من شرط صحة السلم قبض رأس المال قبل التفريق. و به قال أبو حنيفة و الشافعي. و قال مالك: إن تفرقا قبل القبض من غير أن يكون تأخير القبض شرطا كان جائزا و إن لم يقبضه أبدا، و إن كانا شرطا تأخير القبض، فإن كان ذلك اليوم و اليومين جاز، و إن كان أكثر من ذلك لم يجز.

دليلنا: أنا أجمعنا على أنه متى قبض الثمن صح العقد، و لم يدل دليل على صحته قبل قبض الثمن، فوجب اعتبار ما قلناه «١». و قد فسّر في مبسوطه بيع السلم و اعتبر في مفهومه تسليم الثمن فقال: السلم هو أن يسلف عوضا حاضرا أو في حكم الحاضر في عوض موصوف في الذمة إلى أجل معلوم. «٢».

و مع ذلك فقد ذكر في شرائطه أيضا فقال: جملة شرائط السلم ثمانية - إلى

(١) الخلاف: كتاب السلم ج ٣ ص ٢٠٠ طبع مؤسسة النشر الإسلامي - قم.

(٢) المبسوط: ج ٢ ص ١٦٩.

كلمات سديدة، ص: ٢١٠

أن قال: - السابع قبض رأس المال في المجلس «١».

و قال أبو المكارم ابن زهرة في الغنية في فصل من كتاب البيع: و أما السلم فشرائطه الزائدة التي تخصه أربعة: ذكر الأجل المعلوم، و ذكر موضع التسليم، و أن يكون رأس المال مشاهدا، و أن يقبض في مجلس العقد بدليل الإجماع من الطائفة «٢». و قال العلامة في كتابه المختلف - في الفصل التاسع من كتاب التجارة الذي في السلف - مسألة: المشهور أن قبض الثمن في المجلس شرط في السلم، ذهب إليه الشيخ و ابن أبي عقيل و غيرهما. و قال ابن الجنيدي: و لا أختار أن يتأخر الثمن الذي به بيع (يقع - خ ل) السلم أكثر من ثلاثة أيام، و هو يدل بمفهومه على جواز تأخر الإقباض. لنا: الأصل بقاء الملك على بايعه. و لأنه يصير بيع دين بدين، و قد سبق بطلانه.

و في المسالك - عند التعليق على عبارة الشرائع عند عداد شرائط السلم:

الشرط الثالث، قبض رأس المال قبل التفريق شرط في صحة العقد - قال: هذا هو المشهور، بل إجماع و ظاهر ابن الجنيدي جواز تأخير القبض ثلاثة أيام، و هو متروك.

و عن العلامة في التذكرة: فلا يجوز التفرقة قبله، فإن تفرقا قبل القبض بطل السلم عند علمائنا أجمع «٣».

و قال في كشف الرموز: شرط الشيخ رحمه الله في كتب الفروع في السلف قبض رأس المال قبل التفريق و عليه أتباعه و ما أعرف فيه مخالفا إلا صاحب

(١) المبسوط، ج ٢ ص ١٧٣.

(٢) راجع الجوامع الفقهية: ص ٥٨٩.

(٣) الجواهر: ج ٢٤ ص ٢٨٩.

كلمات سديدة، ص: ٢١١

البشرى، فإنه توقّف فيه مطالبا بالدليل و انعقد العمل على اشتراطه «١».

و قد أفتى باشتراط قبض رأس المال قبل التفريق في صحة السلم ابن حمزة في الوسيلة و المحقق في الشرائع و المختصر النافع و ابن

إدريس في السرائر والعلامة في الإرشاد وغيره وغيرهم.

حتى قال صاحب الرياض: والأصل في شرطيته في صحة السلم الإجماع في الظاهر المحكى عن الغنية وعن التذكرة صريحا خلافا للإسكافي فجوز التأخير إلى ثلاثة أيام. وفي المذهب والدروس والمسالك أنه متروك.

وحتى قال في الجواهر بعد نقل الإجماع عن الغنية والمسالك: فلو افترقا قبله - يعني قبل القبض - بطل عند علمائنا أجمع، وهو الحجة فيه بعد شهادة التتبع وانحصار الخلاف في المحكى من قول أبي على «لا- أختار تأخير قبضه أكثر من ثلاثة أيام». نعم عن صاحب البشرى التوقف فيه كصاحب الحقائق معللا له في الأخير بعدم النص «٢».

وفي كتاب الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري ما حاصله: اشتراط القبض قبل التفرق في صحة السلم عن أبي حنيفة والشافعي وأحمد والتفصيل بما نقلناه عن خلاف الشيخ عن مالك «٣».

فالحاصل: أن اشتراط صحة السلم بقبض الثمن في مجلس البيع مشهور عند الإمامية، بل ادعى عليه إجماعهم، ولم ينقل فيه خلاف إلا عن ابن الجنيّد - فأجاز التأخير إلى ثلاثة أيام. نعم توقف فيه صاحب البشرى وصاحب الحقائق. وأمّا أهل السنة فثلاثة مذاهب منهم موافقة للإمامية، ومالك جوز

(١) كشف الرموز: ج ١ ص ٥٢٤.

(٢) الجواهر: ج ٢٤ ص ٢٨٩.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة: ج ٢ ص ٣٠٥.

كلمات سديدة، ص: ٢١٢

التأخير لا إلى أمد إذا لم يشترط في العقد، وإلى خصوص يوم ويومين إذا اشترطه.

وأمّا الدليل على هذا الاشتراط فقد استدلل عليه الشيخ في الخلاف والعلامة في المختلف - على ما عرفت - بأنه مقتضى الأصل وهو استحباب بقاء الملك على ملك مالكة إذا لم يكن حائزا لهذا الشرط. □

و أنت تعلم بأن الأصل لا يصح الاستناد إليه بعد شمول إطلاق «أحلّ الله البيع» وعموم «أوفوا بالعقود» لبيع يكون فيه الثمن والمثمن كلاهما مؤجلين، ومع وجود الإطلاق والعموم لا مجال لجريان الأصل أصلا.

ويمكن الاستدلال له بوجوه آخر:

(أحدها) ما يظهر من أخبار مستفيضة معتبرة من أن المتبادر من عنوان بيع السلم والسلف عند العرف والمتشعبة هو أن يسلم الثمن إلى البائع:

□

ففي صحيحه الحلبي وسليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سئل عن الرجل يسلم في الغنم ثنيان وجذعان وغير ذلك إلى أجل مسمى، قال: لا بأس إن لم يقدر الذي عليه الغنم على جميع ما عليه أن يأخذ صاحب الغنم نصفها أو ثلثها أو ثلثيها، ويأخذ رأس مال ما بقي من الغنم دراهم.

الحديث «١».

بيان الدلالة: أن المذكور في السؤال ليس إلّا إيقاع السلم في الغنم، فأفاد عليه السلام في الجواب أنه يجوز للمشتري المسلم أن يأخذ بعض الغنم ويأخذ رأس مال ما بقي منها، وفيه دلالة واضحة على أن حقيقة السلم متقومة بإعطاء جميع الثمن الذي عبر عنه برأس المال حتى لزمه إذا أخذ بعض الغنم أن يأخذ

(١) الكافي: ج ٥ ص ٢٢١ ح ٩، التهذيب: ج ٧ ص ٣٢ ح ٢٠، وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب السلم الحديث ١ ج ١٣ ص ٦٨.

كلمات سديدة، ص: ٢١٣

ما بقي من رأس ماله.

و في موثقة عبد الله بن بكير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلف في شيء يسلف الناس فيه من الثمار فذهب زمانها «ثمارها- يه» و لم يستوف سلفه، قال: فليأخذ رأس ماله أو لينظره «١».

و هي في الدلالة كسابقتهما، بل أوضح منها، فإنه لم يفرض في السؤال أزيد من إيقاع بيع السلف و عدم إمكان الوفاء به، فحكم عليه السلام في الجواب بأنه يأخذ المشتري حينئذ رأس ماله. فقد دلت بوضوح على أن إيقاع بيع السلف يلزمه أداء ثمنه حتى استتبع عدم إمكان الأداء استرداد الثمن المؤدى.

و في صحيحة أخرى للحلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بالسلم في الحيوان إذا سميت الذي تسلم فيه فوصفته فإن وفيتها و إلّا فأنت أحق بدراهمك «٢».

و كيفية دلالتها يعلم مما ذكرناه ذيل ما سبقتها.

إلى غير ذلك من الاخبار، فراجع.

بل ليس ببعيد أن يقال: إن المتبادر في اللغة من بيع السلم أو السلف هو ذلك، و لذلك قالوا: إن الإنشاء يمكن أن يكون بإيجاب المشتري بأن يقول:

أسلفتك أو أسلمتك هذه الدراهم في عروض يوفيهما بعد مدة كذا فيقول البائع:

قبلت.

فإنه لا معنى لقوله: «أسلمتك هذا المال في هذا الشيء» إلّا أنه يسلم المال و يعطيه البائع، كما لا معنى لقوله: «أسلفتك هذا المال في كذا» إلّا أنه يعطى هذا المال سلفا و مقدما على حضور زمان تسليم المبيع، فعنوان الإسلام

(١) التهذيب: ج ٧ ص ٣١ ح ١٩، وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب السلم الحديث ١٤ ج ١٣ ص ٧٢.

(٢) التهذيب: ج ٧ ص ٤١ ح ٦٢، وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب السلم الحديث ١٧ ج ١٣ ص ٧٣.

كلمات سديدة، ص: ٢١٤

و الأسلاف المأخوذ من السلم و السلف لا معنى لتصوير مفهومه إلّا أن هنا تسليم الثمن و المال و إسلافه و إعطائه قبل مجيء زمن لزوم الوفاء من البائع بهذا البيع.

و منه تعرف قوة ما نقله في الجواهر بقوله: بل قد يقال باعتبار تسليم الثمن في حقيقة السلم و أنه بدونه منتف حقيقة السلم «١» هذا. و التحقيق: أن غاية ما يستفاد من اللغة و العرف و من مثل تلك الأخبار المذكورة لا تزيد على أن قوام حقيقة عنوان السلم و السلف إنما هو بإعطاء الثمن كله في المجلس، و أنه لا معنى للأسلاف في عروض إلّا إعطاء ثمنه، فلا محالة يكون قوامه بإقباض الثمن و قبضه نقدا، لكنّه لا يقتضى إلّا أن عنوان السلم لا يصدق على ما كان الثمن و المثلث مؤجلين، و أمّا أن حقيقة البيع أو العقد اللازم منحصر في السلم فلا.

بل كما أن بيع النقد و بيع النسيئة أيضا بيع و لا يصدق عليهما عنوان السلم و هذا لا يوجب بطلانهما و خروجهما عن إطلاق البيع و عموم العقود فهكذا الأمر في ما نحن فيه، فالبيع الذي يكون العوضان فيه مؤجلين في عين أنه ليس من السلم و السلف يكون مشمولا لإطلاق «أحلّ الله البيع» و عموم «أوفوا بالعقود» فكان اللازم صحته، كما لا يخفى.

(ثانيها) أن يقال: حيث إن المثلث فيه مؤجل و كلّ على ذمة البائع، فلو كان كلّ الثمن أو مقدار منه أيضا كلّيا على ذمة المشتري يصير من بيع

الدين بالدين الذي قد ورد النهي عنه

فقد روى بطريق صحيح عن طلحة بن زيد الذي كتبه معتمد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

(١) الجواهر: ج ٢٤ ص ٢٨٩.

كلمات سديدة، ص: ٢١٥

لا يباع الدين بالدين «١».

وهو ظاهر جدًا في بطلان بيع الدين بالدين، وقد عرفت أن العلامة قدس سره في كتابه المختلف استدللّ باعتبار القبض في المجلس به أيضا.

وفيه أن ظهور الرواية في بطلان بيع الدين بالدين لا ينكر إلّا أنها ظاهرة أيضا في وقوع مبادلة البيع على ما كان دينا بنفسه و مع قطع النظر عن البيع كأن يكون لزيد مثلا على ذمة أحد وزن من الحنطة و لعمره على ذمة آخر دراهم فيباع الحنطة بالدراهم فهذا بيع الدين بالدين، و مشمول للنهي الوارد عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

و أمّا في المقام فالمفروض أنه ليس أحد من المتعاملين مديونا لصاحبه قبل العقد، و مع قطع النظر عنه فلا يقع البيع على الدين بالدين بل إنّه إذا وقع البيع و تمّ صار كلّ منهما مديونا لصاحبه، فليس هو من بيع الدين بالدين.

وهذا الذي قلناه هو الوجه لما أفتى به شيخ الطائفة قدس سره في باب بيع الديون و الأرزاق من النهاية فقال: لا بأس أن يبيع الإنسان ماله على غيره من الديون نقدا، و يكره أن يبيع الإنسان ذلك نسيئة، و لا يجوز بيعه بدين آخر مثله «٢».

فترى مع أنّه قدس سره منع عن بيع الدين بدين آخر مثله فقد أفتى بجواز بيع الدين نسيئة. ففيه دلالة واضحة على أنّه قدس سره لا يرى بيع الدين نسيئة مصداقا لبيع الدين بالدين.

و الظاهر أن وجهه ما ذكرنا من أن المفهوم العرفي من بيع الدين بالدين أن

(١) الكافي: ج ٥ ص ١٠٠ ح ١، التهذيب: ج ٦ ص ١٨٩ ح ٢٥، وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب السلف الحديث ٢ ج ١٣ ص ٦٤.

(٢) النهاية: كتاب الديون و الكفالات. ص ٣١٠.

كلمات سديدة، ص: ٢١٦

يكون العوضان قبل وقوع البيع عليهما دينا، فلا يعمّ ما إذا كانت المعاملة سببا لاشتغال الذمة بشيء و صيرورته دينا عليها. فما في السرائر «من حمل هذه الفتوى من الشيخ قدس سره على أنّها مجرّد نقل خبر واحد بلفظه لا يعمل به و لا يعتدّ صحته، و لذلك فليس مناقضا لقوله بعدم جواز الدين بدين آخر مثله» «١» ينشأ عن عدم الوصول إلى مغزى كلامه قدس سره.

(ثالثا) أنه من بيع الكالئ بالكالئ الذي ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النهي عنه:

فقد روى في مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، و هو بيع الدين بالدين، قال:

و ذلك مثل أن يسلم الرجل في الطعام الى وقت معلوم، فإذا حضر الوقت لم يجد الذي عليه الطعام طعاما فيشتريه من الذي هو عليه بدين إلى أجل آخر، فهذا دين انقلب إلى دين آخر «٢».

و الظاهر أن تفسيره بيع الدين بالدين من الراوى و إن احتمل أنّه من النبي صلى الله عليه وآله.

و روى الحافظ البيهقي في السنن الكبرى بأسانيد عن موسى بن عبيدة أبي عبد العزيز الربذي (تارة) عن نافع عن ابن عمر، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع الكالئ بالكالئ. وفي بعض هذه الأسانيد أن نافعاً قال: «وذلك بيع الدين بالدين» (و أخرى) عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن كالئ بكالئ الدين بالدين.

(١) السرائر: باب بيع الديون والأرزاق ج ٢ ص ٥٥.

(٢) المستدرک: باب ١٥ من أبواب الدين والقرض ج ٢ ص ٤٩١ ح ١.

كلمات سديده، ص: ٢١٧

و في بعض هذه الأسانيد: قال أبو عبيدة: يقال: هو النسيئة بالنسيئة، مهموز (١). فيحتمل في خبر عبد الله بن دينار أن يكون تعبير «الدين بالدين» جزءاً من الرواية، وهو الظاهر من نفس اللفظ، كما يحتمل فيه أن يكون تفسيراً عن بعض الرواة كما فسره نافع به، وكما نقل أبو عبيدة أنه يقال: هو النسيئة بالنسيئة. ويؤيد الاحتمال الثاني أنه روى عن ابن دينار عن ابن عمر بلا زيادة عبارة «الدين بالدين» والله العالم. وهذا الحديث لم ينقل عن طريق أصحابنا الإمامية بطريق معتبر، وإنما نقل مكانه: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يباع الدين بالدين. كما عرفت.

لكنه من الروايات المشهورة حتى أنه ذكره ابن إدريس - المعروف بأنه لا يعمل بالخبر الواحد - في سرائره بحيث ربما يظهر منه الاستناد إليه حيث قال:

فأما إن كان - يعني الدين - حالاً فلا يجوز بيعه بدين آخر لا ممن هو عليه ولا من غيره بغير خلاف أيضاً، ونهى النبي عليه السلام عن بيع الكالئ بالكالئ وهو بيع الدين بالدين، ثم ذكر في شرحه مثل ما مر عن دعائم الإسلام (٢). وقال الفقيه المتبحر صاحب الجواهر قدس سره في كتابه الثمين: والمنع من بيع الكالئ بالكالئ وإن لم يكن موجوداً من طرقنا وإنما هو من طرق العامة ولكن قد عمل به الأصحاب (٣).

و أما مفهوم الكالئ فالمستفاد من كلمات العلماء في تفسيره وجهان:

أحدهما: أنه مأخوذ من «الكلأ» بمعنى الحفظ والمراقبة، فالكالئ إمّا بمعنى

(١) سنن البيهقي: كتاب البيوع باب ما جاء في النهي عن بيع الدين بالدين ج ٥ ص ٢٩٠.

(٢) السرائر: باب بيع الديون والأرزاق ج ٢ ص ٥٥.

(٣) الجواهر: كتاب التجارة فصل السلف المسألة الأولى من المقصد الثالث منه ج ٢٤ ص ٢٩٥.

كلمات سديده، ص: ٢١٨

المراقب يطلق على الشخص الدائن بلحاظ أنه يراقب صاحبه المديون له لكي يطالبه ويستعطيه دينه، وإمّا اسم فاعل بمعنى المفعول كما في «الماء الدافق» فيطلق على نفس الدين بملاحظة أنه أمر يراقب عليه لكي يستعطي.

فسره به الفقيه الأديب السعيد الشهيد الثاني في المسالك في أول بحث النقد والنسيئة فقال:

واعلم أن البيع بالنسيئة إلى تعجيل الثمن والمثمن وتأخيرهما والتفريق أربعة أقسام: فالأول بيع النقد، والثاني بيع الكالئ بالكالئ، ومع حلول المثمن وتأجيل الثمن هو النسيئة، وبالعكس هو السلف، وكلها صحيحة عدا الثاني.

فقد ورد النهي عنه في الأخبار - وهو بالهمز - بيع النسيئة بالنسيئة على ما فسره جماعة من أهل اللغة اسم فاعل من المراقبة - كأن كل

واحد من المتبايعين يكلاً صاحبه أى يراقبه لأجل ماله الذى فى ذمته، و فيه حينئذ إضمار، أى بيع مال الكالىء بمال الكالىء - أو اسم مفعول كالدافق فلا إضمار، انتهى.

و نحوه السيد صاحب الرياض فى شرحه الكبير على المختصر النافع.

و الراغب فى مفرداته جعله من هذا الأصل و المعنى من غير تفسير فقال:

الكلاءة حفظ الشئ و تبقيته. و عبّر عن النسيئة بالكالىء و روى أنه عليه الصلاة و السلام: نهى عن الكالىء بالكالىء.

فعلى هذا التفسير و إن وقع فى كلامهم أنه بيع النسيئة بالنسيئة إلّا أن لقائل أن يمنع صدق الكالىء حقيقة و بلا تجوز إلّا بعد أن تشتغل ذمة الإنسان و يصير مديونا فإنه حينئذ يكون الدائن مراقبا له و دينه مراقبا.

فلا محالة يساقو بيع الكالىء بالكالىء بيع الدين بالدين، كما ورد تفسيره به فى كلمات كلا الفريقين، بل قد عرفت قوة احتمال أن يكون تفسيراً من النبى صلى الله عليه و آله، و عليه فيكون الكلام فيه هو الكلام فى قوله صلى الله عليه و آله: «لا يباع الدين بالدين» و قد مرّ عدم دلالة على أزيد من المنع

كلمات سديده، ص: ٢١٩

عن بيع ما كان ديناً و على الذمة قبل إنشاء البيع بمثله.

الوجه الثانى: أن يقال إنّ لمادّة «كلأ» معنى آخر غير الحفظ و المراقبة و هو التأخر، فالكالىء هو المتأخر.

ففى المصباح المنير: «كلأ الدين يكلاً - مهموز بفتحيتين أيضاً - تأخر فهو كالىء بالهمزة، و يجوز تخفيفه فيصير مثل القاضى. و قال الأصمعى: هو مثل القاضى و لا يجوز همزه، و نهى عن بيع الكالىء بالكالىء، أى بيع النسيئة بالنسيئة.

قال أبو عبيدة: صورته أن يسلم الرجل الدراهم فى طعام إلى أجل، فإذا حلّ الأجل يقول الذى عليه الطعام: ليس عندى طعام و لكن بعنى إياه إلى أجل نسيء، فإذا هذه نسيء انقلبت الى نسيء، و لو قبض الطعام ثمّ باعه منه أو من غيره لم يكن كاليا بكالىء»، انتهى. و قريب منه نهاية ابن الأثير.

و على هذا التفسير فلا- يبعد دعوى صدقه على كل كلى بنيا على تأخير أدائه، فإنّ قوام المفهوم بعنوان التأخر، و إذا بنى على تأخير الأداء صدق على المبيع أو الثمن أنّه أمر متأخر، فهو شئ كالىء يباع بكالىء مثله، و لا يتوقف على صدق عنوان الدين الذى قوامه باشتغال الذمة به.

لكن حيث إنّ لا دليل على تعين التفسير الثانى بل إرادة المعنى الأول منه محتملة جدّاً، و هو مقتضى تفسيره ببيع الدين بالدين الواقع فى كلمات المشايخ و العلماء الكرام، فلا حجة شرعية على إرادة هذا المعنى العام، و لعلّ لهذا أو لعدم ثبوت اعتبار سنده عند شيخ الطائفة قدس سرّه قد أفتى فى مبسوطه بمجرّد كراهة بيع الدين نسيء كما مرّ نقل فتواه.

(رابعها) أن يستدلّ بقيام إجماع الطائفة عليه

كما ادّعاء صاحب الغنية و المسالك بل التذكرة، و استند إليه صاحب الرياض و الجواهر على ما عرفت.

إلّا أن كشف رأى المعصوم عليه السلام منه هنا مشكل لاحتمال استناد

كلمات سديده، ص: ٢٢٠

المجمعين الى بعض الوجوه المتقدمة، فلا قيمة للإجماع المدعى أكثر من تلك الوجوه التى عرفت حالها.

فبعد ذلك كلّ لو قيل بصحّة بيع كلى بكلى كانا مؤجلين لكان كلاماً موافقاً للقواعد، و الله العالم بحقائق أحكامه.

هذا كلّ فى ما إذا وقع بين الصانع و المستصنع تملك و تملك جزئى، و هو الصورة الاولى.

(و أمّا صورته الثانية) – أعني ما إذا وقع منهما قرار جزمي على أن يصنع هذا مقداراً من المتاع المطلوب و يعرضه على المستصنع و أن يشتري المستصنع ذاك المتاع بعد عرضه عليه-: فقد عرفت أنه مصداق عنوان العقد.

و حينئذ فالحقّ أنّه يعمّه قوله تبارك و تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (١) و يدلّ على لزومه و وجوب الوفاء به على كلّ من الطرفين، حتى أنّه يجب على الصانع صنع المقدار المتوافق عليه و عرضه على المستصنع، كما يجب على المستصنع أن يشتريه بقيمته العادلة و على ما توافقا عليه، فلو لم يف واحد منهما بما التزم به و تعاقد فالحكومة الإسلامية تجبره و تلزمه بالعمل بعقده و الوفاء بالتزامه، كما في سائر موارد العقود و الالتزامات.

إن قلت: إنّ الآية المباركة ناظرة إلى العقود المتعارفة التي كانت معهودة زمن نزولها و لا تعمّ هذه المعاملات الحادثة في أمثال زماننا المشحون بهذه الاختراعات الحادثة و العقود الجديدة.

قلت: (أولاً-) إنّ ظاهر الآية المباركة في متفاهم العقلاء أنّ حيثيّة العقد و القرار المؤكّد بين المتعاقدين هي الموجبة للحكم عليه بوجوب الوفاء، و لذلك فيعمّ كلّ ما كان واجدا لهذه الحيثيّة.

(١) المائدة: ١.

كلمات سديده، ص: ٢٢١

و بعبارة أخرى: لا ريب في أنّ العقلاء يرون العقد بما أنّه عقد و قرار مؤكّد بين طرفين موضوعاً تامّاً لوجوب الوفاء به، فعندهم حيثيّة العقد هي تمام الملاك للحكم بالصحة و وجوب الوفاء، و لا فرق عندهم في هذا الحكم بين ما كان معهوداً عند السابقين و ما حدث بينهم من عقود جديدة كعقد التأمين، فجميعها بما أنّها عقد يجب الوفاء به و ترتيب الأثر المقصود عليه. و هذا أمر مرتكز عندهم. فإذا ورد عليهم من الشارع الحكيم قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لا يفهمون منه إلّا أن الله تعالى أيضاً قد أمضى ما عندهم من أنّ كلّ عقد بما أنّه عقد يكون صحيحاً يترتب عليه الأثر المطلوب في الشرع أيضاً فلا يشدّ عن عمومته عقد دون عقد، اللهم إلّا بدليل يوجب الاستثناء.

(و ثانياً) إنّ أصل الاستصناع ليس أمراً حادثاً في مثل زماننا، بل كما يعلم من المتون القديمة كالأمّ و الخلاف كان أصله معهوداً في الأزمنة السالفة أيضاً.

و الاعتبار أيضاً يشهد بقدمه.

غاية الأمر أنّ المستصنع آنذاك كان مثل الخفّ و الكوزة و القلنسوة ممّا يصنع في عدد غير كثير و بيد الصانع، و في زماننا يكون أمثال الأواني الزجاجية و غيرها المصنوعة بالمصانع الحديثة بعدد الملايين و أزيد.

و كما أنّ بيع الكثير منها بيع مشمول لأدلة صحة البيع و لمثل قوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) فهكذا استصناعها بهذه الصورة الثانية أيضاً يكون مشمول دليل صحة الاستصناع و قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

فإن قلت: إنّ مقتضى عموم الآية المباركة و إن كان صحة الاستصناع في صورته الثانية أيضاً إلّا أنّ هنا أخباراً خاصّة صحيحة الإسناد قد وردت عن

(١) البقرة: ٢٧٥.

كلمات سديده، ص: ٢٢٢

أئمة أهل بيت الوحي عليهم السلام تدلّ على أنّ المعاهدة على اشتراء متاع لا تصحّ شرعاً إلّا إذا كان كلّ من متعاقديها بخيار من أمرهما، فكان صاحب المتاع بعد الحصول على المتاع مختاراً في أن يبيعه من معاقده و أن لا يبيعه، و كان صاحب الثمن و طالب

المتاع مختارا في أن يشتري المتاع منه و أن لا يشتريه.

فإيقاع عقد يكون في مقتضاه تعهد جزمي من كل منهما بالصنع و عرض المتاع للبيع من جانب و بالاقتناء بعد العرض من جانب آخر خلاف هذه الأخبار و محكوم بالفساد و البطلان.

و إليك نماذج من هذه الأخبار:

ففي صحيحة معاوية بن عمار التي قد رواها ثقة الإسلام الكليني في الكافي و الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه و شيخ الطائفة في التهذيب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجيئني يطلب المتاع الحرير و ليس عندي منه شيء فيقولني و أقوله في الربح و الأجل حتى نجتمع على شيء، ثم أذهب فأشتري له الحرير فأدعوه إليه، فقال: أ رأيت إن وجد يبعها هو أحب إليه مما عندك أ يستطيع أن ينصرف إليه و يدعك؟ أو وجدت أنت ذلك أ تستطيع أن تنصرف عنه و تدعه؟ قلت: نعم، قال: لا بأس «١».

و في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الرجل يجيئني يطلب المتاع فأقوله على الربح، ثم أشتريه فأبيعه منه، فقال:

أ ليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك؟ قلت: بلى، قال: فلا بأس، قلت: فإن من عندنا يفسده قال: و لم؟ قلت: قد باع ما ليس عنده، قال: فما يقول في السلم قد باع صاحبه ما ليس عنده؟ قلت: بلى، قال: فإنما صلح من أجل أنهم يسمونه

(١) الكافي: ج ٥ ص ٢٠٠ ح ٥، التهذيب: ج ٧ ص ٥٠ ح ٢١٩، الفقيه: ج ٣ ص ١٧٩ ح ٢٩، وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب أحكام العقود الحديث ٧ ج ١٢ ص ٣٧٧.

كلمات سديده، ص: ٢٢٣

سلما؟! إن أبي كان يقول: لا بأس ببيع كل متاع كنت تجده في الوقت الذي بعته فيه «١».

إلى غير ذلك من روايات كثيرة معتبرة الإسناد واضحة الدلالة.

فإن تعليق الحكم بصحة المعاملة و تفريعه على كون كل من البائع و المشتري مختارا في العمل بما تقاولا عليه و تركه- في الصحيحة الاولى- و على كون المشتري مختارا في الأخذ و الترك- في الثانية- فيه دلالة واضحة على أنه لو كان كلاهما أو واحد منهما ملزما بالعمل بما قاوله و تعاقد صاحبه فالعقد بينهما باطل، و هو خلاف ما استفدناه من عموم قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». فلا بد من تخصيص هذا العموم بناء على صحة تخصيص الكتاب بالخبر المعتبر السند.

قلت: إن هذا الذي ذكرت و إن أمكن سبق الذهن إليه بدوا إلما أن ملاحظة عدّة اخرى من هذه الأخبار تهدي إلى أن المقصود الأصيل من سؤال وجود الخيرة المذكورة هو الاطمئنان على عدم تحقق إنشاء البيع بينهما الذي لازمه عرفا و شرعا سلب هذه الخيرة عنهما.

فمرادهم عليهم السلام أنه إن لم ينشأ عقد البيع بينهما و آخر إنشاؤه إلى ما بعد أن يشتريه فالمقاوله و القرار لا بأس بها، و إلّا فهو بيع باطل لأنه من قبيل بيع ما ليس يملكه.

ففي صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أمر رجلا يشتري له متاعا فيشتريه منه قال: لا بأس بذلك انما البيع بعد ما يشتريه «٢».

فإن مورد كلام الامام عليه السلام- و لعله مورد السؤال أيضا- و إن صرح

(١) الكافي: ج ٥ ص ٢٠٠ ح ٤، وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب أحكام العقود الحديث ٣ ج ١٢ ص ٣٧٤.

(٢) التهذيب: ج ٧ ص ٥٠ ح ٢١٨، وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب أحكام العقود الحديث ٦ ج ١٢ ص ٣٧٦.

كلمات سديده، ص: ٢٢٤

فيه بأنّه يشتريه بعد ما اشتراه من أمره به إلّا أنّه عليه السّلام في مقام الجواب لم يكتف بمجرد قوله: «لا بأس بذلك» حتى بيّنه و علّله بقوله «إنما البيع بعد ما يشتريه» يعني أنّ سرّ الصّحة هو أنّ إنشاء البيع و المعاقدة البيعية إنما يكون بعد ما اشتراه و صار مالكا، فلا يكون من بيع ما ليس يملكه.

و في صحیحہ محمد بن مسلم عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعا لعلّي أشتريه منك بنقد أو بنسيئة، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه «١».

و بيان دلالتها على ما مرّ يعلم ممّا ذكرنا ذيل الصحیحہ الاولى، و هي أظهر من حيث التنصيص فيها على قوله: «إنما يشتريه منه بعد ما يملكه» فقد بدّل قوله «بعد ما يشتريه» بقوله هنا «بعد ما يملكه» و في هذا التبديل دلالة واضحة على أنّ الاشتراء إنما اعتبر لمكان أنّه سبب حصول الملك و أنّ العمدة وقوع البيع و الشراء قبل الملك أو بعده.

و في خبر يحيى بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل قال لي: اشتر هذا الثوب و هذه الدابة بعينها أربحك فيها كذا و كذا، قال:

لا بأس بذلك اشتراها و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها «٢».

و كيفية دلالتها واضحة لا حاجة معه إلى البيان.

و بالجملة: فانضمام هذه الأحاديث الثلاثة إلى غيرها ممّا أوّمانا إليه

(١) التهذيب: ج ٧ ص ٥١ ح ٢٢٠، وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب أحكام العقود الحديث ٨ ج ١٢ ص ٣٧٧.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ١٩٨ ح ٦، التهذيب: ج ٧ ص ٥٨ ح ٢٥٠، وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب أحكام العقود حديث ١٣ ج ١٢ ص ٣٧٨.

كلمات سديده، ص: ٢٢٥

و ذكرنا اثنين منه يعطى أنّ نظر جميع هذه الأحاديث إلى الحظر عن بيع الشيء قبل أن يملكه، و هو محذور خاصّ بمورد السؤال. فأما ما نحن فيه الذي كان المفروض فيه عدم تحقّق إنشاء منهما إلّا على القرار الجازم بالإقدام بالصنع و العرض للبيع من طرف و الإقدام بالاشتراء من الطرف الآخر، فهو عقد آخر ليس مقتضاه سوى مجرّد العمل بالعقد - أعنى الإقدام على البيع و الاشتراء بعد ما صنعه الصانع - فليس هنا أيضا بيع الشيء قبل أن يملكه و لا أيّ محذور آخر.

فعوم «أوفوا بالعقود» محكم، و العمل به لازم، و الله العالم.

هذا كلّ في الصورة الثانية.

(و أمّا صورته الثالثة) فهو أن لا يكون بينهما أزيد من مجرّد مواعدة على البيع و الاشتراء

مواعدة غير مؤكّدة بل مشوبة بعدم الاطمئنان بأن يقول المستصنع:

اصنع لي هذا الشيء أو الأشياء لعلّي أشتريه منك، أو يقول الصانع: إنني أصنع هذه الأشياء لعلّك تشتريها مني، و أمثال ذلك.

و لا ريب أن القرار المنعقد بينهما ليس أزيد من مواعدة غير مشوبة قد نصّ فيها بعدم الجزم على العمل، و لا دليل شرعي يوجب التعيّد بأكثر ممّا توافقا عليه، و لا تؤثر هذه المواعدة في حقّ واحد منهما إلزاما، فإن شاء صنع و عرضه للبيع و إن شاء لم يصنع أو لم يعرض، و المستصنع إن شاء اشتراه بعد الصنع و إن شاء فلا.

خلاصة البحث

إشارة

إن الاستصناع أن يجيء طالب الى صاحب صنعة فيطلب منه أن يصنع له عدداً مميّاً يصنعه، فيقع بينهما عقد وقرار على ذلك. و الاستصناع بيع عند أبي حنيفة، وهو الظاهر من كلمات بعض آخر.

كلمات سديده، ص: ٢٢٦

والحق أن للاستصناع أقساماً ثلاثة: (فتارة) يكون في قالب التمليك و التملك الجزمين من دون حالة منتظرة (و اخرى) في قالب عقد وقرار جزمي بينهما على أن يصنعه الصانع و يبيعه بعد الصنعة من المستصنع (و ثالثة) في قالب مواعده غير جزمية بأن يقول: اصنع لي كذا لعلّي أشتريه منك، أو يقول الصانع استخبرني بعد شهر - مثلاً - لعلّي كنت قد صنعت ما تريد فأبيعه منك.

فالقسم الأول: ينطبق عليه مفهوم البيع

فلا محالة يشترط فيه جميع شرائط صحّة البيع سواء كانت شروط العقد أو العوضين أو المتعاقدين. فلو كان المبيع المستصنع أمراً جزئياً مثل استصناع سفينة شخصية قد صنع بعضها فماله الى بيع أمر موجود يشترط فيه ضمّ أجزاء آخر إليه، و هو بيع صحيح إذا كانت الخصوصيات معلومة كأن اشترط تتميم صنعها بمادّة مضبوطة معلومة الأوصاف. كما أنّه لو كان أمراً كلياً فلا محالة يكون مصداق بيع السلم - على المشهور - فيشترط فيه جميع الشرائط اللازمة في ذاك البيع. و حينئذ فمن هذه الشرائط قبض الثمن قبل التفريق عن مجلس العقد، فقد قالت به الإمامية إلّا القليل منهم، و هو قول أبي حنيفة و الشافعي و أحمد، و فصل فيه مالک. و يمكن الاستدلال له بأخذه في مفهوم السلف و السلم و بقوله صلّى الله عليه و آله «لا يباع الدين بالدين» و بأنّه صلّى الله عليه و آله نهى عن بيع الكالئ بالكالئ.

لكن التحقيق أنّه و إن لم يصدق عنوان السلم إلّا إذا أعطى الثمن قبل التفريق إلّا أنّه لا يوجب بطلان هذا الشقّ بعد صدق عنوان البيع عليه و إطلاق قوله تعالى أحلّ الله البيع.

كما أن الظاهر من قوله «لا يباع الدين بالدين» أن موضوعه ما كان ديناً

كلمات سديده، ص: ٢٢٧

قبل البيع فلا يعمّ ما نحن فيه ممّا يصير ديناً بعد البيع.

و قد فسّر الكالئ - في بعض التفاسير - بما ينطبق على مفهوم الدين، فلا يصحّ الاستدلال به أيضاً للبطلان.

فالقواعد تقتضي صحته بيعاً و إن لم يعط الثمن كلّ، لا في مجلس العقد و لا قبل التفريق عنه.

و أمّا القسم الثاني - أعني ما إذا وقع بينهما عقد و قرار جزمي على أن يصنعه الصانع و يبيعه بعد الصنعة من المستصنع - فهو ليس بيعاً

للتصريح فيه بأنّ البيع ينشأ بعد الصنع لكنّه مصداق قطعي للعقد فيعمّه عموم قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و لم يقدّم دليل على تخصيصه، و عليه فيجب على كلّ من المتعاقدين الوفاء بما عقد عليه و التزم به.

و أمّا القسم الثالث - الذي ليس فيه سوى مجرّد مواعده من الطرفين من دون التزام من واحد منهما بشيء - فلا ريب في أن القرار المنعقد بينهما مشوب بعدم الاطمئنان

قد نصّ فيه على عدم الجزم على العمل من أيّ من الطرفين، ولا دليل شرعي على إلزامهما أو أحدهما بأكثر ممّا توافقا عليه، فليس بيعا ولا مشموولا لمثل «أحلّ الله البيع» كما أنّه ليس مشموولا لعموم «أوفّوا بالعقود».

فلا تؤثر هذه المواعده في حقّ كلّ منهما إلزاما، فإن شاء الصانع صنعه و عرضه للبيع وإن شاء لم يصنع أو لم يعرضه على المشتري، كما أن المشتري أيضا بعد ما عرضه عليه بالخيار، فإن شاء اشترى و ان شاء لم يشتري، والله العالم بحقائق أحكامه.

هذا ما وفّقني الله تعالى من البحث عن مسألة الاستصناع. و أحمدته تعالى و أشكره على التوفيق، و أستعينه و أستهديه في جميع الأمور، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

والحمد لله رب العالمين، و صلّى الله على سيّدنا محمد خاتم النبيين و على آله الطاهرين.

كلمات سديده، ص: ٢٢٩

كلمة في عقود الاختيارات

إشارة

كلمات سديده، ص: ٢٣١

□ □

كلمة في عقود الاختيارات بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على سيّدنا و نبينا محمّد و آله الطاهرين، و اللعنة الدائمة على من عاداهم أجمعين.

إنّ من الأمور المعروفة في أسواق البورصة الماليّة ما يعبر عنه بالاختيار، و المراد به عقد على أن يفوّض من أحد الطرفين حقّ بيعه لشيء معيّن أو حقّ شرائه له الى الطرف الآخر قبال عوض معيّن.

فهو عقد تتمّ فيه المبادلة بين حقّ مجرّد لشراء أو بيع كمية محدّدة من سلعة موصوفة بدقّة في زمن معيّن بثمن محدّد و بين عوض معيّن محدّد، من دون أن يكون هذا العوض جزء من ثمن السلعة إذا اشتراها أو باعها، بل هو عوض عن مجرّد حقّ بيعه أو شرائه؛ فمن يعطى هذا العوض يحصل في قبالة على اختيار الشراء أو البيع من صاحبه، كما أنّ من يأخذ هذا العوض و يملكه يعطى صاحب ذاك الاختيار المذكور.

و هذا العقد بخصوصياته و مشخصاته لم يكن معهودا في الأزمنة السالفة لكي يبحث عن أقوال العلماء القدماء في خصوصه، و إن كان ربما يكون بطبعه داخلا في أحد العناوين المعهودة للعقود التي قد علمت شرائطها و أحكامها في كلماتهم، كما ربما تأتي إليه الإشارة.

كلمات سديده، ص: ٢٣٢

و الاختيارات- كما أشرنا إليه- نوعان:

اختيار الشراء، و يسمّى أيضا اختيار الطلب و اختيار الاستدعاء؛ و هو الذي يعطى مشتريه حقّ شراء سلعة أو أسهم مثلا بسعر محدّد- يسمّى سعر الممارسة- خلال فترة محدّدة، و لا محالة يلتزم صاحبه ببيع تلك السلعة أو هذه الأسهم بالسعر المتفق عليه عند طلب المشتري خلال الفترة المذكورة.

و النوع الثاني: اختيار البيع، و يسمّى اختيار الدفع؛ و هو الذي يعطى مشتريه حقّ بيع سلعة أو أسهم مثلا بسعر محدّد خلال فترة محدّدة، و يلتزم صاحبه بشراء تلك السلعة أو الأسهم بالسعر المتفق عليه عند بيع مشتري الاختيار منه خلال تلك الفترة.

و كلّ منهما قد يكون ممتدّ الصلاحيّة منذ التعاقد إلى نهاية الفترة المعيّنة- أي يحقّ استخدامه في أيّ وقت خلال هذه الفترة- و قد يكون موجلا مضيّقا لا يحقّ استخدامه إلّا في تاريخ محدّد، و تعيّن كلّ منهما يتبع الشرط الذي توافقا عليه.

و الغالب في من تعهد البيع أن لا يكون مالكا لما تعهد بيعه عند إيقاعه لعقد الاختيار، بل إذا باعه أو اشترى منه يلزم بتملكه ثم أدائه إلى المشتري، نعم قد يكون - وهو النادر - مالكا لما تعهد بيعه.

و الغالب في التعامل بالاختيارات ما ذكرناه من أنه يكون عن طريق هيئات مخصوصة هي أسواق البورصة المالية المرخص فيها بذلك لغرف خاصية و سماسرة محصورين يجمعون رغبات الشراء و البيع بين أطراف غير معروف بعضها لبعض و يجزؤون الارتباط بين المتوافق من الاختيارات، على أنه قد تقع الاختيارات بين المتعاملين بها مباشرة خارج تلك الأسواق، و هو المصداق غير الغالب منها. و إذا وقعت عن طريق غرف تلك الأسواق فهذه الغرف تضمن وفاء كل من طرفي عقد الاختيار به، و لا محالة يكون عملهم هذا وكالة عن طرفي العقد

كلمات سديدة، ص: ٢٣٣

يطلبون عليه عمولة معينة إما بالنسبة لثمن السلعة و الأسهم و إما بمقدار محدد مضبوط.

و يهدف المستثمرون من التعامل بالاختيارات لأمر متعددة أهمها حماية أنفسهم من خطر الانخفاض في العائد من الاستثمار. و كيف كان ففي اختيار الشراء لا يقبل صاحبه على الشراء إلّا إذا أمكن له من طريق شراء السلعة أو الأسهم تغطية ثمن الاختيار كله أو بعضه، و ذلك في ما زاد سعرها على السعر المتفق عليه في عقد الاختيار، فيشترى بما اتفقا عليه، و يبيعه بأزيد منه، فإن كان مجموع هذه الزيادة التي يحصل عليها أزيد من ثمن الاختيار فقد ربح قدر ما زاد عليه، و إن تساوى لم يربح و لم يخسر، أو كانت هذه الزيادة أقل منه فقد خسر أقل من ثمن الاختيار.

و أما إذا لم يزد سعرها على المتفق عليه فلا يقبل على شرائها لعدم حصول ربح له بل ربما يخسر بشرائه حسب اختلاف الموارد. و منه يعلم الأمر في اختيار البيع.

هذا كله تعريف و توضيح لعقود الاختيارات لكي يكون الباحث عن حكمها على بصيرة بموضوع البحث.

و بعد ذلك يقع البحث عن حكمه الشرعي فنقول:

إنّ في حقيقة عقد الاختيار احتمالات.

فقد يقال: إنّ حقيقته هي الوكالة يوكل فيه المتعهد بالبيع أو الشراء صاحبه في أن يبيع أو يشتري عنه السلعة المتوافق عليها بالسعر المحدد في الزمن المضبوط، غاية الأمر أنّ لهذه الوكالة خصيصتين:

(إحداهما) أنّ الوكيل يبيع مال نفسه من موكله أو يشتري من موكله لنفسه.

و هذا لا يوجب إشكالا إذا وقعت فيه الوكالة كما هو الفرض.

(ثانيهما) أنه هنا يعطى الوكيل عمولة لموكله قبال توكيله، و هو خلاف

كلمات سديدة، ص: ٢٣٤

الوكالات المتعارفة، فإن العمولة في المتعارف إنما تعطى على الوكالة بعنوان أجر الوكالة، و هنا تعطى أجر التوكيل.

و هذا أيضا ممّا لا بأس به، و ذلك أنّ في متعارف الوكالات تكون الوكالة لصالح الموكل، فهو المنتفع بالعمل الذي يؤتى به وكالة هناك، و هذا بخلافه هنا، فإن أخذ الوكالة عنه إنما يكون لصالح الوكيل و برّاء أن يحصل على زيادة تغطى ثمن الاختيار و ربح، و لهذا كانت وكالته لصالح الوكيل نفسه و برّاء أن ينتفع بها الوكيل نفسه، و لذلك كانت ممّا يعود نفعه إلى الوكيل، و صح له عند العقلاء إعطاء المال في قبالتها، و به يخرج عن الأكل و إيكال المال بالباطل، كما كان الأمر كذلك في إعطاء عمولة الوكالة في الوكالات المتعارفة، هذا.

إلّا أنّ التحقيق خروجه عن باب الوكالات، و ذلك أنّ قوام الوكالة إنما هو بإعطاء حق العمل عن الموكل من دون أن يكون فيها سلب لهذا الحق عن نفس الموكل، بل الموكل نفسه باق على ما كان، فله أن يباشر الإتيان بما و كل فيه ما دام لم يتقدّم عليه الوكيل

فيه و ما دام الموضوع باقيا، فإذا وكلّ أحدا في بيع داره فهو نفسه أيضا يكون له حقّ أن يباشر بيعها قبل أن يبيعها وكيله. نعم لو باعها وكيله قبله يكون بيعه بعده باطلا، لخروج الدار عن ملكه بيع وكيله لها قبله.

و أمّا هنا فكما أوضحناه يكون المعقود عليه في عقد الاختيار هو انتزاع حق البيع أو الشراء منه و انتقاله الى صاحبه المتعاقد معه، فقد سلب عنه ما كان له من حقّ البيع أو الشراء، و كان بجميعة لمعطى ثمن الاختيار، و هو خلاف ما به قوام عقود الوكالات.

فحقيقه عقد الاختيار أنّه نقل لما كان له من حقّ بيع أو اشتراء شيء جزئي أو كلّى إلى من يتعاقد معه في مقابل ثمن الاختيار، و المطلوب منه انتقال

كلمات سديده، ص: ٢٣٥

هذا الحقّ إلى مالك الثمن كما ينتقل الثمن به من مالكة إلى ناقل ذاك الحقّ.

و الظاهر أنّه داخل في عنوان البيع و أحد مصاديقه، و ذلك لما حقّق في محلّه من أن لا مصطلح للشرع في باب البيع بل و جميع المعاملات غير ما اصطلح عليه العقلاء، و أنّ البيع عند العرف لا يشترط بأن يكون المثلث فيه عينا خارجيه جزئيه أو كليّه، بل عنوان البيع صادق عندهم في موارد نقل الحقوق بعوض أيضا.

فمن أخذ حقّ اشتراك خطّ تلفون بمبلغ معلوم من شركه الاتصالات يقال على عمله أنّه اشترى حقّ اشتراك بمبلغ كذا، و يقال أيضا إنّ له أن يبيع حقّه هذا ممّن يشتره.

كما أنّ الزارع الذي عمل على أرض مدّة متماديّه إذا أراد هجره الأرض الزراعيّه و رفع اليد عنها فيعتبر العقلاء له حقّ الأصل (حقّ ريشه) و يقولون إنّ له بيع حقّه هذا، إلى غير ذلك من موارد كثيره.

و من المعلوم أن ليس المبيع في هذه الموارد من الأعيان، و إنما يباع الحقّ الذي يروونه له، كما أنّ من الواضح أنّ صدق عنوان البيع و إطلاقه عليه ليس مبنيّا على أيّ مسامحه و لا ادعاء و لا تجوّز، بل إنّ صدقه هنا يكون كصدقه و إطلاقه على بيع الأعيان.

فهذا دليل قطعي على عدم اعتبار كون المثلث عينا في صدق حقيقه البيع عند العقلاء و إن كان المعروف باعتباره، لكن المتّبع في حدود المفهوم هو الفهم العرفي منه، و هو على ما ذكرناه.

هذا بالنسبة إلى الصديق العرفي.

و أمّا بالنسبة إلى الشرع فقد تحقّق في محلّه أنّه لا اصطلاح للشرع بخصوصه في باب المعاملات العقلانيّه، و أنّه لو كان منه تصرّف فإنما هو في حكمه الشرعي، فقد يحكم الشارع بطلان بيع - مثلا - كان محكوما عند العقلاء بالصحة.

كلمات سديده، ص: ٢٣٦

و عليه فينبغي البحث عن حكمه الشرعي فنقول:

إنّ مقتضى عموم مثل قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) بل وقوله تعالى:

أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) صحّه هذا البيع أيضا بعد ما كان - كما عرفت - يباعا عند العقلاء يقدم عليه في أسواقهم.

لكنّه يمكن أن

يستدلّ بطلانه في الشريعة بوجوه:

أحدها: أن يقال: إنّ قد قيل بإجماع العلماء على تقوّم حقيقه البيع بأن يكون المثلث فيه من الأعيان

ففي متاجر الشيخ الأعظم قدّس سرّه في تعريف البيع: «و الظاهر اختصاص المعوّض بالعين، فلا يعمّ إبدال المنافع بغيرها، و عليه استقرّ اصطلاح الفقهاء في البيع» إلى أن قال في تعريفه: «فالأولى تعريفه بأنّه إنشاء تملك عين بمال» ثمّ أخذ في دفع ما يتوهم وروده عليه

إلى أن قال: «إنّ تملك الأعيان بالعوض هو البيع لا غير».

فالحاصل أنّ دعوى صدق البيع على عقد الاختيار تنافى ما تسالم عليه الفقهاء، هذا.

و الجواب أنّه لا ينبغي الريب فى أنّه ليس للبيع حقيقة شرعية ولا متشرعية، بل هو باق عندهم على ما هو عليه من المعنى العرفى، وأنّ ما قاله الفقهاء أيضا تبين لذلك المعنى العرفى حسب فهمهم له، فهذا الشيخ الأعظم قدس سرّه يقول: «الظاهر أنّ لفظ البيع ليس له حقيقة شرعية ولا متشرعية، بل هو باق على معناه العرفى كما سنوضحه إن شاء الله تعالى، إلّا أنّ الفقهاء اختلفوا فى تعريفه».

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

كلمات سديده، ص: ٢٣٧

و عليه فاتفقهم على أخذ خصوصية فى حقيقته لا- يكشف عن إجماع كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام، و لا- عن خبر معتبر مروي عن الإمام عليه السلام، بل لا حجة إلّا ما يفهمه العرف من عنوان البيع. و حينئذ فلا- شك عندهم فى صدق البيع بلا مسامحة ولا تجوز على موارد ليس المثل من الأعيان أيضا كما مثّلنا له، و منه عقود الاختيارات التى يباع فيها اختيار البيع أو الشراء على ما عرفت توضيحه.

ثانيها: أن يقال - بعد تسليم صدق البيع عليه -: إنه يعتبر فى المبيع أن يكون أمرا قابلا للانتقال إلى المشتري

ضرورة أنّ قوام حقيقة البيع بانتقال المبيع عن البائع، و هذا الشرط لم يحرز فى ما نحن فيه:

و ذلك أنّه يحتمل (أولا) فى اختيار البيع و الشراء أن يكون من قبيل الأحكام الشرعية الثابتة على موضوعاتها، فكما يجوز للإنسان أن يشرب الماء و يأكل الغذاء المباح، و هذا الجواز له ليس حقا مجعولا له و إنما هو عبارة أخرى عن الإباحة الشرعية التى من أحكام الله تعالى و ليست فى حیطة سلطان العبد، فهكذا يجوز له بيع ملكه و شراء ما يريده، فهذا الجواز أيضا يحتمل فيه أن يكون مجرد حكم شرعى غير قابل للنقل و الانتقال و غير واقع تحت سلطة الإنسان.

(و ثانيا-) بعد تسليم أنّه من قبيل الحقوق لا الأحكام- يحتمل فيه أن يكون من قبيل الحقوق غير القابلة للانتقال، كما فى حق ولاية الأب و حضانه الأمّ و الأخذ بالشفعة، فإنّ هذه و إن كانت من قبيل الحقوق التى بيد صاحبها إعمالها، بل و كان إعمالها غير مشروط بمباشرة ذى الحق فيجوز له التوكيل فيها، إلّا أنّها لا تقبل الانتقال عن الأب و الأمّ و الشريك إلى الغير، و لا يصحّ فيها انتزاعها عن محالّها و استلابها عنها بالنقل و الانتقال، فيحتمل فى حق الاختيار أيضا أن يكون من هذا القبيل.

و حينئذ فمع قيام واحد من هذين الاحتمالين لا طريق الى الحكم بصحة

كلمات سديده، ص: ٢٣٨

البيع هنا، و ذلك أنّه لا ريب فى أنّه يشترط المبيع بأن يكون من الأعيان المملوكة أو الحقوق القابلة للانتقال، فمع احتمال كون شىء من الأحكام أو الحقوق غير القابلة للانتقال يشكّ فى صحته، و لا يجوز معه الرجوع الى عموم دليل حلّ البيع، لكونه من الرجوع الى العموم فى الشبهة المصداقية لمخصّصه، و هو غير جائز على التحقيق.

بل قد يقال- كما عن المحقق العظيم الأصفهاني قدس سرّه فى أواخر رسالته الحق-: «إنّ أدلّة المعاملات فى مقام إنفاذ الأسباب شرعا عموما أو إطلاقا، فتارة يقطع بأنّ العين الفلانية قابلة للملكية و النقل و يشكّ أنّه يعتبر فيه سبب خاصّ أو لا، فبعموم دليل الصلح أو الشرط نقول: إنّ يملك بالصلح و الشرط، و اخرى يشكّ فى أصل قبوله للنقل، لا من حيث خصوصية سبب من الأسباب ليقال إنّ الصلح سبب مطلقا و أنّه كسائر أسباب النقل و الإسقاط مثلا، و المفروض هنا الشكّ فى أصل قبول الحقّ الخاصّ للإسقاط و النقل لا

من حيث قصور الصلح عن السببية في هذا المورد، فكونه قابلاً للصلح عرفاً معناه أن الصلح كغيره من الأسباب في هذا الموضوع، فلا منافاة بين إحراز القابلية العرفية من هذه الجهة مع الشك في أصل قابليته للإسقاط و النقل «انتهى» (١).
 و قوله قدس سره: «فكونه قابلاً للصلح عرفاً. إلخ» إشارة إلى الجواب عما ذكره قبل ما نقلناه عنه بقوله: «و إن كان منشأ الشك - مع القطع بكونه حقاً - احتمال كونه سنخ حق له الإبقاء عن الإسقاط و النقل و الانتقال كحق الولاية، فالمعروف أنه مع إحراز القابلية عرفاً يتمسك بإطلاق دليل الصلح لنفوذ الصلح على سقوطه و نقله أو بعموم أدلة الإرث لانتقاله» (٢).

(١) تعليقه المكاسب: ج ١ ص ١٢-١٣.

(٢) تعليقه المكاسب: ج ١ ص ١٢-١٣.

كلمات سديدة، ص: ٢٣٩

أقول: يمكن أن يقال: إنَّ المستفاد من طائفة من الأخبار أنَّ جميع أمور الإنسان مفوضة إلى نفسه، و لا يفهم من أموره إلّا ما كان مرتبطاً به عائداً إليه نتيجة نفعه أو ضرره، فإذا كان مفوضاً إليه فله أن ينقله إلى غيره، ففيما نحن فيه: اختيار بيع شيء بضمن معين أو شرائه به يعدّ من أموره، فإذا كان مفوضاً إليه فله أن يفعل به ما شاء من بيعه أو الصلح عنه، و هكذا.
 ففي موثقة سماعة المروية عن أصول الكافي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنَّ الله عزَّ و جلَّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، و لم يفوّض إليه أن يذلَّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزَّ و جلَّ «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً و لا يكون ذليلاً، يعزّه الله بالايمن و الإسلام» (١).

و في موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله تبارك و تعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه» (٢).
 لا يقال: إنَّ مفاد الحديث تفويض أمر الإنسان إلى نفسه، و هو يقتضى كونه كذلك حدوثاً و بقاءً، مع أنه إذا أقدم على بيعه من الغير خرج زمامه من يده و كان منافياً لكون أمره مفوضاً إليه.

لأنه يقال: إذا كان و كول أمره الى الغير ناشئاً و تبعاً عن مشيئة الإنسان فهو تأكيد لتحقيق مشيئته، لا أنه مناف له، و لذلك لا شبهة في أنّ أمر أمواله بيده، و هو يقدم على نقله الى الغير بالبيع و الصلح و البهة و نحوها، و بعده يخرج زمامه عن يده، إلّا أنه لا يعدّه العرف منافياً للتفويض المذكور، بل يراه تأكيداً له و تحقّقاً لمقتضاه، بعد ما كان المفروض وقوع هذه العقود عن طيب نفس منه و رضاه، و كان هذا الخروج من مقتضيات هذه العقود، و هو عالم به مقدم عليه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر و النهي من كتاب الجهاد الحديث ٢ و ٣ ج ١١ ص ٤٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر و النهي من كتاب الجهاد الحديث ٢ و ٣ ج ١١ ص ٤٢٤.

كلمات سديدة، ص: ٢٤٠

فالحاصل: أنه يستفاد من مثل هذه الأخبار قاعدة كلية في باب الحقوق المجعولة للإنسان، و أنّ الأصل فيه نفوذ ما أراد فيه صاحبها من النقل بالعوض أو مجاناً و من الاسقاط.

بل موضوعها ليس عنوان الحق - كما ترى - بل عنوان «أمره»، و المستفاد منه كلّ ما كان مرتبطاً به يرجع عائده إليه، و لذلك كان تطبيقه غير موقوف على إحراز عنوان الحق، بل مجرد إحراز ارتباط شيء إليه يكفي لصديق العنوان الموضوع في الاخبار، و يحكم عليه بأنّه مفوض إليه، فقبول البيع و تركه و قبول الشراء و ردّه يعدّ من أموره فيكون مفوضاً إليه، و لا يُلزم تفويضه إليه أن ينتقل بنقله كما بيناه.

و عليه: فكلّ ما كان عائداً إليه - و قد منع الشرع عن نقله سواء كان لكونه من موارد الحكم الشرعي أو من موارد الحقوق غير القابلة

لنقل - فهو تخصيص على هذا العموم مختص بمورده، فيرجع في غير موارد ثبوت التخصيص إلى ذاك العموم، لكونه من الشك في التخصيص الزائد.

و ليس عنوان الحقوق غير القابلة للانتقال أو أموره الغير القابلة له إلا عنوانا انتزاعيا ينتزعه العقل عن حكم الشرع على الموارد بعدم قبوله للانتقال، و إنما فليس عنوانا للمخصيص المحكوم بالخروج، بل الخارج عنه هو خصوص الموارد بعناوينها، فإذا شك في خروج مورد آخر فلا محالة كان شكاً في التخصيص الزائد، يرجع في رفعه إلى العموم، و ليس شكاً في صدق عنوان المخصص لكي يكون الرجوع فيه الى العموم من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية لمخصصه.

ثالثها: أن يقال: لا ريب في اشتراط البيع و الشراء بل كل معاملة مالية برضا الطرفين

كما يدل عليه قوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^١
كلمات سديدة، ص: ٢٤١

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ^(١) و غيره من الأدلة، فلا بد من توفر هذا الشرط و وجوده في البيع أو الشراء، و هذا الشرط غير موجود في البيع أو الشراء الواقع بعد عقود الاختيارات:

و ذلك أن الرضا الذي أنشأه و أبرزه المالك إنما يتعلق ببيع اختياره، و أما بيع سلعته الذي ينشأ متفرعاً عليه، فرضا صاحب السلعة غير مفروض فيه، بل الغالب أنه لا يرضى به، فإنه إنما يقع إذا زادت قيمة السلعة في السوق على السعر الذي تعهده في عقد الاختيار أن يبيعها به، و هذه الزيادة تذهب عليه و من كيسه، فبالطبع هو غير راض به. و هكذا الأمر فيما إذا باع اختيار شرائه، هذا. فإذا كانت هذه المعاملة اللاحقة باطلة فلا محالة يبطل عقد الاختيار أيضاً لعدم ترتب الأثر المطلوب عليه.

و يمكن الجواب عنه بأن اختيار البيع أو الشراء أمر ذو إضافة و نسبة و له تعلق بالمعاملة الآتية، فإذا وقعت تلك المعاملة كانت تحقيقاً لما توافقا عليه و ناشئاً عن التراضي الذي وقع بينهما.

بيانه: أن حقيقة عقد الاختيار أخذ الميثاق و أخذ الرضا من بائعه بالمعاملة المتأخرة. فماهية أنه طريقي و آلى إلى تلك المعاملة اللاحقة، و لا حقيقة له إلا التوافق و التراضي على تلك المعاملة المشخصة بحدود مضبوطة إذا شاءها المشتري، فهو بمنزلة قبول متقدم، إلا أنه قبول في قالب عقد لازم، فإذا وقعت المعاملة اللاحقة فقد وقعت عن هذا التراضي المتقدم، فكانت تجارة عن تراض. و بعبارة أخرى أوضح أن اشتراط رضا المتعاقدين ليس أمراً شرعياً محضاً بل العقلاء أنفسهم يشربون صحة معاملاتهم كلها بالتراضي و برضا المتعاقدين،

(١) النساء: ٢٩.

كلمات سديدة، ص: ٢٤٢

و مع ذلك فهم لا يرون مثل هذه المعاملة اللاحقة فاقدة لشرط التراضي، بل التراضي المعتبر عندهم أعم من الرضا الفعلي و التراضي المعاملي.

و حينئذ إذا ورد من الشرع عليهم أدلة اعتبار الرضا و أنه ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^١ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ كان المفهوم منها عندهم إمضاء ما هم عليه، لا تعبداً بأمر و شرط زائداً على ما هم عليه، كما لا يخفى.

فحاصل الجواب: أن المراد بالرضا المعتبر في صحة المعاملات أعم من الرضا الفعلي و الرضا المعاملي، و سنده ارتكاز العقلاء عليه و إمضاء الشرع له، و بيانه واضح مما تقدم. و الحمد لله على هدايته.

و ما ذكرناه في الجواب أمر التزم به الأصحاب في موارد عديدة:

منها ما إذا شرط عليه في ضمن عقد لازم بيع شيء من أمواله منه، فإنه إذا امتنع من العمل بالشرط يجبره الحاكم عليه، ولا يصحى إلى دعوى أنه غير راض به فيكون البيع باطلاً، لأنه يقال - كما قلنا - إن تعهده عن رضى منه بالبيع في ضمن ذلك العقد اللازم تراض معاملى بالنسبة للبيع اللاحق، وهو كاف في صحته. □
و هكذا الأمر في ما إذا نذر بيع شيء بعينه أو حلف عليه أو عاهد الله عليه ثم ندم و كان بصدد الحنث فإنه يجبر على بيعه، ولا يرد إشكال كما يتناه.

رابعها: ما في القرارات الصادرة عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السابع

فقد جاء في القرار الأول منها ما لفظه:
«إن عقود الاختيارات - كما تجرى اليوم في الأسواق المالية العالمية - لا تنضوي تحت أي عقد من العقود الشرعية المسمّاة فهي عقود مستحدثه، و بما أن المعقود عليه ليس مالا و لا منفعة و لا حقاً مالياً يجوز الاعتياض عنه، فإنه عقد غير جائز شرعاً».
كلمات سديده، ص: ٢٤٣
أقول: و أنت بعد التأمل في هذا الوجه ترى أنه لا نقطه جديده فيه، و تقدر على تعرف وجوه ضعفه، و ذلك أنه يرد عليه:
(أولاً) أن عقود الاختيارات داخله تحت عنوان البيع - كما عرفت بيانه - و يشهد له أن الخبراء الاقتصاديين حسب ارتكازهم العرفي عبّروا عنها بالبيع، فراجع البيان الصادر عن بيت التمويل الكويتي.
(و ثانياً) لو سلم أنه عقد جديد فلا بأس في القول بصحته إذا كان عقداً عقلاً غير فاقده للشرائط المقررة للعقود في الشريعة، فإن عموم قوله تعالى:
أَوْفُوا بِالْعُقُودِ كافٍ لصحته حينئذ، لا سيما و تمام الملاك للزوم الوفاء عند العقلاء مجرد تعهد المتعاقدين الموجود في العقود الحديثه و المعاملات المستحدثه.
و قد عرفت أن المعقود عليه فيه حق مالي يترتب عليه منافع ماليه، فانتقاله إلى من يدفع عوضاً عنه ربما يوجب له منافع كثيره، و لذلك يعطى المال في قبالة و عوضاً عنه، و ليس المال إلّا ما يعطى العقلاء بحذائه المال.
و كيف كان فيبيع هذا الحق و أخذ العوض عنه معامله عقلائية تنضوي تحت عموم أدلة البيع و العقود و يحكم بصحته على ما عرفت.
فالظاهر صحه هذه العقود. □
و نختم البحث عن هذه المسأله حامدين لله تعالى شاكرين لآلائه سائلين لمولانا بقيه الله في الأرضين الفرج، اللهم إنا نرغب إليك في دوله كريمه تعز بها الإسلام و أهله و تذلل بها النفاق و أهله و تجعلنا فيها من الدعاء إلى طاعتك و القاده إلى سبيلك و ترزقنا بها كرامه الدنيا و الآخرة و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.
كلمات سديده، ص: ٢٤٥

كلمه في بطاقة الاعتماد و الائتمان (بطاقة تسديد الأثمان)

إشارة

كلمات سديده، ص: ٢٤٧
كلمه في بطاقة الاعتماد و الائتمان (بطاقة تسديد الأثمان) بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و أزكى سلامه و صلواته على أشرف الأنبياء و المرسلين محمد المصطفى و آله الطيبين الطاهرين، و لعنته الدائمه على من عاداهم أجمعين، إلى يوم الدين.

قالوا: «إنَّ بعض الشركات أو المؤسسات قام فى العشر الثالث من القرن العشرين الميلادى [المطابق للعشر الخامس من القرن الرابع عشر الهجرى القمري] بإصدار بطاقة عامة توزَّع على الجمهور تدفع قبال أخذ البنزين المباع لهم قد ضمن بموجبها أداء ثمن البنزين عنهم على أن تسدَّد المبالغ المترتبة عليهم فى تواريخ لاحقة».

«ثم شاع و كثر نظام البطاقات من ناحية البنوك و المراكز المالية الضخمة حتى صار بعض أنواعها عالميا غير محصور فى حدود بلد خاص، و حتى أنشئت بعض المؤسسات للقيام بإيجاد العلاقة بين المصدر لها و من يقبلها من دون مباشرة لعملية إصدار البطاقة و لا دفع ثمن ما يشتري أو يسحب بها».

ولا ريب فى أنَّ هذه البطاقات - بما لها من الأنواع - لها دورها الكبير فى إعطاء تسهيلات متنوّعة لحاملها، فإنَّ حملها أسهل من حمل الأثمان بكثير و أحفظ و أبعد من السرقة، حيث كانت فعليه الاشتراء بها موقوفة على توقيع

كلمات سديده، ص: ٢٤٨

حاملها بعد إحراز اعتبارها بجهاز حاسب إلكترونى، كما أنَّها تسهّل أمر تبادل العملات و توجب تخفيض قيمة تبديلها الى غير ذلك. كما أنَّ منها ما يحصل بها على اشتراء بضائع أو خدمات أو بطاقة السيارات، و منها ما يقدر حاملها على أن يحصل على نقود و عملات يحتاج إليها إلى غير ذلك.

لكنها و أمثالها كلّها ممّا لا يهمّ الفقيه التعرض لها، بل المهمّ من الناحية الفقهية بيان ضابطه أو ضوابط كليه تعمّ أقسامها ممّا قاموا بإصدارها أو أمكن إصدارها فى الأزمنة الآتية. فنقول:

أقسام البطاقات

إشارة

إنَّ حقيقة هذه البطاقات السارية فى جميع أنواعها أنَّها أسناد تعهّد مُصدرها إعطاء نقد تعهّده حاملها عند استخدامه للبطاقة و استعماله لها.

و يتصوّر لها أنواع كثيرة:

فمنها - و هو النوع البسيط منها - أن يصدر شخص حقيقى أو حقوقى بطاقة تتيح لحاملها أن يشتري معها سلعة أو خدمة أو يسحب بها نقدا ممّن يعتمد البطاقة و يتعهّد المُصدر أداء ثمنها أو النقد عن حامل البطاقة، ثم يأخذ ما أدّاه منه أو من حسابه.

هذا هو القسم البسيط من أنواعها التى كلّها مشتملة على معنى هذا القسم و إن كان ربّما يزيد كل قسم منها عليه بخصوصيات أُخر أيضا.

فمن ناحية من يعتمد البطاقة تارة يوقع المُصدر عقدا مع شركة أو شخص خاصّ مثلا على أن يبيع السلعة أو الخدمة ممّن يحمل هذه البطاقة، و اخرى تبلغ البطاقة حدّا من القيمة و الاعتبار يبيع كلّ أحد أو بعض الأشخاص السلع

كلمات سديده، ص: ٢٤٩

أو الخدمة من حاملها بلا حاجة إلى عقد ينشأ بين المُصدر و البائع.

كما أنّه ربما يتعهّد المُصدر أداء ثمن ما اشتراه الحامل أو النقد الذى سحبه إلى نفس البائع أو المعطى الذى اعتمد بطاقته بلا وساطة من أحد، و ربّما يوقع عقدا مع بنك أو شخص آخر حقيقى أو حقوقى يتعهّد معه البنك أو هذا الشخص أن يؤدّي عن المُصدر ثمن ما اشتراه حامل البطاقة أو عوض النقد الذى حصل عليه إلى معتمدها ثم يرجع إلى مُصدرها لأخذه منه أو من حسابه، و ربّما تبلغ

البطاقة و مصدرها حدًا عاليًا من الاعتبار و الاعتماد يعطى البنوك و الأشخاص ثمن ما اشترى بالبطاقة بلا توقف و لا حاجة إلى إنشاء عقد خاصّ بينهما عليه، فيعطى البنك مثلاً نيابة عن المُصدر ثم يرجع إليه و يأخذه منه.

ثم إنَّ الثمن أو النقد المدفوع إلى البائع أو الواسطة تارة يكون عين ما تعهده مستعمل البطاقة الحامل لها بلا زيادة و لا نقيصة، و اخرى ينقص عنه بشيء فينقصه الواسطة بنسبة خاصة، ثم إذا طالبه من المُصدر ينقصه المُصدر بنسبة أقلّ، مثلاً يعطيه الواسطة بنقص الثلاثة من المائة (٣٪) و يأخذه من المُصدر بنقيصة الاثنين من المائة (٢٪).

كما أنّ ما يأخذه المُصدر من حامل البطاقة المستعمل لها تارة يكون نفس ما تعهده الحامل عند الاشتراء، و اخرى يزيد عليه بنسبة معيّنة أو مقدار معيّن، ثم قد تكون هذه الزيادة ثابتة لا تتغيّر و قد يزداد عليها بملاحظة أنّ الحامل المستعمل للبطاقة يؤدّي دينه بعد مدة معيّنة كشهر مثلاً أو نحوه أو بتأخير فيزداد عليها بنسبة خاصة أو مقدار مخصوص.

و كما أنّ إصدار البطاقة و إعطاءها لمن يريدّها، قد يكون مجاناً و بلا عوض و قد يكون فى قبال رسوم سنوية مثلاً يعتبر عنها بحقّ العضوية، و قد يكون ببيعها ممّن يريدّها.

و كما أنّ إعطاءها قد يشترط بفتح حساب لدى المُصدر و وضع مبلغ فيه لا

كلمات سديده، ص: ٢٥٠

يقال عن أعلى سقف البطاقة و قد لا يشترط به.

هذه هى عمدة الأقسام المتصورة لهذه البطاقات، و ربما اصطلح على بعضها فى بعض البلاد بأسماء مخصوصة، و الجامع لجميعها أن وقع بين المُصدر و الحامل اعتماد و ائتمان و أنّ المصدر تعهد لحاملها تسديد الأثمان.

فلو اصطلح على جميع أقسامها ببطاقة الائتمان أو بطاقة الاعتماد أو بطاقة تسديد الأثمان لما كان به بأس و كان اسماً واقعاً على مسماه و معناه.

و المهمّ هو بيان حكم جميع هذه الأقسام من ناحية القواعد الشرعية. و نحن

نتعرّض لها فى ضمن مسائل

إشارة

□

بعون الله تعالى و تسديده فنقول:

المسألة الاولى: فى تحقيق حكم التعهد الذى عهده مُصدر البطاقة لحاملها على أن يؤدّي عنه ثمن ما يشتريه مع البطاقة أو عوض ما يحصل عليه من النقد

الذى قد عرفت أنّه لا يخلو شيء من أقسام البطاقات عن معنى هذا التعهد، فهل هو داخل فى قسم من العناوين المعهودة من العقود؟ و هل يوجب على المصدر شيئاً؟

فقد يمكن أن يتوهم أنّه من مصاديق عقد الحوالة، فإنّ المُصدر قد تعهّد أداء ثمن ما يشتريه حامل البطاقة و يحيله إليه و ليست الحوالة أزيد منه فيدخل تحت عنوان الحوالة و يحكم بصحّته إذا توفّرت فيه شرائط الصحّة و يلحقه أحكام عقد الحوالة.

إلّا أنّه توهّم ضعيف لا يمكن تصديقه، فإنّ قوام عقد الحوالة بإنشاء الإحالة من المحيل و من اليّين أنّ الحامل هنا بمجرد أخذ البطاقة لم يُحل شيئاً على المُصدر، بل ربما ينصرف بعد أخذها أو يكون أخذها من أول الأمر مبتياً على الاحتياط، فلا يشتري بها شيئاً و لا يستعملها أبداً.

نعم إذا استعملها يحيل الثمن أو عوض النقد المسحوب على المصدر، لكنه لم يقع بعد و ربما لا يقع أصلا.

كلمات سديده، ص: ٢٥١

بل التحقيق أن يقال: إن إعطاء البطاقة و أخذها على نحوين: فتارة يكون فى قبال رسوم شهرية أو سنوية أو فى قبال نقد يؤخذ دفعه، و اخرى لا يقابل بشيء.

ففى الصورة الأولى قد وقعت مبادلة بين المصدر و الحامل على أن يعطيه المصدر بطاقة يتهيا لقبول ما يحليه الحامل بموجبها عليه فى قبال ما يدفعه الحامل إليه دفعه شهريا. و لا ريب فى أنه معاملته عقلائية يعمها عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و شبهه عدم الشمول هنا ضعيفه جدا، بل سيأتى اندفاعها رأسا.

و أما الصورة الثانية أعنى ما إذا لم يكن إعطاء البطاقة فى مقابل نقد أصلا فالحق فيه أيضا أنه عقد عقلائى يشمل عموم مثل قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

أما أنه عقد فلائى العقد لا- مفهوم له إلما ربط قرار و تعهد أحد بقرار شخص آخر و تعهده، فقد رأى العقلاء و الشرع لكل من الأشخاص الكاملين حقوقا أمرها إليهم، فإذا تعهد بعضهم فى دائرة حق آخر قبال أمر آخر تعهده ذلك الآخر له فقد ارتبط القراران و حصل بينهما تعاقد.

فالإنسان مثلا- مالك لأمواله إليه أمرها، فإذا تعهد أن يكون كتابه مثلا لآخر قبال أن يكون الثمن المعين من مال هذا الآخر له و قبله ذاك الآخر و تعهد له بأن يكون الثمن منتقلا إليه مقابل كتابه فهذا عقد بينهما، كما أنه بيع أيضا.

فجميع العقود المتعارفة مشتملة على معنى هذا التعاقد و هو الموجب لدخولها تحت عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مضافا إلى انطباق أدلة العناوين الخاصة أيضا عليها.

ففيما نحن فيه إن أمر أداء شيء نيابة عن الآخر بما أنه تصرف فى مال المؤدى بل و فى عمله إلى المؤدى نفسه و هو من حقوقه، كما أن أمر أداء دين

(١) المائدة: ١.

كلمات سديده، ص: ٢٥٢

شخص نيابة عنه بما أنه تصرف فى سلطانه إلى المديون نفسه و هو من حقوقه، فإذا تعهد كل منهما بما إليه أمره فتعهد المصدر أداء دين حامل البطاقة بمال نفسه أو بما عنده من حاملها إذا أحال إليه أداءه و قبول الحامل لهذا التعهد تعاقد بينهما و من مصاديق العقد العقلائية.

و أما أنه يعمه عموم الآية فلائى لا دليل على تخصيص فيه هنا، فلا محالة يجرى عليه حكم وجوب الوفاء. إلّا أنه قد يتوهم عدم جريان العموم لأحد وجهين:

(أحدهما) أن مثل هذا العقد لم يكن معهودا فى سابق الزمن و لا سيما فى زمان صدور الآية المباركة، بل إنما هو عقد قد حدث- كما مرّت إليه الإشارة- فى الأزمنة المتأخرة، و عموم الآية ناظرة إلى العقود المتعارفة فى زمان صدورهما، و لا يعم مثل هذه العقود المستجدة.

و الجواب أن الارتكاز العقلائى شاهد على أن كل عقد بما أنه عقد و تعهد فقد وجب الوفاء به، و هذا الارتكاز ارتكاز عقلائى لا يختص بزمان دون زمان، فإذا أُلقيت الآية المباركة إلى العقلاء الذين هذا ارتكازهم فهموا منها أن الشارع الأقدس أيضا يوافقهم فيما عليه ارتكازهم و يُمضى كل عقد و تعاقد وقع بينهم، و أن كل ما تضمن تعاقد من متعاقدين فهو واجب الوفاء شرعا كما كان كذلك عقلائيا، و لذلك إذا حدث عقد جديد يرون الآية المطابقة للارتكاز عامّة له حاكمه بصحّة و وجوب الوفاء به.

و بمثل هذا البيان نرى صحّة كلّ عقد عقلائي حادث مستجدّ، و عليه فالعقد و التعهّد الواقع بين المصدر و الحامل مشمول للعموم محكوم بالصحة.

(الوجه الثاني) أن يقال: إنّ عموم الآية بنفسه و إن كان يعمّه إلّا أنّ أدلّة الغرر تقتضي بطلانه، فيكون دليلا على تخصيص الآية فيما نحن فيه:

ففي مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه

كلمات سديده، ص: ٢٥٣

سئل عن بيع السمك في الآجام و اللبن في الضرع و الصوف في ظهور الغنم قال:

هذا كله لا يجوز لأنّه مجهول غير معروف يقلّ و يكثر و هو غرر «١».

و بيان الاستدلال به أنّ مورد السؤال و إن كان خصوص البيع إلّا أنّه عليه السلام بعد ذكر حكمه و أنّه غير جائز قد ذكر كبرى كلیه بقوله «و هو غرر» و هذه الكبرى بمنزلة علّة الحكم، فيدلّ على أنّ ممنوعیة الغرر أمر مسلّم بحيث تذكر في مقام الاستدلال للمنع عن بيع الأمور المذكورة في السؤال.

و في مسند أحمد بإسناده عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: لا تشتروا السمك في الماء فإنّه غرر «٢».

و بيان دلالة يعلم ممّا قلناه ذیل خبر الدعائم، بل هو أظهر لأظهریته في أنّه كبرى كلیه واردة في مقام التعليل.

و قد ورد عن النبي صلى الله عليه و آله النهی عن بيع الغرر، رواه أصحاب الصحاح عن أمير المؤمنين و ابن عباس و أنس و ابن عمر و أبي سعيد و أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و آله «٣» إلّا أنّا طوينا ذكرها لاختصاصه بعنوان البيع و عدم دلالة فيه على أنّ جميع العقود ملحقه به.

و كيف كان فقد دلّ خبر الدعائم و ابن مسعود على أنّ الغرر منهی عنه في الشريعة في باب المعاملات حتى أوجب عدم جواز اشتراء السمك في الماء.

و قد قيل: إنّ الغرر هو الجهالة، فكلّ عقد اشتمل على جهالة فهو ممنوع عنه شرعا، و فيما نحن فيه حيث إنّ المصدر لا يعلم بالمقدار الذي يشتري الحامل بالبطاقة بل ربما لا يعلم بأصل اشترائه بها فقد اشتمل العقد على الغرر و هو

(١) المستدرک: الباب ٧ من أبواب عقد البيع الحديث ١ ج ١٣ ص ٢٣٥.

(٢) مسند أحمد: ج ١ ص ٣٨٨.

(٣) يراجع سنن الترمذی: ج ٣ ص ٥٣٢، و سنن البيهقي، ج ٥ ص ٣٣٨، و المعجم المفهرس: ج ٤ ص ٤٦٩.

كلمات سديده، ص: ٢٥٤

موجب للبطلان، هذا.

أقول: إنّ ظهور الخبرين في الدلالة على كبرى كلیه ممّا لا- ينبغى الريب فيه إلّا أنّ ترادف الغرر للجهالة غير مسلّم بل ممنوع، فإنّ المستفاد من اللغة أنّه بمعنى الخطر و إن كانت المادة بمعنى الغفلة و الخديعة أيضا.

قال الراغب في المفردات: «الغرة غفلة في اليقظة، و الغرار غفلة مع غفوة. و غر الثوب أثر كسره، و قيل: اطوه على غره، و غره كذا غرورا كأنما طواه على غره قال ﴿عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ وَ لَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ* فَالْغُرُورُ كُلُّ مَا يَغُرُّ الْإِنْسَانَ مِنْ مَالٍ وَ جَاهٍ. وَ الْغُرُورُ: الخطر و هو من الغرّ و نُهي عن بيع الغرر «١» انتهى.

و في لسان العرب: غره يغره غرا و غرورا. فهو مغرور و غرير: خدعه و أطمعه بالباطل. و اغترّ هو: قبل الغرور. و الغرور ما غرّك من

إنسان و شيطان و غيرهما. و قال أبو زيد: الغرور: الباطل، و ما اغتررت به من شيء فهو غرور، و غرّر بنفسه و ماله تغريرا و تغرّة: عرّضهما للهلكة من غير أن يعرف، و الاسم: الغرر، و الغرر: الخطر. و نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع الغرر، و هو مثل بيع السمك في الماء و الطير في الهواء. و قيل:

بيع الغرر المنهى عنه هو ما كان له ظاهر يُغرّ المشتري و باطن مجهول، يقال:

إياك و بيع الغرر. قال: بيع الغرر أن يكون على غير عهدة و لا ثقة «٢».

فهما كما تراهما قد فسّرا الغرر بالخطر، و إن احتمل في ذيل ما ذكرناه عن اللسان أن أصل الإطلاق بعنايه معنى الخديعة فإنّه إذا كان المشتري على غير عهدة و ثقة ممّا اشتراه فربما ينخدع في شرائه، لكنّه أيضا قريب من معنى الخطر بل هو هو.

(١) المفردات: ص ٣٥٨.

(٢) لسان العرب: ج ٥ ص ١١.

كلمات سديده، ص: ٢٥٥

فالمتيقّن من مفهوم الغرر إنما هو ما كان مشتملا على خطر لعدم الوثوق بما أقدم عليه. و عن الشافعي: و من يبيع الغرر يبيع السمك في الماء و يبيع العبد الآبق و يبيع الطير في الهواء و نحو ذلك من البيوع «١». و الموارد المذكورة - كما ترى - مشتركة في كونها خطيرة لا واثوق بالحصول على المبيع فيها.

فالحاصل: أن حديث الغرر العام إذا خصّص عموم الآية فإنما يخصّصه في ما كان خطريا، فلا يقوى على تخصيصه بحيث لا يعمّ ما نحن فيه، فإنّ البطاقة المصدرة مشتملة على سقف لا يتعداه المشتري، فإن لم يشتر ببطاقته شيئا فلم يرد خطر على أحد الطرفين أصلا، و إن اشترى بها فلا محالة يكون الشراء إلى حدّ معيّن تحكى عنه البطاقة، و قد تبادلت بين المصدر و الحامل أسناد وثيقة و يعلم كل منهما بما هو وظيفته و حقّه لا يرد على واحد منهما خطر و انخداع بتّا، فعموم الآية شامل بلا مانع و لا مشكل.

فقد تحصّل أن إصدار البطاقة و إعطاءها لمن يريدّها تعاقدا بين المصدر و الحامل على أنّه إن اشترى الحامل بها و أحال ثمنه على مُصدرها فالمُصدر يؤدّيه عنه إمّا من حساب الحامل و إمّا نيابة عنه. و هذا العقد بنفسه لا بأس به يعمّه عموم آية و جوب الوفاء بالعقود. و من المعلوم أن إيجاب الوفاء بالعقد عليهما لا يقتضى أزيد ممّا تعهّده كل منهما، فإنّ الوفاء بالعقد إنما هو إتمامه و العمل كما تعهّده كلّ منهما للآخر، فالمُصدر قد تعهّد بأداء ما يحيله حامل البطاقة إذا حصل على سلعة أو نقد بالبطاقة، فيجب عليه أداء ما يحيله عليه، و الحامل قد تعهّد بأن يؤدّي ما أداه المُصدر عنه إمّا من ماله الذي في حسابه و إمّا من أمواله الأخر، فيجب عليه أيضا الوفاء بما عقد عليه و إن لم يكن يجب عليه أن يشتري لا محالة بالبطاقة، إذ

(١) سنن الترمذی: ج ٣ ص ٥٣٢.

كلمات سديده، ص: ٢٥٦

المفروض أنّه لم يعقد و لم يتعهّد أن يشتري بها.

ثمّ إنّه إن كان أداء ما يحيله الحامل بلا مطالبه أجره فلا كلام، و أمّا إن كان بناء المصدر على أن يأخذ منه أجره مقدّرة فالظاهر جواز أخذها له.

و ذلك أنّه حينئذ داخل في المعاهدة التي تراضيا عليها فعموم دليل الصّحّة و جوب الوفاء جواز أخذها و جوب أدائها، و سيأتى لذلك مزيد توضيح إن شاء الله.

فقد تحصّل أن إعطاء و أخذ البطاقة سواء كان في مقابل نقد أو مجّانا إذا اشترط فيه أداء أجره للمُصدر على الحامل فهو أيضا واجب

الوفاء كأصل قبول الحوالة بعد إنشائها.

المسألة الثانية: إذا اشترى الحامل مبيعاً أو خدمة أو حصل على عملة و نقد بالبطاقة ممن يعتمد البطاقة فوقع البطاقة و أعطاه البائع و المعطى فلا ريب فى أن عمله هذا إحالة للبائع أو المعطى على المصدر

فإنه اشترى شيئاً بثمن معين و صارت ذمته مشغولة به للبائع، إلا أنه قد توافق هو و البائع على أن يكون إعطاء الثمن و دفعه على عهدة مصدر البطاقة. و ينطبق على هذا العقد عنوان الحوالة من عناوين العقود المتعارفة، فلو كان للحامل عند المصدر مال فهى حوالة على المديون، و إلا فهى حوالة على البرىء.

و هنا أيضاً جهتان ربما يستشكل بهما صحة هذه الحوالة:

(إحدهما) أن يقال: إن الحوالة عقد و قرار بين أطراف ثلاثة هم: المحيل و المحتال و المحال عليه، فإن من الواضح تقوّمه بهؤلاء. و لا بأس بأن يتقوّم العقد الواحد بأطراف ثلاثة إذا كانت حقيقته متوقّفة عليها كما هو كذلك فى الحوالة، فإن المنشأ فيها أن المديون يحيل دائته على شخص ثالث، فهذا المعنى المنشأ متقوّم الجوهر بثلاثة أطراف.

فلا بدّ و أن يكون جميع الأطراف قد أنشأوا تعهدهم بها حتى تتم حقيقة هذا

كلمات سديده، ص: ٢٥٧

العقد الثلاثى الأطراف.

و فيما نحن فيه و إن كان حامل البطاقة و معتمداً قد أظهرنا تعهدهم بها إلا أن المحال عليه - أعنى المصدر - لم ينشئ تعهده بها بل ربما كان غافلاً عن إنشائها، و مجرد إظهاره حين إعطاء البطاقة للحامل أنه راض بما يفعله حاملها غير كاف فى قبول الحوالة بعد ما لم يكن أصل اشتراء حامل البطاقة بها معلوماً و لا جزمياً، و هو على المفروض غافل عن إنشاء الحوالة حينما أنشأها إلى الحامل. و الحاصل: أن فعل المحال عليه و إن كان هو القبول لا - غير إلا أن قبول العقد أيضاً أمر إنشائى يحتاج إلى الإنشاء كالإيجاب، و لا يكفى فيه مجرد الرضا قطعاً.

و الجواب: (أولاً) أن اعتبار رضا المحال عليه فى صحة الحوالة محلّ كلام، فقد نقل ابن قدامة فى المغنى أنه «قال المالك: لا يعتبر رضاه إلا أن يكون المحتال عدوه. و للشافعى فى اعتبار رضاه قولان، أحدهما: يعتبر و هو يحكى عن الزهرى لأنه أحد من تتم به الحوالة فأشبهه المحيل. و الثانى: لا يعتبر لأنه أقامه فى القبض مقام نفسه، فلم يفتقر إلى رضا من عليه الحق كالتوكيل. و جعل مذهب الحنابلة عدم اعتبار رضاه إذا كان ملياً، و استدلل له و قال: لنا قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم: إذا اتبع أحدكم على ملى فليتبّع» (١).

فترى أنه اختار عدم اعتبار رضا المحال عليه إذا كان ملياً، و نقل عن الشافعى فى أحد قوليّه عدم اعتباره مطلقاً، و عن مالك إذا كان المحتال عدوً للمحال عليه.

نعم قال شيخ الطائفة فى الخلاف: المحال عليه يعتبر رضاه، و به قال المزنى فى اختياره، و إليه ذهب أبو سعيد الإصطخرى، و ذكر ابن سريج فى التلخيص أن الشافعى ذكر ذلك فى الإملاء، و المشهور عن مذهب الشافعى أنه لا يعتبر

(١) المغنى: المسألة ٣٥٦١ ج ٤ ص ٣٣٩.

كلمات سديده، ص: ٢٥٨

رضاه. دليلنا ما قلناه فى المسألة الأولى سواء من إجماع الأمة على أنه إذا رضى صحّت الحوالة، و لم يدلّ على صحّتها من غير رضاه دليل (١).

أقول: إنَّ أصله الفساد التى استند إليها إنما تصحَّ لو قلنا باعتبار رضاه عند العقلاء لكى تنصرف عمومات الأدلة إليه و إلّا فالعمومات تقتضى الصحة مطلقاً.

و كيف كان فقد نسب المسالك «٢» اعتبار رضا المحال عليه إلى المشهور و إن قوى هو عدم اعتباره.
(و ثانياً) أنّه لو سلّم اعتبار رضاه فى صحّة الحوالة كما هو الأقوى فيما كانت الحوالة على البرىء فلا دليل على اعتبار أزيد من إظهاره للرضا بها متقدماً أو متأخراً أو مقارناً.

و ذلك أنّ غاية الاستدلال لاعتباره ذاك التقرير الذى قدّمناه من أنّه أحد الأطراف الذين بهم قوام العقد.
و عليه نقول: إنّ عمدة الدليل عليه هو أنّ العقلاء يرون الحوالة ثلاثية الأطراف، فإذا سلّمناه نقول: إنّ العقلاء و المعتبرين فى قوام عقد الحوالة لهذه الأطراف الثلاثة لا يعتبرون فيه أزيد من أن يظهر الرضا و يتعهد بالحوالة سواء فيه المقارنة و التقدّم و التأخر، و المفروض فى ما نحن فيه وقوع عقد بين المصدر المحال عليه و بين حامل البطاقة المحيل على تعهيد المصدر بأداء ما يحليه عليه، و هو كاف عندهم فى رضا الطرف الثالث و فى فعلية كونه طرفاً للحوالة.
فأدلة الحوالة المنطبقة على ما تعدّ حوالة عند العقلاء و على المصاديق العقلية تشمل حوالة الحامل على المصدر و ليس فى أدلتها دليل خاصّ على اعتبار رضا المحال عليه بوجه مخصوص أزيد ممّا يعتبره العقلاء فيها لكى يكون

(١) الخلاف: المسألة ٢ ج ٢ ص ٣٠٦.

(٢) مسالك الافهام: كتاب الضمان فى الحوالة ج ١ ص ٢٥٨ س ٣٥.

كلمات سديده، ص: ٢٥٩

مجال للقول بتخصيص أدلتها.

و ما ذكرناه موافق لما فى المسالك حيث إنّ بعد تقوية عدم اعتبار رضا المحال عليه قال: ثمّ على تقدير اعتبار رضا المحال عليه. فيكفى كيف اتفق مقارناً أم متراخياً و ربما اكتفى به متقدماً لحصول المطلوب منه بذلك كلّ «١» انتهى.
بل الحق أنّ عمدة الدليل على صحّة عقد الحوالة بنحو الإطلاق هى عموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ الشامل لهذه الحوالة بعد مفروضية أنها واجدة لجميع الشرائط المقررة لها عند العقلاء، فبمقتضى عموميه يصحّ هذا العقد و للبائع المحتال أن يرجع على المصدر و عليه أن يؤدى إليه المحال به.

(و ثالثاً) أنّ المعمول به فى هذه البطاقات أنّه لا يقوم التاجر المعتمد للبطاقة بقبولها و الاعتماد عليها إلّا بعد الاتصال بمصدرها و الاطمئنان منه بتصديقها و قبوله لحوالتها، فهو إبراز مُجدّد للرضا بالحوالة فلا إشكال فيها.
هذا كله حول الجهة الأولى.

(الجهة الثانية) أن يقال: إذا كانت ذمّة المصدر مشغولة بمال للمحيل الحامل للبطاقة كان الأمر كما ذكر، و أمّا إذا كانت بريئة عنه فصحة الحوالة مشكّلة لأنّ المتيقّن من صحّتها ما إذا اشتغلت ذمّته و أمّا الحوالة على البرىء فليس على صحّتها دليل، و الأصل يقتضى عدم حدوث الآثار المطلوبة.

قلت: إنّ صحّة الحوالة على البرىء و إن كانت محلّ خلاف إلّا أنّه أسند فى الجواهر القول بالصحة إلى المشهور فقال قدّس سرّه فى شرح قول المحقق:

«و يصحّ أن يحيل على من ليس عليه دين»: وفاقاً للمشهور، بل عن السرائر الإجماع عليه، و هو الحجة «٢» انتهى.

(١) مسالك الافهام: كتاب الضمان فى الحوالة ج ١ ص ٢٥٩ س ١.

(٢) الجواهر: ج ٢٦ ص ١٦٥.

كلمات سديده، ص: ٢٦٠

و عبارة السرائر في هذا المقام هكذا: و إذا أحاله بدينه على من له عليه دين فلا خلاف في صحه الحواله، فأما إذا أحاله على من ليس له عليه دين فإن ذلك لا يصح عند المخالف، و لا خلاف في صحه ذلك عند أصحابنا معشر الإمامية «١».

و قال الشيخ الطوسي قدس سره في الخلاف: إذا أحاله على من ليس له عليه دين و قبل الحواله صححت الحواله، و قال الشافعي: إذا أحال على من ليس له عليه دين فالمذهب أن ذلك لا يصح لأنه إذا لم تجز الحواله عليه بجنس آخر غير الذي عليه فالأولى أن لا تجوز إذا لم يكن عليه الحق. دليلنا أن الأصل جواز ذلك، و المنع يحتاج إلى دليل «٢».

فالحاصل: أن صحه الحواله على البرى مشهوره عند الإمامية، بل قيل - كما عرفته من السرائر - إنها لا خلاف فيها عندهم. و الدليل على صحتها يعلم مما ذكرناه آنفا من عموم دليل وجوب الوفاء بالعقود لا سيما إذا كان من العقود المتعارفه، فإن الحواله من العقود العقلانيه المتعارفه، فقد تعارف عندهم أن يحيلوا على البرى فإذا قبل الحواله تمت أركان العقد و شرائطه، و تترتب عليه آثار الحواله عندهم، فعموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» شامل.

نعم لا بد من رضا المحال عليه هنا و إن لم نقل به هناك، لأن وجه عدم الاعتبار المذكور هناك من «أن المحتال كالوكيل عن المحيل في الاستيفاء فيجب على المديون بالدين الحال وجوب أداء دينه مع مطالبته» لا يجري هاهنا، بل هو مالك لأمواله لا يجوز التصرف فيها و لا في سلطانه إلا بإذنه، فلا ريب في اعتبار رضاه.

(١) السرائر: ج ٢ ص ٧٩.

(٢) الخلاف: المسأله ٣ ج ٢ ص ٣٠٦.

كلمات سديده، ص: ٢٦١

و في المسالك: و اعلم أنه يستثنى من القول بعدم اعتبار رضاه ما لو كان بريئا من حق المحيل فإن رضاه معتبر إجماعا «١» انتهى. و قد مر أن عمومات أدله صحه العقود منصرفه عما إذا خلت عن رضا من يعتبر رضاه في الصحه عند العقلاء، كما لا يخفى. إلا أنك قد عرفت أن الرضا المعتبر متحقق هنا، فتذكر.

فقد تحصل أن الحواله التي يحيل بها حامل البطاقه باستعماله لها شراء للسلعه أو الخدمه أو سحبا للنقود عقد صحيح مشروع يوجب لمعتمد البطاقه أن يرجع على مصدرها و يطالب المحال به، و على المصدر إذا رجع إليه أن يؤدى إليه ما أحاله عليه، من غير فرق بين اشتغال ذمته للحامل و براءتها.

المسأله الثالثه: إذا لم تكن بين معتمد البطاقه المحتال و بين المصدر المحال عليه واسطه فرجع معتمدا إلى المصدر لأخذ الثمن فله صورتان:

فتارة يؤدى إليه نفس ثمنه تاما بلا نقيصه، و اخرى ينقص عنه شيئا و يؤديه ثم يأخذ بتمام مبلغ البطاقه عن حاملها. فإن أداه تاما فلا كلام كما في متعارف الحوالات.

و أما إن نقص عنه فالظاهر أن هذه النقيصه تعدد عموله للمحال عليه، فهو لا يتهيأ لقبول الحواله، و لا يقبلها إلا إذا التزم المحتال بأداء مبلغ إليه أجرا عن إعطاء هذا التسهيل و عن قبول حوالاته و أدائها، فإذا رضى المحتال به و دخل في المعامله و في الاعتماد على البطاقه على هذا الشرط فالعمل به لازم.

توضيحه: أن الكلام فى هذه النقيصة من جهتين:

(الجهة الاولى) أنه إذا رضى المحتال بها فأخذ المحال به ناقصا- مع أن المفروض أن المصدر يطالبه من المحيل حامل البطاقة تاما- فهل يكون أخذ هذا المقدار للمصدر جائزا شرعا؟

(١) المسالك: كتاب الحوالة ج ١ ص ٢٥٩.

كلمات سديده، ص: ٢٦٢

فهنا نقول: إن المصدر بقبوله للحوالة قد أقدم على عمل فيه نفع للبائع المحتال معتمد البطاقة، فإنه الذى يعطى ثمن بيعه و يسهل بذلك له طريقا إلى بيعه، فإن أخذ منه اجرة على عمله لكانت عوضا على عمل محلل انتفع به المحتال و كان حلالا. إن قلت: كيف تكون حلالا- و هى عوض عن الوفاء بعقد الحوالة و الوفاء واجب عليه، فهى اجرة على عمل واجب، و الأجرة على الواجبات غير جائزة؟

بل إن الوفاء بالعقد من قبيل أداء حق كل من المتعاقدين إليه، و لا معنى لأخذ العوض عن أداء حق ذى الحق إليه. قلت: (أولا-) بناء على القول باعتبار رضا المحال عليه فى صحة الحوالة- كما هو إجماعى فى الحوالة على البرىء، و محتمل قويا فى غيره- فقبول الحوالة ليس واجبا عليه و لا- من حقوق المحتال بل هو عمل من المحال عليه أمره بيده و يعود منه نفع إلى المحتال فلا بأس بأخذ الأجرة عليه.

و عليه فلم يجعل الأجرة على وفائه بالعقد الذى هو من قبيل أداء ذى الحق إليه، بل إن الأجرة قد جعلت على قبوله لهذه الحوالة، فالمصدر لم يتعهد أداء هذه الحوالة إلا بعد أن تعهد له المحتال هذه الأجرة، فالأجرة قد اشترطت فى ضمن العقد على قبولها لا على الوفاء بها بعد أن قبلها، فالأجرة مشروطة على نفس القبول الذى يعود منه نفع على المحتال فهى عوض عمل يعود منه نفع على من يعطيها.

و عليه فقد انعقد عقد الحوالة بينهما على شرطية ان يؤدى المحال عليه فى مقابل الأجرة المعينة ما فى ذمه المحيل. و الوفاء بهذا العقد من ناحية المحال عليه إنما هو بمجرد أداء ما فى ذمه المحيل، و ليس حق المحيل أزيد منه، و الوفاء به من ناحية المحيل بأداء تلك الأجرة إلى المحال عليه علاوة عن أداء ما فى ذمته.

كلمات سديده، ص: ٢٦٣

و بعبارة اخرى: إن الوفاء فى باب المعاملات انما يكون بأداء كل من المتعاقدين ما تعهد له صاحبه إليه؛ فلا محالة على المحيل أداء الأجرة إلى المحال عليه، و هى حقه، و على المحال عليه أداء ما فى ذمه المحيل، و هو حقه.

(و ثانيا) أنه ليس عمل المصدر- فى الموارد المتعارفة فى هذه البطاقات- مجرد أداء المحال به إلى المحتال، بل الغالب المتعارف فيه أن يوقع معاقده بين المصدر و التاجر على أن يرسل المصدر إليه أصحاب البطاقات ليروج له تجارته و يزداد فى مشتره، و هذه المعاقدة فى الحقيقة مبادلة بينهما على أن يرسل إليه هؤلاء المشترين فى قبال ان يؤدى إليه المبلغ المقرر المعلوم بالنسبة، و هى من العقود العقلانية الداخلة فى عموم وجوب الوفاء.

و لو لم تقع بينهما هذه المعاقدة و دخل التاجر فى المعاملة بالبطاقات و الاعتماد عليها على شريطة العمولة المذكورة فالمصدر يؤدى المحال به فى بلد التاجر المحتال، و هو أيضا تسهيل أزيد على ما يقتضيه عقد الحوالة.

فبالجملة: فإصدار البطاقة و أداء الثمن يتضمن ترويجا لتجارته و تسهيلاتا زائدا كل منهما يصح أخذ العمولة، سواء كان فى قالب عقد عقلاى مستقل أم لا، فأخذ الأجرة و العمولة من التاجر يكون حلالا.

غاية الأمر أن فى الأجرة و أخذها هنا ميزتين:

(إحداهما) أن المُصدر لا يعطى تمام مبلغ البطاقة إلى معتمدها ثم يأخذ عنه الأجرة، بل ينقص عنه الأجرة و يعطيه بقيته. ومن المعلوم أنه كيفية متعارفة فى الإيفاء والاستيفاء لا توجب قلبا فى حقيقة الأمر من كونه اجرة عمل محلل. (الميزة الثانية) أن مقدار هذه الأجرة يكون غالبا بنسبة معلومة إلى مبلغ البطاقة (مثل ١٪ منه) و هى تزيد و تنقص تبعا لمبلغها، و حينئذ فربما يقال:

حيث إن ما يتحملهُ المُصدر من العمل فى جميع الموارد واحد فكيف توجيه كلمات سديدة، ص: ٢٦٤

ازدياد الأجرة و انتقاصها إلّا الابتناء على أصول ربوية محرّمة.

لكنك تعلم أن تسهيل الأمر فى وصول المالك إلى ماله مهما كان المال أكثر و أعزّ كان هذا التسهيل أهمّ، و بذلك يرغب العقلاء فى إعطاء أجر أزيد كلّما زاد مقدار ما لهم و لا يعد عندهم إعطاؤه بالنسبة عملا سفهيا غير عقلاني، و لا أخذه أكلا للمال بالباطل. و أما شبهة الربا فهى منتفية قطعاً، و كيف يكون لها مجال مع أنّ المقدم لأخذ هذه الأجرة بعنوان العمولة و الأجرة هى البنوك الربوية المتوغّلة فى أخذ الربا بشئى أنحائه، فإذا كان أخذها بعنوان العمولة لعمله و الفرض أن العمل له مائتة و نفع لمن تؤخذ منه كان حالاً بلا إشكال.

هذه هى الجهة الأولى.

(الجهة الثانية) فى أنه هل يجب على معتمد البطاقة أداء هذه الأجرة و الرضا بهذه الأجرة فلا يجوز له الامتناع عنها؟ و الجواب عنه: نعم، و ذلك أنه إذا كان بناء هذه البطاقات على هذا المنوال و بالطبع أن يعلن هذا البناء لمن يعتمدها، فلا محالة يكون ورود من يعتمد البطاقة بعد قبول هذه الشريطة فيجب عليه الوفاء بها. و تفصيل المقال أنه إن كان الاعتماد على البطاقة بإنشاء عقد خاص بين المُصدر و المعتمد تعهّد فيه المُصدر أداء مبلغ البطاقة لمن يعتمدها و تعهّد المعتمد أداء اجرة قبال هذه الخدمة فهو - كما عرفت - عقد واجب الوفاء و الخدمة فيه مضبوطة و الأجرة فيه معينة. و إن كان اعتماده عليها ناشئاً عن اعتبار عظيم لمُصدر البطاقة يعتمد على بطاقته كلّ أحد بلا توقّف على عقد خاصّ بينهما فوروده فى ميدان الاعتماد على البطاقة و قبول أن يحال مبلغها على مصدرها قبول ضمنى لهذه الأجرة، فالأجرة قد اشترطت عليه ضمناً و عقد الحوالة وقع مبتئاً عليه، فكان شرطاً فى ضمن

كلمات سديدة، ص: ٢٦٥ □

عقد يعمّه عموم قوله صلى الله عليه و آله: المؤمنون عند شروطهم.

هذا هو الحقّ الموافق للواقع فى حقيقة ما يأخذه المُصدر.

و ربما توجه هذه الأجرة بوجه آخر و هو أنّ البائع المحتال قد صار بالحوالة مالكا لمبلغ البطاقة على عهده المُصدر، فأخذه لدينه ناقصاً عن أصله تنزيل من الدائن، و التزليل لا بأس به.

لكن فيه أنه توجيه فرضيّ محض ليس العمل الخارجى معتمداً عليه، بل ما ينقص عن المبلغ فإنما هو بعنوان اجرة العمل، و لا بأس به كما عرفت.

مضافاً إلى أن اقتضاء الحوالة لانتقال الدين إلى ذمّة المحال عليه و إن كان مشهوراً بين الفريقين و استدللّ عليه بوجوه قريبة المأخذ بل عبارات متّحدة المعنى فى كلماتهم إلّا أن الاعتماد عليه مشكل، و تمام الكلام فى بحث الحوالة.

المسألة الرابعة: إذا كان بين معتمد البطاقة و المُصدر شخص حقيقى أو حقوقى يؤدّى مبلغ البطاقة المحال به ثم يستوفيه من مصدرها:

فإن كان يؤدّيه عنه بتمامه و يستوفيه عن المُصدر أيضاً كذلك فلا كلام فيه إذا كان عن إذن من المحال عليه، فإنّ النيابة فى الأداء

عَمَّن عليه أداء مال بقصد الرجوع إليه و أخذه منه إذا كان عن إذن مَمَّن عليه الأداء سبب قطعي عند العقلاء لاشتغال ذمَّة المنوب عنه و عليه بناء العقلاء و سيرتهم، و لم يردع الشرع عنها، بل ورد عنه ما يستفاد منه إمضاؤها في أخبار معتبرة ربما يأتي إن شاء الله تعالى ذكر بعضها.

و أما إن لم يكن يؤدِّيه بتمامه بل ينقص عنه مبلغا لنفسه فقط أو مبلغا لنفسه و مبلغا للمُصدر ثمَّ يستوفى ما أدَّاه من المصدر مزيدا فيه ما نقصه لنفسه فالظاهر جوازه و حليَّة ما يأخذه من المُصدر:

و شرحه: أنَّ حامل البطاقة و إن أحال معتمدها على المُصدر فكان المُصدر هو المخاطب بتكليف أداء المحال به و هو مبلغ البطاقة الذي هو ثمن ما

كلمات سديدة، ص: ٢٦٦

ابتاعه بها إلَّا أنَّ أمر هذه الوساطة لا يخلو عن وجهين:

فإنَّه إمَّا أن يقدم على هذا التوسط عن تعاقد بينه و بين المصدر، و إمَّا أن يكون إقدامه عليه ناشئا عن الوجهة العامَّة الاعتبار التي اكتسبها المُصدر بحيث يعتمد كلُّ أحد، و المفروض أنَّه أيضا يأذن لهؤلاء الوسائط في أداء ما أُحيل عليه نيابة عنه.

فإن كان إقدام الوساطة عن تعاقد بينهما و بين المصدر فهذا العقد توكيل للوساطة في أن يؤدَّى عن المُصدر ما عليه أدَّاه بجزء معيَّن من مبلغ البطاقة، و بما أن أدَّاهما عليه عمل يزيد في اعتباره و الاعتماد عليه حيث إنَّه يرغَّب التَّجار و غيرهم في الاعتماد على بطاقته فلهذا العمل منفعة معنوية ترجع إلى المصدر، فصَحَّ أن يجعل بإزائه اجرة.

و ليس ببعيد أن يكون مرجع هذا العقد إلى جعالة المنعقدة بينهما، فالجاعل هو المُصدر و العامل هو الوساطة و مال الجعالة جزء معيَّن بنسبته إلى مبلغ البطاقة، و هي من العقود المتعارفة العقلانيَّة، و على أيِّ حال يدلُّ على صحَّته عموم قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». و لا مجال للإشكال في صحَّته إلَّا من ناحية مجهولية العمل و أجرته حيث إنَّ مبلغ البطاقة غير معلوم بحدوده و يتبعه الأجر المحدد بنسبتها إلى ذلك المبلغ.

لكنَّ الظاهر ارتفاع هذا الإشكال أيضا إذ لا دليل خاص في غير باب البيع على تعيُّد الشرع باعتبار المعلوماتية في عوضى المعاملات أزيد ممَّا يعتبره العقلاء، و في باب الجعالة لم ينقل شهرة على اشتراط العلم بمال الجعالة، و قيل بجواز الجهل المطلق به. على أنَّ العمل و أجرته هنا ليسا مجهولين بالمرَّة فإنَّ أجره العمل معلوم النسبة إلى مبلغ البطاقة، و البطاقات في الغالب لها سقف أعلى لا تعدوه، و هذه الجهالة ممَّا لا تؤدَّى إلى خطر على المتعاقدين، و لا يعتبر ارتفاعها عند العقلاء في

كلمات سديدة، ص: ٢٦٧

معاملاتهم.

و منه تعرف أنَّ أدلَّة النهي عن الغرر أيضا لا تقتضى المنع عنه، كما أوضحناها لدى التعرُّض لها ذيل المسألة الأولى، فتذكر. و أمَّا إن كان إقدام الوسائط عن اعتماد عالمي بالمصدر و إذن عامَّ منه لكلِّ الوسائط فمرجع هذا الإذن العامَّ - مع التزامه بأداء أجره معلوم إلى كلِّ من توسط - إلى عقد جعالة أنشأه المُصدر على أنَّ كلَّ من أدَّى عنه مبلغ بطاقته فله عليه نسبة معيَّنة من مبلغ البطاقة، و هذه الجعالة عقد صحيح يعمُّها «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بلا دليل مخصَّص على الخلاف كما مرَّ آنفا.

فالوساطة ينوب عن المُصدر في أداء مبلغ البطاقة و في أخذ العمولة التي تعيَّدها معتمد البطاقة للمُصدر، إلَّا أنَّ أخذه لها يكون في طابع النقيصة من مبلغ البطاقة التي قد عرفت أنَّها من كميَّات الاستيفاء و لا بأس بها.

كما أنَّ المُصدر يعطيها أجر و ساطته بما يزيد على المبلغ الذي أعطاه معتمد البطاقة و لا بأس به، ثمَّ المُصدر يحصل على عمولة نفسه في طابق استيفاء تمام مبلغ البطاقة عن الحامل المحيل عليه كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ من الممكن أن تتحقق هذه الوساطة باستدعاء معتمد البطاقة على عمولة معيَّنة بلا - إقدام بدوى خاص و لا عامَّ من جانب

المُصدر، فتأخذ الواسطة عمولتها من معتمد البطاقة فى طابع الأخذ النقدي أو غيره، و تؤدى إليه مبلغ البطاقة مخصوصا منه عمولة المُصدر، ثم يستوفى من المُصدر ما أداه عنه.
و لا بأس بهذه الأعمال أيضا إذا كان المُصدر أذن فى هذه النيابة أو أجازها، و يظهر وجهه ممّا قدّمناه.

المسألة الخامسة: إذا رجع المُصدر إلى حامل البطاقة فحقه الثابت عليه إنّما هو نفس مبلغ البطاقة تامّا

لما عرفت أنّ ما خصم منه فإنّما كان عمولة على عمله و على تسديد ثمن معتمد البطاقة إليه، فنقول
كلمات سديدة، ص: ٢٦٨
إذا عقد مع حامل البطاقة على أن يأخذ منه مبلغا معيّنا فى قبال تعهّده له بأداء ثمن معتمد البطاقة كان جائزا، و لا ينافى أنّه قد أخذ عمولة عليه من معتمد البطاقة، و ذلك أنّ القيام بأداء مبلغ البطاقة عمل فيه منفعة الحصول على طلبه لمعتمد البطاقة و منفعة أداء ما فى ذمّته لحاملها، فلو طلب المؤدى له من كلّ منهما عمولة لكان اجرة مشروعة.
و توهم الحرمة من أجل عدم جواز أخذ الأجرة على الوفاء بالعقد لكونه واجبا عليه و حقّا لحامل البطاقة، يجرى هنا أيضا.
إلّا أنّ الجواب عنه هو ما مضى من الجواب:
إذ يجاب عنه (أولا-) بأنّ الأجرة إنّما هى فى قبال قبول الحوالة الذى ليس يجب عليه بناء على اشتراط رضا المحال عليه فى صحّة الحوالة، و ليست فى قبال الوفاء ليرد ما ذكر.
(و ثانيا) بأنّ الوفاء هنا مشتمل على أمر زائد على الواجب هو المطلوب و هو أداء مال التاجر إليه فى بلد إقامته. و لا ريب فى أنّه ليس ممّا يقتضيه مجرّد الحوالة إلّا بالاشتراط، و هو لا ينافى أخذ أجر عليه، فتذكر.
نعم لا يجوز له أخذ مال من حامل البطاقة قبال أنّه يؤدى مبلغها بعد مدّة أو نحوها، فإنّه ربا على دينه محرّم:
ففى صحيحة محمد بن قيس عن أبى جعفر محمد بن على الباقر عليهم السّلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فى رجل أمره نفر لبيتاع لهم بعيرا بنقد [بورق] و يزيدونه فوق ذلك نظرة، فابتاع لهم بعيرا و معه بعضهم، فمنعه أن يأخذ منهم فوق ورقه نظرة» «١».
فالابتاع لهم يوجب اشتغال ذمّتهم بثنمه للبائع، و أمرهم له بأداء الثمن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أحكام العقود الحديث ١ ج ١٢ ص ٣٦٨.

كلمات سديدة، ص: ٢٦٩

إذن فى أداء دينهم، كما كان الأمر كذلك هنا بالنسبة للمُصدر و حامل البطاقة، و قد نهاه عليه السّلام عن أن يأخذ منهم فوق ما أداه قبال النظرة التى يعطيها لهم.
فالصحيحة دالّة على حرمة أخذ الزيادة كما تدلّ على إمضاء ما عليه العقلاء من أنّ أداء دين الغير إذا كان ياذن منه يوجب اشتغال ذمّة المديون للمؤدى، و هى إحدى الروايات التى أشرنا إليها فى صدر المسألة الرابعة.
هذه خلاصة الكلام فى الحكم الشرعى لأنواع البطاقات المتعارفة و غيرها ممّا يشتري بها سلعة أو خدمة.

المسألة السادسة: إذا كانت البطاقة ممّا يسحب بها النقود و العملات من المصارف أو الشركات أو الأشخاص فلا محالة هى حوالة على تلك المصارف أو الشركات، و لا محالة لا تصدر إلّا بعد قبول المحال عليه

نعم قد يكون المحال عليه شخصا معينا أو مصرفا أو شركة خاصة، وقد يحال على مصارف أو شركات أو أشخاص متعدده يختار حامل البطاقة من شاء منهم.

و أيا ما كان فالظاهر صحة الحواله و جواز السحب بها.

و يتصور لبطاقة السحب نوع آخر و هو أن يبلغ مُصدرها فى الاعتبار و الاعتماد مبلغا يعتمد على بطاقته كل أحد من غير حاجه الى عقد الحواله المذكور بين المُصدر و المصرف مثلا، فحينئذ إصدار مثل هذه البطاقة إذن من المُصدر و إعلان له بأن كل أحد مأذون فى أن يؤدى قرضا عليه لمن يحمل بطاقته.

و كيف كان فحامل البطاقة حينئذ قائم مقام المُصدر و وكيل عنه يأخذ النقود على ذمه المُصدر و هو مأذون فى التصرف فيه، و تملكه له إما بعنوان أداء الدين الذى له على المُصدر- إن كان صدور البطاقة بعد فتح حساب لدى

كلمات سديده، ص: ٢٧٠

المصدر و وضع مقدار السحب فيه- و إما بعنوان الاقتراض منه- إن لم يشترط به و لم يوضع بمقداره لديه.

فان كان بعد فتح الحساب المذكور فهذا الإقراض ممّا لا بأس به، و هو من أنواع الاقتراض الذى هو عقد عقلائي مشمول لعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ. كما أنه لو كان أخذ حامل البطاقة استيفاء لدينه الذى له فى ذمه المُصدر لم يكن به بأس أيضا. و كيفما كان فلا يجوز للمُصدر و لا لمن يعتمد البطاقة أخذ شىء زائدا عما أداه إلى حامل البطاقة عوضا عما أداه، فإنه ربا محض و حرام واضح.

نعم إن أخذ كل منهما عموله على هذا التسهيل الذى أعطاه كان ممّا ليس به بأس بعد أن المفروض أن فيما قام كل منهما به نفعا عائدا إلى حامل البطاقة.

و حينئذ فيجوز أن يأخذه هذه العموله كلها مُصدر البطاقة أولا أو أخيرا، كما يجوز أن يأخذ معتمد البطاقة عمولته مباشرة من حاملها. كما أن من الجائر كونها مبلغا محددا مقدرا معلوما و من الجائر أن يكون مقدرا بنسبه إلى النقد المسحوب. و دليل صحة جميع الأقسام معلوم ممّا مرّ فى ذيل المسائل السابقة، فتذكر.

و هنا أمور و فروع ينبغى التنبيه عليها:

الأول: كما أمكن أن تكون عمليات إصدار البطاقة و استخدامها عند من يعتمدها و الحصول على مبلغها من البنك الواسطه

ثم استيفائه من المصدر مباشرة من هؤلاء الأطراف الأربعة بلا دخل أصلا للأشخاص و المؤسسات الآخر أمكن أن يؤسس مؤسسه تقوم بإعطاء خدمات لهؤلاء تنتظم بها عملياتهم انتظاما على مستوى عال من الدقة و الكفاءة و السرعة. كما يقال ذلك بالنسبه لمنظمه الفيزا، فإنها منظمه عالميه غير ماليه تقوم بأعداد أنواع من البطاقات يعبر عنها ببطاقات الفيزا من غير أن تقوم نفسها

كلمات سديده، ص: ٢٧١

بإصدارها و إعطائها لمن يستخدمها، بل إن هذه المنظمه- التى لها ترخيص «امتياز» هذه الأنواع من البطاقات- تضع بطاقتها لدى البنوك التى كانت أعضاء لها.

و البنوك نفسها تُصدر هذه البطاقات حسب أنظمتها الخاصه بها حتى فى بلادها و تعطيتها من يرجع إليها على شرائطها الخاصه.

ثم يستخدمها الحامل لها حسب ما مرّ ضمن المسائل الماضيه عند شركه أو تاجر يعتمدها.

و التاجر يأخذ قسيمة البيع و يودعها عند بنك خاصّ تحدّده المنظمة فى بلد التاجر نفسه، و يحصل على ثمنه خلال يوم أو أقلّ أو أكثر بقليل.

ثمّ البنك يرسل مستندات عملياته إلى المنظمة لتقوم بالاتّصال بالمصدر و لوضع ما أدّاه بنك التاجر فى حسابه. و هذه المنظمة تعطى البنوك الأعضاء خدمات كثيرة منها ما يتأكد بها على اعتبار البطاقة و اعتراف البنك المُصدر بصحتها، و ذلك لتجهيز مركز المنظمة و أعضائها بشبكات مختلفة إلكترونية تعطى المنظمة هذه الخدمات و تحصل على ثمنها من دون تدخل فى الإصدار و ما يتعلّق به. و كيف كان فإذا كان إصدار البطاقات و استخدامها على طريق صحيح مشروع و كانت خالية عن الربا و سائر المعاملات اللاشرعية يكون القيام بإعطاء الخدمات لها و أخذ قيمتها أيضا مشروعاً، كما هو واضح لا يخفى.

الثانى: كما لم يكن منع شرعى من إصدار بطاقات الاشتراء و سحب النقود فهكذا لا منع شرعا من إصدار بطاقات الخصم من الثمن

فهذه البطاقات تعطى حاملها الحقّ بالحصول على خصم من الثمن للسلع أو الخدمات التى يبيعها من يعتمدها. و يتصوّر أن يكون البائع نفس مصدر البطاقات وحده أو شركة مع باعة كلمات سديده، ص: ٢٧٢ آخرين و إن يكون شركة أو شخصا آخر غير المُصدر. و كيف كان فقد يكون إصدار هذه البطاقة و إعطاؤها لحاملها فى قبال رسم سنوى مثلاً أو فى قبال أخذ مال آخر أو فى مقام الوفاء بشرط أو عهد لازم الوفاء، و قد يكون هدية مجانية من مصدرها إلى حاملها. فهذه عمدة الصور المتصورة لهذا القسم من البطاقات. و حقيقة هذه البطاقات إنشاء تعهّد من البائع على أن يبيع مبيعه بخصم من ثمنه المتعارف. فإن كان البائع نفس المُصدر فهو تعهّد من المُصدر فقط، فإن كان هذا التعهّد مربوطاً بتعهّد من حامل البطاقة كما إذا كان إصدار البطاقة فى قبال رسم سنوى أو فى قبال نقد مأخوذ أو وفاء بعهد واجب الوفاء فقد لزمته البطاقة و لا يجوز له نقض عهده و يجب عليه أن يبيعه مخصوصاً من الثمن. و أمّا إن كان إعطاء البطاقة مجاناً و هدية أو فى قالب عقد آخر غير لازم فله أن يرجع فى هديته. هذا فيما كان المُصدر هو البائع.

و أمّا إن كان البائع شركة أو شخصا آخر فالكلام عن تعهّد المُصدر لحامل البطاقة من حيث لزوم البقاء على تعهّد البطاقة هو ما مرّ. و أمّا تلك الشركة أو ذلك الشخص الآخر فالظاهر وجوب الخصم من الثمن عند بيعه ممّن يحمل البطاقة، و ذلك أن إصدار هذه البطاقة لا يكون إلّا بتعهّد من مربوطين، تعهّد من البائع بالخصم من الثمن، و تعهّد من المُصدر بإرسال المشتري إليه، و هذا عقد يعمّه عموم وجوب الوفاء، و الله العالم.

الثالث: إذا كان ثمن السلعة فى حالة استعمال بطاقة الشراء أعلى و أعلى من الدفع نقداً

بأن يبيعها معتمد البطاقة من حامل البطاقة بعشرة و ممّن يشتريها نقداً بتسعة فربما يتوهم أن هذه الزيادة ربا، ببيان أن قيمة السلعة واقعا تسعة

كلمات سديده، ص: ٢٧٣

و الزائد عليها زيادة أو جبتها كونها ديناً، فيكون مثل إقراض التسعة بعشرة.

لكنه توهم فاسد، فإنّ المفروض أنّ الثمن الواقع عليه البيع هو العشرة، و الخدمات المقابلة بالمال المحتاج إليها فى الحصول على ثمن السلعة إذا بيعت من حامل البطاقة هى الموجبة لجعل الثمن أعلى، فإذا كان بيعا يعمه عموم أدلة البيع و العقود. فلا مجال لهذه الخيالات، فكما أنّ الخدمات السابقة على البيع - كحمل السلعة من المصنع الى المعرض القريب - توجب زيادة الثمن و لا ربا فكذلك الخدمات اللاحقة عليه المحتاج إليها فى الحصول على ثمنها. و منه تعرف أنّه لو كنّا نقول بالقياس - و لن نقول به أبداً - لكان القياس أيضا قاضيا بالصحة. و كيف كان فالعمومات هى المتبعة و هى مقتضية للصحة بلا ريب.

الرابع: إذا تضمن عقد إصدار البطاقة نصا ربويا

- كما إذا قال المصدر: أصدرت البطاقة على شريطة أنّه إذا لم يدفع الحساب المستحقّ خلال مدّة معيّنة ترتّب عليه فوائد ربوية - فلا ريب فى أنّ الدخول فيه بهذا الشرط إقدام على قبول إعطاء الربا و يكون حراما شرعيا. و أمّا إذا دخل فيه بانبا على دفع الحساب نقدا أو فى خلال تلك المدّة بحيث لا ترتّب عليه أيّة فوائد فإن كان جدّه أنّه لا يقبل الشرط المذكور بل ربما يصرح بأنّى لا أتعهد الربا قلبا و إنما أنتم المصدرون تأخذونه منى قهرا فلم يتعهد ربا و لم يكن دخوله حراما. نعم إذا كان المصدر لا يصدر إذا صرح طالب البطاقة هذا التصريح و لذلك يقع بينهما بحسب الظاهر عقد مشتمل على نصّ ربوى إلّا أنّ الطالب لا ينوى دفع الفائدة جدّا و إنما يوقع السند كتبا و ظاهرا فقد قبل أصل الحساب و لم يقبل شرط الزيادة فهو لم يفعل حراما على الفرض، إلّا أن حصول حقّ له على كلمات سديده، ص: ٢٧٤ المصدر مبنى على صحة العقد المشتمل على الشرط الفاسد، فتأمل.

الخامس: إذا راجع معتمد البطاقة المصدر و أخذ الثمن ثم امتنع حامل البطاقة من دفعه الى المصدر فحينئذ لا يعود المصدر الى معتمد البطاقة لاسترجاع الثمن منه

و ذلك أنّ المصدر كان محالا عليه كما عرفت، فإما برئت ذمّة المحيل بمجرد الحواله عن الثمن و اشتغلت به ذمّة المصدر للبائع المعتمد للبطاقة كما هو المشهور بين الفريقين فى حكم الحواله و إمّا أنّه وجب على المصدر أداء ما قبل حوالته كما هو المحتمل قويا. و كيفما كان فإذا أدى إلى المحتال فقد أدى إليه حقّه عوضا عن المحيل و صار ما أخذه المحتال ملكا له و صارت ذمّة المحيل بمجرد الحواله أو بأداء المصدر مشغولة بمثل ما أداه للمصدر، فحقّ المصدر قد انتقل إلى ذمّة المحيل و لا وجه لرجوعه الى المحتال إذا امتنع حامل البطاقة المحيل عن أداء حقّه إليه. نعم لو اشترط فى ضمن عقد الحواله أو فى ضمن عقد آخر على البائع المعتمد للبطاقة أن يرجع إليه لو امتنع الحامل عن دفع ما عليه كان الشرط ماضيا بمقتضى عموم «المسلمون أو المؤمنون عند شروطهم». و قد يتوهم بطلان هذا الشرط بتوهم أنّه خلاف مقتضى عقد الحواله، لما عرفت من أنّ مقتضاه براءة ذمّة معتمد البطاقة عن الاشتغال بشيء له. لكنّه توهم فاسد، فإنّ مقتضى ما ذكر إنما هو أنّ عقد الحواله لا يقتضى إلّا براءة ذمّة معتمدها و عدم اشتغالها بشيء من ناحية الحواله، و هو لا ينافى تكليفه بالأداء إذا وجد له سبب آخر، و الاشتراط هو ذاك السبب.

السادس: إذا راجع التاجر المعتمد على البطاقة البنك الواسطة و أخذ منه ثمن ما باعه ثم امتنع المصدر من دفعه إلى البنك فلا يجوز للبنك

أيضا الرجوع إلى التاجر و لا إلى الحامل

و ذلك أنّ البنك إنما أدى ما وجب على المُصدر أدائه، نيابة عنه بإذنه و رضاه، فصارت ذمّة المُصدر مشغولة بمثل ما دفعه له كلمات سديده، ص: ٢٧٥

و كان حقّه على ذمّة المُصدر. و لا وجه لرجوعه الى التاجر أو الحامل، إذ لا دليل على ثبوت حقّ له على أحدهما. نعم إذا شرط على التاجر فى ضمن أدائه إليه أن يعود عليه إذا امتنع المُصدر من دفع حقّه كان له الرجوع عليه بعموم دليل وجوب الوفاء بالشرط، فتأمل.

السابع: إذا أدى المُصدر إلى البنك المتوسط ما دفعه إلى التاجر ثم امتنع حامل البطاقة عن دفع الثمن إليه فلا يجوز عوده على ذلك البنك و مطالبته بالثمن

فإنّه أخذ منه حقّه الذى اشتغلت به ذمّته حينما أدى ما تعهّد أدائه، و لا دليل على تعلّق حقّ منه بالبنك المذكور. نعم إذا كان إذنه فيه موقوفا على تحقّق الاستيفاء و الوفاء من حامل البطاقة كان له حقّ العوده بلا إشكال.

الثامن: إذا لم يدفع البنك المتوسط و لا المُصدر الثمن الذى أحاله حامل البطاقة الى التاجر المعتمد لها فهل للتاجر العوده على حامل البطاقة لأخذ الثمن من نفسه؟

المسألة خلافية، و ذلك أنّه من مصاديق امتناع المحال عليه من أداء حقّ المحتال، و قد قال الشيخ قدّس سرّه فى الخلاف: إذا انتقل الحق من ذمّة المحيل إلى المحال عليه بحواله صحيحة فإنّه لا يعود عليه، سواء بقى المحال عليه على غناه حتى أداه، أو جحده حقه و حلف عند الحاكم، أو مات مفلسا، أو أفلس و حجر عليه الحاكم. و به قال الشافعى و هو المروى عن على عليه السلام. و قال أبو حنيفة: له الرجوع عليه بالحقّ إذا جحده المحال عليه أو مات مفلسا. و قال أبو يوسف و محمّد: يرجع عليه فى هذين الموضعين و إذا أفلس و حجر عليه الحاكم. و به قال عثمان. كلمات سديده، ص: ٢٧٦

دليلنا: أنّه قد ثبت انتقال الحقّ عن ذمّته، و لا دليل على انتقاله ثانيا إليه، فمن ادّعى ذلك فعليه الدلالة، فينبغى أن يلزمه الاحتيال و لا يكون له الرجوع «١».

و قال الشافعى فى الأم: و إذا أحال الرجل على الرجل بالحقّ فأفلس المحال عليه أو مات و لا شىء له لم يكن للمحتال أن يرجع على المحيل من قبل أنّ الحواله تحول حقّ من موضعه الى غيره و ما تحول لم يعد «٢». و قرره المزنى فى مختصره «٣».

و اختاره ابن حزم فى المحلّى فقال: و لا- رجوع للمذنب أحيل على الذى أحاله بشىء من ذلك الحقّ انتصف أو لم ينتصف أعسر المحال عليه أثر الإحالة عليه أم لم يعسر، لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أمره باتّباع المحال عليه و لا يجوز له اتّباع غيره «٤». أقول: إنّ الفريقين كما ترى قد استدلا بأنّ مقتضى الحواله لمّا كان انتقال حقّ المحتال إلى المحال عليه فلا دليل على عوده ثانيا إلى المحيل.

و هذه المقالة منهم عمده مبناها أنّ حقيقة الحواله و مفهومها العرفى متقوّم به.

إلّا أنّا قد أشرنا إلى إمكان منع هذا المبنى و ذلك أنّ الحواله لا تدلّ على أزيد من تحوّل ما؛ و أمّا أنّ هذا التحوّل إنما يكون بتحوّل الحقّ من ذمّة إلى ذمّة أخرى فلا- دليل عليه، فعّلّ التحوّل الحادث مجرّد إمكان رجوع المحتال إلى المحال عليه، مع أنّه أمر لم يكن منه أثر قبل الحواله، فيحتمل بقاء الحقّ على ذمّة

(١) الخلاف: المسألة ٥ ج ٣ ص ٣٠٧.

(٢) الام: ج ٣ ص ٢٢٨.

(٣) مختصر المزنى: ص ١٠٧.

(٤) المحلى: ج ٦ ص ٣٩٢.

كلمات سديده، ص: ٢٧٧

المحيل، و بقاء جواز رجوع المحتال إليه و الاستصحاب قاضٍ ببقائهما.

نعم قد وردت أخبار معتبرة بأنه لا يجوز للمحتال أن يرجع بعد الحواله إلى المحيل:

ففى صحيحه أبى أيوب أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحيل الرجل بالمال أ يرجع عليه؟ قال: لا يرجع عليه أبداً إلا أن يكون قد أفلس قبل ذلك «١».

و مثلها موثقة منصور بن حازم عنه عليه السلام «٢».

و فى قبالتها صحيحه زرارة عن أحدهما عليهما السلام فى الرجل يحيل الرجل بما كان له على رجل آخر فيقول له الذى احتال: برئت مما لى عليك، فقال: إذا أبرأه فليس له ان يرجع عليه و إن لم يبرئه فله أن يرجع على الذى أحاله «٣».

و قد جمع بينهما بتخصيص الطائفة الأولى بما إذا أبرأه المحتال لكته جمع غير عرفى، فإن مفهوم الطائفة الاولى أن اقتضاء الحواله أن لا يرجع المحتال على المحيل أبداً، و قد نفت هذا الاقتضاء الطائفة الثانية.

و لعل أحسن جمع بينهما ما قاله بعض من أن الإبراء المذكور فى الثانية كناية عن قبول الحواله، و عدمه كناية عن عدمه، فيرتفع التعارض عن الطائفتين، إلا أنه لا يحصل به الاطمئنان.

و المشهور و إن قالوا بعدم الرجوع إلا أنهم لعلهم استندوا إلى الجمع الأخير، فالمسألة مشككة جداً.

نعم إذا أبرأه المحتال من حقه فلا يرجع عليه، كما أنه إذا اشترط الرجوع عليه إن لم يدفع المحال عليه حقه كان له الرجوع بمقتضى الشرط الواجب

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من كتاب الضمان الحديث ١ و ٣ ج ١٣ ص ١٥٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من كتاب الضمان الحديث ١ و ٣ ج ١٣ ص ١٥٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من كتاب الضمان الحديث ٢ ج ١٣ ص ١٥٨.

كلمات سديده، ص: ٢٧٨

الوفاء، و الله العالم بحقائق أحكامه.

و هنا فروع أخر ليس الجواب عنها بعسير. و تقتصر على ما ذكرناه.

و الحمد لله رب العالمين، و أزكى صلواته و سلامه على سيد النبيين، و على آله الطيبين الطاهرين.

كلمات سديده، ص: ٢٧٩

كلمة فى عده من لا رحم لها

كلمات سديده، ص: ٢٨١

كلمة فى عده من لا رحم لها بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و ازكى صلواته و سلامه على سيد المرسلين محمد و

آله الأطيبين و اللعنة الدائمة على من عاداهم أجمعين.

إنّ التقدم العلمى الحديث أوجب إمكان إخراج رحم المرأة عند ابتلائها بمرض يرجى زواله بإخراجها أو لدواع شخصية لها، وان تعيش بعده عيشة طيبة فيقع الكلام فى انها إذا قلعت و أخرجت رحمها فهل على المرأة- إذا كانت فى سنّ من تحيض- الاعتداد بالأشهر إذا طلقها زوجها أو هى بحكم اليائسة لا عدة عليها و تحل لها الأزواج من حين الطلاق؟

إنّ المسألة و ان كانت من المستجدات كما أشرنا إلّا أنّه لا بأس مع ذلك بالرجوع إلى كلمات أصحابنا الأخبار لعلّه يستنبط منها ملاك الاعتداد عندهم و يستفاد أو يؤيد بها ما لعله نستفيده من أدلّة الباب فنقول: إنّ المأثور عن الأصحاب فى عدة الطلاق لمن لا تحيض من النساء لصغر سنّها أو كبره قولان:

فالسيد المرتضى و أبو المكارم ابن زهرة «قد هما» قال- بأنّ عليهما أيضا الاعتداد إذا طلقهما زوجها، و المشهور بينهم أنّه لا عدة عليهما.

كلمات سديده، ص: ٢٨٢

فقال السيد المرتضى فى الانتصار: مسألة: «و ممّا ظنّ انفراد الإماميّة به القول بأنّ الآئسة من المحيض من النساء إذا كانت فى سنّ من لا تحيض لا- عدة عليها متى طلقت، و كذا من لم تبلغ المحيض إذا لم يكن مثلها من تحيض لا عدة عليها، و باقى الفقهاء يخالفون فى ذلك و يوجبون العدة على الآئسة من المحيض و على التى لم تبلغه على كلّ حال، و عدة هؤلاء عندهم الأشهر، و هذا المذهب ليس بمذهب لجميع الإماميّة، و ان كان فيهم من يذهب إليه و يعول على اخبار آحاد فى ذلك و لا حجة. ليس بمذهب لجميع الإماميّة فليحق بما أجمعوا عليه.

و الذى أذهب إنا إليه أنّ على الآئسة من المحيض و التى لم تبلغ العدة على كلّ حال، من غير مراعاة الشرط الذى حكيناه عن أصحابنا.

و الذى يدلّ على صحه هذا المذهب قوله تعالى و اللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ «١». و هذا نصّ صريح فى ان الآئسة من المحيض و اللائى لم تبلغ عدتهن الأشهر على كلّ حال لأنّ قوله تعالى و اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ معناه: و اللائى لم يحضن كذلك «٢».

ثم تصدّى لتبيين دلالة الآية و إبرام ما قيل على دلالتها من النقوض.

فهو «قدّس سرّه» لا يرى أثرا للباس من المحيض بل الآئسة و غيرها لديه سواء يجب عليهما الاعتداد بثلاثة أشهر.

و قال السيد أبو المكارم ابن زهرة فى فصل فى العدة من كتابه الغنية عند تعرض عدة المطلقة: «. و إن كانت لا تحيض لصغر أو كبر و ليس فى سنّها من تحيض فقد اختلف أصحابنا فى وجوب العدة عليها، فمنهم من قال: لا- تجب، و منهم من قال: يجب ان تعتدّ بالشهور، و هو اختيار المرتضى «رض»، و هى ثلاثة أشهر، و به قال جميع المخالفين، و طريقة الاحتياط تقتضى ذلك، و أيضا

(١) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٢) الانتصار: فى مسائل العدة ص ١٤٥.

كلمات سديده، ص: ٢٨٣

قوله تعالى و اللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ، و هذا نصّ. ثم بين وجهه دلالة الآية بما يقرب ممّا ذكره السيد فى الانتصار «١».

فكلام هذين العلمين لا دليل فيه على نفي الاعتداد عن قلع رحمها بل إنّ حكمهما بوجوب العدة على الصغيرة و اليائسة يقتضى أنّه لا يستثنى من المطلقات أحد و يجب عدة الطلاق على جميع النساء و تعمّ موضوع الكلام.

فان كان هنا دلالة أو إشعار فإنما هو في كلام غيرهما ممن ينفي العدة عن اليائسة و الصغيرة فيبحث أن هذا النفي هل يختص بخصوصهما أم يعم كل من لا تحيض مثلها فنقول:

وقال الشيخ المتقدم الشيخ المفيد قدس سره في كتابه القيم المقنعة: «باب عدد النساء: وإذا طلق الرجل زوجته الحرة بعد الدخول بها وجب عليها ان تعتد منه بثلاثة أطهار ان كانت ممن تحيض، وان لم تكن تحيض لعارض؛ ومثلها في السن من تحيض؛ اعتدت منه بثلاثة أشهر، وان كانت قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها الحيض و أيسر منه لم يكن عليها عدة من طلاق» (٢).

والعبارة كما ترى قد جعلت الملاك الكون في سن من تحيض و ارتفاع الحيض باستيفائه، و مقتضاها وجوب الاعتداد على موضوع بحثنا، إلّا أن لقائل أن يقول إنَّها ناظرة و مبنية على ما تعارف عليه الأمر حينذاك، و إنَّ قوله:

«ارتفع عنها الحيض و أيسر منه» دالٌّ على سرّ عدم وجوب الاعتداد و هو موجود في ما نحن فيه و مقتضاه ان لا يكون عليها عدة.

وقال الصدوق في «باب الطلاق» من المقنع: «واعلم انَّ خمساً يطلقن على

(١) غنية النزوع (ضمن الجوامع الفقهية): ص ٥٥٤ السطر الأول.

(٢) المقنعة: الباب ٢٣ من النكاح و الطلاق و، ص ٥٣٢، الطبعة الحديثة المحققة.

كلمات سديده، ص: ٢٨٤

كلّ حال: الحامل المبين حملها، و الغائب عنها زوجها، و التي لم يدخل بها، و التي قد يئست من المحيض أو لم تحض؛ و هو على وجهين: ان كان مثلها لا تحيض فلا عدة عليها، و ان كان مثلها تحيض فعليها العدة ثلاثة أشهر.

و ليس في العبارة تصريح بان الاعتبار بالسنّ فلو فسّر قوله: «ان كان مثلها لا تحيض إلخ» بما يعمّ مثل ما إذا كان عدم الحيض مستندا إلى إخراج الرحم بالعملية المذكورة لكانت دالّة على أنّ مثلها لا عدة عليها، كمن خرجت عن سن الحيض. إلّا أنّ الظاهر انصراف العبارة إلى المعهود في مثل ذلك الزمان، لكنه مع ذلك ففي العبارة اشعار بسرّ حكم الاعتداد كما في سابقتها.

وقال ابن إدريس في باب العدد من السرائر: «و إن كانت لا تحيض لصغر لم تبلغ تسع سنين أو لكبر بلغ خمسين سنة مع تغير عاداتها و هما اللتان ليس في سنّهما من تحيض فقد اختلف أصحابنا في وجوب العدة عليهما، فمنهم من قال:

لا تجب، و منهم من قال: تجب ان تعتد بالشهور؛ و هي ثلاثة أشهر، و هو اختيار السيد المرتضى و به قال جميع المخالفين. إلى أن قال- بعد ذكر دليله كما في الانتصار:- و القول الآخر أكثر و أظهر بين أصحابنا، و عليه يعمل العامل منهم، و به يفتي المفتي، و الروايات بذلك متظافرة متواترة. و هو مذهب شيخنا المفيد و شيخنا أبي جعفر في سائر كتبه. فأما الآية فلا تعلق فيها بحال لا تصريحاً و لا تلويحاً، لأنه تعالى شرط في إيجاب العدة ثلاثة أشهر ان ارتابت، و الريبة لا تكون إلّا فيمن تحيض مثلها، فأما من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها، فلا يتناولها الشرط المؤثّر» (١).

فتراه قدس سره قد استدلل في مقام ردّ قول السيّد بوجوب العدة على الآئسة و الصغيرة بأن شرط إيجاب العدة هو ارتياب الحمل أو الحيض، و الريبة لا تكون

(١) السرائر: ج ٢، ص ٥-٧٣٤.

كلمات سديده، ص: ٢٨٥

فيهما، فلا عدة عليهما. ففيه دلالة واضحة على عدم ثبوت العدة على من لا تحيض لانقلاع رحمها و إخراجها.

اللهم إلّا ان يقال إنّ مصبّ كلامه إنّما هو نفي دلالة الآية على ما رامه السيّد المرتضى بقوله الذي نقلناه: «و هذا نصّ صريح في أنّ الآئسة من المحيض و اللاني لم تبلغ عدّتهن الأشهر على كلّ حال» فهو قدس سره إنّما ينفي دلالة الآية من دون تصريح بان الملاك

في الاعتداد هو الارتياح. لكنّه لا ينبغي الريب في اشعار كلامه بذلك كما لا يخفى.

وقال الشيخ في باب العدد من النهاية: «وإذا دخل بها ثم أراد طلاقها؛ فإن كانت لم تبلغ المحيض و مثلها لا تحيض - و حدّ ذلك ما دون التسع سنين - لم يكن عليها منه عدّة. و ان كانت لا تحيض و مثلها تحيض كان عليها ان تعتد بثلاثة أشهر، فإذا مضت فقد بانت منه و ملكت نفسها» (١).

إلى ان قال بعد ذكر أحكام لمستقيمة الحيض و غيرها: «و إذا طلقها و هي آيسة من المحيض و مثلها تحيض كان عدتها ثلاثة أشهر، و ان كانت آيسة من المحيض و مثلها لا تحيض فليس عليها منه عدّة، و بانت في الحال و حلت للأزواج» (٢). فهو قدس سرّه قد تعرّض لحكم من لا تحيض و هي في سنّ من تحيض مرّتين، و حكم عليها بالاعتداد بثلاثة أشهر، و إطلاقه يشمل ما نحن فيه، اللهم إلّا ان يدعى انصرافه إلى المتعارف في ذلك الزمان كما احتملناه ذيل عبارة الشيخ المفيد قدس سرّه. و ربما أمكن ان يقال: إن قوله: «و ان كانت آيسة من المحيض و مثلها

(١) النهاية و نكتها: ج ٢، ص ٤٧٦.

(٢) النهاية: ج ٢، ص ٤٨٥ - ٤٨٦.

كلمات سديده، ص: ٢٨٦

لا- تحيض فليس عليها منه عدّة» يعمّ ما نحن فيه فان من قلع رحمها آيسة من المحيض و مثلها لا تحيض فلا بدّ و أن لا يكون عليها عدّة فليس ما نحن فيه داخله في عنوان «من لا تحيض و مثلها تحيض بل في عنوان الآئسة من المحيض و مثلها لا تحيض» فلا بدّ و أن لا يكون عليها عدّة. لكنّه أيضا منصرف إلى متعارف ذاك الزمان، إلّا أنّه مع ذلك لا يخلو عن إشعار بالمطلب كما مرّ. و قال- في كتاب العدد من المبسوط:- و المدخول بها إن كانت لم تبلغ و مثلها لم تبلغ لا عدّة عليها عند أكثر أصحابنا، و عند بعضهم يجب، و هو مذهب جميع المخالفين (١). إلى ان قال: الآئسة من المحيض و مثلها لا تحيض لا عدّة عليها، مثل الصغيرة التي لا تحيض مثلها، و من خالف هناك خالف هاهنا.

و قالوا عليها العدّة بالشهور على كلّ حال (٢).

و الكلام فيه كما مرّ في عبارة النهاية: من إمكان دعوى شمول الآئسة لموضوع البحث، و إمكان الانصراف عنها، و في عدم خلوها من الاشعار بحكم ما نحن فيه.

و قال «قدس سرّه» - في كتاب العدد من الخلاف:- مسألة ١: الأظهر من روايات أصحابنا أن التي لم تحض و مثلها لا تحيض و الآئسة من المحيض و مثلها لا- تحيض لا- عدّة عليهما من طلاق، و إن كانت مدخولا بها. و خالف جميع الفقهاء في ذلك، و قالوا: يجب عليهما العدّة بالشهور. و به قال قوم من أصحابنا.

دليلنا روايات أصحابنا و أخبارهم و قد ذكرناها، و أيضا قوله تعالى:

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ فشرط في إيجاب العدّة ثلاثة أشهر إن ارتابت، و الريبة لا تكون إلّا في من تحيض مثلها، و أمّا من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها (٣).

(١) المبسوط: ج ٥، ص ٢٣٤ و ٢٣٩.

(٢) المبسوط: ج ٥، ص ٢٣٤ و ٢٣٩.

(٣) الخلاف: كتاب العدّة المسألة ١ ج ٣ ص ٥٠.

كلمات سديده، ص: ٢٨٧

فعبارته «قدّس سرّه» وان كانت من حيث الشمول لموضوع البحث و الانصراف عنه مثل عبارة نهايته إلّا أنّ بيانه «قدّس سرّه» في مقام الاستدلال لأنّ حكم الاعتداد المذكور في الآية لا يعمّ اليائسة يقتضى عدم عمومها لموضوع بحثنا أيضا فإنّ من قلعت رحمها أيضا لا ريبه عليها.

و قال القاضي ابن البرّاج (المتوفى ٤٨١) في مذهب في باب طلاق الآئسة من المحيض و ليس في سنّها من تحيض: «فاذا طلقها بانت منه في الحال و كان بعد ذلك خاطبا من الخطاب» «١» و نحوها أفاد في طلاق الصغيرة «٢» و لم يزد عليه ما يستدلّ به لما نحن فيه. و قال سلار في كتاب الفراق من المراسم عند ذكر ما يلزم المرأة: «فأما غير المتوفى عنها زوجها فعلى ضربين: أحدهما يجب عليها عدّة و الآخر لا يجب عليها عدّة: فمن لا يجب عليها عدّة من لم تبلغ المحيض و ليست في سنّ من تحيض، و غير المدخول بها، و اليائسة من المحيض و ليست في سنّ من تحيض، و قد حدّ في القرشية و النبطية ستون سنة و في غيرها خمسون سنة» «٣».

و هو قدّس سرّه و ان وافق المشهور في عدم العدّة على مثل الصغيرة و اليائسة إلّا أنّ عبارته لا مجال لتوهم عموم فيها لمثل موضوع بحثنا اللهم إلّا بمثل اشعار ضعيف كما لا يخفى.

و قال ابن حمزة في فصل في بيان العدّة من كتاب الطلاق من الوسيلة عند ذكر عدّة الطلاق: «و التي لم تبلغ المحيض و لا مثلها و الآئسة من المحيض و مثلها لا تحيض لا عدّة عليهما، و قال المرتضى: عليهما العدّة، مثل عدّة من لم تبلغ المحيض و مثلها تحيض و الآئسة من المحيض و مثلها تحيض، عدتها ثلاثة أشهر» «٤».

(١) المذهب: ج ٢، ص ٢٨٤ و ٢٨٦.

(٢) المذهب: ج ٢، ص ٢٨٤ و ٢٨٦.

(٣) المراسم العلوية: ص ١٦٧.

(٤) الوسيلة: في بيان العدّة ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

كلمات سديده، ص: ٢٨٨

و الكلام في احتمال عموم العبارة لما نحن فيه و في إشعارها مثل ما تقدم في سابقه.

و قال الحلبي في الكافي، في فصل في العدّة: «فأما الطلاق فان وقع من حرّ أو عبد بحرّة أو أمّة قبل الدخول أو بعده و قبل ان تبلغ تسع سنين أو بعد ما يئست من الحيض و مثلها لا تحيض فلا عدّة عليها و ان كان بحرّة بعد الدخول و قبل الحيض أو بعد ارتفاعه لعلّه و مثلها من تحيض فعدّتها ثلاثة أشهر» «١».

فقوله: «أو بعد ما يئست من المحيض و مثلها لا تحيض» ربما يدّعى عمومها لموضوع كلامنا، لكن دعوى الانصراف الى خصوص من طعت في السنّ قائمة، و على أيّ حال فالإشعار ثابت كما تقدّم.

و قال المحقق في الشرائع - ذيل الفصل الثالث من بحث العدد: «و في اليائسة و التي لم تبلغ روايتان، إحداهما أنّهما تعتدان بثلاثة أشهر، و الأخرى لا عدّة عليهما، و هي الأشهر، و حدّ اليأس ان تبلغ خمسين سنة».

و قال في المختصر النافع: «و لا عدّة على الصغيرة و لا اليائسة على الأشهر و في حدّ اليأس روايتان أشهرهما خمسون سنة».

و كما ترى ليس في عبارته دلالة على حكم ما نحن فيه إلّا الاشعار الذي مرّ بيانه.

و في كشف الرموز شرح المختصر النافع لم يزد على المتن شيئا إلّا قوله:

«و عليهما - يعنى خبرى عدم ثبوت العدّة على الصغيرة و اليائسة - عمل الشيخين و ابن بابويه و ابن أبي عقيل و سلار» «٢».

و قال العلّامة في الفصل الأوّل من مبحث العدد من القواعد: «و لو دخل

(١) الكافي: ص ٣١٢.

(٢) كشف الرموز: ج ٢، ص ٢٢٥.

كلمات سديده، ص: ٢٨٩

بالصغيرة، و هي من نقص سنّها عن تسعة أو اليائسة و هي من بلغت خمسين، أو ستين إن كانت قرشية أو نبطية فلا اعتبار به، و لا يجب لأجله عدّة طلاق و لا فسخ على رأى، أمّا الموت فيثبت فيه العدّة و ان لم يدخل و ان كانت صغيرة أو يائسة، دخل أو لا.

و فى إيضاح الفوائد لولده فخر المحققين (المتوفى ٧٧١) تعليقا على قوله: «على رأى» ما نصّه:

أقول: الخلاف فى الصبيّة التى لم تبلغ و اليائسة إذا طلّقت بعد الدخول أو فسخ نكاحها بعد الدخول هل عليهما عدّة الطلاق أم لا؟ قال الشيخان و ابنا بابويه و أبو الصلاح و سلالر و ابن البراج و ابن إدريس: لا عدّة عليهما، و هو اختيار المصنّف، و هو الحق عندى و قال السيّد المرتضى و ابن زهرة عليهما العدّة.

لنا ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج فى الموثق - فساق الحديث - و فى الحسن عن زرارة - فساقه ثم قال: - و لا بدّ كلّما من هاتين المطلّقتين انتفى سبب الاعتداد فيهما و كلّما انتفى سبب الاعتداد انتفى الاعتداد؛ و الثانية ظاهرة، و اما الاولى فلأنّ سبب الاعتداد استعمال فراغ الرحم من الحمل، لما رواه محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: التى لا -يجب مثلها لا عدّة عليها، و فى هذا الحديث إيحاء إلى ما ذكرنا، و الحمل هنا ممتنع بالنظر إلى العادة» (١).

و موضوع كلام المتن و الشرح و ان لم يعمّ ما نحن فيه، و ليس فيه أزيد من الاشعار المذكور بالعموم، إلّا أنّ الدليل الثانى الذى استند إليه الشارح يقتضى انتفاء العدّة فى محلّ كلامنا أيضا، فإن المفروض انقلاع رحم المرأة بالمرّة و امتناع الحمل بالقطع و اليقين، فالرحم فارغة عن الحمل، و سبب الاعتداد منتف، و لازمه انتفاء الاعتداد كما أفاد.

(١) إيضاح الفوائد: ج ٣، ص ٨ - ٣٣٧.

كلمات سديده، ص: ٢٩٠

و قال ابن فهد (المتوفى ٨٤١) فى المهدّب البارع - عند قول المحقق: و لا عدّة على الصغيرة و لا اليائسة على الأشهر -: «أقول: هذا هو مذهب الشيخين و تلميذه و ابن حمزة و التقى و ابن إدريس، و ذهب السيد إلى وجوب العدّة عليهما بثلاثة أشهر، و اختاره ابن زهرة. احتج الأولون بأنّ مقتضى للاعتداد زال، فتزول العدّة، لأن العدّة إنما شرعت لاستعمال فراغ الرحم من الحمل غالبا، و هذه الحكمة منتفية هنا قطعاً، فلا وجه لوجوب العدّة» (١).

و هي فى الدلالة و كیفيتها مثل عبارة الإيضاح كما هو واضح.

و العلّامة فى الإرشاد لم يزد على قوله: «و ان كانت فى سنّ من تحيض و لا -حيض لها فعدّتها ثلاثة أشهر و لا عدّة على الآئسة و الصغيرة» (٢).

و قال الشهيد الثانى فى المسالك: «اختلف الأصحاب فى الصبيّة التى لم تبلغ التسع و اليائسة إذا طلّقت بعد الدخول. هل عليهما عدّة أم لا؟ فذهب الأكثر، و منهم الشيخان و المصنّف و المتأخرون، إلى عدم العدّة. و قال السيد المرتضى و ابن زهرة: عليهما العدّة، و الروايات مختلفة أيضا، و أشهرها بينهم ما دلّ على انتفائها، فمنها - ثم سرد اربع روايات ثم قال: - و حسنة محمّد بن مسلم أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «التى لا تحمل مثلها لا عدّة عليها». و يؤيّده من جهة الاعتبار انتفاء الحكمة الباعثة على الاعتداد فيهما، و هو استعمال فراغ الرحم من الحمل، كما تنبّه عليه رواية محمّد بن مسلم السابقة، و انتفائها عن غير المدخول بها، و هما فى معناها» (٣). فهو كما ترى قد جعل انتفاء الحكمة المذكورة مؤيدا للمدعى لا مستندا له،

- (١) المذهب البارع: ج ٣، ص ٤٨٨.
- (٢) الإرشاد: ج ٢، ص ٤٧، و لم يشرح المحقق الأردبيلي كتاب الطلاق من الإرشاد و نهاية المرام- للسيد صاحب المدارك- لم تتعرض ذيل عبارة المختصر لما يستفاد منه هنا فراجع، ج ٢ ص ٨٨- ٩١.
- (٣) المسالك: ج ٢، ص ٣٧.
- كلمات سديده، ص: ٢٩١
- و أيده أيضا بأنهما بمنزلة غير المدخولة التي لا عدة عليها.
- و قال سيد الرياض- عند شرح قول المحقق: «و لا عدة على الصغيرة و لا اليائسة على الأشهر» و الاستدلال له بالأخبار: «و هي مع استفاضتها و اعتبار سند أكثرها و انجبار باقيها بالشهرة العظيمة التي كادت تكون إجماعا بل إجماع في الحقيقة معتضدة بأصالة البراءة و المخالفة للتقية و فقد الحكمه الموجبة للعدة.
- فقوله قدس سره: «و فقد الحكمه الموجبة للعدة» نظير لما ذكرناه عن المسالك آنفا كما لا يخفى.
- فالمحصل من هذه الكلمات أن السيدين لم يفرقا في ثبوت عدة الطلاق بين أقسام النساء و أوجوبها حتى على اليائسة و الصغيرة، و أما غيرهما من الأصحاب فقد نفاهما عنهما، و عباراتهم في التعبير عن اليائسة مختلفه فربما عبروا عنها بمن يئس من المحيض و ليست في سنّها من حيض، و هم الأكثر، كما في المقنعة و الانتصار و السرائر و المهدّب و الغنيّة و المراسم بل و الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و ربما عبروا عنها بمن يئس عن المحيض و مثلها لا حيض، كما في عبارة الصدوق في المقنع و الشيخ في كتبه الثلاثة و ابن حمزه في الوسيلة و الحلبي في الكافي.
- و قد عرفت إمكان دعوى عموم التعبير الثاني لما نحن فيه؛ فان من قلع رحمها يائسة عن المحيض و مثلها لا حيض، و لازمه عموم حكمهم بانتفاء العدة لها، ألّا أنّ الإنصاف انصرافها إلى متعارف ذلك الزمان من كون منشأ اليأس الكبر و الطعن في السنّ، فيتحد التعبيران، و لا- يعمّ شيء منهما لما نحن فيه، نعم في كليهما إشعار بأنّ سرّ انتفاء العدة عنهما انما هو عدم إمكان الحيض و الحمل، فتنتفي العلّة الباعثة على الاعتداد فيهما، و هي استعلام فراغ الرحم من الحمل، و هو بعينه موجود في ما نحن فيه، و لازمه ان ينتفي حكم وجوب الاعتداد عن موضوع بحثنا أيضا، هذا.
- كلمات سديده، ص: ٢٩٢
- فمسألتنا حيث انها مستجدة لا يعمها كلمات الأصحاب لا نفيا و لا إثباتا و ان كان في كلماتهم ما يشعر بانتفاء الاعتداد فيها.
- نعم قد عرفت اشتمال كلمات بعضهم على الاستدلال لنفي العدة عن اليائسة و الصغيرة بدليل يقتضي نفيها عن موضوع بحثنا، كما مرّ التنبيه عليه ذيل ما نقلناه عن الخلاف و إيضاح الفوائد.
- و حينئذ فالعمدة هو الرجوع إلى أدلّة الباب ليستبين انها عامّة لما نحن فيه أيضا أم أنّها خاصّة بخصوص الكبيرة العجوزة.
- و قبل الورود في تبين حدود مفادها يجب التنبيه لنكتة: و هي أنّ المقصود بالكلام هنا أنّه على القول بأن الصغيرة و اليائسة لا عدة عليهما في الطلاق فهل يعمّ حكمهما لمنقلعة الرحم أم لا؟ و اما على قول السيدين من عموم الاعتداد لهما أيضا فلا مجال للبحث عن استثناء ما نحن فيه عنه، فالبحث عما نحن فيه فرع لقول المشهور، و هو واضح.
- و منه يتبين ان البحث في مسألتنا انما هو بعد الفراغ عن تحكيم أدلّة نفى العدة عن اليائسة و الصغيرة و رفع اليد عن معارضاتها لعدم اعتناء المشهور بها أو لموافقتها لمذهب العامة أو لغير ذلك.
- و ربما أمكن ان يقال: أنّا لا نسلم تفرّع البحث عن انتفاء العدة في محلّ كلامنا على الفراغ عن انتفائها عن اليائسة و الصغيرة و ذلك أنّ أدلّة الانتفاء عاميّة تدلّ على حكم المقلوعة الرحم بما انها فرد من الأفراد الداخلة في موضوع تلك الأدلّة بلا ابتناء و لا تفرّع على دخول اليائسة و الصغيرة فيها.

ألا ان التحقيق خلافه و ذلك ان عناوين الأدلة النافية- كما سيأتي - كالنصّ فيهما بحيث لا يمكن إخراجهما عنها و اختصاصها بمثل من انقلعت رحمها، بل اما يرفع اليد عنها كما هو قول السيدين، و اما يؤخذ بها كما عليه المشهور و على الثاني يجيء مجال البحث عن عمومها لموضوع كلامنا.

كلمات سديده، ص: ٢٩٣

إذا عرفت هذا فنقول: قد يقال: ان مقتضى القاعدة ثبوت العدة على كلّ مطلقاً.

و ما يمكن ان يستدل به على هذه القاعدة عدّة من الآيات و الاخبار فمن الآيات قوله تعالى «فِي أَوَّلِ سُورَةِ الطَّلَاقِ» ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾. فإن ظاهره ان الطلاق انما يتحقق ببلوغ العدة و عموم «النساء» شامل لجميع أصنافها التي منها من انقلع رحمها فیدلّ على ثبوت العدة في طلاقها أيضاً.

فإن قلت: ان اضافة العدة إلى ضمير النساء في قوله تعالى لِعَدَّتِهِنَّ تدلّ على مفروضية تشريع العدة للنساء، فلا محالة تحكى عن تشريع العدة لهنّ قبل نزول هذه الآية، و يكون إشارة إلى آية البقرة، و حيث انها مختصة بمن تحيض من النساء، فأية الطلاق أيضاً تختصّ بمن تحيض، و لا عموم فيها.

بل قد يقال: ان الآية حيث انها ليست في مقام تشريع أصل العدة، بل في مقام ذكر ان الطلاق و الافتراق لا بدّ و ان يكون عند بلوغ العدة و انقضائها، فلا محالة تختصّ بمن شرّعت لها العدة من النساء، و لا عموم فيها يشمل جميع النساء لكي تدلّ على قاعدة عامّة. قلت: لا ينبغي الريب- كما أفيد- في ان الآية انما تكون بصدد ان الفراق انما يكون ببلوغ العدة، ألا انه لا ريب أيضاً في أنّ ما جعلته موضوع هذا الحكم عنوان «النساء» الذي ليس فيه اى قيد، و هو اسم جمع يعم جميع أفراد النساء و لا مجال لتقييد موضوع القضية بما يوجبه ثبوت محمولها له، كما في سائر الموارد.

و لا- يقاس بما إذا علم ان المحمول لا يمكن ثبوته لجميع مصاديق الموضوع، فان نفس هذا العلم قرينه على هذا التقييد الذي هو خلاف الظاهر و اما إذا لم يكن قرينه فاللازم أن يؤخذ بظاهر الكلام الذي هو العموم.

كلمات سديده، ص: ٢٩٤

و بالجملة فحيث أنّ النساء عام يشمل جميع الأفراد فمدلولها الالتزامى انّ كلّ واحدة منهنّ فقد شرعت لها عدّة تعتدّها و هو كاف في إثبات المطلوب.

و ما أفيد من انه اشارة إلى خصوص ما في آية البقرة لكي تختصّ بمن تحيض من النساء.

فهو ممّا لا شاهد له، فان مدلول اللفظ و لازمه ليس سوى انّ النساء قد شرعت لهنّ عدّة، و اما انّ هذا التشريع هو خصوص التشريع المدلول عليه بآيات البقرة ليس ألا فلا شاهد له، بل هو مدلول التزامى تابع في العموم و الخصوص لمدلوله المطابقى، و قد عرفت أنّ موضوع الحكم هو عنوان «النساء» الشامل لجميع أفراد النساء و أصنافها.

نعم يمكن ان يقال: انّ العموم الذى قيل انما يستفاد من الآية لو لم تكن مذيّلة بذيل يحتمل كونه قرينه للتقييد، و ألا فالذيل يمنع عن انعقاد العموم، و يوجب فيه الإجمال، و هاهنا الأمر كذلك.

و ذلك انّ قوله تعالى في الآية الرابعة من نفس السورة «وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ» قد قيد الاعتداد بالأشهر بالارتباب الظاهر في ارتباب الحمل و احتماله، فيدلّ بالمفهوم على انه مع عدم احتمال الحمل في اليأس المذكورة فلا عدّة عليها، فربما يفهم منه أنّه كلّما لم يكن احتمال الحمل لم يكن مجال للعدة، فهي قرينه متصلة بذيل الكلام، يقيد بها المطلق الواقع صدره، و تمنع عن انعقاد الإطلاق أو العموم له.

و الإنصاف انّ مجرد احتمال ان يكون نزول الآيات الأربع دفعة واحدة و احتمال ان يراد بالارتباب احتمال الحمل يوجب طرؤ الإجمال في ظهور الكلام فلا يمكن الاستدلال به على إثبات قاعدة عامّة؛ و حيث ان كلّاً من الاحتمالين قائم فالاستناد إليها لإثبات القاعدة

مشكل جدا بل غير صحيح و الله العالم.

كلمات سديده، ص: ٢٩٥

و منها قوله تعالى «فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ» وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ «١» بلحاظ ان عموم «المطلقات» أيضا شامل لجميع أصناف النساء كعموم «النساء» حرفا بحرف.

و التحقيق ان دلالتها غير تامة فإن حكم التربص ثلاثة قروء يخص ص عمومها، بخصوص من تحيض منهن فان الأقراء الثلاثة - سواء كان القراء بمعنى الطهر كما هو الصحيح و يشهد له الاخبار بعناية أنه المناسب لأصله في اللغة اعني الجمع فان زمن الطهر زمن اجتماع الدم في الرحم أم كان بمعنى الحيض كما عد أيضا من معانيه - انما يتصور تحققها فيمن تحيض و تطهر، فيكون لها ثلاثة أطهار أو ثلاث حيض، و اما من لا تحيض بعد الطلاق أصلا أما لعدم بلوغها سن الحيض و اما لتجاوزها عنه و اما لانقلاع رحمها و اما لعوارض و امراض شخصية فلا محالة لا يمكن دخولها في العموم المحكوم بهذا الحكم، فاختصاص المحمول ببعض الأصناف و عدم إمكان تصوّره في بعض آخر دليل و قرينه على تخصيص الموضوع كما لا يخفى.

و من الاخبار معتبرة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«عَدَّةُ الْمُطَلَّقةِ ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ أَوْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ إِنْ لَمْ تَكُنْ تَحِيضُ» «٢».

بتقريب أنه عليه السلام حكم على المطلقة بالاعتداد ثلاثة أشهر أو ثلاثة قروء، و إطلاقها شامل لجميع المطلقات، فيستفاد منها تلك القاعدة الكلية.

إلا أن لقائل أن يمنع إطلاقها، و ذلك ان الظاهر أنه عليه السلام في مقام بيان مقدار عدة المطلقة و كميتها و أما أن هذه العدة ثابتة في جميع الموارد أو بعضها فهو أمر آخر ليس في مقام بيانه.

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من الأبواب العدد، الحديث ٣ و ١ و ٢.

كلمات سديده، ص: ٢٩٦

و منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُطَلَّقةِ أَنْ تَخْرُجَ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا حَتَّى تَنْقَضِيَ عَدَّتُهَا ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ أَوْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ إِنْ لَمْ تَحِضْ» «١» و تقريب دلالتها يظهر ممّا ذكرناه ذيل سابقتها.

و الجواب عنه أيضا يظهر ممّا مرّ فإنه عليه السلام في مقام بيان أنه ليس للمطلقة أن تخرج في زمان العدة ثم يبين كميتها و اما ان كلّ مطلقة محكومة بالاعتداد أم لا فهو أمر آخر ليس في مقام بيانه.

و منه يظهر الكلام تقريبا و جوابا في رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المطلقة تعتدّ في بيتها و لا ينبغي لها أن تخرج حتى تنقضي عدتها و عدتها ثلاثة قروء أو ثلاثة أشهر إلا ان تكون تحيض» «٢».

فالحق أنه ليس هنا قاعدة عامة تقتضي ثبوت العدة لجميع المطلقات لتكون هي المرجع إذ قصرت أيدينا عن التمسك بدليل خاص. و كيف كان فمروض البحث قيام الدليل على أن لا عدة في اليائسة و الصغيرة و القول بعدمها فيهما و انما الكلام في من قلع و اخرج رحمها هل هي ملحقه بهما أم لا.

و حينئذ فيتمحض الكلام في أنه هل قام دليل على ان طلاق المنقلعة الرحم أيضا من أقسام الطلاق البائن حتى تكون هي أيضا محكومة بان لا عدة عليها في الطلاق كاليائسة و الصغيرة؟ فنقول:

يمكن الاستدلال لمحكوميتهما بحكم اليائسة و الصغيرة بطوائف من الاخبار:

الطائفة الأولى: ما تدل على أن من لا تحبل مثلها لا عدة عليها:

فمنها ما عن الكافي و التهذيبين بإسناد صحيح عن صفوان عن محمد بن حكيم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التي لا تحبل مثلها»

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب العدد، الحديث ٣ و ١ و ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب العدد، الحديث ٣ و ١ و ٢.

كلمات سديده، ص: ٢٩٧

لا عدّة عليها» (١).

و الكلام فيه أما في السند، و أما في الدلالة:

أما سنده فليس فيه أحد يتأمل في وثاقته، ألا محمد بن حكيم، فإنه و ان سلم أنه الخثعمي ألا انه مع ذلك لم ينصّ عليه توثيقه، إذ لم يرد في محمد بن حكيم أزيد من «أن أبا الحسن عليه السلام كان يأمره أن يجالس أهل المدينة في مسجد النبي صلى الله عليه و آله و ان يكلمهم و يخاصمهم، حتى كالمهم في صاحب القبر، فكان إذا انصرف إليه، قال له: ما قلت لهم؟ و ما قالوا لك؟ و يرضى بذلك منه» (٢) و هذا الارتضاء لا يدل على أنه كان ثقة في الحديث، نعم قد روى الحديث عنه صفوان الذي لا ريب في انه صفوان بن يحيى، و هو من الثلاثة الذين ذكر الشيخ في العدّة أنهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يردون و لا يرسلون ألا عمن يوثق به (٣)، مضافا إلى أنه من أصحاب الإجماع، من الستّة الثالثة، فبناء على الأخذ بظاهر كلام الشيخ - كما ليس بذلك البعيد - يكون سند الرواية معتبرا و الله العالم.

و أما دلالته فقد حكم بأنه لا عدّة على «التي لا تحبل مثلها» فجعل موضوع حكم انتفاء العدّة ان تكون المرأة داخله تحت عنوان «التي لا تحبل مثلها» فيعم ما نحن فيه و يقتضى أن لا يكون عدّة على من انقلعت رحمها. و بيانه أنه تارة لا تحبل امرأة، و يحتمل فيها أن يكون لخصوصية شخصية عارضة ربما ترتفع بمر الزمن فيحتمل ارتفاعها كل آن، فعدم الحبل إذا كان من هذا القليل فلا اثر له في انتفاء العدّة، لكنه تارة يكون مستندا إلى جهة واضحة

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٢، و الباب ٣٣ من أقسام الطلاق، الحديث ١.

(٢) رجال الكشي: ص ٤٤٩، الرقم ٨٤٤ (طبعة - كتيه مشهد).

(٣) معجم السيد الخوئي قدس سره: ج ١، ص ٦٣.

كلمات سديده، ص: ٢٩٨

هي توجب ان لا تحمل كل امرأة وجدت فيه هذه الجهة، و يصح ان يقال ان هذه المرأة لا تحبل مثلها، فهذه هي موضوع الحكم في الحديث، فحينئذ هذه المرأة و مثلها إذا طلقت فلا عدّة عليها.

و هذا كما في الصغيرة التي لم تبلغ، و العجوز التي جازت سنّ الحيض، و كالمراة التي قلع رحمها من رأس، فهي أيضا داخله تحت عموم الموضوع فيعمها الحكم بلا اشكال.

و انحصار مصداق الموضوع في مثل زمان صدور الحديث بخصوص القسمين الأولين لا يوجب انحصار مفهومه فيهما، بل يعم جميع ما كان داخلا تحت العموم، لا سيما و ان تعليق الحكم المذكور على هذا العنوان فيه إشعار قوي بان تمام الملاك لانتهاء العدّة انما هو أنها لا تحبل، و هو موجود قطعا في موضوع البحث، كما لا يخفى. و بالجملة فدلالة الحديث على عدم وجوب العدّة على المرأة التي قلعت و أخرجت رحمها لا ينبغي الريب فيه.

ان قلت: ان الزوج إذا كان به علّة واضحة لا يقدر معها على الوقاع بل و لا على الانزال فيصدق على زوجته أنها لا يحبل مثلها فاذا

طلّقها كان مقتضى الحديث أن لا يكون عليها عدّة مع أنّه معلوم البطلان.

قلت: إنّ ظاهر الحديث أن يكون المماثلة للمرأة موجبة لعدم الحبل و هي من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف ظاهرها اتصاف المرأة نفسها بصفة توجب عدم الحبل كما في الصغيرة و لا تعمّ ما إذا كانت للمرأة نفسها لا علّة واضحة بها كما في مورد النقض. ان قلت: إنّ نفس العنوان المأخوذ في الحديث و ان كان بمفهومه شاملا لمقلوعة الرحم إلّا أنّه منصرف إلى المصداق المتعارف في ذلك الزمان و هي الصغيرة و العجوزة.

قلت: لا نسلم الانصراف لا سيّما و أنّ العنوان المذكور ابتداء في كلام الامام

كلمات سديدة، ص: ٢٩٩

بل أنّ جعل الحكم على الموصول و ذكر الصلة الخاصّة له يكون فيه دلالة على سرّ الحكم و أنّه لا عدّة عليها لأنها لا تحبل و يوجب قوة ظهوره في الإطلاق.

و منها مرسل جميل بن درّاج- المروى عن الكافي و الفقيه و السرائر- عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يطلّق الصبيّة التي لم تبلغ و لا يحمل مثلها و قد كان قد دخل بها و المرأة التي قد يئست من المحيض و ارتفع حيضها و لا تلد مثلها قال: ليس عليهما (عليها- خ سرائر) عدّة و ان دخل بهما (بها- خ سرائر) «١».

و في سند الحديث إرسال أرسله جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام- كما في الكافي «٢» و السرائر «٣» - و جميل من أصحاب الإجماع، و هو أفقه الستة الثانية من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، إلّا أنّ مجرد ذلك غير كاف في اعتبار السند.

□

لكن عبارة الصدوق في الفقيه- بعد نقل موثقة الحلبي عن أبي عبد الله «٤» عليه السلام هكذا: «و في رواية جميل: أنّه قال في الرجل يطلّق الصبيّة التي لم تبلغ و لا- تحمل مثلها، و قد كان دخل بها، و المرأة التي قد يئست من المحيض و ارتفع طمثها و لا تلد مثلها، فقال: ليس عليهما عدّة» و ظاهره ان جملا قد روى الحديث بلا إرسال عن أبي عبد الله عليه السلام، فيكون صحيح السند. اللهم إلّا أن يقال- بعد وحدة متن الحديث في الكتب الثلاثة، و بعد كون الراوى في جميعها جميل بن درّاج:- أنّ العرف يحكم بأنّ الحديث المروى في الكتب الثلاثة حديث واحد، و التصريح بالإرسال في الكافي و السرائر قرينة

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٣.

(٢) الكافي: ج ٦، ص ٨٤، باب طلاق التي لم تبلغ.

(٣) السرائر: ج ٣، ص ٥٦٧.

(٤) المروى في الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٨.

كلمات سديدة، ص: ٣٠٠

على أنّ مراد الصدوق أيضا من تعبيره برواية جميل أنّ آخر من ذكر في سند الحديث هو جميل، و ان كان هو قد أرسله عن المعصوم عليه السلام، و هو و ان كان خلاف الظاهر إلّا أنّه لا بأس بالمصير إليه في مقام الجمع. و ان أبيت فبعد استظهار وحدة الحديث يكون من باب تعارض نقله «قدّس سرّه» لنقلهما، و لازمه التساقط و عدم ثبوت حجّة السند. هذا كلّ من جهة سنده.

و أمّا دلالته فلا يبعد ان يقال: أنّ ذكر عبارة «و لا تحمل مثلها» أو «و لا تلد مثلها» بعد ما ذكر «انّ الصبيّة لم تبلغ و انّ المرأة قد يئست من المحيض و ارتفع حيضها» ظاهر عرفا في أنّ تمام السرّ و الملاك في الحكم بنفي العدّة انما هو أنّ مثلها لا تحمل و لا تلد، و أنّ ملاك الحكم بانتفاء العدّة في الموردين و الموضوع الأصيل فيهما واحد، هو أنّها لا تحمل و لا تلد مثلها، فالصبيّة أو اليائسة بما أنّها لا تلد و لا تحمل ليس عليهما عدّة، فكأنّه عليه السلام قال التي لا تحمل مثلها و لا تلد مثلها فلا عدّة عليها، و حينئذ يعمّ الحكم لما نحن

فيه، أعنى المرأة التى قلعت و أخرجت رحمها.

و منها ما عن التهذيب عن جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السّلام: «فى الرجل يطلّق الصّيّة التى لم تبلغ و لا تحمل مثلها فقال:

ليس عليها عدّة و ان دخل بها» (١).

و فى سند الحديث- مضافا إلى الإرسال المذكور- على بن حديد الذى عن الشيخ «قدّس سرّه» تضعيفه فى التهذيبين «٢» نعم هى فى الدلالة مثل المرسل

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٢.

(٢) فى الإستبصار فى باب النهى عن بيع الذهب بالفضّة نسيئته ذيل الحديث ٩ (الجزء ٣ ص ٩٥)- بعد ردّ تضعيف عمّار الساباطى بأنّه و ان كان فطحيا إلّا أنّه ثقّة فى النقل لا يطعن عليه قال: «و أمّا خبر زرارة بالطريق إليه على بن حديد و هو ضعيف جدا لا يعوّل على ما ينفرد بنقله».

و فى التهذيب: (ج ٧، ص ١٠١)- ذيل الحديث ٤١ من باب بيع الواحد بالاثنين و أكثر- مثله بعينه إلّا انه قال: «و هو مضعّف جدّا اه».

و فى الاستبصار (الجزء ١ ص ٤٠) ذيل الحديث ١١٢: «فأول ما فى هذا الخبر أنّه مرسل و رواية ضعيف و هو على بن حديد».

كلمات سديدة، ص: ٣٠١

□

السابق بل يحتمل قويّا ان يكون تقطيعا منه و الله العالم.

و قد يعدّ من معارضات هذه الطائفة صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام انه قال: «فى التّى تحيض فى كلّ ثلاثة أشهر مرّة أو فى ستة أو فى سبعة أشهر، و المستحاضة التى لم تبلغ الحيض، و التى تحيض مرّة و يرتفع مرّة، و التى لا تطمع فى الولد، و التى قد ارتفع حيضها و زعمت أنّها لم تياس، و التى ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم، فذكر انّ عدّة هؤلاء كلّهن ثلاثة أشهر» (١).

حيث ذكر فى من عدّتها ثلاثة أشهر «التّى لا تطمع فى الولد» و هى عبارة أخرى عن التّى لا تحبل و لا تلد فيكون معارضا لما سبق.

لكنّه لا- يبعد ان يقال: انّ ظاهر سياق الحديث أنه بصدد عدّ طوائف من النساء خرجت عن المعهود من النساء و كانت على خلاف المتعارف، و عليه فالمراد بالمرأة «التّى لا- تطمع فى الولد» - بقرينة أنّ إطلاقها يشمل ما إذا كانت مستقيمة الحيض وقتا و عددا- خصوص المرأة التى تكون عقيمة لم تحبل طول الزمان مع ان لها زوجا لا علّة به و كان عدم حملها مستندا إلى عارض شخصى غير معلوم، و لا تعمّ من كان لها و لعدم حملها سبب معلوم لا تحبل مثلها، و لو سلّم لها إطلاق لما كان شكّ فى تخصيصه بما ذكرنا بقرينة ما سبق من الاخبار.

هذا تمام الكلام عن الطائفة الأولى.

الطائفة الثانية ما تدلّ على أنّ من لا تحيض مثلها لا عدّة عليها.

منها صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «سألته

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب العدد، الحديث ١.

كلمات سديدة، ص: ٣٠٢

عن التّى قد يئست من المحيض و التّى لا تحيض مثلها قال: ليس عليها عدّة» (١).

بيان الاستدلال بها انّ تمام موضوع السؤال هو عنوان «التّى لا- تحيض مثلها»، و هى شاملة لمن قلعت و أخرجت رحمها، فان الرحم مبدأ دم الحيض، فالمرأة التى أخرجت رحمها لا تحيض مثلها، فلا محالة يحكم عليها بأنّها لا عدّة عليها.

فان قلت: انّ هذا العنوان المطلق قد وقع في كلام السائل، وحيث انّ قلع الرحم وإخراجها أمر حادث أوجبه التقدّمات العلمية الحديثه، فلا- محالة كان مصداقه في ذلك الزمان منحصرًا في الصغيرة التي لم تبلغ سنّ الحيض، ولذا كان ذكره في لسان السائل منصرفًا إلى خصوص الصغيرة، فلا- يعتد له في كلام السائل إطلاق عامّ لما نحن فيه، و الامام عليه السلام جعل ما ذكره السائل موضوعًا لحكمه، فيختص الحكم المذكور في كلامه عليه السلام أيضا بخصوص الصغيرة.

قلت: هذا غاية تقريب نفى الشمول، إلّا أنّه مع ذلك كلّه أيضا يمكن ان يقال: انّ التعرّض لانتفاء الحيض عن المطلقة في كلام السائل يعطى انّ في ذهنه ارتباطا بين التحيض والاعتداد.

و لعلّه نشأ مما سمعه عنهم عليهم السلام من قولهم: «العدة من الماء» (٢) و قولهم: «أما عدة المطلقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد» (٣) فارتكز في ذهن هذا الفقيه العظيم الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه انّ الاعتداد انما هو لمكان الاطمئنان من عدم الحمل، فاذا كانت المرأة لا تحيض

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب العدد، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب العدد، الحديث ٢.

كلمات سديدة، ص: ٣٠٣

فهذا الاطمئنان حاصل بنفسه، فلا حاجة إلى الاعتداد، فلأجل هذا الارتكاز قام بصدد السؤال ليطمئن قلبه بما ارتكز عليه ذهنه. و عليه فتمام الموضوع عنده هي التي لا تحيض مثلها، و خصوصية عدم بلوغ سنّ الحيض أو الخروج عنه لا اثر لها عنده، فإذا أوجب بقوله عليه السلام:

«ليس عليها عدة» فهم انّ تمام الموضوع لعدم الاعتداد هو ما ارتكز عليه ذهنه، فاذا حدث له مصداق آخر بمقتضى التقدّمات الحديثه العلمية لما كان ريبه في محكوميته أيضا بحكم دينك المصدقين الطبيعيين.

و منها معتبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«ثلاث يتزوّجن على كلّ حال، التي لم تحض و مثلها لا تحيض، قال: قلت:

و ما حدّها؟ قال: إذا اتى لها أقلّ من تسع سنين، و التي لم يدخل بها، و التي قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض، قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا كان لها خمسون سنة» (١).

و بيان الاستدلال به انّ العناوين الثلاث و لا سيما بعد التفسير المذكور فيه و ان لم يعم شيء منها ما هو محل الكلام، إلّا أنّه مع ذلك فليس ببعيد دعوى انّ المفهوم منها انّ من لا- تحيض مثلها فليس عليها عدة، و العنوانان المذكوران فيه مصداق لهذا الكلّي، و لا خصوصية لعدم البلوغ سنّ المحيض، و لا للخروج عنه، بل تمام الموضوع لنفي الاعتداد هو ان تكون ممن لا تحيض مثلها، و هو عامّ لمحلّ الكلام.

و بعبارة اخرى: إنّ تعليق الحكم على عنوان «التي لا تحيض و مثلها لا تحيض» شاهد على أنّ تمام الملاك و العلة لانتفاء العدة إنّما هو كونها لا تحيض و مثلها لا تحيض، لا أنّ ملاك الحكم هو السن الخاص، و إلّا كان المناسب أن

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٤.

كلمات سديدة، ص: ٣٠٤

يقول «التي لم تبلغ التسع، و التي جاوزت الخمسين» فالعدول إلى ما في الحديث و لا سيما تكرار جملة «و مثلها لا تحيض» فيه شهادة

واضحاً على ما ذكرنا.

□

ومنه تعرف إمكان الاستدلال بصحیحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في الصیئة التي لا تحيض مثلها والتي قد يئست من المحيض قال: «ليس عليهما عدة وان دخل بهما» (١).

و تعبيرنا بالصحیحة بناء على نسخة التهذيبين و إلا فنسخة الكافي مكان «زرارة» «من رواه»، فتكون مرسله أرسلها حماد بن عثمان أحد أصحاب الإجماع، لكنه لا يضر بصحة سند ما في التهذيب والاستبصار بعد احتمال ان يكون حماد رواه بوجهين، نعم لو اطمأنا ان الحديث واحد و انما جاء الاختلاف لتشابه صورة «عن زرارة» و «عن رواه» في الكتاب لما كان يثبت لها سند يحكم عليه بالصحة، و كانت النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين كما لا يخفى، و بعد ذلك كله فالأمر سهل.

فالحاصل ان المستفاد من هذه الطائفة من الأخبار أن من لا تحيض مثلها من المطلقات فليس عليها عدة، و هذا العنوان له مصاديق ثلاثة: اثنان منها طبعيان: هما من لم تبلغ سن المحيض و من خرجت عن سنه، و الثالث أوجبه التقدم العلمي الحديث، و هي من قلع و اخرج رحمها، و حيث ان تمام الموضوع هي من لا تحيض مثلها و هي صادقة و متحققة في جميع المصاديق، فيتبعها الحكم، اعني عدم الاعتداد، هذا.

إلا ان هنا عدة من الاخبار ربما تدل على ثبوت العدة على المطلقة التي لا تحيض ثلاثة أشهر، و هذه الاخبار على لسانين: أحدهما ما يكون بلسان «التي لا تحيض مثلها» و هو خبر محمد بن حكيم

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣.

كلمات سديدة، ص: ٣٠٥

قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: المرأة التي لا تحيض مثلها و لم تحض كم تعتد؟ قال: ثلاثة أشهر، قلت: فإنها ارتابت قال: تعتد آخر الأجلين؛ تعتد تسعة أشهر، قلت: فإنها ارتابت، قال: ليس عليها ارتياب، لأن الله عز و جل جعل للحبل وقتا فليس بعده ارتياب» (١).

فموضوع سؤاله هي «المرأة التي لم تحض و لا تحيض مثلها» و هي عين موضوع أخبار الطائفة الثانية، و قد حكم عليه السلام عليها بالاعتداد ثلاثة أشهر، و هو مناقض لما تضمنته اخبار هذه الطائفة كما لا يخفى.

ثانيهما: ما أسند عدم التحيض إلى نفس المرأة من دون اسناد له إلى مثلها و هي أخبار متعددة:

منها صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: عدة المرأة التي لا تحيض، و المستحاضة التي لا تطهر ثلاثة أشهر، و عدة التي تحيض و يستقيم حيضها ثلاثة قروء (الحديث ٢).

و منها صحیحته أيضا عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: عدة المرأة التي لا تحيض، و المستحاضة التي لا تطهر، و الجارية قد يئست و لم تدرك الحيض ثلاثة أشهر، و التي يستقيم حيضها ثلاث حيض، متى ما حاضتها فقد حلت للأزواج (٣) و هذه العبارة لفظ التهذيب، و رواه الصدوق في الفقيه بحذف «و لم تدرك الحيض» عن وسطه و حذف «متى ما حاضتها إلخ» عن آخره.

و منها صحیحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال في الجارية التي لم تدرك الحيض، قال: يطلقها زوجها بالشهور، قيل: فان طلقها تطليقة ثم مضى شهر ثم حاضت في الشهر الثاني قال (الحديث ٤).

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب العدد، الحديث ١٨ و ٧.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب العدد، الحديث ١٨ و ٧.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٨ و ٧ و ٦.

(٤) الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٨ و ٧ و ٦.

كلمات سديده، ص: ٣٠٦

و منها خبر أبي بصير قال: «عدّة التي لم تبلغ الحيض ثلاثة أشهر و التي قد قعدت من المحيض ثلاثة أشهر» (١).
و منها معتبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «عدّة التي لم تحض و المستحاضة التي لا تطهر ثلاثة أشهر، و عدّة التي تحيض و يستقيم حيضها ثلاثة قروء، و القرء جمع الدم بين الحيضتين» (٢).
فهذه الاخبار قد حكمت على «التي لم تحض و لا تحيض مثلها» أو «التي لا تحيض» أو «التي لم تدرك الحيض» و نحوها بالاعتداد ثلاثة أشهر و هو مناف بنفس العنوان في الأوّل و بإطلاقه في غيره لما حكمت عليه أخبار الطائفة الثانية من عدم الاعتداد و الحق أنّ عن معارضة هذه الاخبار جوايين: أحدهما عام لجميعها و الثاني خاصّ بكلّ منها.
أمّا الجواب العام عن جميع هذه الاخبار المعارضة فهو أنّها من اخبار قول السيدين، و قد عرفت أنّ بحثنا هذا متفرّع على قول المشهور من عدم اعتداد اليائسة و الصغيرة، اعني أنّ بحثنا مفروض بعد رفع اليد عن مثل هذه الاخبار بما هو مقرّر في ذاك المبحث.
و أمّا الجواب الخاصّ بكلّ منها.

فما عدا خبر محمّد بن حكيم مطلق شامل لمن لا تحيض مثلها و لغيرها، و اخبار الطائفة الثانية خاصّة بمن لا تحيض مثلها حاكمه بأن لا عدّة عليها، فتكون قرينه على تقييد هذه الاخبار بغيرها، ممن كان عدم حيضها لعوارض شخصية بعد وقوعها في سنّ من تحيض.

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب العدد، الحديث ٩.

كلمات سديده، ص: ٣٠٧

و قد صرح به شيخ الطائفة في التهذيب و الاستبصار فإنه قدّس سرّه في التهذيب بعد ان استدل لعدم وجوب الاعتداد على المطلقة الصغيرة و الآيسة بجملة من الاخبار، قد ذكر معارضا لها خبر أبي بصير و صحيح الحلبي ثم قال:
«فلا تنافي بين هذين الخبرين و بين ما قدّمناه، لأنّنا نحملهما على المسترابة التي مثلها تحيض، و ليس فيهما أنّ مثلها لا تحيض، فاذا كان كذلك حملناهما على ما يوافق الأخبار المتقدمة، و لا تضادّ، و الذي يدلّ على صحّة ذلك قوله تعالى:
وَاللّٰى يَخْبُرُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللّٰى لَمْ يَحْضُنْ فِشْرُطٍ فِي وَجوب العدّة عليهما الرّيبه، و ذلك دالّ على ما قدّمناه» (١).

و نحوه أفاد في الاستبصار في باب عدم العدّة على الصغيرة و اليائسة فراجع (٢).

و أمّا خبر محمّد بن حكيم فمتمنه المنقول في الكتب هو ما مرّ إلّا أنّه لا يخلو عن اضطراب؛ فإنّ «المرأة التي لم تحض و مثلها لا تحيض» هي الصغيرة التي لم تبلغ سنّ الحيض، و لا مجال في مثلها لارتياب الحمل المذكور في الخبر، و لذلك فيحتمل فيه تحريف من النساخ أو وهم من الراوى.

بل الرجوع فيه إلى سياق عبارة التهذيب يعطى انه قد وقع فيه زيادة لفظه «لا» من النساخ و أنّ الصحيح «المرأة التي تحيض مثلها و لم تحض كم تعتد» فيكون موضوع سؤاله قسما من المسترابة.

و ذلك أنّ الشيخ قدّس سرّه بعد دفع المنافاة بين خبر أبي بصير و صحيح الحلبي و بين سائر الاخبار بما مرّ آنفا و حملهما على المسترابة قال:

«و الذي يزيد ما قدّمناه بيانا من أنّ عدّة المسترابة ثلاثة أشهر ما رواه أحمد

(١) التهذيب: باب أحكام الطلاق، الحديث ١٤٣، ج ٨، ص ٦٨.

(٢) الاستبصار: ج ٣، ص ٣٣٨.

كلمات سديده، ص: ٣٠٨

ابن محمد بن عيسى فذكر صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري ثم صحيحة زرارة ثم خبر محمد بن حكيم هذا «١». فقد ذكر هو قدس سره خبر محمد بن حكيم بيانا و دليلا على ان عدّة المسترابة ثلاثة أشهر، و من المعلوم ان خبر ابن حكيم انما يكون بيانا لعدّة المسترابة إذا كان موضوعه «المرأة التي تحيض مثلها و لم تحض هي» و إلا فالمرأة التي لم تحض و لا تحيض مثلها ليست بمسترابة، بل هي صغيرة محكومة بان لا عدّة عليها. و بالجملة فسياق العبارة قرينة واضحة على زيادة لفظة «لا».

و مما يؤيده أيضا أن ثقة الإسلام الكليني قد اخرج حديث محمد بن حكيم في الكافي بإسناد آخر في باب المسترابة بالحمل عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت له: المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها، كم عدتها؟ قال: ثلاثة أشهر، قلت: فإنها ادعت الحبل بعد ثلاثة أشهر، قال:

عدتها تسعة أشهر، قلت: فإنها ادعت الحبل بعد تسعة أشهر قال: انما الحبل تسعة أشهر «الحديث» (٢). فان المظنون وحده الحديثين، و الاختلاف انما جاء من قبل النقل بالمعنى.

و قد سبقنا في استظهار زيادة لفظة «لا» و التأييد بنقل الكافي المحدث الباقر المجلسي في شرحه ملاذ الأخيار فإنه قال هنا ما لفظه: «قوله: التي لا تحيض مثلها» الظاهر ان كلمة «لا» زيدت من النسخ و في الكافي عن محمد بن حكيم بسند آخر: «التي تحيض مثلها» (٣).

(١) التهذيب: ج ٨، ص ٦٨-٦٩.

(٢) الكافي: ج ٦، ص ١٠١.

(٣) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب العدد، الحديث ٢.

كلمات سديده، ص: ٣٠٩

و احتملها أيضا المحدث الكاشاني «قدس سره» في الوافي، فإنه «قدس سره» بعد نقل كلام آخر للشيخ في ان مقتضى الجمع بين الاخبار ان لا عدّة على اليائسة و الصغيرة، و ذكر أنه مناف لخبر محمد بن حكيم، قال: «إلا ان يقال: ان لفظة «لا» في «لا تحيض مثلها» من زيادة النسخ» (١).

و كيف كان فأخبار الطائفة الثانية أيضا تامّة الدلالة على أن من قلعت رحمها لا عدّة عليها و الله العالم.
 الطائفة الثالثة ما وردت في بيان العلة لاعتداد المطلقة:

و هي خبر محمد بن سليمان عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك، كيف صارت عدّة المطلقة ثلاث حيض أو ثلاثة أشهر، و صارت عدّة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر و عشرا؟ فقال: أما عدّة المطلقة ثلاثة قروء، فلاستبراء الرحم من الولد، و أما عدّة المتوفى عنها زوجها فان الله تعالى شرط للنساء شرطا و شرط عليهن شرطا «الحديث» (٢) و حاصل ما ذكره في عدّة الوفاة أن الأربعة أشهر و عشرا انما هي غاية صبر المرأة في ترك الجماع.

و رواه البرقي في كتاب العلل من محاسنه عن أبيه عن محمد بن سليمان الديلمي عن أبي خالد الهيثم الفارسي (٣) نحوه. كما رواه الصدوق في علل الشرائع «في باب العلة التي من أجلها صار عدّة المطلقة ثلاثة أشهر أو ثلاث حيض و عدّة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر و عشرة أيام» بإسناده عن البرقي عن محمد بن سليمان الديلمي عن أبي الهيثم (٤) نحوه.

(١) المحاسن: ج ٢ - طبعة مجمع أهل البيت - ص ١٢.

(٢) علل الشرائع: - طبعة النجف - ص ٥٠٧ - ٥٠٨.

(٣) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب العدد، الحديث ١.

(٤) ملاذ الأخيار: ج ١٣، ص ١٣٩.

كلمات سديده، ص: ٣١٠

و في سند الرواية ضعف لوقوع الحسين بن سيف و محمد بن سليمان في اسناد الكافي، و محمد بن سليمان الديلمي و أبي خالد الهيثم الفارسي أو أبي الهيثم في اسناد المحاسن و العلل، و هم بين مجهول و مشترك.

و بيان الاستدلال بها أن ظاهرها أن علمه الحكم على المطلقة بالاعتداد هي استبراء رحمها من الولد، و حيث إنه قطع في المقلوعة الرحم، لأنها لا رحم لها لكي يحتمل فيها ولد نقوم بصدد الاطمئنان بخلوها عنه بالاعتداد، فعليه فلا مجال لوجوب الاعتداد عليها. و يمكن ان يقال إنها في مقام بيان الفرق بينهما في مقدار العدة، لا في مقام ذكر سر أصل الاعتداد، و لذلك فيحتمل فيها أنه عليه السلام اقتصر في مقام بيان الفرق بما يختص بالمصاديق الشائعة و لهذا قال: «أما عدة المطلقة ثلاثه قروء» و هو خاص بمن تحيض من النساء.

و من اخبار هذه الطائفة خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن امرأة نعى إليها زوجها فاعتدت فتزوجت فجاء زوجها الأول، ففارقها و فارقها الآخر كم تعتد للناس؟ قال بثلاثة قروء، و إنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء، تحللها للناس كلهم. قال زرارة: و ذلك أن أناسا قالوا: تعتد عدتين لكل واحد عدة، فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام و قال: «تعتد ثلاثة قروء فتحلل للرجال» «١». و هي في الدلالة قريية من سابقتها، فان مفارقة الزوج الأول لها إنما تكون بالطلاق فهي تعتد عدة الطلاق و قد علل الاكتفاء بثلاثة قروء بأنه يستبرأ بها رحمها، فتدل على ان سر اعتداد ثلاثة قروء في المطلقة إنما هو استبراء رحمها،

(١) الوافي: باب المطلقة التي لم تبلغ المحيض و التي يئست منه، من أبواب عدد النساء، م ١٢، ص ١٧٩، ط قديم. الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب العدد، الحديث ١ ج ١٥، ص ٤٦٨.

كلمات سديده، ص: ٣١١

فاذا كان هذا الاستبراء من الولد حاصلًا قطعًا من أول الأمر، فليس لوجوب الاعتداد عليها وجه، فلا عدة على من أخرجت رحمها. إلا أن الحق أنه لا دلالة فيه على أن الاستبراء المذكور عدة للاعتداد من الطلاق فلعله عدة الاكتفاء بثلاثة قروء بالنسبة إلى زوجها الثاني. مضافا إلى أن في السند موسى بن بكر الذي لم تثبت وثاقته. و ربما يؤيد هذه الطائفة خبر إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك؟

قال: «نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها، و إنما يجوز له تزويجها بعد أن يقف على توبتها» «١» فإنه يدل على حصول استبراء الرحم بالاعتداد.

لكنه لا دلالة فيه على أن الاستبراء هو تمام العلة في عدة المطلقة، فإن الخبر وارد في الاعتداد من الزنا، و لعل سره غير سر اعتداد المطلقة، كما اختلف السر في عدة الوفاة و الطلاق على ما مر. نعم فيه تأييد له للظن بأنه هو السر في عدة المطلقة أيضا. و مثل هذا الخبر رواية تحف العقول أيضا «٢» فراجع.

لكنه يعارض هذه الطائفة صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن خصي تزوج امرأة و فرض لها صداقا و هي

تعلم أنه خصي، فقال: جائز. فقيل: فإنه مكث معها ما شاء الله ثم طلقها هل عليها عدّة؟ قال: نعم أليس قد لذّ منها و لذّت «الحديث» (٣).

(١) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب العدد الحديث ١ و ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب العدد الحديث ١ و ٢.

(٣) الوسائل: عن الكافي، الباب ٣٩ من أبواب العدد الحديث ١. و اخرج نحوه عن الفقيه في الباب ١٣ من أبواب العيوب، الحديث ٤. كلمات سديده، ص: ٣١٢

فقد جعل مجرّد التذاذ الخصي منها سببا لوجوب العدّة عليها، مع ان الخصي لا منى له يوجب حملها، فلا يكون سرّ العدّة استعمال فراغ الرحم من الحمل، و بعبارة اخرى: إنّ البيضتين هما مبدأ خلق المنى، و الخصاء هو سلّ البيضتين و نزعهما فالخصي لا منى له لكي يحصل منه نطفة في رحم زوجته، فاليقين حاصل من أوّل الأمر بفراغ رحمها من الماء أو الولد، فلو كان استبراء الرحم منه هي العلّة لثبوت العدّة عليها لكان اللازم عدم وجوبها فيها، مع أنّ الصحيحة مصرّحة بثبوت العدّة، و علّلتها بقوله عليه السلام: «أليس قد لذّ منها و لذّت».

قال في الجواهر بعد قول المحقق: «لا عدّة على من لم يدخل بها» شرحا لمفهومه ما زجا بالمتن ما لفظه: «ولا خلاف في أنّ كلّاً من الدخول و المسّ يتحقّق بإيلاج الحشفة و إنّ لم ينزل بل و ان كان مقطوع الأثنين - فضلا عن معيهما - الذي من المعلوم عادة عدم الانزال منه و عدم الحمل، لما عرفت من تحقق الدخول بالطوىء منه لغّة و عرفا، و هو عنوان الحكم، نصّا و فتوى بل الإجماع بقسميه عليه، ضرورة كونه المراد من التقاء الختانين الذي رتبّ عليه الغسل و العدّة في المستفيض من النصوص أو المتواتر، و حكمه كون العدّة لبراءة الرحم لا تنافي ترتيب الشارع الحكم على معلومة البراءة كما في غيرها من الحكم» (١). ثم إنّ صحيحة الحدّاء و إنّ كانت معارضة في موردها بصحيحة البنظي قال: «سألت الرضا عليه السلام عن خصي تزوّج امرأة على ألف درهم ثم طلقها بعد ما دخل بها. قال: لها الألف التي أخذت منه و لا عدّة عليها» (٢). إلّا أنّ الصحيحة الثانية غير معمول بها؛ قال في الرياض بعد ذكرها:

(١) الجواهر: ج ٣٢، ص ٢١٢.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب المهور، الحديث ١.

كلمات سديده، ص: ٣١٣

«لكنّها مع مخالفتها إطلاق النصوص المتقدّمة القائلة إنّ بالدخول يجب المهر و الغسل و العدّة مطرحة عند الأصحاب». و بالجملة فصحيحة الحدّاء قرينة أن يحمل أخبار الطائفة الثالثة على أنّها في مقام بيان الحكمه التي لا يدور الحكم مدارها، و معها لا مجال للاستدلال بتلك الطائفة من الاخبار على نفى العدّة عن محلّ الكلام مضافا إلى ما مرّت إليه الإشارة من أنّ هذه الطائفة من الاخبار ليست بمعتبرة السند، هذا.

و بعد هذا كلّه فالطائفتان الاولى و الثانية كافيتان لإثبات حكم موضوع الكلام و هو أنّ لا يجب الاعتداد على من قلعت و أخرجت رحمها من النساء كما كان الأمر كذلك في الصغيرة التي لم تبلغ سنّ المحيض و الكبيرة التي جازت سنّه و الله العالم.

كلمات سديده، ص: ٣١٥

كلمة حول الجهاد الابتدائي

إشارة

كلمات سديدة، ص: ٣١٧

كلمة حول «الجهاد الابتدائي في دولة عادلة متشكلة في غيبة المعصوم» (١) بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و أزكى صلواته و سلامه على أشرف النبيين محمد و آله الأطيبين و لعنته الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

إنّ المقصود بالجهاد هو القيام في وجه العدوّ بالسلاح و القتال معه، كما أنّ المراد بالابتدائي منه ما كان قبال الدفاعي، فالابتدائي ما يكون الداعي إليه دعوة الكفار إلى الإسلام من دون أن يكون منهم هجمة و لا خوف هجمة على بلاد الإسلام و لا على المسلمين، بل البادي بالقتال هو الإسلام و المسلمون، لغاية دعوتهم إلى الدين الحنيف.

و لا ريب في أنّ للجهاد في شرع الإسلام كفيّة خاصّة لازمة الرعاية، كما أنّ لمن يجب عليه الجهاد أيضا شرائط مخصوصة، إلى غير ذلك، إلّا أنّه ليس شيء من هذه الأمور مقصودا بالبحث في هذه المقالة، و إنّما قصد هذه المقالة هو

(١) إنّ الداعي إلى التعرض لهذه المسألة أنّ المقالة تسلّم إلى المؤتمر العالمي المنعقد بمناسبة ذكرى مرور ألف سنة على وفاة الفقيه الأقدم فخر الشيعة، شيخ الشريعة، شيخنا الشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد «قدّس سرّه الشريف» و هو قدّس سرّه على ما يستفاد من عبارته - كما يأتي - قائل بوجود الجهاد الابتدائي مع الكفار للفقيه العادل في زمان غيبة المعصوم عليه السلام، و المسألة مسألة حيّة ربّما تحتاج إليها الجمهوريّة الإسلاميّة.

كلمات سديدة، ص: ٣١٨

البحث عن أمر واحد، و هو أنّه هل يشترط جواز الجهاد الابتدائي بحضور الامام المعصوم عليه السلام و اذنه؟ حتى لا يجوز للدولة المتأسيّة بزعامه الفقيه العادل في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام القيام به و التصدي له و الاقدام عليه، أم لا يشترط فيه اذن المعصوم، لكي يجوز للفقيه العادل بل لعدول المسلمين، إذا أسسوا حكومته عادلة إسلامية في زمان الغيبة، القيام بالجهاد مع الكفار لغاية دعائهم إلى الإسلام.

فنقول: إنّ المسألة بين علمائنا الأخيار خلافيّة، و إن كان المشهور بينهم اشتراط الجواز بإذن الإمام المعصوم عليه السلام، و ما اشتهر من انعقاد الإجماع من أصحابنا على الاشتراط لا يمكن التصديق له بعد الفحص و التدقيق في كلمات الأصحاب، بل الحق أنها ذات قولين:

نقل أقوال القائلين بجواز الجهاد الابتدائي في زمان الغيبة

١- فمّن يكون كلامه ظاهرا في عدم الاشتراط فخر المتقدمين و المتأخرين شيخنا الشيخ أبو عبد الله المفيد «قدّس سرّه الشريف» فإنّه «قدّس سرّه» قال في مقنّعه ما لفظه:

«فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، و هم أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحكّام، و قد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان، فمن تمكّن من إقامتها على ولده و عبده و لم يخف من سلطان الجور إضرارا به على ذلك فليقمها. و كذلك إن استطاع إقامة الحدود على من يليه من قومه و أمن بوائق الظالمين في ذلك فقد لزمه إقامة الحدود عليهم، فليقطع سارقهم، و يجلد زانيهم،

كلمات سديدة، ص: ٣١٩

و يقتل قاتلهم، و هذا فرض متعيّن على من نصبه المتغلب لذلك على ظاهر خلافته له أو الإمارة من قبله على قوم من رعيتّه، فيلزمه

اقامة الحدود و تنفيذ الأحكام و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و جهاد الكفار و من يستحق ذلك من الفجار، و يجب على إخوانه (من) المؤمنين معونته على ذلك إذا استعان بهم، ما لم يتجاوز حدًا من حدود الايمان أو يكون مطيعا في معصية الله من نصبه من سلطان الضلال» (١).

فهو قدس سره كما ترى قد جعل في عداد ما هو «فرض متعين على من نصبه المتغلب» جهاد الكفار، فيجب على من نصبه المتغلب جهاد الكفار أيضا، و هو يعمّ الجهاد الابتدائي بلا إشكال، فإنه مما يراه سلطان الضلال من شئون نفسه، فلا محالة يقدر المنصوب من قبله على الجهاد الابتدائي أيضا.

و بالجملة فقد أفتى هو «قدس سره» بوجوب جهاد الكفار و لو ابتدائيا على الفقيه المنصوب من قبل المتغلب. بل قد يقال: إن تمام الموضوع لوجوب الجهاد إنما هو ان يكون منصوبا من ناحية المتغلب، فيعمّ غير الفقيه أيضا، و لا يختصّ وجوبه بخصوص الفقيه.

لكن الإنصاف أنه خلاف الظاهر، و ذلك أن سياق العبارة يقتضي أنه من فروع الكبرى المذكورة في صدر كلامه، أعني قوله «قدس سره»: «و قد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان».

فقد فزع على التفويض منهم عليهم السلام إلى فقهاء الشيعة وجوب اقامة الحدود مع الإمكان على عبده و ولده ثم على من يليه من قومه إذا استطاع؛ ثم جعل إقامتها فرضا عليه إذا نصبه المتغلب و لم يخصّ الوجوب بخصوص إقامة الحدود بل عدّ جهاد الكفار أيضا في عدادها، فالمكلف في جميع ذلك إنما هو

(١) المقنعة: باب الأمر بالمعروف. ص ٨١٠.

كلمات سديده، ص: ٣٢٠

فقهاء الشيعة الذين إليهم فوّض أئمتهم عليهم السلام النظر في الحدود و إقامتها.

و كما أن المفوض إليه و المراد بالموصول في قوله «قدس سره»: «فمن تمكّن من إقامتها» خصوص الفقهاء و لا يعمّ غيرهم فهكذا الأمر في قوله «قدس سره»: «و هذا فرض متعين على من نصبه المتغلب لذلك» فالمراد بالموصول هو خصوص الفقيه من الشيعة و لا يعمّ غيره.

ثم إن ظاهر كلامه «قدس سره» أن النصب من ناحية سلطان الضلال لا موضوعية له في وجوب جهاد الكفار على الفقيه، بل إن تمام الموضوع له إنما هو تمكّن الفقيه من جهادهم و أن كونه منصوبا من قبلهم أحد الطرق التي يتمكن بها من جهادهم. و ذلك أن تفريع قوله: «فمن تمكّن من إقامتها على ولده و عبده».

فليقمها» على كبرى التفويض المذكور يدلّ دلالة واضحة على أن المجوّز الأصيل و الموجب الواقعي لإقامة الحد إنما هو تفويض أمره إليه من ناحية سلطان الإسلام، و ليس له شرط آخر سوى القدرة على إقامتها.

و هكذا الأمر في التفريع الثاني بقوله: «و كذلك ان استطاع اقامة الحدود على من يليه من قومه» فإنه يدلّ دلالة واضحة على أنه لا حالة منتظرة لإقامة الحدود الشرعية على من يليه من قومه إلّا قدرته على إقامتها عليهم بلا خوف من الظالمين.

و حينئذ فإذا عطف عليهما قوله: «و هذا فرض متعين على من نصبه المتغلب لذلك على ظاهر خلافته له أو الإمارة من قبله على قوم من رعيته» كان فيه دلالة واضحة على أن كونه منصوبا من ناحية المتغلب إنما هو طريق إلى تمكّنه من إقامة الحدود لا سببا إذا لوحظ بالخصوص قوله: «على ظاهر خلافته له» فان فيه دلالة بيّنة على أن اجراء الحدود بعنوان أنه خليفة المتغلب أو أمير له إنما هو بحسب ظاهر الأمر، و الّا فالواقع أن تفويض أمره إليه من ناحية أئمة الهدى

كلمات سديده، ص: ٣٢١

هو المجوّز بل الموجب لإقامتها، و بعد تفويض امره منهم عليهم السلام إليه فلا حالة منتظرة و لا شرط له سوى ما هو شرط التنجيز في جميع التكاليف، أعنى القدرة و الاستطاعة بلا خلاف من إضرار الظالمين.

و بالجملة فدلالة كلامه على هذا الذى ذكرناه بالنسبة لوجوب إقامة الحدود واضحة، فإذا عطف عليها جهاد الكفار يستفاد منه أن أمر جهاد الكفار عنده «قدّس سرّه» أيضا كذلك، قد فوّض إلى فقهاء الشيعة من قبل سلطان الإسلام، و لا شرط له ألاّ يتمكن منه الحاصل له في مفروض كلامه بنصب المتغلب له خليفة أو أميراً.

و عليه فإذا تمكّن فقيه في ظلّ دولة إسلامية من جهاد الكفار فله بل عليه جهادهم مع اجتماع باقى شرائطه.

٢- و قد قال بقوله: بل بأوسع منه الفقيه الأقدم تلميذ السيّد المرتضى و خليفته فى البلاد الحلبية الشيخ أبو الصلاح تقى بن نجم الحلبى «قدّس سرّه» فى كتابه الكافى- فى فصل فى الجهاد و أحكامه- فإنه قدّس سرّه قال فيه ما لفظه:

«يجب جهاد كلّ من الكفار و المحاربين من الفساق عقوبة على ما سلف [من] كفره أو فسقه و منعاه من الاستمرار على مثله بالقهر و الاضطراب.

□

بشرط وجود داعٍ إليه يعلم أو يظنّ من حاله السير (السيرة. الصيرورة- خ ل) فى الجهاد بحكم الله تعالى لكلّ من وصفناه من المحاربين. و إن كان الداعى إليه غير من ذكرناه وجب التخلف عنه مع الاختيار فإن خيف جانبه جاز النفور معه لنصرة الدين دونه».

ثمّ ذكر الجهاد الدفاعى، ثمّ قال: «و خالف الثانى الأوّل لأن الأوّل جهاد مبتدأ، وقف فرض النصرة فيه على داعى الحق لوجوب معونته دون داعى الضلال (دواعى الضلال- خ) لوجوب خذلانه. و حال الجهاد الثانى

كلمات سديده، ص: ٣٢٢

بخلاف ذلك لتعلّقه بنصرة الإسلام و دفع العدو عن دار الايمان لأنّه ان لم يدفع العدو درس الحق و غلب على دار الايمان و ظهرت بها كلمة الكفر» (١).

فهو- قدّس سرّه- كما ترى لم يشترط فى وجوب الجهاد الابتدائى من حيث الداعى إليه ألاّ أن يكون ممن يعلم أو يظنّ من حاله أنّه يسير فى جهاده على الطريقة التى أوجبها الله تعالى، و لم يشترط فيه ان يكون فقيها مجتهدا، فضلا أن يكون اماما معصوما.

٣- و ممن يستفاد من كلامه عدم اعتبار أن يكون الداعى إليه اماما معصوما الفقيه الأقدم أحد مشايخ أبى الصلاح الحلبى، سلاّر بن عبد العزيز «قدّس سرّه» فقد قال فى مراسمه ما لفظه:

«و لفقهاء الطائفة أن يصلّوا بالناس فى الأعياد و الاستسقاء و أمّا الجمع فلا، و أمّا الجهاد فالى السلطان أو من يأمره السلطان أو بأمره، إلّا أن يغشى المؤمنين العدو، فليدفعوا عن نفوسهم و أموالهم و أهليهم» (٢).

فهو قدّس سرّه لم يجعل الجهاد فى عداد صلاة العيد و الاستسقاء مفوّضا إلى فقهاء الشيعة، بل جعل أمره موكولا إلى السلطان الذى لا ريب فى أن المراد به سلطان الحق و أنّه منصرف عن سلاطين الجور، ألاّ أنّه لم يشترط فى سلطان الحق أن يكون معصوما، و عليه فإذا قلنا بجواز بل وجوب تأسيس الدولة الإسلامية مهما أمكن فأسسها فقيه عادل أو عدول المؤمنين فالفقيه الواقع فى رأس الدولة سلطان حق، فيكون أمر الجهاد موكولا إليه. هذا فى الجهاد الابتدائى، و أما الجهاد الدفاعى فلا يشترط فيه إذن السلطان أصلا كما تعرض له بقوله: «لّا أن يغشى المؤمنين العدو فليدفعوا عن نفوسهم و أموالهم

(١) الكافى: ص ٧- ٢٤٦.

(٢) المراسم: باب ذكر الأمر بالمعروف. الجوامع الفقهية، ص ٦٦١ و ص ٢٦٤ من الطبعة المحققة.

كلمات سديده، ص: ٣٢٣

و أهليهم».

فهؤلاء الأعلام الثلاثة من أصحابنا الفقهاء الأقدمين قد اتفقت كلماتهم على عدم اشتراط العصمة في الداعي إلى الجهاد الابتدائي، وإن اختلفت في خصوصيات مضت الإشارة إليها.

نقل كلمات القائمين بعدم جواز الجهاد الابتدائي في زمان الغيبة

ولكن المشهور بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن جواز الجهاد الابتدائي منوط بأمر الإمام المعصوم عليه السلام أو إذنه. وها نحن نذكر نبذة من كلماتهم بعينها فنقول:

١- قال شيخ الطائفة في الباب الأول من كتاب الجهاد من النهاية: «و من وجب عليه الجهاد إنما يجب عليه عند شروط: وهي أن يكون الامام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلّا بأمره ولا يسوغ لهم الجهاد من دونه ظاهراً، أو يكون من نصبه الإمام للقيام بأمر المسلمين حاضراً، ثم يدعوهم إلى الجهاد، فيجب عليهم حينئذ القيام به، ومتى لم يكن الامام ظاهراً ولا من نصبه الامام حاضراً لم يجز مجاهدة العدو، والجهاد مع أئمة الجور أو من غير إمام خطأ يستحق فاعله به الإثم، وإن أصاب لم يؤجر عليه وإن أصيب كان مأثوماً، اللهم إلّا أن يدهم المسلمين أمر من قبل العدو يخاف منه على بيضة الإسلام ويخشى بواره أو يخاف على قوم منهم وجب حينئذ أيضاً جهادهم ودفاعهم» (١).

و دلالة على اشتراط جواز الجهاد غير الدفاعي بكون الداعي إليه الإمام

(١) النهاية و نكتها: ج ٢ ص ٥.

كلمات سديده، ص: ٣٢٤

المعصوم أو منصوبه واضحة، فإنه «قدس سرّه» وإن لم يأخذ في عنوان الجواز إلّا الإمام العادل، إلّا أن توصيفه وتقييد الجواز بأن يكون ظاهراً، دليل على أن المراد به خصوص المعصوم، فإن المعهود في أدب الشيعة في الإمام الذي ربّما يكون ظاهراً وربّما يكون غائباً هو الامام المعصوم عليه السلام، والعبارة واضحة الدلالة على اشتراط الامام المعصوم في جواز الجهاد الابتدائي.

ولكن لقائل أن يقول إنه قدس سرّه لم يحصر الجواز بحال ظهور المعصوم عليه السلام، بل إنّما علّق الجواز بأحد الأمرين إمّا ظهور نفسه الذي يكون القيام بالجهاد لا محالة بأمره ودعوته، وإمّا حضور من نصبه الامام للقيام بأمر المسلمين، وأول الأمرين وإن لم يكن إليه طريق في زمان الغيبة، إلّا أن الثاني منهما يمكن دعوى وصول اليد إليه حتى في زمان الغيبة، بناء على أن يقال: إنّ أدلة نيابة الفقيه في زمان الغيبة عن الامام المعصوم تامّة، فالفقيه ممن قد نصبه المعصوم عليه السلام للقيام بأمر المسلمين، نعم لا يبعد دعوى أن ظاهر عبارة الحضور - في كلامه - إنّما هو فعلية القيام بإدارة أمر المسلمين، فإذا تولّى الفقيه إدارة أمر المسلمين وقام على رأس دولة متشكّلة إسلامية فهو عبارة أخرى عن حضوره، فله حينئذ أن يدعو المسلمين إلى جهاد الكفار بغاية دعائهم إلى الإسلام.

فالحاصل أن تخصيص النصب الواقع في كلامه «قدس سرّه» بخصوص النصب الخاصّ خلاف مقتضى إطلاقه، فيعم النصب العام الثابت للفقهاء، فإذا صار الفقيه حاضراً وقائماً بأمر المسلمين فله أن يدعو إلى الجهاد كالإمام الظاهر عليه السلام.

والإنصاف أن استظهار العموم من عبارة الشيخ «قدس سرّه» ليس بذلك البعيد، ولا ينافيه قصر فضل المرباطة على خصوص زمان ظهور الامام عليه السلام في قوله قدس سرّه في ما يتلو العبارة الماضية حيث قال: «و المرباطة

كلمات سديده، ص: ٣٢٥

في سبيل الله فيها فضل كبير وثواب جليل، غير أن الفضل فيها يكون حال كون الامام ظاهراً. ومتى لم يكن الامام ظاهراً لم يكن فيه ذلك الفضل» (١) بتوهم أن قصر فضلها على خصوص زمان الحضور قرينه على ارادة المنسوب بالنصب الخاص في عبارته السابقة.

وجه عدم المنافاة إمكان دعوى أن يكون «ظهور الإمام» في هذه العبارة عبارة أخرى عن كون إدارة أمر الأُمّة تحت إرادته، من دون فرق بين أن تكون باشراف نفسه أو باشراف من نصبه عاميًا أو خاصيًا، كما يمكن اختصاص ذلك الفضل الكبير والثواب الجزيل بخصوص ظهوره عليه السلام حتى لا يعم زمان المنسوب الخاص من ناحيته للقيام بأمر المسلمين أيضًا.

فعلى هذا فشيخ الطائفة قدس سرّه ملحق إجمالاً بالشيخ المفيد في القول بجواز الجهاد الابتدائي بدعوة غير المعصوم أيضًا.

٢- وقال الفقيه المعظم القاضي ابن البرّاج «قدس سرّه» في كتاب الجهاد من المهدّب - بعد أن ذكر اشتراط الوجوب بأمر الإمام العادل أو من نصبه -: «وإنما ذكرنا أن يكون مأمورًا بالجهاد من قبل الإمام أو من نصبه لأنه متى لم يكن واحدًا منهما لم يجر له الخروج إلى الجهاد، فإن دهم المسلمين العدو و هجم عليهم في بلدهم جاز لجميع من في البلد قتاله على وجه الدفع عن النفس و المال، و الجهاد مع أثنيّة الكفر و مع غير إمام أصلي أو من نصبه قبيح يستحقّ فاعله العقاب فإن أصاب كان مأثومًا و إن أصيب لم يكن على ذلك أجر» (٢).

و عبارته كعبارة نهاية الشيخ في الظهور في اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بأمر الإمام الأصل و هو المعصوم عليه السلام أو بأمر من نصبه، فربّما يستظهر

(١) النهاية و نكتها: ج ٢ ص ٥.

(٢) المهدّب: ج ١ ص ٢٩٣ و ص ٧-٢٩٦.

كلمات سديده، ص: ٣٢٦

منها حرمة الجهاد المبتدأ في زمان الغيبة، اللهمّ إلّا أن يراد ممّن نصبه معنى يعمّ فقهاء الشيعة، لا سيّما إذا قاموا بتأسيس دولة إسلامية أو قيادتها في زمان غيبة الإمام الأصل و ولي العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

٣- وقال محمّد بن علي بن حمزة الطوسي في الوسيلة في كتاب الجهاد:

«الجهاد فرض من فرائض الإسلام. و إنّما يجب بثلاثة شروط أحدها حضور إمام عدل أو من نصبه الإمام للجهاد. و ربما يصير الجهاد فرض عين بأحد شيئين أحدهما استنهاض الامام إياه، و الثاني أن يكون في حضوره و غيبته بمنزلة، و هو ان يدهم أمر يخشى بسببه على الإسلام و هن أو على مسلم في نفسه أو ماله. و لا يجوز الجهاد بغير الامام و لا مع أثمة الجور» (١).

و صريح ذيل كلامه أنه لا يجوز الجهاد غير الدفاعي بغير الامام، و توصيفه «قدس سرّه» الامام بالحضور و الغيبة في قوله: «و الثاني أن يكون في حضور الامام و غيبته بمنزلة» قرينة على أن مراده بالإمام هو خصوص الامام المعصوم عليه السلام، فإن الإمام الذي قد يكون حاضرا و قد يعرض عليه الغيبة في مرتكز الشيعة إنّما هو الامام المعصوم عليه السلام، و حيث إنّ قتيّد المنسوب بكونه منصوبا من ناحية الامام للجهاد فلا محالة لا يتحقق فرضه إلّا في زمان الامام و حضوره و تصديّه لزعامّة المسلمين حتى يكون هو الذي نصب أحدا للجهاد مع الكفار فليس في المنسوب إطلاق ليعمّ الفقيه في زمن الغيبة.

فعبارته «قدس سرّه» ظاهرة في اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بظهور الامام المعصوم عليه السلام.

٤- و قال محمّد بن إدريس الحلي «قدس سرّه» في كتاب الجهاد من سرائره: «و من يجب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط: و هي أن يكون

(١) الوسيلة: كتاب الجهاد ص ١٩٩.

كلمات سديده، ص: ٣٢٧

الامام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلّا بأمره و لا يسوغ لهم الجهاد من دونه ظاهرا، أو يكون من نصبه الامام للقيام بأمر المسلمين

في الجهاد حاضرا، ثم يدعوهم إلى الجهاد، فيجب عليهم حينئذ القيام به، و متى لم يكن الامام ظاهرا و لا من نصبه حاضرا لم تجز مجاهدة العدو، إلخ» (١).

و عبارته «قدس سرّه» ظاهرة في أن الامام المعصوم شرط في جواز الجهاد، فإنّه صرح بأن جواز الجهاد موقوف بأمر الامام و اذنه، و حيث قد وصفه بالظهور المقابل للغيبة فمعونه ما مرّ من معهودية الظهور و الغيبة في الإمام المعصوم عليه السلام كان في العبارة دلالة على اشتراط وجود الامام المعصوم عليه السلام و حضوره، و لا ينافي هذا الاستظهار جعل المنصوب عدلا للإمام فإنّه قيد المنصوب بكونه منصوب الإمام في الجهاد، و من الواضح أنّ نصب أحد للقيام بالجهاد لا يكون إلّا مع بسط يد الامام العادل، فالمنصوب يقارن وجوده حضور الإمام الذي نصبه.

فملخص كلامه أن الجهاد مشروط بإذن الإمام المعصوم، فيتصدى أمر الجهاد إمّا بنفسه أو بمن نصبه لهذا المهم.

فاتفرقت عبارة السرائر عن عبارة النهاية في الظهور و إن كانت هي اقتباسا عن النهاية بعينها فراجع.

٥- و قال المحقق الحلي «قدس سرّه» في الشرائع: «و فرضه على الكفاية بشرط وجود الإمام أو من نصبه للجهاد». إلى أن قال- في البحث عن المرباطة: «هي الإرصاء لحفظ الثغر و هي مستحبة و لو كان الامام مفقودا لأنها لا تتضمن قتالا بل حفظا و أعلاما. و لو آجر نفسه وجب عليه القيام بها و لو كان الامام مستورا».

(١) السرائر: ج ٢ ص ٣-٤.

كلمات سديده، ص: ٣٢٨

فهو «قدس سرّه» في أوّل عبارته و إن جعل وجود الامام شرطا لوجوب الجهاد إلّا أنّ تعليقه لاستحباب المرباطة في زمان غيبة الإمام بقوله: «لأنّها لا تتضمن قتالا بل حفظا و أعلاما» ظاهر في اشتراط أصل جواز القتال بحضور الامام، و حينئذ فقوله «قدس سرّه» عند بيان حكم من آجر نفسه للمرباطة:

«وجب عليه القيام بها و لو كان الامام مستورا» حيث عبر عن الامام عليه السلام «بكونه مستورا» ظاهر في أن مراده بالإمام في هذا البحث خصوص الامام المعصوم، فإنّه الذي يتصف في مرتكز الشيعة بالاستتار أو الغيبة تارة و بالظهور اخرى.

فهذا التعبير قرينه على أنّ مراده «قدس سرّه» بالإمام في هذا البحث خصوص الامام المعصوم عليه السلام، كما لا يخفى، و حينئذ فحاصل مفاد عبارته اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بظهور الامام المعصوم عليه السلام و امره أو اذنه.

٦- و ممّن يستفاد من كلماته اعتبار ظهور الامام المعصوم و دعوته في جواز الجهاد الابتدائي العلامة الحلي «قدس سرّه» في كتبه.

فقد قال «قدس سرّه» في أوائل بحث الجهاد من كتاب التذكرة:

«مسألة: الجهاد قسمان: أحدهما أن يكون للدعاء إلى الإسلام و لا يجوز إلّا بإذن الإمام العادل أو من نصبه لذلك عند علمائنا أجمع. إلى أن قال: و قال أحمد يجب مع كلّ امام برّ أو فاجر- ثم استدلل له بخبر عن أبي هريرة فضّعفه و عارضه بالكتاب ثم قال: - و الثاني ان يدهم المسلمين العدو فيجب على الأعيان عند قوم و على الكفاية عند آخرين» (١).

و قال في الفصل السادس منها: «مسألة: قد جرت العادة بين الفقهاء ان يذكروا الإمامة في هذا الموضع ليعرف الإمام الذي يجب اتباعه و يصير الإنسان

(١) التذكرة: ج ١، ص ٤٠٦.

كلمات سديده، ص: ٣٢٩

باغيا بالخروج عليه، و ليست من علم الفقه بل هي من علم الكلام فلنذكر كلاما مختصرا فنقول:

يشترط في الإمام أمور: أ. يجب أن يكون الإمام معصوما عند الشيعة؛ فاستدل بشرط العصمة، ثم قال: يجب أن يكون منصوبا عليه من الله تعالى أو من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو ممن ثبتت إمامته بالنصّ منهما، لأنّ العصمة من الأمور الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها. «١».

فعبارة في أول كتاب الجهاد صريحة في أن إذن الإمام أو نائبه الخاص شرط في جواز الجهاد، و عبارته في الفصل السادس قد كشف الستر عن وجه المراد بالإمام عليه السلام، و صرح باشتراط العصمة والنص عليه الذي لا يوجد إلّا في الإمام المعصوم عليه السلام، فيتحصل منها أنّه لا يجوز الجهاد الابتدائي إلّا بإذن الإمام المعصوم عليه السلام أو إذن من نصبه.

٧- و قال في المنتهى في البحث الرابع من كتاب الجهاد:

«مسألة: الجهاد قد يكون للدعاء إلى الإسلام وقد يكون للدفع بان يدهم المسلمين عدوّ فالأوّل لا يجوز إلّا بإذن الإمام العادل أو من يأمره الامام و الثاني يجب مطلقا و قال أحمد: يجب الأوّل مع كلّ إمام برّ أو فاجر».

و قال فيه في المبحث السادس الذي عقده للبحث عن الرباط:

«مسألة: إنّما يستحبّ المربطة استحبابا مؤكّدا في حال ظهور الامام عليه السلام، أمّا في حال غيبته فإنّها مستحبة أيضا استحبابا غير مؤكّد، لأنها لا تتضمّن قتالا بل حفظا و أعلاما، و كانت مشروعة حال الغيبة. إذا ثبت هذا فان رباط حال ظهور الإمام باذنه و سوّغ له القتال جاز له ذلك، و ان كان مستترا أو لم يسوّغ له المقاتلة لم يجز له القتال ابتداء، بل يحفظ الكفّار من

(١) التذكرة: ج ١، ص ٣-٤٥٢.

كلمات سديده، ص: ٣٣٠

الدخول إلى بلاد الإسلام».

و عباراته كما ترى كالصريحة في اعتبار اذن الامام المعصوم في جواز الجهاد الابتدائي، و ذلك أنّها صريحة في اعتبار إذن الإمام، و توصيفه للإمام الموضوع للأحكام المذكورة بالظهور تارة و بالغيبة و الاستتار اخرى يجعلها صريحة في أنّ المراد بالإمام المذكور في كلامه «قدّس سرّه» خصوص الامام المعصوم عليه السلام كما مرّ بيانه.

٨- و مثل ما في المنتهى بعينه كلامه في التحرير فراجع الفصل الأوّل من جهاده البند «يج» و «كا».

٩- و قال في القواعد- ذيل المقصد الأوّل من كتاب الجهاد:-

«و في الرباط فضل كثير، و هو الإقامة في الثغر لتقوية المسلمين على الكفّار، و لا يشترط فيه الإمام، لأنّه لا يشتمل قتالا بل حفظا و أعلاما. و لو نذر المربطة وجب عليه الوفاء، سواء كان الامام ظاهرا أو مستورا» «١».

فتعليقه لعدم اشتراط الإمام في الرباط بقوله: «لأنّه لا يشتمل قتالا» يدل على أنّ القتال مشروط بالإمام، و تعميمه لوجوب الوفاء بنذره لما كان الامام ظاهرا أو مستورا شاهد أنّ مراده بالإمام خصوص المعصوم عليه السلام الذي ربّما كان ظاهرا و ربّما كان غائبا مستترا.

١٠- و قال في الإرشاد- في المقصد الثاني من كتاب الجهاد:-

«و إنّما يجوز (يعنى الجهاد) بعد الدعاء من الامام أو نائبه إلى الإسلام» «٢».

و في عباراته قد تكرر توصيف الامام بالغيبة كقوله في سطرين قبله: «و لو آجر نفسه (يعنى للرباط) وجب و إن كان الإمام غائبا»، و هو كما عرفت قرينه على أنّ المراد به خصوص المعصوم عليه السلام، فدلت على اشتراط جواز

(١) القواعد: كتاب الجهاد ج ١ ص ١٠١ س ١١.

(٢) المتن المطبوع مع مجمع البرهان، ج ٧، ص ٤٥٠-٤٥٢.

كلمات سديده، ص: ٣٣١

الجهاد بحضور الامام المعصوم عليه السلام حتى يتصور الدعاء إلى الإسلام منه أو نائبه.

١١- وقال فخر المحققين في الإيضاح- في مقام التعليل لعدم جواز الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر إذا افتقر إلى الجراح أو القتل:-

«لأنه لو جاز لجاز الجهاد من غير اذن الامام، لكن التالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرة» (١).

و في عبارة القواعد هنا قرينه صريحة تدل على ان المراد بالإمام المذكور هنا في المتن و الشرح خصوص الامام المعصوم عليه السلام، فهو «قدس سرّه» كما ترى قد ادعى الإجماع على عدم جواز القتال إلّا بإذن المعصوم عليه السلام.

١٢- وقال الشهيد الثاني- في الروضة في كتاب الجهاد:-

«و هو أقسام: جهاد المشركين ابتداء لدعائهم إلى الإسلام، و جهاد من يدهم على المسلمين من الكفار- إلى أن قال: - و إنما يجب الجهاد بشرط الامام العادل أو نائبه الخاص و هو المنسوب للجهاد أو لما هو أعمّ، أمّا العامّ كالفقيه فلا يجوز له توليته حال الغيبة بالمعنى الأول، و لا يشترط في جوازه بغيره من المعاني».

و صراحته في عدم جواز تولّي الجهاد الابتدائي للفقيه بلا حضور المعصوم عليه السلام واضحة. بل إنّ تفريع عدم جواز تولّي النائب العام على اشتراط الإمام أو نائبه الخاصّ يوجب ظهور عبارته في أنّه لا يجوز لأحد تصدّي أمر الجهاد من غير اذن الامام المعصوم عليه السلام فقيها كان أو غيره.

١٣- وقال في المسالك: «اعلم أن الجهاد على أقسام: أحدها أن يكون ابتداء من المسلمين للدعاء إلى الإسلام، و هذا هو المشروط بالبلوغ و العقل

(١) إيضاح القواعد، ج ١، ص ٩-٣٩٨.

كلمات سديده، ص: ٣٣٢

و الحرّية و الذكوريّة و غيرها و اذن الامام أو من نصبه، و وجوبه على الكفاية إجماعاً، و الثاني أن يدهم المسلمين عدوّ من الكفار يريد الاستيلاء على بلادهم.

إلى أن قال- ذيل قول المحقق: «و فرضه على الكفاية بشرط وجود الإمام أو من نصبه للجهاد» :-

قوله: «بشرط وجود الإمام» أراد بوجوده كونه ظاهراً مبسوط اليد متمكناً من التصرف، قوله: «أو من نصبه للجهاد» يتحقق ذلك بنصبه له بخصوصه أو بتعميم ولايته على وجه يدخل فيه الجهاد، فالفقيه في حال الغيبة و ان كان منصوباً للمصالح العامّة لا يجوز له مباشرة أمر الجهاد بالمعنى الأوّل.

و هي في أصل الدلالة و مقدارها كعبارة الروضة كما لا يخفى لمن تأملها.

١٤- وقال في الرياض: «كتاب الجهاد فعال و هو. شرعاً بذل الوسع بالنفس و المال في محاربة المشركين أو الباغين على الوجه المخصوص، و قد يطلق على جهاد من يدهم على المسلمين من الكفار. إلى أن قال: و إنّما يجب الجهاد بالمعنى الأوّل- على من استجمع الشروط المزبورة- مع وجود الامام العادل و هو المعصوم عليه السلام أو من نصبه لذلك، أي النائب الخاصّ، و هو المنسوب للجهاد أو لما هو أعمّ، أمّا العامّ كالفقيه فلا يجوز له و لا معه حال الغيبة، بلا خلاف أعلمه، كما في ظاهر المنتهى و صريح الغنية، إلّا من أحمد كما في الأوّل، و ظاهرهما الإجماع، و النصوص به من طرقنا مستفيضة بل متواترة، منها أنّ القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام».

و هي في صراحة الدلالة على عدم جواز الجهاد الابتدائي إلّا بإذن الإمام المعصوم عليه السلام كسابقتها، و زادت عليها دعوى عدم

العلم بالخلاف، و استظهاره من المنتهى، و دعوى صراحة عبارة الغنية في عدم الخلاف، ثم استظهار الإجماع من عبارتهما.

كلمات سديدة، ص: ٣٣٣

أقول: لعل وجه الاستظهار من عبارة المنتهى أنه بعد الفتوى بعدم جواز الجهاد إلّا بإذن الإمام العادل لم يذكر الخلاف إلّا عن أحمد، و لا- يبعد أن يكون في محله. و أمّا الغنية فإنّه بعد ذكر شرائط وجوب الجهاد التي منها أمر الإمام العادل أو من ينصبه في الجهاد الابتدائي قال: «و متى اختل شرط من هذه الشروط سقط فرض الجهاد بلا خلاف أعلمه»، و هو كما ترى إنّما تعرّض لسقوط الوجوب و أنّه لم يعلم الخلاف فيه، و أمّا أن الجهاد مع الخلو من أمر الإمام غير جائز فالعبارة غير متعضة له. و لقد تركنا نقل عبارات جمع من الأصحاب من الذين لم يتعرّضوا إلّا لوجوب الجهاد و شرائطه و عدوا منها إذن الامام عليه السلام، منهم الصدوق في الهداية، و الشيخ علاء الدين الحلبي في إشارة السبق فراجع. و أمّا استظهار الإجماع من مجرّد الاختلاف فهو محل كلام كما هو واضح للمتدبر.

المسألة ليست باجماعية

هذه نبذة من كلمات أصحابنا الأخيار، و قد عرفت أنّ الظاهر من عبارات كثير من المتقدمين و المتأخرين اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بإذن الإمام المعصوم عليه السلام و عدم جواز تصديّه لأحد في زمان الغيبة، و أنّه ادعى عليه الإجماع في ظاهر التذكرة و صريح الإيضاح.

لكنّك بعد التأمل في ما ذكرناه عن الشيخ المفيد في المقنعة، و أبي الصلاح الحلبي في الكافي، و سلار في المراسم، بل و في ما علقناه على مثل عبارة الشيخ الطوسي «قدس سرّه» في النهاية، و القاضي ابن البراج في المذهب، تعلم أنّ دعوى اتفاق كلمة الأصحاب على عدم الجواز غير سديدة، فضلا عن دعوى

كلمات سديدة، ص: ٣٣٤

الإجماع، بل التحقيق أنّ المسألة خلافية، لا بدّ فيها من البحث عن مفاد الأدلة و اتباع مدلولها.

بل لو سلّمنا اتفاق كلمة الأصحاب- و لن نسلّمه- لما كان شكّ في ان فتاواهم هنا مستندة إلى اخبار كثيرة ادّعى الرياض استفاضتها بل تواترها، فهذا الاتفاق لا- يكشف عن أكثر من مثل هذه الاخبار، فلو لم نوافقهم في مفاد الاخبار لكان الواجب إتباع ما نستفيده منها، كما هو واضح لأهله.

و مما حقّقناه تعرف أنّ ما في الجواهر من أنّه «لا- خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه في أنّه إنّما يجب على الوجه المزبور بشرط وجود الامام عليه السلام و بسط يده أو من نصبه للجهاد و لو بتعميم ولايته له و لغيره في قطر من الأقطار، بل أصل مشروعيته مشروط بذلك فضلا عن وجوبه» «١» ممّا لا يمكن الموافقة عليه لما عرفت من أنّه لا اتفاق في كلمات الأصحاب فضلا عن الإجماع، و أنّه لو فرض اتفاق لما كان في مثل المسألة كاشفا عن رأى المعصوم.

و لعلّه للتنبه لبعض هذا تأمل بعض التأمل في آخر هذا المبحث و قال:

«لكن ان تمّ الإجماع المزبور فذاك و إلّا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعترضه بعموم أدلّة الجهاد» «٢».

هذا كلّه حول كلمات الأصحاب في هذه المسألة.

بيان مقتضى القواعد اللفظية في الجهاد الابتدائي

و أمّا الآثار الواردة فيها فلا ريب في أن عمومات الجهاد لا تختصّ بحكومة

(١) الجواهر: ج ٢١، ص ١١.

(٢) الجواهر: ج ٢١، ص ١٤.

كلمات سديده، ص: ٣٣٥

المعصوم عليه السلام، فان مثل قوله تعالى قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا. إلى قوله تعالى وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ «١» وقوله تعالى قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ «٢» وقوله تعالى قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ «٣» إلى غير ذلك من الآيات المباركة خطاب للمجتمع الإسلامي، تأمر المسلمين بقتال الكفار من أهل الكتاب وغيرهم حتى لا تكون فتنة ويكون كل الدين والطاعة لله ويعطى أهل الكتاب الجزية صاغرين، فما دام لم تتحقق الغايات المذكورة في الآيات يكون الأمر المذكور فيها باقيا.

و غاية ما يقتضيه الانصراف المناسب لمثل الجهاد بحكم العقلاء أن لا يكون الاقدام عليه هرجا و بلا قيادة، و اما إذا تأسست للمسلمين دولة إسلامية و كانت لهم قيادة فلا شبهة في شمول الآيات لهم و إيجاب الجهاد بموجب عموم الآيات عليهم. و بالجملة فلا ينبغي الريب في أن مقتضى عموم أدلة الجهاد عدم اعتبار خصوص قيادة المعصوم عليه السلام لأمر الجهاد، و إنما الكلام في أنه هل هنا أدلة خاصة تقتضي خلاف ذلك و أن أمر الجهاد و جوازه مشروط بإذن الإمام عليه السلام مطلقا حتى في زمن غيبته و استتاره؟

(١) البقرة: ١٩٠-١٩٣.

(٢) الأنفال: ٣٨ و ٣٩.

(٣) التوبة: ٢٩.

كلمات سديده، ص: ٣٣٦

أدلة القول بعدم الجواز

فنقول: إن هنا أخبارا خاصة استدلل أو يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الجهاد الابتدائي إلّا بالإذن الخاص من المعصوم عليه السلام، و لم يؤذن عاما للفقهاء أو للعدول من المسلمين في زمان الغيبة ان يقدموا على جهاد الكفار، اللهم إلّا على وجه الدفاع. فمن هذه الاخبار:

١- خبر بشير الدهان- المروى في الكافي بسندين و في التهذيب بإسناده الثاني- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «إني رأيت في المنام أنني قلت لك: إن القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير، فقلت لي: نعم هو كذلك. فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك» «١».

و دلالة على ان الجهاد و القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام صريحة، و الامام المفترض الطاعة هو الامام المعصوم عليه السلام و لو بشهادة أخبار كثيرة فيها المعتبرة، فالجهاد مع غير الامام المعصوم عليه السلام حرام، و الخبر عام لجميع الأزمنة و لكل من ليس بالإمام المعصوم، فالقتال في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام حتى مع الفقيه العادل القائد للدولة الإسلامية فضلا عن عدول المؤمنين حرام.

و لا يمكن ان يقال: إن تأسيس الدولة الإسلامية في زمان الغيبة إذا كان مشروعا، فلا محالة يكون لها قائد و إمام، و لا محالة يكون

طاعته فيما يتعلّق بأمر

(١) الوسائل: الباب ١٢ من جهاد العدو، الحديث الأول. (الكافي: كتاب الجهاد، ج ٥، ص ٢٣ و ٢٧، التهذيب: باب من يجب معه الجهاد، ح ٢، ج ٦، ص ١٣٤).

كلمات سديدة، ص: ٣٣٧

ادارة البلاد الإسلامية مفروضة، و لا لم يكن قائدا شرعيا، فإن القيادة غير متصورة إلا بلزوم الإطاعة، فهذا القائد امام و مفترض الطاعة، فالفقيه العادل الكافل بأعباء الأمر أو مطلق العادل من صلحاء المؤمنين مع عدم الفقيه إذا قام بتأسيس الدولة الإسلامية في زمان الغيبة فهو امام مفترض الطاعة، فالجهاد معه جهاد و قتال مع الامام المفترض الطاعة فلا يعمله دليل التحريم.

و ذلك لما أشرنا إليه من أنّ هنا أخبارا كثيرة تدل على أنّ الامام المفروض الطاعة هو خصوص المعصوم عليه السلام فلا يعمّ غيره فقيهها كان أو غير فقيه:

ففي صحيحة ضريس الكناسي المروي في أصول الكافي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول- و عنده أناس من أصحابه-: عجبت من قوم يتولّونا و يجعلونا أئمة و يصفون أنّ طاعتنا مفترضة عليهم كطاعة رسول الله صلى الله عليه و آله ثمّ يكسرون حجّتهم و يخصمون أنفسهم بضعف قلوبهم فينقصونا حقنا و يعيبون ذلك على من أعطاه الله برهان حق معرفتنا و التسليم لأمرنا؛ أترون أنّ الله تبارك و تعالى افترض طاعة أوليائه على عباده ثمّ يخفي عنهم أخبار السموات و الأرض و يقطع عنهم مواد العلم فيما يرد عليهم ممّا فيه قوام دينهم.» (١).

فان قوله عليه السلام بعد ذكر أنّ بعض الشيعة قاصرون في معرفة فضائلهم بل عائبون على العارفين بها: «أترون أنّ الله تبارك و تعالى افترض طاعة أوليائه على عباده ثمّ يخفي عنهم أخبار السموات و الأرض» استفهام انكارى، يدلّ بكمال الوضوح على أنّ الولي الذي افترض الله طاعته عالم بجميع أخبار السموات و الأرض، لا- يخفي عليه خبر منها، و من الواضح أنّه لا يكون له مصداق إلا الولي المعصوم عليه السلام.

(١) الكافي: ج ١، ص ٢٤١.

كلمات سديدة، ص: ٣٣٨

و قريب منها خبر أبي حمزة و خبر جماعة بن سعد الخثعمي (١) فراجع. و في معتبرة أبي الصباح الكناني- المروية في أصول الكافي- قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «نحن قوم فرض الله عزّ و جلّ طاعتنا، لنا الأنفال، و لنا صفو المال، و نحن الراسخون في العلم.» (٢).

و الحديث كما ترى في مقام تعداد بعض خصائصهم عليهم السلام فكما أنّ كونهم راسخين في العلم لا يعدو غيرهم عليهم السلام فكذا كونهم قوما فرض الله تعالى طاعتهم، فالمفترض الطاعة منحصر بهم.

و نحوها خبر بشير العطار (٣).

و في خبر سليم بن قيس- المروي في علل الشرائع- قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «إنما الطاعة لله عزّ و جلّ و لرسوله و لولاه الأمر، و إنّما أمر بطاعة أولى الأمر لأنهم معصومون مطهرون و لا يأمرؤن بمعصيته» (٤).

و دلالة الخبر على أنّ فرض الطاعة مختصّ بالمعصومين عليهم السلام واضحة.

و المتتبع يقف على اخبار آخر، فتتبع.

و بالجملة فهذه الأخبار المستفيضة التي فيها المعتبرة تدلّ دلالة واضحة على أنّ المفترض الطاعة منحصر في المعصومين العالمين

بأخبار السموات والأرض، المطهرين الذين لا يأمرهم بمعصية الله.

فالإمام المفترض الطاعة الواقع في حديث بشير الذي لا يجوز القتال مع غيره منحصر في الإمام المعصوم عليه السلام، فالقتال مع غير المعصوم أي من كان و لو كان فقيها عادلا قائدا للدولة الإسلامية في زمان غيبة المعصوم

(١) أصول الكافي: ج ١، باب ان الأئمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان و ما يكون، الحديث ٦ و ٣، ص ٢٦١-٢.

(٢) أصول الكافي: ج ١، باب فرض طاعة الأئمة، ص ١٨٩، الحديث ٣ و ٦.

(٣) أصول الكافي: ج ١، باب فرض طاعة الأئمة، ص ١٨٩، الحديث ٣ و ٦.

(٤) علل الشرائع، باب ١٠٢، العلة التي من أجلها أمر الله بطاعة الرسل و الأئمة عليهم السلام، ص ١٢٣.

كلمات سديدة، ص: ٣٣٩

عليه السلام حرام مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير.

و الإنصاف أن دلالة خبر بشير على الحرمة تامة، و إطلاقه يشمل ما كان تحت لواء الدولة الإسلامية المتشكلة في زمان الغيبة.

لكن سنده غير تام، لعدم توثيق بشير الدهان الواقع في كلا السندين، مضافا إلى ان السند الأول منهما مشتمل على إرسال. و لو سلم أن المشهور أفتوا بمضمونه إلا أنه لم يعلم استنادهم إليه، فلعلهم استندوا إلى بعض آخر مما سيأتي ان شاء الله تعالى من الأخبار، و مجرد انطباق فتوى المشهور على خبر ما لم يعلم استنادهم إليه لا يوجب انجبار ضعف السند.

و من هذه الاخبار:

٢- صحيحه عبد الله بن المغيرة- المروية في كتاب الجهاد من الكافي- قال:

قال محمد بن عبد الله للرضا صلوات الله عليه و انا أسمع: «حدثني أبي عن أهل بيته عن آبائه عليهم السلام أنه قال لبعضهم [له بعضهم- خ ثل]: إن في بلادنا موضوع رباط يقال له: «قزوين»، و عدوا يقال له: «الديلم»، فهل من جهاد أو هل من رباط؟ فقال: عليكم بهذا البيت فحجوه، فأعاد عليه الحديث، فقال:

عليكم بهذا البيت فحجوه، أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد رسول الله صلى الله عليه و آله بدرا، و ان مات منتظرا لأمرنا كان كمن كان مع قائمنا عليه السلام هكذا في فسطاطه- و جمع بين السبابتين- و لا أقول هكذا- و جمع بين السبابة و الوسطى- فان هذه أطول من هذه؛ فقال أبو الحسن عليه السلام: صدق «١».

و رواه نحوه في الكافي بسند صحيح عن البرزني عن محمد بن عبد الله قال:

(١) الوسائل: الباب ١٢، من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥. الكافي: باب الجهاد الواجب مع من يكون، الحديث ٢، ج ٥، ص ٢٢.

كلمات سديدة، ص: ٣٤٠

«قلت للرضا عليه السلام: إن أبي حدثني عن آبائك عليهم السلام أنه قيل لبعضهم ان في بلادنا. الحديث» «١».

و بيان دلالة الحديث على عدم جواز الجهاد مع غير الامام المعصوم عليه السلام هو أن الظاهر أن سؤال السائل إنما كان عن مشروعية الجهاد في دولة أئمة الجور، و يؤكد ظهوره في ما ذكرنا عطف الرباط الذي بناء حكمه على الاستحباب، على الجهاد، و ليس السؤال عن خصوص وجوب الجهاد فإنه خلاف ظاهر لفظ السؤال لا سيما مع العطف المذكور.

و كيف كان فقوله عليه السلام في الجواب: «عليكم بهذا البيت فحجوه» يدل دلالة واضحة التزامية على الردع عن الجهاد و الرباط في دولة الجائر، لا- سيما و قد كرره في مقام الجواب، بعد ان تكرر السؤال مرتين أو ثلاث مرات، و ظاهر الردع عن شيء- و ان كان بالدلالة الالتزامية- هو الردع الإلزامي أعني الحرمة لعين الوجه الذي يذكر في دلالة صيغته النهي.

فبالجملة قوله: «عليكم بهذا البيت فحجّوه» دالّ على حرمة الجهاد في دولة أئمة الجور، فإذا ضمّ إليه قوله عليه السلام: «أما يرضى أحدكم.» كان مدلوله أنّ هذا الحكم أعني حرمة الجهاد يستمرّ إلى قيام قائمهم عليهم السلام، وإطلاقه يشمل ما إذا تأسست دولة حقّة إسلاميّة في زمن الغيبة بقيادة فقيه عادل أو بقيادة صلحاء المؤمنين، فيكون الجهاد مع هذه الدولة أيضا محرّما لفرض أنّه لم يحصل غاية الحرمة و لم ينقض أمدّها، فإنّ الغاية و الأمد هو ظهور أمرهم الذي هو بقيام قائمهم عليهم السلام و عجل الله تعالى فرجه المبارك الشريف.

(١) الوسائل: الباب ٤٤، من وجوب الحج، الحديث ١. الكافي: باب فضل الحج و العمرة و ثوابهما، الحديث ٣٤، ج ٤، ص ٢٦٠. كلمات سديدة، ص: ٣٤١

فالحاصل أنّ الصحيحة و إن أمكن تخصيصها بخصوص زمان أئمة الجور إلّا أنّه خلاف إطلاقها، و محتاج إلى دليل على التقييد، و إلّا فإطلاقها بنفسه يكون محكّما و حاكما بنفي المشروعية عن الجهاد و لو في زمن الدولة العادلة القائمة في زمن الغيبة و قبل ظهور أمرهم عليهم السلام.

٣- و منها: ما رواه في كامل الزيارات عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم عن جدّه عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث قد حكم فيه بأفضلية الحج من الصدقة- «قلت: فالجهاد قال: الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض في وقت الجهاد، و لا جهاد إلّا مع الامام» (١). بيان الدلالة أنّه قد نفى بالصراحة عنوان الجهاد و حكم بانتفائه و عدم تحقّقه إذا لم يكن مع الامام، فالقتال للكفار إذا لم يكن مع الامام فهو ليس بجهاد، و مجرد نفى تحقق حقيقة الجهاد مع غير الامام و ان كان غير ملازم لحرمة القتال مع غير الامام، فلعلّه كان حينئذ جائزا بل راجحا، إلّا أن دعوى ظهوره عرفا في نفى المشروعية عن القتال مع غير الامام غير بعيدة. كما أنّ الظاهر أنّ لفظ «الامام» ظاهر في الإمام المعصوم عليه السلام، سواء جيء به مطلقا- كما هنا- أم قيد بوصف العدالة. و يشهد له ما ورد في الاخبار الكثيرة في شأن الأئمة و الإمامة: بمثل «إنّ الامام هو المنتجب المرتضى، و الهادي المنتجى، و القائم المرتجى، اصطفاه الله بذلك، و اصطنعه على عينه في الذرّ حين ذرّاه» (٢).

و بمثل «الامام المطهر من الذنوب، و المبرّأ من العيوب» (٣).

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من وجوب الحج، الحديث ١٧.

(٢) أصول الكافي: باب نادر جامع في فصل الامام و صفاته، الحديث ١ و ٢، ج ١ ص ٢٠٠ و ٢٠٤.

(٣) أصول الكافي: باب نادر جامع في فصل الامام و صفاته، الحديث ١ و ٢، ج ١ ص ٢٠٠ و ٢٠٤.

كلمات سديدة، ص: ٣٤٢

و بمثل «أنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء، وارث الأوصياء، أنّ الإمامة خلافة الله و خلافة الرسول صلّى الله عليه و آله و مقام أمير المؤمنين عليه السلام و ميراث الحسن و الحسين عليهما السلام إنّ الإمامة زمام الدين و نظام المسلمين و صلاح الدنيا و عزّ المؤمنين إنّ الإمامة أسّ الإسلام النامي و فرعه السامي» (١).

إلى غير ذلك ممّا يدل على أنّ الامام هو المنصوب من الله تعالى، و أنّ الإمامة منصب الهى، فلا محالة يختص بالامام المعصوم عليه السلام.

فالمتحصّل من الحديث هو الحكم بعدم مشروعية القتال و الجهاد مع غير الامام المعصوم عليه السلام، و إطلاقه شامل لجميع الأزمنة و لما إذا أقيمت دولة إسلاميّة بقيادة فقيه عادل أو بقيادة الصلحاء من المؤمنين في زمن غيبة الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضا، هذا.

لكن الحديث ضعيف السند لانتهاؤه إلى عبد الله بن عبد الرحمن الأصم - المصريح بضعفه و كذبه - عن جده الذي لا اثر له في كتبنا الرجالية، اللهم الا ان يكتفى بمجرد نقله في كامل الزيارات فتأمل.

٤- ومنها ما رواه في تحف العقول و في البحار عن بشاره المصطفى من قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصية له طويلة لكميل بن زياد، ففيها:

«يا كميل! لا- غزو الا مع امام عادل، و لا نفل الا من (مع- خ بحار) امام فاضل، يا كميل! لو [أ رأيت ل- خ بحار] لم يظهر نبي و كان في الأرض مؤمن تقى لكان [أ كان- خ بحار] في دعائه إلى الله مخطئا أو مصيبا؟ بل [بلى- بحار] و الله مخطئا، حتى ينصبه الله عز و جل لذلك و يؤهله له [يا كميل! الدين لله، فلا تغترن بأقوال الأمة المخدوعة التي قد ضلت بعد ما اهدت، و أنكرت و جحدت بعد ما قبلت- بحار] يا كميل! الدين لله، فلا يقبل الله من أحد القيام به الا

(١) أصول الكافي: باب نادر جامع في فضل الامام و صفاته، الحديث ١ و ٢، ج ١، ص ٢٠٠ و ٢٠٤.

كلمات سديده، ص: ٣٤٣

رسولا أو نبيا أو وصيا، يا كميل! هي نبوة و رسالة و إمامة، و ليس بعد ذلك الا موالين متبعين أو عامهين مبتدعين، إنما يتقبل الله من المتقين [و لا بعد ذلك الا متولين و متغلبين و ضالين و معتدين- خ بحار]» (١).

و هي في الدلالة و كفيتها مثل خبر كامل الزيارات، بل أوضح منه في إرادة الإمام المعصوم من حيث وصف الامام بالعدل، و من حيث ذكر الإمامة في الفقرات التالية، تارة عدلا للنبوة و الرسالة، و اخرى معتبرا عنها بالوصاية العديل للنبوة و الرسالة.

لكنها أيضا مرسله بنقل التحف، و لعلها مختصرة من نقل بشاره المصطفى، و ضعيفة السند بنقل بشاره المصطفى، لاشتماله على رجال غير مذكورين في كتبنا الرجالية مجاهيل، و الله العالم.

٥- و منها ما رواه حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سأل رجل أبي صلوات الله عليه عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، و كان السائل من محبيننا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمدا صلى الله عليه و آله بخمسة أسياف: ثلاثة منها شهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، و لن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت الشمس من مغربها آمن الناس كلهم في ذلك اليوم، فيومئذ لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا، و سيف منها مكفوف (ملفوف- خ ل)، و سيف منها مغمود، سله إلى غيرنا و حكمه إلينا. فأما السيوف الثلاثة الشاهرة، فسيف على مشركي العرب قال الله عز و جل «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ أَخْضَرُوهُمْ وَ أَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ».

(١) تحف العقول: ص ١٧٥، عنه الوسائل مختصرا، الباب ٤ من صفات القاضي، الحديث ٣٤، البحار، كتاب الروضة، ج ٧٧، ص ٢٧٤.

كلمات سديده، ص: ٣٤٤

و السيف الثاني على أهل الذمة قال الله تعالى «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسِينًا» نزلت هذه الآية في أهل الذمة ثم نسخها قوله عز و جل «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يُدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ».

و السيف الثالث سيف على مشركي العجم. قال الله عز و جل في أول السورة التي يذكر فيها «الَّذِينَ كَفَرُوا» فَقَصَّ قصتهم ثم قال «فَصَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَتَّمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ».

و اما السيف المكفوف فسيف على أهل البغي و التأويل قال الله عز و جل:

«وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» الآية، فلمّا نزلت هذه الآية قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يَقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّوِيلِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ، فسئل النبي صَلَّى الله عليه وآله من هو؟ فقال: خاصف النعل، يعنى أمير المؤمنين عليه السلام. و أما السيف المغمود فالسيف الذى يقوم به القصاص. فسئل إلى أولياء المقتول و حكمه إلينا. الحديث «١».

بيان الاستدلال به انه عليه السلام جعل سيوف الإسلام خمسة بعث بها رسول الله صَلَّى الله عليه وآله، ثلاثة منها للجهاد أو الدفاع عن الكفار و المشركين، و واحد منها لجهاد البغاة، و الخامس سيف القصاص الذى سلّه و تشهيره عن الغمد إلى أولياء المقتول و حكمه أى الحكم بجواز القصاص إلیهم عليهم السلام.

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢، الكافي: باب وجوه الجهاد، الحديث ٢، ص ١٠-١٢.

كلمات سديدة، ص: ٣٤٥

و ظاهر بعثه صَلَّى الله عليه وآله بهذه السيوف الخمسة أنّ أمر جميعها حكما و سلا موكول إليه صَلَّى الله عليه وآله، و قوله عليه السلام فى أمر السيف الخامس: «سلّه إلى غيرنا و حكمه إلينا» تأكيد لذاك الظهور بالنسبة إلى السيوف الأربعة الأخر و استثناء للسيف الخامس عن الباقي فى مجرّد سلّه.

و بالجملة فظاهره القريب من الصريح أنّ أمر سلّ هذه السيوف الأربعة إلى رسول الله و إلیهم عليهم السلام، فلا يجوز سلّ شىء منها إلّا بإذن منهم عليهم السلام، و هو عبارة أخرى عن عدم جواز الجهاد إلّا بإذنهم عليهم السلام، هذا.

لكن الإنصاف أنّ الحديث و ان دلّ على أنّ أمر سلّ السيوف الأربعة إلیهم عليهم السلام، إلّا أنّ ظهوره فى أنّ هذا الإيكال إنّما هو إلى أشخاصهم عليهم السلام ممنوع، بل إذا قام الدليل على جواز تأسيس الدولة الإسلامية فى غيبتهم عليهم السلام بقيادة الفقيه العادل أو صلحاء المؤمنين فدلالته على أنّ لا يجوز للقائد الإسلامى سلّ هذه السيوف ممنوعة، بل كان المتبع فى حقّه عمومات جهاد الكفار و المشركين، و الله العالم.

و إن شئت قلت- بعبارة أخرى:- إنّ للأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين عناوين و أوصافا، منها أنّهم معصومون، و منها أنّهم أئمة الدولة الإسلامية بحقّ، و منها، و منها. و خبر حفص و ان دلّ على أنّ سلّ السيوف الأربعة موكول إلیهم إلّا أنّه لا ظهور له فى أنّه موكول إلیهم بأشخاصهم أو بما أنّهم معصومون أو منصوبون بالنصّ من الله تعالى حتّى لا يجوز لغير أشخاصهم سلّها، بل يحتمل قويا أنّ يكون أمرها قد أوكل إلیهم عليهم السلام بما أنّهم امام الحكومة و قائد الدولة الحقّة الإسلامية، فإذا كان المفروض قيام الدليل المعتبر على ثبوت هذه القيادة و الإمامة للفقيه العادل كان النتيجة جواز سلّها بإذن منه أيضا، فسّلّها موكول إلى قائد الدولة الإسلامية حقّا معصوما كان أو غير معصوم، فمع قيام هذا الاحتمال يسقط خبر حفص عن جواز الاستدلال.

كلمات سديدة، ص: ٣٤٦

و منه تعرف عدم تمامية الاستدلال بخبر كميل بن زياد المنقول عن التحف و بشارة المصطفى و لا بخبر عبد الله الأصم المنقول عن كامل الزيارات- و قد مضى آنفا- و ذلك أنّ الامام أو الإمام العادل المذكور فيهما و ان كان منصرفا إلى الامام المعصوم المنسوب من الله تعالى إلّا أنّه ليس ظاهرا فى اعتبار وصفى العصمة أو النصب منه تعالى فى من يعتبر اذنه فى الجهاد، فان من المحتمل جدّا ان يكون قد اعتبر إذنهم بما أنّهم عليهم السلام قائدون بحقّ للحكومة الإسلامية، فإذا فرض ثبوت هذه القيادة للفقيه العادل مثلا أيضا كان اللازم جواز القيام بالجهاد بإذن منه أيضا و مع هذا الاحتمال يسقط الخبران عن جواز الاستدلال و كان المتبع مفاد سائر أدلّة الباب.

٦- و منها: خبر عبد الملك بن عمرو قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام:

«يا عبد الملك ما لى لا- أراك تخرج إلى هذه المواضع التى يخرج إليها أهل بلادك؟ قال: قلت: و أين؟ فقال: جدّه و عباده و المصيصة و قزوين، فقلت:

انتظارا لأمركم والاقْتداء بكم، فقال: إِي واللّٰه لو كان خيرا ما سبقونا إليه، قال: قلت له: فإنّ الزيدية يقولون: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلّا أنّه لا يرى الجهاد، فقال: أنا لا أراه! بلّٰى واللّٰه إنّي لأراه، ولكن أكره أن ادع علمي إلى جهلهم» (١).
 بيان الدلالة أنّ المواضع المذكورة في كلامه عليه السلام وإن احتمل فيها أن تكون مواضع رباط، كما ربّما يشهد له صحیحۀ عبد اللّٰه بن المغيرة الماضية، إلّا أنّ نقل قول الزيدية في حقّه عليه السلام - ذيل الحديث - دليل على أنّها كانت في زمن صدور الحديث مواضع للجهاد مع الأعداء، وحينئذ فقول

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدو، الحديث ٢، الكافي باب من يجب عليه الجهاد، الحديث ٢، ج ٥، ص ١٩.

كلمات سديده، ص: ٣٤٧

الراوي في الجواب «انتظارا لأمركم والاقْتداء بكم» و تأييد مقالته و تقريرها بقوله عليه السلام: «إِي واللّٰه، لو كان خيرا ما سبقونا إليه» يدل على أن لا خير في الجهاد قبل ظهور أمرهم عليهم السلام، و نفى الخير بقل مطلق عنه - مع أنّه من أفضل الفرائض - دليل عرفا على نفى المشروعية عنه إلى أن يظهر أمرهم و يقتدى بهم، هذا.
 إلّا أنّه يجيء فيه أيضا ما قدّمناه في سابقه فإنّه لا إطلاق في التقرير المستفاد من قول الامام عليه السلام بالنسبة للدولة الممضاه منهم عليهم السلام و ان كانت قيادتها بأيدي الفقهاء أو صلحاء المؤمنين.
 هذه هي عمدة ما استدلل أو يمكن ان يستدلّ بها على اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بإذن المعصوم عليه السلام و عدم جوازه بلا اذن منه حتّى لو فرض تأسيس دولة حقّة إسلامية بيد فقيه عادل.
 و قد عرفت تمامية دلالة خبر بشير و صحیحۀ ابن المغيرة و تمامية سند الصحیحۀ أيضا، و مقتضى القاعدة تخصيص العمومات المجوزة و تفقيد المطلقات منها.

أدلة القول بالجواز

إلّا أنّ فيّ قبالها أخبارا أخر خاصية تدل على جواز الجهاد الابتدائي، إذا كان القائد له من الصلحاء المتقين، الذين لا يريدون إلّا إقامة أحكام اللّٰه و حدوده، و يسرون في الجهاد و مع المقاتلين و الأسرى سيرة شرعية إسلامية:

١- فمن هذه الاخبار موثقة سماعة المروية في الكافي عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «لقي عباد البصري عليّ بن الحسين صلوات اللّٰه عليهما في طريق مكّة، فقال له: يا عليّ بن الحسين! تركت الجهاد و صعوبته، و أقبلت على الحجّ

كلمات سديده، ص: ٣٤٨

و لينته، إنّ اللّٰه عزّ و جلّ يقول «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَ عِدَاؤُهُ عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنِعْمَتِ اللَّهِ الَّتِي بُيِعْتُمْ بِهَا وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ». فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام: أتمّ الآية فقال «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» فقال عليّ بن الحسين عليهما السلام: إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج» (١).

قال في الوسائل: «و رواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلا، و رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن رجاله عن علي بن الحسين عليهما السلام مثله» (٢) و أخرجه أيضا في الوسائل عن الصدوق في الفقيه مرسلا (٣).

و بيان دلالتها أنّ الآية الثانية و ان لم تدلّ بنفسها على أنّ الاتّصاف بالأوصاف المذكورة فيها هو تمام الملاك لجواز القيام بالجهاد، إلّا أنّ قول مولانا الامام عليّ بن الحسين عليهما السلام بعد قراءتها: «إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج»

يدل دلالة واضحة على ذلك، و أنه إذا كان القائم بأمر الجهاد من هذه الأوصاف صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج، و ظاهره أنه لا يتوقف فضل الجهاد و أفضليته من الحج على أمر أزيد من اتصاف القائمين بأمر الجهاد بجميع الأوصاف المذكورة في الآية المباركة.

ثم إنه لا ريب في أن ظاهر هذه الجملة - كما أشرنا إليه - اتصاف القائمين

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدو، الحديث ٣. الكافي: باب الجهاد الواجب مع من يكون، الحديث الأول، ج ٥، ص ٢٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدو، الحديث ٣. الكافي: باب الجهاد الواجب مع من يكون، الحديث الأول، ج ٥، ص ٢٢.

(٣) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٢.

كلمات سديده، ص: ٣٤٩

بأمر الجهاد الذين يصدر الجهاد و يفتح بابه بأمرهم بهذه الأوصاف المذكورة، لا اتصاف جميع أفراد العسكر به، فإنه مضافا إلى كونه خلاف المفهوم من العبارة يلزم منه أن لا يتحقق لقوله عليه السلام مورد أصلا، لبعده اتصاف جميع الجند بجميع تلك الأوصاف، من صدر الإسلام إلى الأبد.

و بالجملة فلا ريب في ظهور الحديث في أن تمام المعيار هو اتصاف أمير أو أمراء القوى المسلحة الذين يصدر الأمر بالجهاد منهم بالأوصاف المذكورة، فهو عليه السلام أجاب بأنه إذا كان القائم بأمر الجهاد موصوفا بهذه الأوصاف فالجهاد معه أفضل من الحج، و حينئذ يحين حين ترك الحج و الإقبال على الجهاد.

إن قلت: إن الرواية لا - إطلاق لها بالنسبة إلى شرائط وجوب الجهاد و خصوصيات القائمين بأمره حتى تدل على أن تمام الموضوع لجوازه الصفات المذكورة، إذ هو عليه السلام ليس في مقام بيان تلك الخصوصيات حتى يكون لها إطلاق، بل إنما هو في مقام ردّ عتاد البصري و الاحتجاج عليه بما لا بد له من قبوله من الآية، فالمقام مقام بيان وجه ترك الجهاد مع الجائرين و نفى أفضليته الجهاد معهم على الحج، لا - مقام بيان تمام خصوصيات جوازه أو وجوبه، فلا - إطلاق لها حتى يتمسك به، لا - سيما مع كون السائل من المخالفين الذين لا يخضعون لاماتهم، فلو فرض أن العصمة شرط في القائم بأمر الجهاد لما كان يقبل السائل من الامام عليه السلام، فلذا اقتصر الامام عليه السلام على ما لا بد منه، و أن القائمين بأمر الجهاد ليس فيهم هذه الصفات.

قلت: إن هذا الاشكال ممّا أبداه بعض السادة الفضلاء أيده الله تعالى و حيّاه، و ما ذكرناه قريب من عين ألفاظه، و التحقيق عدم وروده، و ذلك أنه عليه السلام و إن كان في مقام جواب من لا يعتقد إمامته و عصمته - كما أفاد - و لم يكن في مقام بيان حكم الله محضا، لكن الكلام في أنه عليه السلام أجابه

كلمات سديده، ص: ٣٥٠

بما ذا؟ فهل أفاد أن هذه الصفات ممّا لا بد منها في القائم بأمر الجهاد، و ليست في أئمة الجور فلا وجوب و لا أفضلية؟ أم لم يقتصر على هذا النفي، بل لم يلفظ بلفظ النفي، و إنما تعرّض لمعنى إثباتي هو أنه إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج؟ و لا معنى له إلا أنه إذا كان القائمون بأمر الجهاد بهذه الصفات فالجهاد معهم واجب أو أفضل من الحج، فهل لم يرد هو عليه السلام هذا المعنى الإثباتي، و إنما أراد معناه الالتزامي أعنى أنه «إذا لم يكن في القائم بأمر الجهاد هذه الصفات فالجهد أفضل» - كما أفاده هو مد ظله في ذيل كلامه -؟ لا أظن أن يرتضى أحد بذلك حتى يكون الكلام كناية محضة لا غير كلاً بل إن مقتضى أصالة الجدل أن يكون ذاك المعنى الإثباتي مراداً له عليه السلام جدّاً، و إرادته عليه السلام له جدّاً لا معنى لها إلا بيان الميزان لوجوب الجهاد أو جوازه من حيث صفات القائم بأمره.

فالحاصل أنه كان له عليه السلام أن يقتصر على ذاك المعنى السلبى، إلا أنه لم يتعرض للسلب، و إنما تعرّض لإثبات كان لازمه ذاك

السلب، و صريحه بيان معيار لمورد أفضلية الجهاد على الحج، و كان فيه بركة إفادة أن الجهاد - من حيث أوصاف القائم بأمره - لا يشترط إلّا بالاتصاف بالأوصاف المذكورة في الآية المباركة، و أنّه «إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج».

و مثلها - بل لعله نفس هذه الرواية بسند آخر - ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن أبي حمزة الثمالي، قال: «قال رجل لعلي بن الحسين عليهما السلام:

أقبلت على الحج و تركت الجهاد، فوجدت الحج ألين عليك، و الله يقول «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِالْآيَةِ، قَالَ: فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: اقْرَأْ مَا بَعْدَهَا، قَالَ: فَقَرَأَ: «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ» - إِلَى قَوْلِهِ: - وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ» قَالَ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «إِذَا

كلمات سديدة، ص: ٣٥١

ظهر هؤلاء لم تؤثر على الجهاد شيئاً» (١).

و الحديث من جميع الجهات مثل الموثقة إلّا في لفظ جملته الأخيرة، فإنها فيه أصرح في أن الصفات المذكورة معتبرة في أمير القوى المسلّحة بل في زعماء الدولة التي يتمشى الأمور بتمشيتهم، فإذا كان قائد الدولة و رئيس الأُمّة من هؤلاء الذين هذه صفتهم لا يؤثر على الجهاد شيء.

نعم في سند التهذيب إرسال و جهالة فهو مؤيد للموثقة، و الأمر سهل.

فالحاصل أن الموثقة دلّت على أن الميزان في من يجب معه الجهاد هو الاتصاف بالأوصاف المذكورة، فلا - محالة أن الأئمة المعصومين عليهم السلام إنّما وجب معهم الجهاد لكونهم من مصاديق هؤلاء و أعلى مصاديقهم، فالموثقة تدلّ على سرّ اتباع أمير الجهاد، و على العلة الموجبة له، و أنّه إنّما يؤثر الجهاد معهم على سائر الأعمال لأنهم تائبون إلى الله عن غيره، لا يعبدون إلّا إياه، و لا يخضعون إلّا له، و يحفظون حدود الله، و يقيمون أحكامه، و لا يدعون إلّا إليه، و لا يريدون إلّا وجهه، فمن كان هذه صفته و وقع الأمر بيده و قاد الحكومة الإسلامية فإليه أمر الجهاد، و لا يؤثر على الجهاد معه شيء من الأعمال.

و إذا وضعت الموثقة التي لسانها لسان ذكر السرّ و العلّة جنب مثل صحيحة عبد الله بن المغيرة الناهية عن الجهاد إلى ظهور أمرهم عليهم السلام لم يبق ريب في أن ظهور أمرهم عليهم السلام إنّما جعل منتهى النهي لأنّ ظهور أمرهم ظهور دولة الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية المباركة أعلى اتصاف، لا لأنّ لأشخاصهم أو لعصمتهم دخلا في الحكم المذكور، فتكون الموثقة شارحة و مبينة لها و لغيرها دالة على أن ملاك اعتبار دولة الإمام العادل المنصرف إلى المعصوم

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدو، الحديث ٦، التهذيب: باب من يجب معه الجهاد، الحديث ١، ج ٦، ص ١٣٤.

كلمات سديدة، ص: ٣٥٢

إنّما هو أن يكون الدولة تابعة للحق داعية إليه خالية عن الأهواء النفسانية، معصوما كان قائدها، أم فقيها عادلا، أم مؤمنا صالحا.

٢- و منها: خبر أبي بصير المروي عن العلل و الخصال عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم و لا - ينفذ في الفياء أمر الله عزّ و جلّ، فإن [فإنّه إن - ثل] مات في ذلك [المكان - ثل] كان معينا لعدونا في حبس حقوقنا [حقنا - ثل] و الإشاطة بدمائنا و ميتته ميتة جاهلية» (١).

و بيان دلالته أنّ مفاد الحديث النهي عن الخروج في الجهاد مع من لا يعمل فيه و لا يراعى الأحكام الشرعية، و مفهومه جواز الخروج مع من ينفذ أحكام الله تعالى في جميع مراحل.

و يمكن إنكار انعقاد المفهوم له و أن يكون غرضه عليه السلام من تعليق النهي عن الخروج في الجهاد على عدم أمنه على الحكم و

عدم إنفاذه لأمر الله ببيان سر ما لهذا النهي، فلا يتنافى أن يكون هنا أسرار أخرى وعلل أخرى مقتضية لعدم جواز الخروج في موارد أخرى أيضاً، وحينئذ ففعل منها عدم قيام الدولة بيد الامام المعصوم المنصوب من الله تعالى.

٣- ومنها: خبر محمد بن عبد الله السمندي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنني أكون بالباب يعني باب الأبواب، فينادون السلاح، فأخرج معهم قال: فقال لي: أرايتك إن خرجت فأسرت رجلاً فأعطيته الأمان و جعلت له من العقد ما جعله رسول الله صلى الله عليه وآله للمشركون أ كان يفون لك به؟ قال: قلت: لا والله، جعلت فداك، ما كانوا يفون لي به قال:

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدو، الحديث ٨. الخصال: الحديث الأربعمئة، ص ٦٢٥.

كلمات سديدة، ص: ٣٥٣

فلا تخرج، قال: ثم قال لي: أما إن هناك السيف» (١).

و بيان دلالة أيضاً مثل خبر أبي بصير مبني على إرادة المفهوم في سؤاله عن عملهم بالأحكام الشرعية التي للجهاد. و يرد عليه حينئذ ما عرفته في خبر أبي بصير، من عدم تسلّم ذلك، ففعل سرّ السؤال هو التنبيه على بعض علل الحرمة، وإلا فهنا علل أخرى أيضاً.

٤- ومنها: خبر أبي عمرو الزهري أو الزبيدي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «أخبرني عن الدعاء إلى الله والجهاد في سبيله أ هو لقوم لا يحلّ إلّا لهم ولا يقوم به إلّا من كان منهم؟ أم هو مباح لكل من وحد الله عزّ وجلّ وآمن برسوله صلى الله عليه وآله، و من كان كذا فله أن يدعو إلى الله عزّ وجلّ وإلى طاعته، و أن يجاهد في سبيل الله، فقال: ذلك لقوم لا يحلّ إلّا لهم ولا يقوم لك به [بذلك] - ك - يب - في [إلّا من كان منهم، فقلت: من أولئك؟

فقال: من قام بشرائط الله عزّ وجلّ في القتال والجهاد على المجاهدين فهو المأذون له في الدعاء إلى الله عزّ وجلّ، و من لم يكن قائماً بشرائط الله عزّ وجلّ في الجهاد على المجاهدين فليس بمأذون له في الجهاد والدعاء إلى الله، حتى يحكم في نفسه بما أخذ الله عليه من شرائط الجهاد» (٢).

و بيان الاستدلال به أنّ السائل قد سأل عمن له أن يدعو إلى الله تعالى و يجاهد في سبيله، فأجابه عليه السلام بأنّه كلّ من كان واجداً للشرائط التي شرطها الله على المجاهدين، و ملاحظة الحديث بطوله تعطى بوضوح أنّ تلك الشرائط هي بعينها ما ذكره الله تعالى في آية التوبة «الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ - إلخ» و حاصلها التقوى والتجّنب من جميع الجهات عن مخالفة الله تعالى فمن

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدو، الحديث ٧. التهذيب: ج ٦، ص ١٣٥.

(٢) الوسائل: الباب ٩، من جهاد العدو، الحديث ١، ج ١١، ص ٢٣ و ٢٨. كا. ج ٥، ص ١٣ و ١٩.

كلمات سديدة، ص: ٣٥٤

كان قد اتقى الله حقّ تقاته فله أن يدعو إلى الله تعالى بالجهاد وإن كان فقيها عادلاً أو مؤمناً صالحاً، هذا.

لكن الإنصاف أنّ الحديث في مقام بيان صفة المجاهدين بالمعنى الأعم، أعني من يحضر القتال و يشترك في جهاد الكفار، فقد دلّ على لزوم اتصاف كلّ جندي يقاتل أعداء الإسلام بهذه الشرائط، و أمّا من يدعو الناس و يأمرهم بالجهاد فهل هو أيضاً واحد من هؤلاء الجنديين؟ أم يشترط فيه شرائط جديدة؟

فليس الحديث في مقام بيانه.

و يظهر هذا الذي قلنا بالتأمل في الحديث المبارك خصوصاً في قوله عليه السلام: «و لسنا نقول لمن أراد الجهاد و هو على خلاف ما وصفنا من شرائط الله عزّ وجلّ على المؤمنين و المجاهدين: لا تجاهدوا، و لكن نقول قد علمناكم ما شرط الله عزّ وجلّ على أهل

الجهاد الذين بايعهم واشترى منهم أنفسهم و أموالهم بالجنان، فليصلح امرؤ ما علم من نفسه من تقصير عن ذلك و ليعرضها على شرائط الله فان رأى انه قد وفى بها و تكاملت فيه فإنه ممن أذن الله عزّ و جلّ له فى الجهاد» الحديث «١».

فإنه كالصریح فى أنه يشترط فى كل مجاهد يقاتل عن الإسلام تلك الشرائط المذكورة فيه و قد بين فى هذه الفقرة أنّ الاشتراط و الاتصاف بها لازم على كلّ مجاهد، و عليه أن يصلح نفسه ثم يجاهد، فما يكون الحديث بصدده أمر آخر، هذا.

مضافا إلى ضعف سنده.

٥- و منها: معتبرة طلحة بن زيد- العامى الذى كتبه معتمد- عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل دخل أرض الحرب بأمان، فغزا

(١) الوسائل: الباب ٩، من جهاد العدو، الحديث ١، ج ١١، ص ٢٣ و ٢٨. كا. ج ٥، ص ١٣ و ١٩.

كلمات سديده، ص: ٣٥٥

القوم الذين دخل عليهم قوم آخرون، قال: على المسلم أن يمنع نفسه و يقاتل على [عن- خ ثل] حكم الله و حكم رسوله، و أمّا أن يقاتل الكفار على حكم الجور و سنتهم فلا يحلّ له ذلك» «١».

و تقريب الاستدلال به على الجواز أنّ المراد بالقتال على حكم الله و رسوله أو عنه بقرينة فقرة ذيله أن يكون ضوابط القتال هى سنّة النبىّ صلى الله عليه و آله و أحكامه، فمجرد كونه ناشئاً عن هذه الضوابط و على طبقها تمام موضوع للجواز، فجواز أن يقوم به فقيه داخل فى الإطلاق و من مصاديقه الواضحة.

وفيه: أنّ القتال على الضوابط الشرعية كما لا- يتحقق إلّا برعاية أحكام نفس الجهاد كذلك لا بدّ فيه من رعاية الصفات اللازمة الرعاية فى من بيده الجهاد، حتى يكون صادراً عن واجدها، فالحديث يدل على اعتبار شرائط الجهاد مطلقاً، حتى الشرائط اللازمة الوجود فيمن يقوم بأمر الجهاد و يصدر عن أمره، فلا إطلاق له يستدل به.

و قد يستدل بها على عدم جواز الجهاد إلّا بعد أمر الرسول صلى الله عليه و آله به و دعوته إليه، بدعوى أنّ المراد بحكم الله و رسوله هو أمره الصادر فى الجهاد نفيًا أو إثباتاً، حتى يصدر الجهاد عن حكمه و مطابقاً لحكمه، فلا يجوز الجهاد إلّا بعد أمر الرسول و حكمه أو أمر من يقوم مقامه من المعصومين عليهم السلام.

و أنت بعد التأمل فيما قدّمناه تعرف عدم استقامة هذا الاحتمال، و أنّ المراد بحكم الله و حكم الرسول و لو بقرينة الذيل هو حكمه اللازم الرعاية فى كيفية الجهاد، و هو و إن كان عامّاً لجميع الأحكام المتعلقة بالجهاد، و لذلك- بعد

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجهاد، الحديث ٣. التهذيب: باب من يجب معه الجهاد. الحديث ٥، ج ٦، ص ١٣٥-١٣٦.

كلمات سديده، ص: ٣٥٦

احتمال اعتبار إذن المعصوم- لا- يجوز الاستدلال به على جواز الجهاد الابتدائى بإذن غير المعصوم، إلّا أنّه بعين هذا الوجه- بعد احتمال عدم اعتبار إذن المعصوم- لا يصحّ الاستدلال به على عدم الجواز أيضاً.

هذا خلاصة البحث عن أدلة المنع و الجواز.

و قد عرفت تماميّة دلالة موثقة سماعة على جواز القيام بالجهاد الابتدائى للفقهاء القائم بأعباء الدولة الإسلامية، بل و لكل متصدّ بحق لها من صلحاء المؤمنين، مع عدم الفقيه، و بعد ما عرفت من أنّها بمنزلة الشارح لإطلاقات المنع، ففى دلالتها غنى و كفاية.

و حيث عرفت أن المسألة خلافية و أنّه لو سلّم أنّها اتفاقية فالاتفاق المحتمل الاستناد إلى تلك الأخبار المانعة لا يصحّ الاستناد إليه فى الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام، فإنه حينئذ لا يكشف عن مزيد من تلك الأخبار، فإذا اعتقدنا أنّ مقتضى الجمع بين الطائفتين

الجواز، فلا قيمة لهذا الاتفاق.

و حينئذ فالظاهر هو جواز الجهاد الابتدائي للدولة الإسلامية المتشكلة بحق في زمان غيبتهم عليهم السلام، و هو الذي قال به فخر الشيعة شيخ مشايخنا الأقدمين الشيخ المفيد قدس سره الشريف.

ثم أتى بعد كتابة هذه المقالة عثرت على فتوى أستاذ الاساتذة سيدنا الأستاذ السيد الخوئي «قدس سره الشريف» بجواز الجهاد الابتدائي في زمان الغيبة، أفتى بها في كتابه القيم منهاج الصالحين في طباعته الأخيرة، و عنون فيه عنوان «كتاب الجهاد» مستقلا، و بحث عن فروعه، و قد تعرض فيه لإثبات الجواز استدلالا فراجح. جزاه الله خير الجزاء عن الإسلام و رسوله صلى الله عليه و آله. و قال فيه في بعض كلماته: «إنّ الجهاد مع الكفار من أحد أركان الدين الإسلامي، و قد تقوى الإسلام و انتشر أمره في العالم بالجهاد مع الدعوة إلى

كلمات سديده، ص: ٣٥٧

□
التوحيد في ظلّ راية النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، و من هنا قد اهتم القرآن الكريم به في ضمن نصوصه التشريعية. و من الطبيعي أنّ تخصيص هذا الحكم بزمان موقت، و هو زمان الحضور، لا ينسجم مع اهتمام القرآن و أمره به من دون توقيت في ضمن نصوصه الكثيرة. إلى أن قال: و قد تحصل من ذلك أنّ الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة و ثبوته في كافّة الأعصار، لدى توفر شرائطه، و هو في زمن الغيبة منوط بتشخيص المسلمين من ذوى الخبرة في الموضوع أنّ في الجهاد معهم مصلحة للإسلام، على أساس أنّ لديهم قوّة كافية من حيث العدد و العدّة لدرهمهم، بشكل لا يحتمل عادة أن يخسروا في المعركة، فاذا توفرت هذه الشرائط عندهم وجب عليهم الجهاد و المقاتلة معهم. فهل يعتبر فيها - أي مشروعيتها - إذن الفقيه الجامع للشرائط أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر «قدس سره» اعتباره، بدعوى عموم ولايته لمثل ذلك في زمن الغيبة، و هذا الكلام غير بعيد بالتقريب الآتي «(١)». و لنختم الكلام على ذلك فختامه مسك. و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين. و كان الفراغ منه قرب الزوال من السبت ٢١/ ربيع الأول/ ١٤١٣ ٢٨/ ٦/ ١٣٧١. كتبه يميناه الدائرة العبد محمد مؤمن.

(١) منهاج الصالحين: الفصل الثاني من كتاب الجهاد، المسألة ٢، ج ١، ص ٣٦٣ و ص ٣٦٥، الطبعة ٢٨.

كلمات سديده، ص: ٣٥٩

كلمة في المحارب و المفسد في الأرض

إشارة

كلمات سديده، ص: ٣٦١

□ □ □
كلمة في المحارب و المفسد في الأرض بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين و الصلاة و السّلام على أشرف الأنبياء و المرسلين سيّدنا و نبيّنا محمّد و على آلّه الطيبين الطاهرين الهداة المهديين و لعنه الله الدائمة على من عاداهم أجمعين أبد الآبدين. □

و بعد إنّه و إن كان من منن الله تعالى و أنعمه تأسيس الدولة المباركة الإسلامية في إيران، إلّا أنّها قد ابتليت بعدد ممّن قاموا بالسلاح في وجهها؛ يريدون هدمها و الإفساد في أرض الله، كما قد ابتليت بمن يقوم بأفعال توجب الفساد في الأرض، كبثّ الموادّ الأفيونية بوجه عامّ، مع الفراغ عن أن يكون غاية كلّ من الفريقين غايات شخصية أو جمعية داخلية، أو تكون غاية الإفساد التي تريدها الدول الأجانب و الكفار و يكونوا عملاء لهم، و أداءة لتحصيل نياتهم الخبيثة.

و لذلك و لغيره فقد مسّت الحاجة بنا إلى البحث عن حكم المحارب و المفسد، و أنّه هل يجوز أو يجب القضاء على كلّ من كان من أحد الفريقين بالموت أم لا؟ و هذا هو المقصود بالبحث في هذه المقالة.

فالمقصود الأصل بالبحث في هذه المقالة أمران:

إشارة

أحدهما: أنّه هل المراد من المحارب في قوله تعالى **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ**

كلمات سديده، ص: ٣٦٢

يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ الآية «١» إنّما هو خصوص من شهر سيفه لإخافة الناس كقطاع الطريق بالسلاح و أمثالهم، و لا يعمّ من يقوم بالسيف و السلاح في مقابل الدولة العادلة الإسلامية، ممّن لا يريدون الناس أصلا، و انما يريدون هدم أساس النظام الإسلامي، أو هو عامّ لكلا الفريقين، لو لم نقل باختصاصه بالفريق الثاني.

فلو قلنا باختصاصه بمن يشهر سيفه و سلاحه لإخافة الناس لاحتاج ثبوت حكم القتل على القائم بالسلاح في وجه الدولة إلى البحث عن حدود دلالة أدلّة البغاء، بخلاف ما إذا قلنا بعمومه له أو اختصاصه به، فإنّ الآية حينئذ حجة واضحة على ثبوت حكم القتل عليهم بمقتضى قوله تعالى «أَنْ يُقَتَّلُوا».

ثانيهما: هل الأحكام المذكورة في الآية- بناء على العموم بل مطلقا- خاصّة بمن يقوم بالسلاح و يريد الإفساد في الأرض؟ أم إنّ نفس الإفساد في الأرض أيضا تمام الموضوع لترتب الأحكام المذكورة على المفسد؛ و إنّ شئت قلت: هل مجرد الإفساد في الأرض كاف لان يحكم على المفسد بالقتل؟ أم لا يقتضى به إلّا على من قام بالسلاح و أراد الفساد؟

فهذان الأمران هما المقصود الأصل بالبحث هنا، و اما سائر الجهات المرتبطة بهما أو بالآية؛ مثل أنّه هل الحاكم مخير في القضاء على المحارب بأيّ من الأمور الأربعة؟ أم إنّ كلّ واحد منها خاصّ بمورد خاصّ؟ و مثل أنّه هل المراد بقطع الأيدي و الأرجل من خلاف المذكور في الآية خصوص القطع المقصود في حدّ السارق أو لا؟ و غير ذلك فهو ليس مقصود هذه المقالة و موكول الى محلّ آخر. و بعد ذلك نقول:

(١) المائدة: ٣٣.

كلمات سديده، ص: ٣٦٣

أما الأمر الأول:

إشارة

فالجاري على لسان جمّ غفير أنّ المراد بالمحارب المذكور في الآية الشريفة إنّما هو خصوص من جرّد سلاحه لإخافة الناس فلا يعم من قام بالسيف و السلاح في وجه الحكومة الإسلامية.

و لتحقيق هذا الأمر يجب البحث عن مقامين:

أحدهما: الفحص عن كلمات علمائنا الأخيار؛ وأنهم هل خَصُوا المحارب أو حكمه بخصوص الشاهر سلاحه لإخافة الناس؟

المقام الثاني: البحث عن مقتضى نفس الدليل؛ أعنى الآية المباركة و الروايات المعتبرة الواردة في تفسيرها.

أما المقام الأول فقد قال الشيخ المتقدم فخر الشيعة شيخنا المفيد قدس سره في كتاب الحدود من المقنعة ما لفظه: «و أهل الدغارة (الزعاره- خ ل) إذا جرّدوا السلاح في دار الإسلام و أخذوا الأموال كان الامام مخيراً فيهم؛ إن شاء قتلهم بالسيف، و إن شاء صلبهم حتّى يموتوا، و إن شاء قطع أيديهم و أرجلهم من خلاف، و إن شاء نفاهم عن المصر إلى غيره و وكلّ بهم من ينفهم عنه إلى ما سواه حتّى لا يستقرّ بهم مكان إلّا و هم منفيون عنه مبتعدون إلى ان تظهر منهم التوبة و الصلاح. فان قتلوا النفوس مع اشهارهم السلاح و جب قتلهم على كل حال بالسيف أو الصلب [و الصلب- خ ل] حتّى يموتوا، و لم يتركوا على وجه الأرض احياء» (١).

أقول: ان الدغارة هي الاختلاس و الاستلاب ففي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل اختلس

(١) المقنعة: ص ٥-٨٠٤.

كلمات سديده، ص: ٣٦٤

ثوبا من السوق؛ فقالوا قد سرق هذا الرجل فقال عليه السلام: «إنّي لا أقطع في الدغارة المعلنه، و لكن أقطع يد من يأخذ ثم يخفي» (١).

و في وثقه أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام؛ قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا اقطع في الدغارة المعلنه؛ و هي الخلسة، و لكن أعزّره» (٢).

و لفظ الحديثين منقول في الكافي «الدغارة» بالبدال المهملة و الغين المعجمة؛ و في التهذيب «الزعاره» بالزاء المعجمة و العين المهملة، و ليس ببعيد ان يقال بصحة نسخة الكافي؛ فإن الدغارة هي الاختلاس و الاستلاب، و هو المناسب لما في الاخبار، بخلاف الزعاره؛ فإنها سوء الخلق و شراسته و في نهاية ابن الأثير:

«و في حديث عليّ عليه السلام: لا قطع في الدغرة؛ قيل: هي الخلسة، و هي من الدفع؛ لأن المختلس يدفع نفسه على الشيء ليختلسه» (٣).

و في مجمع البحرين: «و في الحديث: لا- قطع في الدغارة المعلنه؛ أي في الاختلاس الظاهر، و مثله: لا قطع في الدغرة؛ أي الخلسة الظاهرة، و الدغرة:

أخذ الشيء اختلاسا، و الخلس: الدفع؛ لأن المختلس يدفع نفسه على الشيء الذي يختلسه.»

و في لسان العرب: «و الدغر توثّب المختلس و دفعه نفسه على المتاع ليختلسه، و منه حديث عليّ كرم الله وجهه: لا قطع في الدغرة و هي الخلسة» (٤).

فالحاصل: أن الشيخ المفيد قدس سره قد حكم على أهل الدغارة و الاختلاس إذا كان اختلاسهم بتجريد السلاح بأن الامام مخير فيهم بين الأمور الأربعة و هي الأمور المذكورة في الآية المباركة فكأنه تفسير منه قدس سره للمحارب بمن يجرد سلاحه لإخافة الناس و اختلاس أموالهم و أخذها.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من حدّ السرقة، الحديث ٣. و في الباب أحاديث أخر، فراجعها، ج ١٨، ص ٤-٥٠٢، الكافي: ج ٧ ص ٦-٦.

٢٢٥، التهذيب: ج ١٠، ص ١١٤.

- (٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من حدّ السرقة، الحديث ٣. و في الباب أحاديث أخر، فراجعها، ج ١٨، ص ٤-٥٠٢، الكافي: ج ٧ ص ٦-٢٢٥، التهذيب: ج ١٠، ص ١١٤.
 (٣) النهاية: ج ٢، ص ١٢٣.
 (٤) لسان العرب: ج ٤، ص ٢٨٨.
 كلمات سديدة، ص: ٣٦٥

أقول: و الحقّ أنّه لا يستفاد من كلام شيخنا المتقدّم قدّس سرّه أزيد من جريان حكم الآية المباركة في أهل الدغارة و الاختلاس بلا دلالة فيه و لا- إشعار بأنّ عنوان المحارب مختصّ بهم فلا ينافي أن يراد به معنى كلّى يعم أهل الدغارة و من يقوم بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية.

فليس في كلامه دلالة على اختصاص مفهوم المحارب و لا حكمه بخصوص من جرّد سلاحه لإخافة الناس.
 و قال شيخ الطائفة قدّس سرّه في كتاب قطاع الطريق من المبسوط- بعد ذكر الآية و نقل قول قوم بأنّ المراد بها أهل الذمّة إذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمين، و قول قوم آخر بأنّ المراد بها المرتدّون عن الإسلام إذا ظفر بهم الامام عاقبهم بهذه العقوبة، و قول جميع الفقهاء بأنّ المراد بها قطاع الطريق؛ و هو من شهر السلاح و أخاف السبيل لقطع الطريق- قال «قدّس سرّه» ما لفظه:

«و الذي رواه أصحابنا أنّ المراد بها كلّ من شهر السلاح و أخاف الناس؛ في برّ كانوا أو في بحر، و في البنيان أو في الصحراء، و روي أنّ اللصّ أيضا محارب، و في بعض رواياتنا أنّ المراد بها قطاع الطريق كما قال الفقهاء» (١).
 فكلامه قدّس سرّه ظاهر في اختصاص المراد من المحارب المذكور في الآية بحسب مشهور رواياتنا بخصوص من شهر السلاح لإخافة الناس، و بحسب بعض الروايات بقطاع الطريق، و على أيّ حال فاللصّ المسلّح أيضا ملحق به.
 و قال الشيخ قدّس سرّه في كتاب قطاع الطريق من الخلاف:
 «مسألة ١: المحارب الذي ذكره الله تعالى في آية المحاربة هم قطاع الطريق الذي يشهرون السلاح و يخيفون السبيل، و به قال ابن عباس و جماعة الفقهاء،

(١) المبسوط: ج ٨، ص ٤٧.

كلمات سديدة، ص: ٣٦٦

و قال قوم: هم أهل الذمّة إذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمين، و قال ابن عمر: المراد بالآية المرتدّون؛ لأنّها نزلت في العرنيين (١).

دليلنا: إجماع الفرق و أخبارهم، و أيضا قوله تعالى في سياق الآية «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» فأخبر أنّ العقوبة تسقط بالتوبة قبل القدرة عليه، و لو كان المراد بها أهل الذمّة و أهل الردّة كانت التوبة منهم قبل القدرة و بعد القدرة سواء، فلمّا خصّ بالذكر التوبة قبل القدرة و أفردتها بالحكم دلّت الآية على ما قلناه.

أقول: فتراه قدّس سرّه قد اختار ان المراد بالمحارب في الآية المباركة قطاع الطريق بالسلاح، و ادّعى عليه إجماع الفرق و أخبارهم مع ان ظاهر مبسوطه الذي نسبته إلى رواية الأصحاب انّ المراد به كلّ من شهر السلاح و أخاف الناس و نسب ما اختاره في الخلاف إلى بعض الروايات.

و قال في النهاية: - في باب حدّ المحارب و التباش و المختلس و..:

«المحارب هو الذي يجرّد السلاح و يكون من أهل الريّة؛ في مصر كان أو غير مصر؛ في بلاد الشرك كان أو في بلاد الإسلام؛ ليلا

كان أو نهارة، فمتى فعل ذلك كان محاربا و يجب عليه إن قتل و لم يأخذ المال أن يُقتل على كل حال -

(١) منسوب إلى العرينة - بالتصغير - أبو قبيلة؛ و الآية على ما في مصادر العامة نزلت في ناس من عرينة أو من عكل؛ ففي سنن النسائي - في كتاب تحريم الدم في باب تأويل الآية - أخبار كثيرة.

منها ما عن حميد الطويل عن أنس بن مالك «أن ناسا من عرينة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاجتوا المدينة، فبعثهم النبي صلى الله عليه وآله إلى ذود له، فشربو من ألبانها وأبوالها، فلما صحوا ارتدوا عن الإسلام، و قتلوا راعي رسول الله صلى الله عليه وآله مؤمنا، و استاقوا الإبل، فبعث رسول الله صلى الله عليه وآله في آثارهم، فأخذوا، فقطع أيديهم وأرجلهم و سمل أعينهم و صلبهم» ج ٤، ص ٨-٩٣ و الاجتواء: كراهة المقام بالبلد، و الدور: ثلاثة العبرة إلى عشرة.

راجع المبسوط: كتاب قطاع الطريق، ج ٨، ص ٤٧. التبيان، ذيل الآية، ج ٣، ص ٥٠٥، طبعة بيروت.

كلمات سديدة، ص: ٣٦٧

فذكر تفصيل أنواع الحد على أنواع فعل المحارب، ثم قال:

و اللص أيضا محارب، فإذا دخل اللص على إنسان جاز له أن يقاتله و يدفعه عن نفسه. إلى أن قال:

و إذا قطع جماعة الطريق فاقترأ بذلك كان حكمهم ما قد ذكرناه، فان لم يقرؤا و قامت عليهم بذلك كان الحكم أيضا مثل ذلك سواء» (١).

فترى انه قدس سره هنا أيضا، قد اختار في تفسير المحارب ما اختاره في مبسوطه، و جعل قطاع الطريق محكومين بحكمه أو معدودين من مصاديقه.

و قال «قدس سره» في تفسير التبيان ذيل الآية المباركة: «المحارب عندنا هو الذي أشهر السلاح و أخاف السبيل؛ سواء كان في المصر أو خارج المصر؛ فان اللص محارب في المصر و غير المصر سواء، و به قال الأوزاعي و مالك و الليث ابن سعد و ابن لهيعة و الشافعي و الطبري، و قال قوم: هو قاطع الطريق في غير المصر، ذهب إليه أبو حنيفة و أصحابه، و هو المروي عن عطاء الخراساني، و معنى يحاربون الله؛ يحاربون أولياء الله و يحاربون رسوله؛ و يسعون في الأرض فسادا و هو ما ذكرناه من إشهار السيف و إخافة السبيل، و جزاؤهم على قدر الاستحقاق» (٢).

فتراه «قدس سره» هنا قد وافق خلافة و فسر به شاهر السيف لا خافة السبيل.

فالمبسوط موافق للنهاية، و الخلاف موافق للتبيان.

و قال ابن البراج في كتاب الحدود من المهذب: «من كان من أهل الريه و جرد سلاحا؛ في بر أو بحر؛ أو في بلد أو غير بلد؛ في ديار الإسلام أو في ديار

(١) النهاية و نكتها: ج ٣، ص ٥-٣٣٤.

(٢) التبيان: ج ٣، ص ٥٠٤، طبعة بيروت.

كلمات سديدة، ص: ٣٦٨

الشرك؛ ليلا أو نهارة كان محاربا» (١).

و ظاهره صدق المحارب بمجرد تجريد السلاح و إن لم يكن لإخافة الناس؛ إلّا ان يقال تصدير التفسير بقوله: «من كان من أهل الريه» يقتضى هذا التقييد.

و قال ابن حمزة - في كتاب الجهاد من الوسيلة، في فصل في بيان حكم المحارب -: المحارب كل من أظهر السلاح من الرجال أو

النساء في أى وقت و أى موضع يكون، و لم يخل من ثلاثة أوجه: إما ان يتوب قبل أن يظفر به، أو يظفر به قبل أن يتوب، أو لا يتوب و لا يظفر به «٢».

و هو قدس سره قد فسر بمجرد إشهار السلاح، و لم يقتده بان يكون الغاية منه إخافة الناس أو السبيل، فيعم ما إذا كان إظهاره بغاية القيام في وجه الحكومة الإسلامية، و تقسيمه إلى الأقسام الثلاثة شاهد أنه قدس سره ناظر إلى الآية، فإنها قد وقع ذيلها قوله تعالى إلاً الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم «٣».

و قال أبو الصلاح الحلبي في الكافي - في فصل في سيرة الجهاد -: سيرة الجهاد على ضربين: أحدهما أحكام الحرب و المحاربين و الثاني قسمه الغنائم - ثم ذكر أنواع من يقاتله سلطان الجهاد إلى أن قال: - و إن كانوا محاربين و هم الذين يخرجون عن دار الأمن لقطع الطريق و إخافة السبيل و السعى في الأرض بالفساد فعلى سلطان الإسلام أو من تصح دعوته أن يدعوهم إلى دار الأمن و يخوفهم من الإقامة على المحاربة؛ من تنفيذ أمر الله فيهم.

(١) المذهب: ج ٢، ص ٥٥٣.

(٢) الجوامع الفقهية: ص ٦٩٨. الوسيلة: كتاب الجهاد في المحارب ص ٢٠٦.

(٣) المائدة: الآية ٣٤.

كلمات سديدة، ص: ٣٦٩

فإن أنابوا و وضعوا السلاح و رجعوا إلى دار الأمن فلا سبيل عليهم. و إن أصروا على الحرب قصد بأنصار الإسلام إليهم و هم كل متمكن من الحرب و ان كان الداعي ظالماً. و إذا أظهر عليهم فداؤهم (فدم قتلاهم - خ) هدر و قتلى المسلمين بهم شهداء. و فرضه في الأسرى - ان كانوا في محاربتهم قتلوا و لم يأخذوا مالا - أن يقتلهم، و إن ضموا إلى القتل - أخذ المال و صلبهم بعد القتل و - إن تفرّدوا بأخذ المال - أن يقطعهم من خلاف و - إن لم يقتلوا و لم يأخذوا مالا - أن ينفيهم من الأرض بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر حتى يؤمنوا أو يرى الصفح عنهم «١» و هو قدس سره كما ترى قد فسر بقاطعي الطريق مع السلاح إلا أنه خصه بمن خرج من دار الأمن و ذكره لأنواع الحدود الأربعة المذكورة في الآية المباركة دليل على أنه بصدد تفسير المحارب المذكور في الآية غاية الأمر أنه قائل بأن جزائهم على قدر الاستحقاق كما عرفت من التبيان.

و في مجمع البيان: «النزول: اختلف في سبب نزول الآية - فذكر أقوالاً أربعة عن العامة بإبعها - قيل: نزلت في قطاع الطريق عن أكثر المفسيين و عليه جل الفقهاء. إلى أن قال في فصل المعنى: إنما جزاء الذين يحاربون الله أى أولياء الله كقوله تعالى يؤذون الله، و رسوله أى يحاربون رسوله و يسعون في الأرض فساداً المروي عن أهل البيت عليهم السلام أن المحارب هو كل من شهر السلاح و أخاف الطريق سواء كان في المصر أو خارج المصر فإن اللص المحارب في المصر و خارج المصر سواء «٢».

و قال السيد أبو المكارم في الغنية في كتاب الجهاد: «و اما من يجب جهاده

(١) الكافي: ص ٢٤٦ - ٢٥٢.

(٢) مجمع البيان: ج ٣، ص ١٨٨، طبعة المكتبة الإسلامية.

كلمات سديدة، ص: ٣٧٠

فكل من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفار، و من أظهره و بغى على الامام العادل و خرج عن طاعته، أو قصد إلى أخذ مال المسلم و ما هو في حكمه من مال الذمي و أشهر السلاح في بر أو بحر أو سفر أو حضر بلا خلاف - إلى أن قال بعد ذكر حكم اسرى الكفار و البغاة: - و أسرى من عدا من ذكرناه من المحاربين على أخذ المال إن كانوا قتلوا و لم يأخذوا مالا قتلوا، و إن أخذوا مع القتل

مالا صلبوا بعد القتل، وإن تضرّدوا بأخذ المال قطعوا من خلاف، فإن لم يقتلوا و لم يأخذوا مالا نفوا من الأرض بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر كلّ ذلك بالإجماع من الطائفة عليه» (١).

و هو قدّس سرّه في صدر كلامه و إن لم يذكر إلّا وجوب جهاد الكفّار و البغاء و شاهرى السلاح لأخذ الأموال المحرّمة و لم يذكر عنوان المحارب و لا تفسيره إلّا أن تعبيره في الذيل عن خصوص شاهرى السلاح بالمحاربين بقرينة الجزء المذكور فيه لهم شاهد على انه بصدد تفسير المحارب المذكور في الآية المباركة ففسّره بالواثين بالسلاح على أخذ الأموال.

و نحوه قال أبو الحسن الحلبي في قسم الجهاد من كتابه اشارة السبق فإنه قال: «فكلّ من أظهر الكفر أو خالف الإسلام من سائر فرق الكفّار يجب- مع تكامل ما ذكرناه من الشروط- جهادهم، و كذا حكم من مرق من طاعة الإمام العادل، أو حاربه، أو بغى عليه، أو أشهر سلاحا في حضر؛ أو سفر؛ أو برّ؛ أو بحر، أو تخطّى إلى نهب مال مسلم أو ذمّي. إلى أن قال عند ذكر أحكامهم:.

و المفسدون في الأرض كقطاع الطريق و الواثين على نهب الأموال يقتلون إن قتلوا، فإن زادوا على القتل بأخذ الأموال صلبوا بعد قتلهم، و يقطّعون من

(١) الجوامع الفقهية: ص ٥٨٤.

كلمات سديدة، ص: ٣٧١

خلاف إذا تفرّدوا بالأخذ دون القتل، و ان لم يحدث منهم سوى الإخافة و الإرجاف نفوا من بلد إلى بلد و اودعوا السجن إلى ان يتوبوا أو يموتوا» (١).

فصدر كلامه لا شاهد فيه على التفسير و في ذيله شاهد قوى على انه بصدد تفسير الآية فإنه قدّس سرّه لم يذكر هذه الحدود الأربعة المذكورة في الآية المباركة إلّا في هؤلاء المفسدين قطاع الطريق أو الواثين على نهب الأموال.

و قال ابن إدريس في كتاب الحدود من السرائر: «قال الله تعالى إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، و لا خلاف بين الفقهاء أنّ المراد بهذه الآية قطاع الطريق، و عندنا كلّ من شهر السلاح لإخافة الناس؛ في برّ كان أو في بحر؛ في العمران و الأمصار أو في البرارى و الإصحار» (٢).

فهو قدّس سرّه جعل ملاك المحاربة إشهار السلاح لإخافة الناس؛ و لو لم يكن لأخذ المال و لا لقطع الطريق، و هذا الإطلاق يقوى في كلامه بقرينة أنّه قائل بتخيير الإمام في إجراء أنواع الحدود الأربعة فراجع.

لكنّه قدّس سرّه قال في كتاب الجهاد- باب قتال أهل البغي و المحاربين:-

و المحارب هو كلّ من قصد إلى أخذ مال الإنسان و شهر السلاح، في برّ أو بحر، أو حضر أو سفر، فمتى كان شيء من ذلك جاز للإنسان دفعه عن نفسه و ماله» (٣).

فقد أخذ في مفهومه أن يكون إشهار السلاح لغاية أخذ مال الغير، فغاية

(١) إشارة السبق: ص ٤-١٤٢، طبعة الجامعة.

(٢) السرائر: ج ٣، ص ٥٠٥.

(٣) السرائر: ج ٢، ص ١٩.

كلمات سديدة، ص: ٣٧٢

الأمر أن لا يعتبر في مفهومه قطع الطريق إلّا أنّه اعتبر فيه أن يكون بهدف استلاب مال الغير.

و قال المحقق قدّس سرّه في الشرائع: «الباب السادس في حدّ المحارب:

المحارب كل من جرد السلاح لإخافة الناس؛ في برّ أو بحر؛ ليلا كان أو نهاراً؛ في مصر وغيره» (١).

وقال في المختصر النافع: «الفصل السادس في المحارب: وهو كل من جرد سلاحاً؛ في برّ أو بحر، ليلا أو نهاراً؛ لإخافة السابلة؛ وإن لم يكن من أهلها على الأشبه» (٢).

و يظهر من شارحه في المذهب و الرياض ارتضائه.

فتفسيره قدس سره في الكتابين قريب المأخذ لما انه ذكر في النافع، «السابلة» مكان «الناس» و من المعلوم أن الناس أوسع و تبديله بالسابلة يوجب اختصاص مفهوم المحارب بمثل قاطع الطريق فتأمل.

وقال العلامة في كتاب الحدود من القواعد: «المحارب كل من أظهر السلاح و جرده لإخافة الناس؛ في برّ أو بحر؛ ليلا كان أو نهاراً؛ في مصر أو غيره، و لا يشترط الذكورة» (٣).

و ارتضاه ولده فخر المحققين و صاحب كشف اللثام.

وقال في الإرشاد- في كتاب الحدود:- المقصد السابع في المحارب. و فيه بحثان: الأول في ماهيته؛ و هو كل من جرد السلاح لإخافة الناس؛ في برّ أو بحر؛ ليلا أو نهاراً؛ في مصر وغيره؛ ذكرأ أو أنثى، و لو أخذ في بلده مالا بالمقاهرة

(١) الشرائع: كتاب الحدود، ص ٣٥٦، عبد الرحيم.

(٢) النافع: كتاب الحدود.

(٣) إيضاح الفوائد: ج ٤، ص ٥٣٢.

كلمات سديده، ص: ٣٧٣

فهو محارب (١).

و يظهر من شارحه في مجمع الفائدة و البرهان ارتضائه.

وقال الشهيد في الدروس: «كتاب المحارب؛ و هو من جرد السلاح للإخافة؛ في مصر أو غيره؛ ليلا أو نهاراً؛ و إن كان امرأة، بشرط الريبة و لو ظناً» (٢).

و صاحب الجواهر قدس سره عند شرح عبارة المحقق يظهر منه ارتضائه له بل ظاهره أن مثله معقد الإجماع (٣).

هذه نبذة من كلمات أصحابنا الأخيار الواردة في تفسير المحارب.

و المتحصل منها أنهم متفقون على تفسير المحارب بمن يشهر السلاح و يجرده ألا أن أكثرهم قيده بكون الغاية من الإشهار المذكور مجرد إخافة الناس؛ كما في المبسوط و النهاية و المذهب لابن البراج و حدود السرائر و الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و الدروس، و بعضهم جعل الغاية إخافة الناس لأخذ المال و قطع الطريق؛ كما في الخلاف و التبيان و كافي أبي الصلاح و مجمع البيان، و كما أن بعضهم فشيّره بمجرد تجريد السلاح؛ كابن حمزة في وسيلته، و بعضهم بتجريد السلاح لأخذ المال، كما في الغنية و إشارة السبق و جهاد السرائر و لعلّ كلّاً منهما ملحق بأحد الأولين فان تجريد السلاح لا يخلو في الغالب عن غاية الإخافة. هذا محصل الكلمات المذكورة.

و سيدنا الأستاذ الامام الراحل «قدس سره» قد وافق الطائفة الاولى و هم الأكثرون فقال في تحرير الوسيلة:

«مسألة ١- المحارب هو كل من جرد سلاحه أو جهّزه لإخافة الناس و إرادة

(١) الإرشاد: كتاب الحدود المقصد السابع في الحدود ج ٢ ص ١٨٥.

(٢) الدروس: ج ٢، ص ٥٩.

(٣) الجواهر: ج ٤١، ص ٥٦٤.

كلمات سديده، ص: ٣٧٤

الإفساد في الأرض، في بَرَّ كان أو في بحر؛ في مصر أو غيره؛ ليلاً أو نهاراً» (١).

و لعلّه الظاهر من سيدنا الأستاذ العلامة الخوئي قدس سرّه في تكمّلته حيث قال في كتاب الحدود:

الخامس عشر؛ المحاربة: مسألة ٢٦٠- من شهر السلاح لإخافة الناس نفى من البلد و من شهر فعقر اقتص منه ثم نفى من البلد «إلخ» (٢).

فإنّ عنوان البحث بالمحاربة ثم تصدير المسألة بقوله: «من شهر السلاح لإخافة الناس؛ ربما يستظهر منه ان المحاربة ليست أزيد من إشهار السلاح لإخافة الناس. و الأمر سهل.

فالحاصل من جميع ما ذكرنا أنّه لو كان وجب علينا الأخذ بتفسير الأصحاب قدس سرهم في تفسير المحاربة لكان لازمه أن لا يكون من يقوم بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية فقط داخلاً في عموم الآية المباركة، فإنّه حينئذ لم يشهر السلاح لإخافة الناس و لا لأخذ المال، اللهم إلّا ان يكون داخلاً في عموم تفسير ابن حمزة في الوسيلة، إذ لم يقتد هو تجريد السلاح بشيء، و ذلك أيضاً لو لم ينصرف إلى ما كان للإخافة.

لكنّك تعلم أنّ تفسيرهم لها إنّما يكون حجّة إذا كان اتفاق كلمتهم فيه كاشفاً عن رأى المعصوم أو حجّة معتبرة، و إلّا فلو احتمل استنادهم إلى بعض ما لا نراه حجّة فلا حجّة في كلماتهم علينا كما هو واضح.

و حينئذ نقول: إنّّه قد ورد في الباب أخبار يحتمل قويا استنادهم إليها في مقام تفسير الموضوع،- كما استند الشيخ إليها في الخلاف- و بالرجوع إليها يظهر للمتأمل أنّه لا دلالة فيها على التفسير المزبور، و إثبات هذا الأمر بعهدة ما يأتي

(١) تحرير الوسيلة: ج ٢، ص ٤٤٣، طبعه الجامعة.

(٢) مباني التكملة: ج ١، ص ٣١٨.

كلمات سديده، ص: ٣٧٥

إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثاني؛ أعنى البحث عن مفاد الآية المباركة «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا»

فنقول: إنّ المحاربة مأخوذة من الحرب، و الحرب معناه واضح معروف- كما في مفردات الراغب- و هو المقاتلة و المنازلة و مرادفه بالفارسية «جنگ» كما يظهر ذلك كلّ بعد بداهته في نفسه بمراجعة كتب اللغة و عليه فالمحاربة هي القيام بالحرب و محاربة الله و رسوله انما تكون بان يكون طرف هذا الحرب هو الله و الرسول، أي بأن يقاتل المحارب جنود الله و رسوله، و هو أن يشهر سلاحه في وجه الدولة الإسلامية التي أسسها رسول الله تعالى؛ امتثالاً لأمر الله تعالى.

و بالجملة مقتضى القاعدة ان يحمل مادة «المحاربة» على معناها الحقيقي؛ أي المقاتلة، و عليه ففي قوله تعالى «يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» يراد منها القيام بالسلاح في وجه رسول الله صلى الله عليه و آله و حيث أنّه مرسل من الله تعالى ناسب ان ينسب محاربته انه محاربة الله تعالى فمن قام بالسلاح في وجه دولة الرسول الذي يكون مرسل من الله تعالى منفذاً لأمره فقد حارب الله و رسوله.

و على هذا المعنى فالمحاربة حملت على معناها الحقيقي و إسنادها إلى الرسول لأنه المؤسس و المقدم على تأسيس هذا الأساس و

جميع الحركات الدولية بتحريكه فكان القيام في وجهها بالسلاح محاربة لرسول الله وإسنادها إلى الله تعالى إنما يكون بلحاظ أن الرسول لا يعمل عملاً إلا بأمر الله ولتنفيذ أوامر الله تعالى وإرادته. وسر هذا الاسناد ووجهه أمر واحد لا بد منه على جميع الاحتمالات.

فمقتضى قاعدة أصالة الحقيقة - في مادة المحاربة - هو ان يراد منها ذاك المعنى لا غير.

كلمات سديده، ص: ٣٧٦

و عليه فما لم يكن قيام بالسيف في وجه الدولة الإلهية لا يصدق المعنى الحقيقي للمحاربة، ولا يكون مشمولاً للآية المباركة، فمن شهر سلاحه لإخافة الناس، أو لأخذ أموالهم فليس مشمولاً للآية، بحسب ظاهرها بنفسه، كما أن من قام بصدد عصيان أمر الله تعالى و نوايه حتى في الواجبات و المحرمات المؤكدة فلا يصدق عليه المحارب إذا روى المعنى الحقيقي لمادة المحاربة بل إن مصداقه الحقيقي ينحصر في من قام للقتال مع الدولة الإسلامية و شهر سلاحه له سواء كان قيامه قيام دولة أخرى في وجه الدولة الإسلامية أم قيام فرقة مارقة مسلمة في وجهها.

بل ربما يدعى عمومها للكفار المقاتلين للمسلمين.

لكنه لا يمكن التصديق له: و ذلك أن قوله تعالى في الآية التالية إِنْ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١) ظاهر في أن المحاربين المذكورين في الآية السابقة هم المسلمون، إذ لم يشترط في شمول غفران الله و رحمته لهم أزيد من توبتهم عن هذه المحاربة، و هذا قرينه على أنهم كانوا مسلمين، و أنه بمجرد التوبة عن المحاربة يجرى عليهم أحكام سائر المسلمين، و إلا فلو كانوا كفاراً لاحتاج شمول الرحمة و المغفرة لهم إلى أن يدخلوا في حصن الإسلام و لم يكف مجرد رفع يدهم عن المقاتلة. فالحاصل أن ظاهر الآية بنفسها أن موضوع الأحكام المذكورة فيها إنما هو خصوص المسلمين الذين يقومون بالسلاح في وجه الدولة و لا يعلم من شهر سلاحه لإخافة الناس أو أخذ مالهم و لا من عصى الله تعالى و لو بمعاصي كبيرة. نعم ان قام دليل خاص على ارادة كل منهما منه فلا بأس به فإنه من

(١) المائدة: ٣٤.

كلمات سديده، ص: ٣٧٧

المصاديق الادعائية للموضوع المذكور و مصحح الادعاء فيهما موجود فان من قام بالسلاح بصدد رفع الأمن الذي تقيمه الدولة الإسلامية فكأنه حارب الدولة كما أن من عصى الله معصية كبيرة كالربا فكأنه حارب الله و رسوله قال الله تعالى فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ (١).

إلّا أن شمول العموم للمصاديق الادعائية خلاف ظاهره بنفسه فإنه ظاهر في معناه الحقيقي المختص بالمصاديق الحقيقية و شموله للمصداق الادعائي خلاف الظاهر لا يمكن القول به إلا بالقرينة.

هذا هو ظاهر الآية المباركة بنفسها.

و في قبال ما حققناه أمران:

أحدهما ما عن سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي من أن ظاهر الآية بنفسها ان المراد بالمحارب المذكور فيها هو عين ما فسره به الأكثرون من الأصحاب اعني من شهر السلاح لا خافة الناس.

و إليك نص عباراته «قدس سره» في تفسيره القيم الميزان قال قدس سره:

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ فسادا مصدر وضع موضع الحال، و محاربة الله و إن كانت بعد استحالة معناها الحقيقي و تعين ارادة المعنى المجازى منها ذات معنى وسيع يصدق على مخالفة كل حكم من الأحكام الشرعية و كل ظلم و إسراف؛ لكن ضم الرسول إليه يهدى إلى أن المراد بها بعض ما للرسول فيه دخل:
 فيكون كالمتعين أن يراد بها ما يرجع إلى إبطال أثر ما للرسول عليه ولاية من جانب الله سبحانه؛ كمحاربة الكفار مع النبي صلى الله عليه و آله؛ و إخلال قطاع الطريق بالأمن العام الذي بسطه بولايته على الأرض، و تعقب

(١) البقرة: ٢٧٩.

كلمات سديده، ص: ٣٧٨

الجملة بقوله ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ يشخص المعنى المراد و هو الإفساد في الأرض بالإخلال بالأمن و قطع الطريق دون مطلق المحاربة مع المسلمين.

على أن الضرورة قاضية بأن النبي صلى الله عليه و آله لم يعامل المحاربين من الكفار بعد الظهور عليهم و الظفر بهم هذه المعاملة من القتل و الصلب و المثلة و النفي.

على أن الاستثناء في الآية التالية قرينه على كون المراد بالمحاربة هو الإفساد المذكور فإنه ظاهر في أن التوبة إنما هي من المحاربة دون الشرك و نحوه.

فالمراد بالمحاربة و الإفساد؛ على ما هو الظاهر؛ هو الإخلال بالأمن العام، و الأمن العام إنما يختل بإيجاد الخوف العام و حلوله محلّه، و لا يكون بحسب الطبع و العادة إلّا باستعمال السلاح المهدّد بالقتل طبعاً، و لهذا ورد فيما ورد من السنة تفسير الفساد في الأرض بشهر السيف و نحوه «١».

أقول: ما أفاده قدس الله نفسه الزكية من اختصاص الآية بالمسلمين الذين فسقوا و حاربوا لله و رسوله متين جداً كما مرّ إلّا أن حمل مادة المحاربة على شهر السلاح لا خافه الناس غير مستقيم.

و ذلك أمّا أولاً فلا ن قولنا «يُحَارِبُونَ اللَّهَ» مشتمل على مادة المحاربة و هيأة تعليق الفعل على المفعول به و لكل منهما معنى حقيقى و مجازى، فإرادة حقيقة القتال و أنه واقع على الله تعالى هي التي صحّ ان يقال انها مستحيلة، لكنه إذا أريد من مادة المحاربة إبطال أثر لأحكام الله تعالى و لا سيما ما كان للرسول صلى الله عليه و آله فيه ولاية ارتفع المحذور كما انه لو أريد منها معناها الحقيقي و كان تعليقه على الله تعالى من باب المجاز في الإسناد و بعناية أن من قاتل الدولة الإلهية التي أسسها رسول الله فكأنه قاتل الله تعالى ارتفع أيضاً المحذور.

(١) الميزان: ج ٥، ص ٣٥٤.

كلمات سديده، ص: ٣٧٩

و بالجملة فالأمر دائر بين أن يقع المجاز في الكلمة و في مادة المحاربة- و لو بالمعنى الصحيح الذي حققناه في هذا الباب- و بين أن يقع المجاز في الإسناد، كما في بنى الأمير المدينة؛ و أنبت الزارع البقل؛ و غلبت الروم؛ و الظاهر أنه عند هذا الدوران يكون إرادة المجاز في الإسناد أولى و أظهر عند العرف فيعتقد عندهم ظهور الآية في القتال لرسول الله تعالى و دولته الإلهية و هذا هو الذي قلناه. و أمّا ثانياً فلا نة و إن سلّمنا كونه من باب المجاز في الكلمة إلّا أن اختصاص المراد منها بخصوص شهر السلاح لإخافة الناس ممنوع و ذلك أن ذاك المعنى المجازي الذي ادعى فيه أنه محاربة الله بقرينه عطف «رسوله» عليه و بقرينه عطف جملة «وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» إنما هو القيام في وجه الله و رسوله بالإفساد و إبطال ما أسسه رسول الله و هذا كما يصدق على شهر السلاح لإخافة الناس و

رفع الأمن فهكذا يصدق بطريق أولى و أوضح على شهر السلاح لهدم أساس الدولة و لو فى بلد خاص حتى إذا دعوا الناس إلى اللحاق بهم و عاملوا الناس معاملة طيبة حسنة.

بل عليه ينبغي أن يقال بصدقه فى الموردين حتى مع عدم السلاح رأسا و ما أفاده قدس سره - من أنه لا يكون بحسب الطبع و العادة إلّا باستعمال السلاح المهدّد بالقتل - لا يوجب اختصاص المفهوم و لا انصرافه بخصوص شهر السلاح، هذا.

ثمّ أنّه لا ريب فى أن القيام بصدد هدم الدولة و قلع سلطتها و لو فى قطر من الحدود أو بلدة خاصة من أوضح مصاديق السعى للفساد فى الأرض و لا يمكن أن يكون عطف قوله تعالى و يَسْعَى عَوْنٌ فِى الْأَرْضِ فَساداً قرينه على الاختصاص بمن شهر سيفه و سلاحه لمجرد إخافة الناس، كما هو واضح.

و ممّا يشهد لشمول الآية المباركة لما ادعيناه معتبرة طلحة بن زيد المرويه فى

كلمات سديده، ص: ٣٨٠

الكافى و التهذيب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان أبى عليه السلام يقول: إن للحرب حكمين: إذا كانت الحرب قائمه لم تضع أوزارها و لم يشخن (و لم يضجر - خ ل يب) أهلها؛ فكلّ أسير أخذ فى تلك الحال فإن الإمام فيه بالخيار: إن شاء ضرب عنقه؛ و إن شاء قطع يده و رجله من خلاف بغير حسم و تركه يتشخّط فى دمه حتى يموت، و هو قول الله عزّ و جلّ «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِى الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِى الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» ألا ترى أن المخير (التخير - خ ل يب) الذى خير الله الامام على شىء واحد و هو الكفر (الكل - خ ل يب) و ليس هو على أشياء مختلفه.

فقلت لأبى عبد الله عليه السلام: قول الله عزّ و جلّ «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» قال: ذلك الطلب: أن تطلبه الخيل حتى يهرب، فإن أخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام التى وصفت لك.

و الحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها و أئخذ أهلها؛ فكلّ أسير أخذ فى تلك الحال فكان فى أيديهم فالإمام فيه بالخيار: إن شاء منّ عليهم [أرسلهم - كا]؛ و إن شاء فاداهم أنفسهم؛ و إن شاء استعبدهم فصاروا عبيدا «١».

فالحديث - كما ترى - صريح فى التطبيق على باب الحرب و الجهاد، و قد أفتى الأصحاب بما تضمنه من تعين القتل إذا أسر و الحرب قائمه بل ادعى عليه الإجماع فى الخلاف فى المسألة ١٧ من مسائل كتاب الفىء و لم يحك الخلاف من

(١) الكافى: ج ٥، ص ٣٢. التهذيب: ج ٦، ص ١٤٣. الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

كلمات سديده، ص: ٣٨١

الأصحاب فيه إلّا من الإسكافى فإنّه أطلق التخيير بين الاسترقاق و الفداء و المنّ و مقتضاه عدم القتل. قال فى الجواهر بعد حكايته: «لكنّه معلوم البطلان نصّاً و فتوى» «١» فالخبر معتبر معمول به مؤيد لما استظهرناه.

و بالجملة فتطبيق الامام عليه السلام لمفاد الآية على باب القتال دليل على عدم اختصاصه بغيره، و إن كان الأمر - كما أُفيد - من اختصاص الآية المباركة فى ظاهرها بالمحارب المسلم، كما عرفت.

هذا كلّه حول تقريب ظهور الآية الشريفة بنفسها فى الاختصاص بشاهر السلاح لمجرد إخافة الناس. و هو الأمر الأوّل و قد عرفت عدم تماميته.

ثانيهما أن يقال: إنّ ظاهر الآية بنفسها و إن كان الاختصاص و لا أقل من الشمول

لما إذا كان القيام بالحرب لهدم الدولة الإسلامية و لما إذا قاموا بالقتال معها و حاربوها إلّا أنّ هنا عدّة من الأخبار مقتضاها ما قاله المشهور من أنّ المراد بالمحارب هو خصوص من شهر سيفه لإخافة الناس.

منها ما رواه ثقة الإسلام في الكافي و الشيخ في التهذيب بإسنادهما الصحيح عن أبان بن عثمان الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه عن أبي صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قدم على رسول الله صلى الله عليه و آله قوم من بني ضبّة مرضى فقال لهم رسول الله صلى الله عليه و آله: أقيموا عندي فإذا برئتم بعثكم في سرّية، فقالوا: أخرجنا من المدينة؛ فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها و يأكلون من ألبانها، فلمّا برئوا و اشتدوا قتلوا ثلاثة ممّن كانوا في الإبل، فبلغ رسول الله صلى الله عليه و آله الخبر؛ فبعث إليهم عليّاً عليه السلام و هم في واد قد تحيروا ليس يقدرّون أن يخرجوا منه قريباً من أرض اليمن، فأسرهم و جاء بهم إلى رسول الله صلى الله عليه و آله، فنزلت هذه الآية

(١) الجواهر: ج ٢١، ص ١٢٢.

كلمات سديده، ص: ٣٨٢
عليه «إِنَّكُمْ جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ، [كأ؛ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ] فاختر رسول الله صلى الله عليه و آله القطع، فقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف.» [١].
و بيان الاستدلال به أنّ مورد نزول الآية - كما ترى - ليس من قيام فرقة في مقام المحاربة للدولة الإلهية، بل إنّما كان من هجوم قوم برئوا من المرض و اشتدوا على رعاة الإبل، و هو من مصاديق شهر السلاح و تجهيزه لإخافة الناس و قتلهم فالمورد قرينة على إرادة ما قاله المشهور في تفسير معنى المحارب، هذا.

لكن فيه أولاً أنّ لا نسلم أنّ مورد من مصاديق مجرّد إشهار السلاح لإخافة الناس، كيف و المفروض أنّ الإبل إبل الصدقة و رعاتها عمال الدولة الإسلامية، فهي دائرة من دوائر الحكومة الإسلامية، و هؤلاء القوم المحاربون إذا برؤا و اشتدوا هجموا على مسؤولي هذه الدائرة و موظفيها و قتلوا منهم ثلاثة و فزوا، و الظاهر أنّه من باب الهجمة على الدولة بالسلاح لتضعيفها، فهو من مصاديق ما استظهرنا من الآية المباركة؛ من أنّ المحاربة المذكورة فيها هي القيام بالسلاح في وجه الدولة الإلهية.
و ثانياً أنّه لو سلّمناه فإنما يكون بيان المورد قرينة على شمول موضوع الآية لمثلهم، و هو لا ينافي أن يؤخذ بظاهر الآية، و يكون مورد النزول و أمثاله أفراداً ادعائية له؛ فلنا أن نقول: إنّ كلّ من قام بالسلاح في وجه الدولة فهو محارب و من مصاديقه من شهر السلاح لإخافة الناس و رفع النظام و الأمن الذي أوجده رسول الله صلى الله عليه و آله مؤسس هذه الدولة و إمامها.

(١) الكافي: كتاب الحدود، باب حدّ المحارب، الحديث ١، ج ٧، ص ٢٤٥. التهذيب: باب الحد في السرقة. الحديث ١٥٠، ج ١٠ ص ١٣٤. الوسائل: الباب ١ من حدّ المحارب، الحديث ٧، ج ١٨، ص ٥٣٥.

كلمات سديده، ص: ٣٨٣

و الإنصاف أنّ مورد النزول ليس من مصاديق إخافة الناس، فإن ظاهر تعليق الإخافة على الناس كون الخوف المراد للمحارب عامّاً للناس كلّهم و لو في محدودة عملهم، و إطلاق الناس بهذا المعنى على رعاة إبل الصدقة - في فرض أنّهم خارج المدينة كما هو نصّ الحديث - غير ظاهر بل ظاهر العدم فليس في هذا الحديث أيّ تأييد لتفسير المشهور، هذا.
مضافاً إلى أن سنده غير معتبر لاشتراك أبي صالح بين الثقة و غيره.

و منها صحيح بريد بن معاوية - المرويّ أيضاً في الكافي و التهذيب - قال:
سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ «إِنَّكُمْ جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» قال: ذلك إلى الإمام يفعل به ما

يشاء، قلت: فمفوض ذلك إليه؟ قال: لا، ولكن نحو (بحق - خيب) الجناية «١».

تقريب الدلالة: أنه عليه السلام وإن لم يتعرض لتفسير المحارب، إلا أن جوابه عليه السلام عن السؤال الأخير: «و لكن نحو الجناية» كما في الكافي، أو «و لكن بحق الجناية» كما في نسخة التهذيب؛ يدل على أن المحارب هو الذي يفعل جناية، و مراتب الجناية مختلفة، و هو يؤخذ بمقدار جنايته؛ فلا محالة يدل على أن تفسير المحارب ما فسره به المشهور فقد لا يكون منه إلا إخافة الناس، و قد يزيد عليها أخذ المال فقط، و قد يزيد عليها قتل نفس محرمة، و قد يزيد عليها كليهما، هذا.

و الجواب عنه أولاً: أن الصحيحة لم تعرض إلا لأن جزاء المحارب على قدر جنايته؛ و أن لجنايته مراتب متفاوتة؛ و أما أن المحاربة منحصرة في شهر السلاح لإخافة الناس، و مراتبها أيضاً منحصرة في الأقسام المذكورة فمما لا

(١) الكافي: باب حد المحارب، الحديث ٩، ج ٧، ص ٢٤٦. التهذيب: باب الحد في السرقة.

الحديث ١٤٦، ج ١٠، ص ١٣٣. الوسائل: الباب ١ من حد المحارب، الحديث ٢، ج ١٨، ص ٥٣٤.

كلمات سديده، ص: ٣٨٤

دلالة في الصحيحة عليه، فهي لا تنافي أن تكون حقيقة المحاربة هي القيام بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية، و غاية الأمر أن يكون شهر السلاح لإخافة الناس مصداقاً لها و لو كان مصداقاً ادعائياً. و في جميع الموارد يكون جزاء المحارب على قدر جنايته.

و ثانياً إن سلمنا أنها بصدد بيان أن جزاء المحارب على مقدار جنايته بالتفصيل المذكور في التقريب فغاية الأمر أن المرتكز من مصداق المحارب في ذهن السائل هو قطاع الطرق بالسلاح، و لذلك أجابه بأن جزاءه بمقدار الجناية و حقها، و لا دلالة فيه على انحصار مصداقه بما هو المرتكز في ذهنه، و لا - ينافي أن يكون المعنى بالذين يحاربون الله و رسوله امراً كلياً يعمّ كلّاً من القوائم بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية و الشاهر سلاحه لإخافة الناس.

و منها خبر عبيد الله بن إسحاق المدائني - المروي أيضاً في الكتائب - عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سئل عن قول الله عز و جل «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا» الآية؛ فما الذي إذا فعله استوجب واحدة من هذه الأربع؟ فقال: إذا حارب الله و رسوله و سعى في الأرض فساداً فقتل قتل به، و إن قتل و أخذ المال قتل و صلب، و إن أخذ المال و لم يقتل قطعت يده و رجله من خلاف، و إن شهر السيف فحارب الله و رسوله و سعى في الأرض فساداً و لم يقتل و لم يأخذ المال يُنفى (نفى - يب) من الأرض «الحديث» «١».

و كفيته الاستدلال به تظهر مما مر، و حاصلها أن السؤال وقع عن مفاد الآية المباركة، و الإمام عليه السلام قد أجاب عنه بما يدل على انحصار مفهوم المحارب

(١) الكافي: باب حد المحارب، الحديث ٨، ج ٧، ص ٢٤٦. التهذيب: الحديث ١٤٣ من باب الحد في السرقة، ج ١٠، ص ١٣٢.

الوسائل: الباب ١ من حد المحارب، الحديث ٤، ج ١٨، ص ٥٣٤.

كلمات سديده، ص: ٣٨٥

فيما ينقسم إلى الأقسام الأربعة و هو من شهر السلاح للإفساد في الأرض بمثل أخذ المال أو القتل و هو قريب مما أفاده المشهور في تفسيره.

و فيه أولاً أنه ليس في الحديث دلالة على تفسير المحارب بل حاصله أنه لو لم يكن من المحارب إلا القيام بالمحاربة و السعى في الفساد في الأرض كان جزاؤه النفي من الأرض، و ان زيد عليه أخذ المال أو القتل اشتد عذابه و هو لا ينافي أن تكون المحاربة بمعنى عام شامل للقيام بالسلاح في وجه الدولة و إن كان شهر السلاح لإخافة الناس مصداقاً ادعائياً.

و ثانياً أنه لو كان تعرض الحديث لخصوصيات الجنائية شاهداً لكان مقتضاه اختصاص المحارب بمن يشهر السلاح لأخذ المال إلا أنه قد يصل إلى ما رامه بلا قتل، وقد يقتل الناس ولا يصل إلى أخذ المال، وقد يقتلهم ويأخذ أموالهم، وقد لا يكون منه سوى شهر السلاح لما رامه، ولا يصل إليه أصلاً، وفي كلٍّ من الصور له حدّ مخصوص، فلو كان الأخذ به لازماً انحصر المحارب في مثل السرقة بالسلاح، ولا يقول القوم به.

بل لا محيص لهم إلا أن يقولوا بأنّ الخصوصيات غير دخيلة في المفهوم وحينئذ فنحن أيضاً نقول بمثله كما مرّ بيانه في الإيراد الأول، هذا.

مضافاً إلى أن الرواية غير نقيّة السند؛ فإن عبيد الله أو عبد الله بن إسحاق المدائني لم يذكر بمدح ولا ذمّ، وفي بعض إسنادها غيره من المجاهيل.

ومنها ما عن الدعائم مرسلاً قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «و أمر المحارب وهو الذي يقطع الطريق ويسلب الناس ويغير على أموالهم ومن كان في مثل هذه الحال إلى الإمام، فإن شاء قتل؛ وإن شاء صلب؛ وإن شاء قطع؛ وإن شاء نفى، ويعاقبه الامام على قدر ما يرى من جرمه» (١).

(١) مستدرک الوسائل: الباب ١ من أبواب حدّ المحارب، الحديث ٣.

كلمات سديدة، ص: ٣٨٦

و بيان دلالة أنه كالصريح في تفسير المحارب بقاطع الطريق المغير على أموال الناس وهو لا يشمل من قام بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية.

و لكن فيه بعد الغرض عما في سنده من الإرسال.

أولاً أنه مناف أيضاً لتفسير المشهور بأنّه الذي شهر السلاح لإخافة الناس فإنهم لم يعتبروا فيه خصوص قصد الإغارة على الأموال. و ثانياً أن قوله عليه السلام عطفاً على ما ذكره من التفسير: «و من كان في مثل هذه الحال» يخرج التفسير المذكور أولاً عن الاختصاص ويعممه إلى من كان مثله، فلنا أن نقول: إنّ كلّ من قام بصدد رفع الأمن أو النظام الذي أوجده الإمام فهو مثله. هذه هي أظهر الأخبار التي قد يمكن أن يدعى دلالتها على اختصاص مفهوم المحارب بمن شهر سلاحه لإخافة الناس أو لأخذ الأموال، وقد عرفت أنّ الحقّ عدم دلالتها عليه.

و أمّا غيرها من الأخبار فغاية مدلوله صدق عنوان المحارب على من شهر السلاح لإخافة الناس من غير دلالة فيه أصلاً على اختصاصه به فراجع أبواب حدّ المحارب من وسائل الشيعة وغيرها.

فالمحتصّل ممّا ذكرنا أنه لم يقدّم دليل على إرادة خلاف الظاهر من آية المحاربة، وعلى اختصاص عنوان المحارب بخصوص من شهر سلاحه لإخافة الناس، بل لا أقلّ من أنه عامّ شامل لمن قام بسلاحه في وجه الدولة الإسلامية، فيجرى عليه أحد الحدود الأربعة المذكورة في الآية الشريفة جزاء على المحاربة.

و لا نحتاج في إجراء حدّ القتل عليه إلى صدق عنوان البغي على الامام العادل و عموم أدلّته و إن كان هو أيضاً حقّاً و الله العالم.

كلمات سديدة، ص: ٣٨٧

تنبيه

هل المعتبر في جريان حكم المحارب على من شهر سلاحه لإخافة الناس عموم الإخافة لعامة الناس بحيث لا يجرى حكمه على من شهر السلاح لإخافة عدّة خاصة أو شخص واحد؟

ظاهر بعض العبارات المنقولة عن المشايخ العظام- وهو ما أخذ في تفسير المحارب عنوان «إخافة الناس» كالشرائع و السرائر و الإرشاد و تحرير الوسيلة و المنهاج- ذلك، فإن إضافة الإخافة إلى الناس إنما تصدق إذا تعلقت الإخافة بجمع معتد به كأهل قرية، أو محلّة من بلدة، أو كلّ من يعبر الزقاق أو السبيل.

و أما إن كان غايته من شهر السلاح إخافة شخص خاص فالظاهر أنّ إخافة الناس غير صادقة و مع عدم الصدق فلا مجال لجريان الحكم.

كما أن مقتضى ظاهر جمع آخر من العبارات كفاية مطلق الإخافة بل صرح صاحب الجواهر به بقوله قدس سرّه: «و لو واحد لواحد» إلّا أنّه قيده بقوله: «على وجه يتحقّق به صدق ارادة الفساد في الأرض» (١).

أقول: إنّ ظاهر الأخبار موافق للقسم الثاني من العبارات بلا ان يكون فيها القيد الذي زاده الجواهر.

ففي معتبر ضريس الكناسي المروي في الكافي و الفقيه و التهذيب عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «قال: من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلّا ان يكون رجلا ليس من أهل الربيّة» (٢).

(١) الجواهر: ج ٤١، ص ٥٦٤.

(٢) الكافي: باب حدّ المحارب، ح ٦ ج ٧، ص ٢٤٦. الفقيه: باب حدّ السرقة، ح ٢٩. التهذيب: باب الحدّ في السرقة. ح ١٤٧ ج ١٠، ص ١٣٤. الوسائل: الباب ٢ من أبواب حدّ المحارب، الحديث ١، ج ١٨، ص ٥٣٧.

كلمات سديده، ص: ٣٨٨

فقد اكتفى عليه السلام في التحاق الشخص بعنوان المحارب بمجرد حمل السلاح بالليل و لم يشترط فيه قيدا إلّا كونه من أهل الربيّة و هو إنّما يفيد خروج مثل حرّاس الليل و الشرطي و نحوهما فمن حمله بقصد الهجمة على شخص واحد مخصوص أيضا فهو داخل في موضوع التفسير محكوم بحكم المحارب. و إطلاقه ينفي القيد المذكور في كلام صاحب الجواهر أيضا.

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في حديث»:

و من شهر السلاح في غير الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم يقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب «الحديث» (١). و هو في الدلالة و الإطلاق مثل سابقه.

إن قلت: إنّ ورود هذه الأحاديث ذيل آية المحاربة و كونها نظرة إليها يقتضي رعاية قيد الإفساد في الأرض المذكور فيها.

قلت: هذا إنّما كان يسلم لو لم يكن شاهر السلاح لإخافة الغير فردا ادّعائيا فإنّها حينئذ كانت محمولة على أنّها في مقام بيان أنّ الجزاء على قدر الاستحقاق و بقدر الجناية و أمّا حيث إنّه فرد ادّعائي - كما عرفت - فاللزام هو الأخذ بمدلول الأحاديث و اتباع مدلولها كأنه ليس هنا شيء ورائها و معه فالأحاديث مطلقة يؤخذ بها كما هي، و الله العالم. هذا تمام ما وفقنا الله تعالى من الكلام عن الأمر الأوّل.

الأمر الثاني: البحث عن حكم المفسد في الأرض

إشارة

و المقصود بالبحث فيه هو أنّه إذا قام أحد أو جمع بالإفساد في الأرض

(١) الكافي: باب حدّ المحارب، ح ١٢ ج ٧، ص ٢٤٨. التهذيب: باب الحدّ في السرقة. ح ١٤١ ج ١٠، ص ١٣٢. وسائل الشيعة: الباب

١ من أبواب حدّ المحارب، الحديث ١، ج ١٨، ص ٥٣٢.

كلمات سديدة، ص: ٣٨٩

و صدق عليه أو عليهم عنوان المفسد في الأرض فهل مجرّد صدق عنوان المفسد في الأرض يكفي لأن يحكم عليه و عليهم بالقتل، و إن تجرّدوا عن السلاح، بل و إن لم يكن همّهم القيام في وجه الدولة الإسلامية، بل كان غاية همّهم جمع المال و تحصيله مثلاً؟ و هنا أيضاً لا بأس بالبحث أولاً عن كلمات أصحابنا الأخيار ممن يظهر منه أنّ الإفساد في الأرض بمجرّده كاف لإجراء حدّ المحارب أو حكم القتل على فاعله، و ثانياً عن مقتضى الأدلة الواردة في هذا المضمار من آيات الكتاب و الاخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السّلام.

فنقول: إنّه

يظهر من كلمات بعض الأصحاب قتل المفسد في الأرض، و قد عثرنا على هذا في مسائل أربع

إشارة

و لعل المتتبع يظفر بموارد أخر:

المسألة الاولى في من اعتاد قتل الرقيق و العبيد:

فمّن يظهر منه ذلك الفقيه المتقدم أبو الصلاح الحلبي في الكافي، حيث قال فيه ما نصّه: «فان قتل الحرّ المسلم عبداً أو أمة فعليه قيمة كلّ منهما. فإن كان معتاداً لقتل الرقيق ضريراً عليه قتل؛ لفساده في الأرض» (١).

أقول: الضررّ فعيل؛ من قولهم: ضرى الشيء بالشئ ضراوة: إذا اعتاده فلا يكاد يصبر عنه، و ضرى الكلب بالصيد ضراوة: تعود. و عبارته قدّس سرّه كما ترى علّلت قتل الحرّ المعتاد لقتل الرقيق بالإفساد في الأرض، و فيه دلالة على ما رمناه.

و ممّن يظهر منه السيد أبو المكارم ابن زهرة في الغنية، حيث قال في فصل الجنايات من الغنية ما لفظه: «و إذا قتل السيّد عبده بالغ السلطان في تأديبه و أغرمه قيمته و تصدّق بها؛ فإن كان معتاداً لقتل الرقيق مصرّاً عليه قتل؛

(١) الكافي: مسائل القصاص، ص ٣٨٤.

كلمات سديدة، ص: ٣٩٠

لفساده في الأرض؛ لا- على وجه القصاص، و كذا لو كان معتاداً لقتل أهل الذمّة- إلى أن قال بعد ذكر فروع أخر-: و لا يجوز قتل القاتل بغير الحديد و إن كان هو فعل بغيره؛ بلا خلاف بين أصحابنا في ذلك كلّ» (١).

و العبارة كما ترى صريحة في ان الموجب لقتل من اعتاد قتل العبيد أو أهل الذمّة إنّما هو فساد في الأرض، لا القصاص منه، كما أنّ ظاهر ذيل عبارتها أن هذا الأمر أيضاً ليس خلافاً بين الأصحاب، و ذلك أنّ دعوى اللاخلاف المذكور في الذيل بقرينة قوله قدّس سرّه: «في ذلك كلّ» راجعة إلى جميع الفروع المذكورة لا إلى خصوص عدم جواز قتل القاتل بغير الحديد كما لا يخفى.

و ممن يظهر منه ذلك الفاضل الكيدري في الإصباح؛ حيث قال على ما حكى عنه: «و إذا قتل السيّد عبده. فان كان معتاداً لقتل الرقيق مصرّاً عليه قتل؛ لفساده في الأرض؛ لا على وجه القصاص» (٢).

و العبارة نصّ في الدلالة مثل ما سبقتها.

و يمكن ان يحمل عليه ما افاده شيخ الطائفة قدّس سرّه في التهذيبين:

ففي التهذيب- بعد نقل رواية السكوني عن الصادق عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام «أنّه قتل حرّاً بعبد قتله عمدا» - «قال محمّد ابن الحسن: الوجه في هذه الرواية أن نحملها على من يكون عاداته قتل العبيد لأنّ من يكون كذلك جاز للإمام أن يقتله به، لكي ينكل غيره عن مثل ذلك» (٣).

و مثله بعينه عبارة الإستبصار (٤) إلّا أنّ فيه «متعوّدا لقتل العبيد» مكان

(١) الغنية: المطبوعة ضمن الجوامع الفقهية، ص ٦٢٠.

(٢) عن الإصباح، كتاب الجنایات، ص ٢٩٩.

(٣) التهذيب: باب القود بين الرجال و النساء، الحديث ٥٤، ج ١٠، ص ١٩٢.

(٤) الاستبصار: باب أنّه لا يقتل حرّاً بعبد، الحديث ٧، ج ٤، ص ٢٧٣.

كلمات سديده، ص: ٣٩١

قوله في التهذيب: «عادته قتل العبيد».

فهو قدّس سرّه و إن لم يصّرَح بأنّ الموجب له هو إفساده في الأرض، إلّا أنه هو الذي يصح ان يكون موجبا له فان نكول الغير عن مثل فعله من قبيل الفوائد المترتبة عليه، لا- أنّه الموجب له، بداهة أنّ موجب قتل العاصي إنّما هو فعله، لا انتفاع الغير بقتله، الذي هو من قبيل الفوائد المترتبة.

و التعبير بالجواز في قوله قدّس سرّه: «جاز للإمام أن يقتله به» لعلّه من باب جواز اختيار أحد الأطراف في الواجب التخييري، فإجراء الحد المذكور في الآية المباركة واجب على الامام، و إليه الخيار في اختيار أيّ من الأربعه شاء. فالحاصل أنّ عبارة الأعلام الثلاثة المتقدمة صريحة في أنه يقتل المعتاد لقتل الرقيق حدّا لإفساده في الأرض، و عبارة الشيخ في الكتابين قابل للانطباق عليه.

و استحسّنه صاحب الرياض و قال: «و هو وجه حسن و النصوص شاهدة، و لا منافاة بينها و بين ما مرّ من الأدلّة بعدم قتل الحرّ بالعبد؛ لظهورها في النفي على جهة القصاص، و نحن نقول به و لكنّه لا ينافي ثبوته من جهة الفساد».

نعم هنا قول آخر بقتله قصاصا يظهر من عبارات جمع من الفقهاء.

منها عبارة ابن حمزة في الوسيلة قال فيها- في فصل في بيان أحكام قتل العمد المحض- ما نصّه: «و لا يقتل الكامل بالناقص إلّا إذا اعتاد قتل أهل الذمّة و العبيد فيقاد به بعد ما يؤخذ من وليه فضل ما بين الديتين أو الدية و قيمته» (١).

فإنّه «قدّس سرّه» كما ترى عبّر بقوله «يقاد» الدال على أنّ قتله إنّما يكون قصاصا، و لذلك حكم على وليه بأداء الفاضل عن قيمة العبد ثم الاقتصاص.

(١) الجوامع الفقهية: ٧٤٩.

كلمات سديده، ص: ٣٩٢

و منها عبارة الفقيه الأقدم سلاّر بن عبد العزيز الديلمي «قدّس سرّه» في مراسمه قال: «فإن كان [يعني القاتل] حرّاً مسلما لم يقتل بهما. و لا قود عليه، إلّا أن يكون معتادا لقتل العبيد و أهل الذمّة فيقتل به و يؤخذ الفاضل» (١).

و ظهور عبارته «قدّس سرّه» في أنّ قتل المعتاد إنّما كان من باب القصاص واضح، كيف لا؟ و إلّا لم يكن لأخذ الفاضل معنى.

و إلى هذا القول أشار العلامة في الإرشاد حيث قال: «الخامس (يعنى من شرائط القصاص) التساوى فى الحرية فلا يقتل حرّ بعدد و لا بمكاتب تحرّرا كثرة و لا مدبر و لا أمّ ولد، فان اعتاد؛ قيل: يقتل مع ردّ الفاضل» (٢).
 فان ذيل عبارته هذه هو الذى تعرّض له الوسيلة و المراسم فيما نقلنا من عبارتيهما. و إن كان ظاهره انه نفسه متوقف فى هذه الفتوى، كما يظهر التوقف فيها من المحقق فى الشرائع و النافع.
 و فى قبال هذين القولين ما يظهر من النهاية لشيخ الطائفة من أنّه ليس عليه إلّا التعزير قال قدّس سرّه ما لفظه: و للسلطان أن يعاقب من يقتل العبيد بما ينزجر عن مثله فى المستقبل (٣).
 فإنّه ظاهر فى أنّه لا يقتل بل يعزّر و يعاقب عقوبة توجب انزجاره عن مثل قتلهم.
 و بمثل عبارة النهاية عبر ابن إدريس.
 و بالجملة ففى المسألة أقوال ثلاثة منها قتل معتاد قتل العبيد جزاء على

-
- (١) المراسم العلوية: ص ٢٣٨، طبع مجمع أهل البيت عليهم السلام.
 (٢) إرشاد الأذهان: ج ٢ ص ٥-٢٠٤.
 (٣) النهاية و نكتها: ج ٣، ص ٣٩١.
 كلمات سديدة، ص: ٣٩٣
 إفساده فى الأرض و به قال جمع من القدماء و استحسنة صاحب الرياض من المتأخرين كما عرفت.

المسألة الثانية فى من اعتاد قتل أهل الذمّة

فإنّ من شرائط القصاص التساوى فى الدين فلا يقتل مسلم بكافر و ان كان ذمّيا إلّا أنّه إذا اعتاد مسلم قتل الذمّيين فقال جمع من الفقهاء بأنه حينئذ يقتل حدّا لإفساده لا قصاصا.
 فمن هؤلاء الفقهاء السيّد أبو المكارم ابن زهرة فى الغنية؛ فإنه فى عبارته الماضيه قد سوى بين من اعتاد قتل الرقيق و من اعتاد قتل أهل الذمّة، فى أنّهما يقتلان للفساد فى الأرض لا على وجه القصاص.
 و منهم الفقيه الأقدم أبو الصّلاح النقى الحلبي «قدّس سرّه» فإنه قال فى الكافي: «و إن قتل (يعنى المسلم) ذمّيا أو ذمّيه فعليه الديّة، فإن كان معتادا لقتل أهل الذمّة ضربت عنقه لفساده فى الأرض؛ لا على جهة القصاص» (١).
 و نقله العلامة فى المختلف عن ابن الجنيد فقال: «قال ابن الجنيد: و الكافر الذى لم يحصل له ذمّة قبل ملك رقبته عفوّه لا يقاد لمسلم، و لا يقاصّ من جرحه إيّاه، و له ديته، و كذلك الحكم فى أولادهم، فإن جعل المسلم ذلك عادة قتل بهم؛ لا من طريق القود، و لكن لإفساده فى الأرض الذى به يقام مقام المحاربين» (٢)، هذا.
 و هو الذى اختاره العلامة فى ظاهر المختلف؛ حيث قال بعد نقل قول ابن الجنيد و ابن إدريس: «و الوجه ما قاله الشيخ؛ لنا أنّه مفسد فى الأرض بارتكابه قتل من حرّمه الله قتله، فجاز قتله حدّا» (٣).

-
- (١) الكافي: ص ٣٨٤.
 (٢) المختلف: كتاب القصاص و الديات، الفصل الثالث، المسألة ٦.
 (٣) المختلف: كتاب القصاص و الديات، الفصل الثالث، المسألة ٦.

كلمات سديده، ص: ٣٩٤

و ظاهر عبارات جمع من الأصحاب أنّ من اعتاد قتل أهل الذمّة يقتل قصاصاً لا حدّاً؛ فإنه المستفاد من الشيخ المفيد في المقنعة «١» و من شيخ الطائفة في التهذيب «٢» و الاستبصار «٣» و من المحقق في المختصر النافع «٤» و غيرهم فراجع.

كما أن ظاهر جمع آخر أنه لا يقتل به كما في نهاية شيخ الطائفة «٥» و سرائر ابن إدريس «٦» و هو ظاهر العلامة في القواعد و صريح فخر المحققين في الإيضاح «٧».

فالحاصل أنّ المسألة ذات أقوال ثلاثة، و القول الأول منها: أنّ من اعتاد قتل أهل الذمّة يقتل حدّاً، لإفساده في الأرض و هو قول هؤلاء الفقهاء الثلاثة من المتقدمين و هو ظاهر عبارة المختلف.

و اختاره من متأخري المتأخرين المحقق المقدس الأردبيلي «قدّس سرّه» في شرحه للإرشاد، فإنه قدّس سرّه بعد طرح المسألة، و نقل الأقوال، و نقل دعوى الإجماع عن شارح الإرشاد على قتل المعتاد، و نقل قول ابن إدريس على خلافه قال ما لفظه:

«و الذي يقتضيه عموم الكتاب هو عدم القصاص بالذمّي مطلقاً، مؤيداً بروايه محمّد بن قيس المتقدمه و إجماع ابن إدريس، فكان عدم قتل المسلم بالذمّي ممّا لا كلام فيه عندهم إذا لم يكن ذلك عادة، و معها لا يبعد القتل

(١) المقنعة: باب القود بين النساء و الرجال. ص ٧٣٩.

(٢) التهذيب: باب القود بين الرجال و النساء. ج ١٠، ص ١٨٩.

(٣) الاستبصار: باب أنه لا يقاد مسلم بكافر، ج ٤، ص ٢٧١.

(٤) النافع، ذيل الشرط الثاني من الشرائط المعترضة في القصاص.

(٥) النهاية و نكتها: ج ٣، ص ٣٨٩.

(٦) السرائر: ج ٣، ص ٣٥٢.

(٧) إيضاح الفوائد: ج ٤، ص ٥٩٤.

كلمات سديده، ص: ٣٩٥

حدّاً و دفعا للفساد، لا قصاصاً معه؛ فان مقتولين كثيرون فمن يقتل و من يرّد؟!.

فقد تلخّص أنّ المسألة في حكم من اعتاد قتل أهل الذمّة خلافته، و أنّ جمعا من المتقدمين و المتأخرين قالوا بأنّه يقتل حدّاً، لإفساده في الأرض.

المسألة الثالثة في قتل النباش إذا تكرر منه الفعل وفات الإمام تأديبه؛ فقد أفتى بجواز قتله

حينئذ الشيخ المفيد في المقنعة بقوله: «و إذا عُرف الإنسان بنبش القبور، و كان قد فات السلطان ثلاث مرّات، كان الحاكم فيه بالخيار؛ إن شاء قتله، و إن شاء عاقبه و قطعه، و الأمر في ذلك إليه؛ يعمل فيه بحسب ما يراه أجزر للعصاة و أردع للجناء» «١».

و قال الشيخ في النهاية: «و من نبش قبراً و سلب الميت كفته و جب عليه القطع. فإنّ تكرر منه الفعل، وفات الإمام تأديبه كان له قتله، كي يرتدع غيره عن إيقاع مثله في مستقبل الأوقات» «٢».

و بمثله أفتى ابن البرّاج في المهذب «٣» و سلار في المراسم مع التقييد بثلاث مرّات «٤».

و في التهذيبيين بعد إيراد خبرين يدلّان على أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام أمر الناس بوطء نباش بأرجلهم حتّى مات قال: «فالوجه في هاتين الروايتين أن نحملهما على أنّه إذا تكرر منهم الفعل ثلاث مرّات، و أقيم عليهم الحدود فحينئذ يجب عليهم القتل، كما يجب

على السارق، و الإمام مخير في كيفية القتل كيف شاء، حسب ما يراه أردع في الحال» (٥).

(١) المقنعة: باب الحد في السرقة و الخيانة، ص ٨٠٤.

(٢) النهاية و نكتها: ج ٣، ص ٣٣٧.

(٣) المهدب: باب حدود المحارب و الخناق، ج ٢، ص ٥٥٤.

(٤) المراسم العلوية: ص ٦١ - ٢٦٠.

(٥) الإستبصار: ج ٤، ص ٢٤٨، التهذيب: ج ١٠، ص ١١٨.

كلمات سديده، ص: ٣٩٦

فهو «قدس سره» في هذين الكتابين جعل محمل الخبرين مورد اقامة الحد ثلاث مرّات و القتل في الرابعة، و لذلك عبّر عنه بالوجوب، و هو غير مفروض نهايته الذي هو قريب من فرض المقنعة. و قد أفتى بجواز قتله مع تكرار الفعل و فوت تأديبه المحقق في الشرائع و النافع و العلامة في القواعد و الإرشاد، بل ظاهر الإرشاد تحتم القتل و وجوبه.

و كيف كان؛ فان المحقق «قدس سره» في نكت النهاية احتمل في وجه جواز قتله مع التكرار كونه من المفسدين في الأرض، قال «قدس سره» هنا ما لفظه:

«و أمّا أنّه يقتل مع تكرار الفعل ثلاثا و فواته فلما روى أنّ عليّا عليه السّلام قتل نباشا؛ فنحمل على أنّه تكرر منه الفعل، توفيقا بين الأحاديث؛ هذا اختيار الشيخ في التهذيب و المفيد في المقنعة، أو على أنّه يقتل بفساده، و النظر في ذلك إلى الإمام؛ إن شاء قطعه، و إن شاء قتله» (١).

و هكذا العلامة في المختلف، فإنّه «قدس سره» بعد طرح المسألة، و نقل الأقوال المختلفة فيها اختار قتل النباش مع التكرار و قال في وجهه ما لفظه:

«و أمّا القتل مع التكرار؛ فلائنه مفسد، و ما روى أنّ عليّا عليه السّلام أمر بأن يطأه الرجال حتّى يموت، و ليس ذلك في أول مرّة لما تقدّم من وجوب القطع كما يقطع في السرقة، فتعيّن أن يكون مع التكرار» (٢).
فالحاصل أنّ في هذه المسألة أيضا قد علّل قتل النباش مع التكرار بأنه مفسد؛ احتمالا في كلام المحقق في النكت، و اختيارا في كلام العلامة في المختلف.

(١) النهاية و نكتها: ج ٣، ص ٣٣٧.

(٢) المختلف: كتاب الحدود، الفصل الثالث في حد السرقة و المحاربة، المسألة ٢٠.

كلمات سديده، ص: ٣٩٧

المسألة الرابعة: في قتل من أحرق دار الغير و ما فيها:

قال شيخ الطائفة في النهاية: «و من رمى في دار غيره متعمّدا نارا؛ فاحترقت و ما فيها كان ضامنا لجميع ما تتلفه النار؛ من النفوس و الأثاث و الأمتعة و غير ذلك، ثمّ يجب عليه بعد ذلك القتل» (١).
و استشكل في السرائر إطلاق قوله: «ثمّ يجب عليه بعد ذلك القتل» فقال:

«و هذا غير واضح؛ لأنّه إن كان قتل العمدة فليس عليه إلّا القود؛ فحسب و إن كان قتل شبيه العمدة أو الخطأ المحض فلا يجب عليه القود بحال؛ فليحظ ذلك» (٢).

و المحقق قدس سرّه في نكته قد علّل أولاً إطلاق كلام الشيخ برواية السكوني، إلّا أنه ضعفه بقوله: «لكن الرواية ضعيفة السند، فلا يمكن التمسك بظاهرها» ثم قال ما نصه:

«و الوجه أنّه إن قصد إتلاف الأنفس، و لم يكن طريق إلى الفرار؛ وجب في الأنفس القصاص، و في المال الضمان، و أمّا الدار فيلزم قيمة ما تلف من آلتها؛ و أروى ما نقص من طوبها و أرضها و آلتها، و لا يجب مع سلامة الأنفس القتل، لكن إن اعتاد ذلك قصدا للفساد؛ و رأى الإمام قتله حسما لفساده؛ لم استبعده» (٣).

فهو قدس سرّه كما ترى قد أفتى بجواز قتله إذا رآه الإمام، استنادا إلى أنه مفسد.

و مثله العلامة «قدس سرّه» في المختلف، فإنّه «قدس سرّه» بعد طرح المسألة، و ذكر الأقوال فيها، و نقل نقد ابن إدريس قال ما لفظه:

(١) النهاية و نكتها: باب ضمان النفوس و غيرها، ج ٣، ص ٤١٨ - ٤١٩.

(٢) السرائر: كتاب الديات و الجنایات، باب ضمان النفوس و غيرها، ج ٣، ص ٣٧١.

(٣) النهاية و نكتها: باب ضمان النفوس و غيرها، ج ٣، ص ٤١٨ - ٤١٩.

كلمات سديده، ص: ٣٩٨

«و الوجه ما قاله الشيخ، لنا أنّه من المفسدين في الأرض، و ما رواه السكوني (١) عن الصادق عن الباقر عليهما السلام عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنّه قضى في رجل اقبل بنار و أشعلها في دار قوم؛ فاحترقت و احترق متاعهم، قال: يغرم قيمة الدار و ما فيها ثمّ يقتل» (٢).

فهذان العلمان «قدس سرهما» كما ترى قد أفتيا تبعا للشيخ بجواز قتل من تعمّد إلى إحراق دار الغير و ما فيها، و استندا فيه إلى أنّه من المفسدين في الأرض.

فقد تلخّص أنّ كون الإفساد في الأرض عنوانا خاصا لقتل المفسد أمر معهود عند فقهاءنا الإمامية قدس سرهم قد وفقنا الله تعالى للعثور على موارد أربعة، و لعلّ المتتبع يظفر بمراد آخر.

نعم الإنصاف أنّ كلّاً من هذه الموارد قد ورد فيه رواية أو روايات تدلّ على حكمه و ادّعى انطباقها عليه، إلّا أنّه لا ينافي ما قلناه من استناد هؤلاء العظام إلى عنوان الإفساد في الأرض، كما لا ينافي أن يكون لهذا الحكم علّة أخرى و دليل آخر.

تبين مقتضى الأدلة

إشارة

إذا عرفت ما ذكرنا فالواجب علينا حينئذ أن نرجع إلى الأدلة، حتّى يتبين لنا مفادها فتتبعه، فنقول:
إنّ من البدهيّ حرمة قتل كلّ مسلم أو ذمّي و من بحكمه و عموم مثل قوله صلى الله عليه و آله: «فإنّ دماءكم و أموالكم عليكم حرام» (٣) يدل عليها، فمع

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب موجبات الضمان، ج ١٩، ص ٢١٠.

(٢) المختلف: كتاب القصاص و الديات، الفصل الرابع، المسألة ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب قصاص النفس، الحديث ٢، ج ١٩، ص ٣.

كلمات سديده، ص: ٣٩٩

الشك في تشريع القتل للمفسد في الأرض يكون هو المرجع، و مع الغض عنه فاستصحاب حرمة قتله قبل صيرورته مفسدا أيضا يقتضى بقاء حرمة.

و بالجملة مقتضى الأصل اللفظي و العملى هو الحرمة، و المصير إلى الجواز أو الوجوب يحتاج إلى دليل خاص. و حينئذ نقول: إنه يمكن الاستدلال على الجواز- بالمعنى الأعم- بالأدلة الثلاثة؛ أعنى الإجماع و الكتاب و السنة:

أما الإجماع

فبما مر في كلام السيّد أبى المكارم ابن زهرة؛ فإنه قدّس سرّه بعد حكمه بتعين قتل معتاد قتل الرقيق و أهل الذمة، و ذكر فروع آخر قال:

«بلا خلاف بين أصحابنا في ذلك كله»، هذا.

و أنت خير أولاً بأنّ المذكور في كلامه هو اللّاخلاف، و هو أعمّ من الإجماع، إذ هو يجتمع مع عدم تعرّض عدّه من الفقهاء لأصل المسألة، و يحتمل أنّهم لو تعرّضوها لما أفتوا بجواز قتله.

و ثانياً بأنّ هذا الإجماع- على فرضه- محتمل المدرك، فلعلّ المجمعين استندوا إلى بعض ما يأتى من الكتاب و السنة، فلا يكشف عن رأى المعصوم عليه السّلام و لا عن دليل آخر أزيد ممّا يأتى من الآيات و الروايات، فلا قيمة له فى الاستدلال.

و أما الكتاب فيمكن أن يستدلّ له بآيات:

منها قوله تعالى مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴿١﴾.

بيان الدلالة أنّه لا ريب عند العقلاء أنّ قتل الناس جميعهم من أقبح

(١) سورة المائدة: الآية ٣٢.

كلمات سديده، ص: ٤٠٠

القبائح، و قد صرّحت الآية المباركة بأنّ قتل نفس واحدة إذا لم يكن قصاصا و لا لأجل كونها مفسدة فى الأرض فهو بمنزلة قتل جميع الناس و من أقبح القبائح و أكبر الكبائر و حينئذ فتقييد استقبحه بأن يكون بغير نفس و لا فساد فى الأرض فيه دلالة واضحة على أنّه إذا كان قتل النفس بعنوان القصاص و من باب الاعتداء بالمثل فلا قبح فيه، كما أنّه إذا كان مجازاة على فسادها فى الأرض و من باب دفع الفساد فى الأزمنة التالية فلا قبح فيه أيضا.

فإن قلت: إنّ الاستدلال بالآية بالبيان المذكور استدلال بمفهوم اللقب فيرد عليه؛ أولاً أنّه قد تبين فى مبحث المفاهيم من الأصول أنّ اللقب لا مفهوم له، و ثانياً أنّه لو سلّم له هنا مفهوم كان مفهومه «أنّه من قتل نفسا بفسادها فى الأرض فليس قتلها بمنزلة قتل جميع الناس»، فإنّ المفهوم انتفاء الحكم المعلق على القيد الذى له مفهوم عند انتفاء هذا القيد، و هذا المفهوم لا دليل فيه على انتفاء حرمة قتل النفس إذا كان جزاء عن فسادها فى الأرض، فلعلّه حينئذ أيضا حرام، إلّا أنّه لا تبلغ حرمة فى الشدة مرتبة قتل الناس جميعا، هذا. قلت: أمّا الإيراد الأوّل فالجواب عنه أنّ ما تبين فى الأصول هو أنّ مجرد تعليق الحكم على اللقب لا مفهوم له و لا يقتضى انتفاؤه بانتفاء اللقب، بحيث كان هذا ضابطا و قاعدة كليّة، كدلالة العام على العموم، بحيث يحتاج القول بعدم المفهوم فى مورد إلى قرينه

خاصية، و نحن لا- ننكره، إلّا أنّه لا- ينافي أن يكون لتعليقه عليه في مورد خاص مفهوم و دلالة على انتفائه عند الانتفاء؛ لقيام قرينة خاصة عليه، و ما نحن فيه أحد هذه الموارد الخاصة.

توضيحه: أنّ قبح قتل النفس و بشاعته ليس امرا شرعيا محضاً، بل هو ممّا اتفق عليه العقلاء كلّهم، و هكذا دفع فساد المفسدين في الأرض و قتلهم إذا توقف رفع فتنهم عليه أيضاً ممّا ارتكزت عليه عقول العقلاء و حينئذ إذا أُلقيت إلى هؤلاء العقلاء هذه الآية المباركة كان ارتكازهم قرينة متصلة على

كلمات سديده، ص: ٤٠١

أنّ الشارع أيضاً يمضي ما عليه ارتكازهم و أنّ قتل النفوس محرّم إلّا إذا كان من باب القصاص أو لدفع فساد المفسدين في الأرض. و أمّا الإيراد الثاني؛ فالجواب عنه أنّه لا شكّ عند الأذهان العرفية أنّ مفاد المنطوق إنّما هو بيان حرمة قتل النفس و أنّه حرام و من الكبائر و أنّ مفهومه أنّه إذا كان قتل نفس من باب الاعتداد بالمثل أو من باب دفع فسادها فلا حرمة له.

و بعبارة أخرى: إنّ التعبير المذكور في الآية لو كان في أمر تعديّ محض ليس له عند العقلاء أصل لكان لما ذكر من الإيراد وجه و أمّا إذا كان مورده أمرا يكون للمخاطبين فيه حكم في المستثنى منه و المستثنى - كما عرفت - و كان هذا الحكم في كليهما موافقا لما جاء في الآية مفهومها و منطوقها فلا يبقى حينئذ شبهة في أنّ المعلق على القيد نفس الحرمة لا شدتها و أنّ قتل النفس إذا كان بنفس أو بفساد في الأرض فلا حرمة له أصلاً.

فإن قلت: إنّ المذكور في الآية أنّ ما تضمّنته الآية المباركة من الحكم قد كتب على بنى إسرائيل، فهو من التشريعات المجعولة في دين اليهود، و لا دلالة فيها على جريانه و سريانه في شريعة الإسلام أيضاً.

قلت: بل لا ينبغي الشبهة في أنّ ذاك المذكور حكم عام لجميع الشرائع الإلهية فهو جار و سار في شرع الإسلام أيضاً و ذلك: أمّا أولاً؛ فلأنّ تفريع هذا الحكم - بقوله تعالى «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ» - على حكاية ابنى آدم و قتل أحدهما لأخيه مع التصريح فيها - بقوله تعالى قَالَ: لَمَّا قَتَلْتَنكَ؛ قَالَ: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ - على أنّ قتل النفس مضاد للتقوى؛ فيه دلالة على أنّ كتابة هذا الحكم و هذا التحريم إنّما هو لرعاية التقوى؛ فقتل النفس مناف للتقوى إلّا في الموردين و لا محالة يكون الحكم عامّاً لجميع الشرائع الإلهية، هذا.

كلمات سديده، ص: ٤٠٢

مضافاً إلى أنّ ما عليه قتل النفس عند العقلاء من القبح و البشاعة و أنّ ما تضمّنته الآية الشريفة تأكيد لما عليه ارتكازهم فهذا قرينة واضحة على أنّ مضمون الآية نفيّاً و إثباتاً لا يختصّ بدين دون دين، و لا بأمّة دون أمّة.

و أمّا ثانياً فلأنّه قد وردت ذيل الآية المباركة روايات معتبرة الإسناد تدلّ على عموم الحكم لجميع الشرائع الإلهية. ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» قال: له مقعد في النار لو قتل الناس جميعاً لم يرد إلّا إلى ذلك المقعد» (١).

فترى أنّ السائل و المسؤول قد سلّم أنّ الحكم المذكور في الآية عامّ لكلّ أحد، و إنّما سأل السائل عن المقصود من أنّ قتل نفس واحدة بمنزلة قتل جميع الناس فأجابه الإمام عليه السلام بما هو أيضاً عامّ لكلّ أحد و أنّ من قتل نفساً واحدة يرد في النار المقعد الذي كان يردّه لو قتل جميع الناس.

و في صحيحة حماد قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما معنى قول الله عزّ و جلّ «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» قال: قلت: و كيف فكأنما قتل الناس جميعاً فإنما قتل واحداً؟ فقال: يوضع في موضع من جهنّم إليه ينتهي شدة عذاب أهلها لو قتل الناس جميعاً إنّما كان يدخل ذلك المكان، قلت: فإنّه قتل آخر؟ قال: يضاعف عليه» (٢).

و هذه الصحيحة في الدلالة على ارتكاز ذهن السائل على العموم و تقرير

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من القصاص، الحديث ١ ج ١٩، ص ٢، عن الكافي، باب القتل من كتاب الديات، الحديث ٦، ج ٧، ص ٢٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من القصاص، الحديث ٢ ج ١٩، ص ٢، عن الكافي، باب القتل من كتاب الديات، الحديث ١، ج ٧، ص ٢٧١.

كلمات سديدة، ص: ٤٠٣

المعصوم عليه السلام له فيه أوضح.

و في موثقة فضيل بن يسار: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عزّ و جلّ في كتابه «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» قال: من حرق أو غرق، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: ذاك تأويلها الأعظم» (١).

فالموثقة- كما ترى- عامية لجميع الأزمان دالة على من أنجى نفسا من حرق أو غرق أو ضلال فكأنما أحيا الناس جميعا، و لا اشعار فيها بالاختصاص ببني إسرائيل، كما هو واضح جدا.

و الأخبار في هذا المعنى متعدّدة «٢» و دلالتها على ما ذكرنا واضحة.

فإن قلت: إن سلّمنا دلالة الآية فغاية الأمر أن تدلّ على جواز قتل المفسد في الأرض إجمالا، إلّا أنّه ليس لها إطلاق لكي يستفاد منها أنّ الإفساد في الأرض تمام الموضوع لجواز قتل المفسد، فكما أنّ قتل النفس الذي هو عدل الإفساد في الأرض في الآية المباركة ليس بإطلاقه موضوعا لجواز القصاص، بل له شرائط مذكورة في محلّه فهكذا الأمر في الفساد في الأرض.

قلت: إنّ الإيراد كان له مجال لو كان مسألة قتل المفسد في الأرض أمرا تعبديا محضا، و أمّا إذا كانت مسألة عقلائية مرتكزة بالإشارة إليها في لسان الشارع يفهم منها إمضاء ما عليه العقلاء، بحيث لو كان بناء الشرع على خلافه لوجب بيانه. و الحق أنّها مسألة ارتكازية بحكم العقلاء بقتل المفسد في الأرض دفعا لفساده لكنّه ليست سيرة عملية يستند إليها بل حكم عقلاني إذا وافق معه الشرع و لو في قالب الإجمال يفهم العرف منه الإطلاق بلحاظ أنه يفهم إمضاء ما يحكمون أنفسهم به.

(١) أصول الكافي: كتاب الايمان و الكفر، باب في إحياء المؤمن ج ٢، ص ٢١٠-٢١١، تفسير البرهان و نور الثقلين، ذيل الآية.

(٢) أصول الكافي: كتاب الايمان و الكفر، باب في إحياء المؤمن ج ٢، ص ٢١٠-٢١١، تفسير البرهان و نور الثقلين، ذيل الآية.

كلمات سديدة، ص: ٤٠٤

و ممّا يشهد لكونه حكما ارتكازيا عقلانيا قوله تعالى حكاية عن فرعون:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ «١».

فإن العالي اللعين استشار الاقدام على قتل الرسول و جعل مبرّره أنّه يخاف عليه تبديل دين الناس أو إظهار الفساد في الأرض و إبداء هذا المبرّر لا- يتمّ إلّا إذا كان ارتكاز مخاطبيه- و هم من العقلاء- على أنّ من يظهر الفساد في الأرض فهو مستحق لمجازاة القتل بل يجوز قتله إذا خيف منه الإفساد؛ دفعا لفساده، و صونا للاجتماع عنه.

فالآية تدلّ على ثبوت هذا الارتكاز للعقلاء من قديم الأيام كما هو شأن كلّ مرتكز عقلاني. إلّا أنّ هذا الارتكاز بنفسه ليس ممّا يصح الاستناد إليه ما لم يقرّره و يمضه الشارع فإذا القى إلى هؤلاء العقلاء قوله تعالى مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا يفهمون منه إمضاء ارتكازهم، و أنّ الشارع أيضا يجوز قتل المفسد في الأرض، كما عليه ارتكازهم.

فقد بان أنّ الآية المباركة تام الدلالة على جواز قتل المفسد في الأرض، و على أنّ الإفساد في الأرض تمام موضوع لجواز قتله. و الله

العالم.

و منها قوله تعالى وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴿٢﴾ و نظيره قوله تعالى وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴿٣﴾.

و تقريب الدلالة أنه تعالى أمر المسلمين بالمقاتلة و أوجبها عليهم و جعل غايتها و نهايتها أو غاية إيجابها أن لا تكون فتنة، فما دامت الفتنة فالقتال واجب

(١) غافر: ٢٦.

(٢) الأنفال: ٣٩.

(٣) البقرة: ١٩٣.

كلمات سديدة، ص: ٤٠٥

لرفعها، بل حيث إن الغاية من إيجاب القتال أو غاية القتال الواجب أن لا تكون فتنة، فكما أنه إذا كانت هنا فتنة فالقتال واجب حتى ترتفع و تنعدم، فهكذا إذا كان هنا شخص أو جماعة بصدد الفتنة فالقتال لازم لدفعها.

و حينئذ فإذا كانت الفتنة لا ترتفع أو لا تندفع إلّا بقتال شخص و قتله فلا محالة يجوز بل يجب قتاله و قتله؛ و بما أن الفتنة مساوقة للفساد الواسع الذي نعتبر عنه بالفساد في الأرض، فقتال المفسد في الأرض و قتله واجب لكي يرتفع الفساد أو يندفع.

نعم إذا رفع اليد بنفسه عن الفساد فقد تحققت الغاية، و لا يجب بعده القتال، و هكذا إذا أوجب قتاله أن ينتهي عن الفساد فلا يجوز بعد ذلك قتله و قتاله، فالآية و إن دلت على جواز قتل المفسد، إلّا أنه ليس من قبيل الحدّ عليه، بل من باب الصدّ عن المنكر و النهي عنه، فلا يجوز ارتكابه إلّا إذا توقف رفع الفساد و الفتنة أو دفعهما عليه.

هذا غاية التقريب لدلالة الآية على وجوب قتل المفسد.

و الإنصاف أن دلالة الآية على وجوب القتال إلى أن لا تكون فتنة واضحة، و مآلها إلى إيجاب قتل من كان منشأ لهذه الفتنة إذا كان وجوده مبدأ لها، لا- بمعنى انحصار طريق قلع أصل الفتنة في قتله، بل فيما كان قتله حاسماً لها من أصلها، و إن كان هنا طريق آخر أيضاً، فدلالة الآية على جواز قتل منشأ الفتنة ممّا لا ينبغي الريب فيه.

إلّا أن الكلام هنا من جهتين:

إحداهما أنه قد وردت السنة بأن المراد بالفتنة هو الشرك بالله و فسرهما مجمع البيان أيضاً به في ذيل قوله تعالى وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ «١» قال:

(١) البقرة: ١٩١.

كلمات سديدة، ص: ٤٠٦

و المراد بها في الآية الشرك بالله و رسوله؛ أي شركهم بالله و برسوله أعظم من القتل في الشهر الحرام «١» و قال- ذيل قوله تعالى في سورة البقرة- وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ: أي شرك، عن ابن عباس و قتادة و مجاهد، و هو المروى عن الصادق عليه السلام «٢».

و في صحيحه محمد بن مسلم المروية في روضة الكافي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عزّ و جلّ «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» فقال: لم يجيء تأويل هذه الآية بعد؛ إن رسول الله صلى الله عليه و آله رخص لهم لحاجته و حاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، لكنهم يقتلون حتى يوحد الله عزّ و جلّ، و حتى لا يكون شرك «٣».

فقد سأل الراوى عن الآية المباركة، و الظاهر أن سؤاله معطوف إلى ما بعد حتى و أن المراد به ماذا؟ و فسّره عليه السلام بقوله: «حتى

يُوحّد الله عزّ وجلّ وحتّى لا يكون شرك»، و هو إمّا من قبيل اللّفّ و النشر المشوّشين، فالعبارة الثانية تفسير للأولى الواقعة في الآية، و لا محالة تكون الفتنة هي الشرك، و إمّا من قبيل التفسير بالمراد، و يؤول أيضا إلى أنّ الفتنة ما يضادّ التوحيد و هو الشرك، و كيف كان فليس المراد بالفتنة ما يساوق الفساد في الأرض حتى يتمسك بالآية لما نحن فيه، هذا.

بل يمكن استظهار ما في الصحيحة من نفس عبارة الآية:

بيانه: أنّ الآية لم تقتصر في مقام ذكر الغاية على مجرّد «أن لا تكون فتنة» بل قد عطف عليه قوله «يَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» و الواو مفيدة للجمع،

(١) مجمع البيان: طبعة المكتبة الإسلامية، ج (١-٢)، ص ٢٨٥-٦.

(٢) مجمع البيان: ج (١-٢)، ص ٢٨٧.

(٣) الكافي: ج ٨، ص ٢٠١، ح ٢٤٣.

كلمات سديده، ص: ٤٠٧

و استظهار ارادة الاستقلال من كلّ من الفقرتين مشكل، بل بتناسب الحكم و الموضوع لا يبعد دعوى أنّ المقصود بالفتنة هو ما لا يجتمع وجودها مع ان يكون الدين و الطاعة كلّها لله، فلا بدّ و أن ترتفع حتى يكون الدين كلّ لله.

و بعبارة أخرى: الفتنة و إن سلّم أنّها مساوقة للفساد، إلّا أنّ عطف «أن يكون الدين لله» بالواو الموضوع للجمع على ارتفاعها يصير قرينة على أنّ المراد بها قسم خاصّ منها، و هو ما كان منافيا لأن تكون الطاعة و العبادة كلّها لله، فالمراد بها الإفساد الداعي للناس إلى الخروج عن عبادة الله تعالى كما كان عليه الفراعنة و أئمة الكفر.

فحاصل الجهة الاولى أنّ الفتنة الواقعة في الآية المباركة بقرينة ما عطف على ارتفاعها و بقرينة الصحيحة الواردة في تفسيرها يراد بها خصوص الفتنة الداعية للناس إلى الخروج عن توحيد الله تعالى، فلا عموم فيها لكلّ فساد.

الجهة الثانية أنّ مساوقة الفتنة للفساد في الأرض غير واضحة و ذلك أنّ أصلها كما قال به صاحب المصباح المنير و المفردات و أقرب الموارد و غيرهم «إدخال الصائغ للذهب و الفضّة في النار و إحراقهما و إذابتها في البوتقة لتظهر جودتهما و ردائتهما» و هو بملاحظة أصل العمل يناسب الإيلاءم و التعذيب و التضيق الشديد، و بملاحظة ما يكتسب به يناسب الاختبار و الابتلاء و الامتحان، فيكون إطلاقها على الحوادث المزعجة لعامة الناس معنى ادعائها لها بحسب أصلها و إن لا يبعد نقلها إليه.

و عليه فتفسيرها بالابتلاء و التعذيب من قبيل الأخذ ببعض ابعاد معناها، و لعلّه من باب أخذ المصداق مكان المفهوم. قال صاحب مجمع البيان- ذيل قوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ -: «و الفتنة أصلها الاختبار، ثم ينصرف إلى معان: منها الابتلاء. و منها العذاب كقوله «جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ»، و منها الصّدّ عن الدين؛ نحو قوله «وَ أَخَذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا

كلمات سديده، ص: ٤٠٨

أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ، و المراد بها في الآية الشرك بالله و رسوله» (١)، هذا.

أقول: بعد ما لم يكن ريب في أنّ المراد بها في الآية المباركة ليس معناها الأصلي، و لا معنى الاختبار، فحينئذ فلا يبعد دعوى أنّ المراد بها هو الحادثة المؤلمة العامّة للناس المقلّبة لأحوالهم و المرجفة قلوبهم و المزعجة لهم، كالقيام بالسلاح في وجه الحكومة المستقرة بحيث تدهش الناس و تقلقهم، و كالهجوم بالسلاح على أهل بلدة و قتلهم أو ضربهم، و كالهجوم عليهم و إكراههم على أن يشركوا بالله تعالى، أو على أن يعملوا معاصي الله تعالى، و كإشهار السيف لأخذ أموال أهل بلدة و أمثال ذلك.

و لذلك فهي في جلّ الموارد لو لا الكلّ مساوقة للفساد في الأرض، فتصير الشبهة من الجهة الثانية كأنّها منتفية فتأمل.

إلّا أنّها من الجهة الأولى باقية، و احتمال اختصاصها بما كان منها منشأ الخروج عن عبادة الله قائم قويّ جدّا، و الله العالم. فلاستناد

إلى الآية الشريفة لجواز أو وجوب قتل المفسد في الأرض مشكل جداً.

ومنها قوله تعالى إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ الآية «٢».

بيان الدلالة: أن لفظة الجزاء المذكور في الآية دالة على أن ما ذكر في الآية من أنواع الحدود إنما هو أمور يستحقونها في قبال أعمالهم عوضاً عنها و مجازاة عليها، و إضافة هذه اللفظة إلى الموصول تدل دلالة واضحة على أن الصلة المذكورة هي العلة لمجازاتهم هذا الجزاء، هذا من ناحية.

(١) مجمع البيان: (ج ١-٢) ص ٢٨٥.

(٢) المائدة: ٣٣.

كلمات سديده، ص: ٤٠٩

و من ناحية اخرى: إن محاربة الله و الرسول التي هي القيام بالسلاح في وجه الحكومة الإسلامية مصداق واضح عند العقلاء للإفساد في الأرض؛ و إن كان الفساد في الأرض عنواناً أعم منه، فإن الإقدام بتوزيع المواد الأفيونية لابتلاء الناس عامية بها، أو السعي في ابتلائهم عامة بمثل الزنا و الكبائر و الفواحش الأخرى سعى في الفساد في الأرض و إن لم يكن معه سيف و لا سلاح.

و حينئذ فذكر المحاربة أولاً و عطف السعي في الفساد في الأرض عليه ثانياً في مقام بيان سرّ جعل هذه الأنواع من المجازاة يدل على أن الدور الأساسي في مقام العلية إنما هو لعنوان «السعي في الأرض فساداً» و أنه هو الموجب التام لترتب الأنواع المذكورة من المجازاة عليه، فإذا تحقق هذا العنوان و لو مجرداً عن عنوان المحاربة كفى في ترتيب الحدود المذكورة عليه.

إن قلت: هذا إنما يتم لو اقتصر على عنوان «السعي في الأرض فساداً» و أمّا إذا لم يقتصر عليه، بل ذكر أولاً عنوان المحاربة لله و رسوله ثم عطف عليه السعي في الفساد في الأرض بواو العطف الدالة على الجمع بين المعطوف و المعطوف عليه فقد كان مفاده أن علمه هذه المجازاة و سرّها اجتماع الأمرين: المحاربة لله و رسوله؛ و السعي في الأرض فساداً. فلا يكفي في ترتبها مجرد الإفساد في الأرض.

قلت: إنما كان إلى ما ذكرت سبيل لو كان بين العنوانين تباين و لو جزئياً و أمّا إذا كان العنوانان أعم و أخصّ مطلقاً و كان العطف من باب عطف العام على الخاص فلا محالة ليس المقام من باب الجمع بين أمرين بل من باب ذكر ما هو السرّ الحقيقي الواضح العام بعد ذكره بمصداق منه خاصّ.

توضيحه: أن المخاطب بالآية المباركة و الملقى إليهم هذه الآية حيث كان العقلاء و عامّة الناس؛ فذكر الصلة الاولى أعني محاربة الله و رسوله و إن كان

كلمات سديده، ص: ٤١٠

كافياً في بيان علمه المجازاة المذكورة، فإنه أيّ عمل أشنع و أوجب للمجازاة و العذاب من محاربة الله تعالى؟! إلا أن عامّة الناس لا يلتفتون إلى عظم هذا الذنب، فإذا عطف عليه السعي في الأرض فساداً الذي هو في مرتكز العقلاء كاف لأنواع المجازاة المذكورة أذعن الناس بأنّ عمل هؤلاء بلغ مبلغاً يستحقون به المجازاة المذكورة. فهذا هو ما نفهمه من السرّ لعطف هذا العام على الخاصّ.

إلا أن العمدة في استفادة العلية التامة للسعي في الأرض فساداً بالنسبة لهذه الحدود هي أنه يفهم العرف من الآية الشريفة و من تعليق الجزاء على الصلة و ذكر السعي في الفساد في الأرض صلة له بعد المحاربة أن السعي في الفساد هي العلة له، و ما ذكرناه من الوجه إنما كان في مقام دفع شبهة لزوم الجمع بين العنوانين استناداً إلى قاعدة أدبية. فالمستند لما ندّعيه هو الظهور العرفي و هو الحجة في كلّ مورد.

ثم إنَّ ما استظهرناه من الآية من العموم و أنَّ الإفساد في الأرض بعنوانه تمام موضوع لترتب أنواع الحدود المزبورة قد قال به الشيخ قدس سره في التهذيب:

فإنه قدس سره بعد نقل رواية طريف بن سنان - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن رجل باع امرأته؛ قال: على الرجل أن تقطع يده و ترجم المرأة؛ و على الذي اشتراها إن وطئها؛ إن كان محصناً أن يرجم إن علم، و إن لم يكن محصناً أن يجلد مائة جلدة و ترجم المرأة إن كان الذي اشتراها وطئها - قال ما لفظه:

قال محمد بن الحسن: ما يتضمَّن هذا الخبر من أنَّه تقطع يده ليس يجب من حيث كان سارقاً، لأنَّ السرقة لا تكون إلَّا فيما يصح ملكه؛ إذا سرق من موضع مخصوص و كان قدراً مخصوصاً، على ما نبيته فيما بعد، و الحرّة لا يصح أن تملك على وجه، و إذا لم يصح الملك فلم يجب على من باعها القطع من حيث كان

كلمات سديده، ص: ٤١١

سارقاً، و يجوز أن يكون إنَّما وجب عليه ذلك من حيث كان مفسداً في الأرض، و من كان كذلك فالإمام مخير فيه بين أن يقطع يده و رجله أو يصلبه أو ينفيه من الأرض؛ حسب ما ذكره الله تعالى في قوله «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا؛ الْآيَةُ» (١).

فكلامه قدس سره صريح في شمول الآية لمن باع امرأته، لأنَّه مفسد في الأرض، و لذلك يحكم عليه بقطع اليد، و هذا لا يصح إلَّا إذا كان الإفساد في الأرض بل السعي في الإفساد في الأرض المذكور في الآية تمام موضوع للمجازاة المذكورة و ان تجرّد عن المحاربة لله و الرسول.

ثم إنَّ عدم ذكر القتل في عداد ما يكون الامام مخيراً فيه في مورد الحديث لعلَّه لأنَّه يرى أن المجازاة للمفسد في الأرض و المحارب على حسب ما ارتكبه من الجناية، و على قدر الاستحقاق، كما صرح به في النهاية و التبيان حسب ما مرَّ (٢).

و هذا الذي قال قدس سره به في مورد الحديث من أنَّ قطع يد بايع المرأة إنَّما هو لأجل أنَّه مفسد في الأرض قال به جمع آخر من فقهاء قدس الله أسرارهم:

فقد قال أبو الصلاح الحلبي في كتابه الكافي: «و من باع حرّة زوجته أو أجنبيّة قطع لفساده في الأرض» (٣).

و قال المحقق في المختصر النافع: «و يقطع من سرق مملوكاً، و لو كان حرّاً فباعه قطع لفساده لا حدّاً» (٤).

(١) التهذيب: ج ١٠، ص ٢٤، باب حدود الزاني، ذيل الحديث ٣-٧٢.

(٢) مرّ نقله عنه فيهما ص ٣٦٧ رقم الهامش ١، ٢.

(٣) الكافي: ص ٤١٢.

(٤) النافع، في فصل حد السرقة.

كلمات سديده، ص: ٤١٢

و قال ابن إدريس في السرائر: «فإن سرق حرّاً صغيراً فلا قطع عليه من حيث السرقة، لأنَّ السارق هو من يسرق مالا مملوكاً قيمته ربع دينار، و الحرّ لا قيمة له، و إنَّما يجب عليه القطع لأنَّه من المفسدين في الأرض؛ على ما روى في أخبارنا، لا على أنَّه سارق» (١). و قال العلّامة في القواعد - في عداد شروط المسروق -: الأول أن يكون مالا، فلا يقطع سارق الحرّ الصغير حدّاً، إذا باعه، بل لفساده. إلى غير ذلك من عبارات الفقهاء.

فقولهم بقطع يد بايع الحرّة، أو الحرّ، أو الحرّ الصغير معللاً له بالإفساد فيه دلالة على أنَّهم أيضاً يرون الإفساد في الأرض المذكور في الآية تمام موضوع لترتب مجازاة القطع و غيره، و لا أقلّ من أنَّ فيه تأييداً لنا و للشيخ قدس سره.

و مما يؤيد ظهور الآية في ما ذكرناه وقوعها بلا فصل بعد الآية المشتبهة على قوله تعالى مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا حيث قد عرفت أنه كالصریح في أن الفساد في الأرض - ولو إجمالاً - يجوز قتل المفسد، فإذا تعقّب قوله تعالى إِنَّهَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا. لما شك أحد في أنه مبين و مؤكّد لما في الآية السابقة، و أنهم لمكان سعيهم للفساد في الأرض يقتلون. اللهم إلا أن يستشكل ثبوت نزولهما دفعة واحدة. و بالجملة يتحصّل ممّا مرّ أن الظاهر دلالة آية المحاربة أيضا على أن الفساد في الأرض بل السعي فيه تمام موضوع لقتل الساعي فيه. هذا كلّ في الاستدلال بالكتاب.

و اما السنّة فيمكن الاستدلال له أيضا ببعض الأخبار:

(١) السرائر: باب الحدّ في السرقة، ج ٣، ص ٤٩٩.

كلمات سديدة، ص: ٤١٣

منها ما عن الصدوق في عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون فقد جاء فيه: «فلا يحلّ (و لا يجوز - خ ل) قتل أحد من النّصاب و الكفّار في دار التقيّة؛ إلّا قاتل أو ساع في فساد، و ذلك إذا لم تخف على نفسك و (على) أصحابك» (١).

و رواه أيضا في الخصال، بإسناده عن الأعمش في حديث شرائع الدين عن الصادق عليه السلام، بقوله: «و لا يحلّ قتل أحد من الكفّار و النّصاب في دار التقيّة إلّا قاتل أو ساع في فساد، و ذلك إذا لم تخف على نفسك و لا على أصحابك» (٢).

و الكلام في الحديث تارة في سنده و اخرى في دلّته: أمّا سند الخصال فلا يمكن الاستناد إليه، لاشتماله على مجاهيل؛ كأبي العباس أحمد بن يحيى بن زكريا القطّان و بكر بن عبد الله بن حبيب و تميم بن بهلول.

و أمّا سند العيون فقد رواه عن عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام. و رواه أيضا بسندين آخرين عنه. و السند الأوّل لا يبعد اعتباره.

فإنّ عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس من مشايخ الصدوق، و قد ذكره في مشيخة الفقيه بقوله: «و ما كان فيه عن عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري فقد رويته عنه» (٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٦، ج ١٨، ص ٥٥٢، و الباب ٢٦ من أبواب الجهاد، الحديث ٩، ج ١١، ص ٦٢.

(٢) الخصال: أبواب المائة و ما فوقه، الحديث ٩، ص ٦٠٧.

(٣) مشيخة الفقيه: الرقم ٣٩٢.

كلمات سديدة، ص: ٤١٤

و في خاتمة المستدرک ما حاصله: «هو من مشايخه المعروفين، و قد اعتمد عليه كثيرا مترضيا، و قد صحّح العلامة في التحرير حديثا هو في سنده، و قال صاحب المدارك بعد نقل هذا الحديث: «إنّ عبد الواحد بن عبدوس و إن لم يوثّق صريحا لكنّه من مشايخ الصدوق المعترين الذين أخذ عنهم الحديث، فلا يبعد الاعتماد على روايته» (١) و كفى به مصحّحا مع ما علم من مداقته في السند، و

تبعه جماعة» (٢).

والإنصاف أن كثرة رواية الصدوق عنه مترصدا حتى في من لا يحضره الفقيه، وكونه من مشايخه، حتى أنه رجح روايته على رواية غيره على ما حكى عن العيون بما نصّه: «و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضى الله عنه عندي أصح ولا قوة إلا بالله» (٣). مما يوجب الاطمئنان بوثاقه الرجل، فإنّ اللازم في وثاقه الراوى عند العقلاء ليس أزيد من ذلك.

و أما على بن محمد بن قتيبة النيشابورى ففى رجال النجاشى ما لفظه:

«عليه اعتمد أبو عمرو الكشى فى كتاب الرجال، أبو الحسن صاحب الفضل ابن شاذان، و رواية كتبه» (٤)، و حكى مثله عن العلامة فى الخلاصة، و هو كاف فى ثبوت ثقته.

إلا أنه أورد عليه العلامة الآيه الخوئى «دام ظلّه» فى معجمه بما لفظه:

«و يرد عليه ما يأتى عن النجاشى فى ترجمته؛ من أنه يروى عن الضعفاء كثيرا» (٥).

(١) مدارك الأحكام: ذيل المسألة الثالثة من المقصد الثانى، ج ٦، ص ٨٤، طبعة آل البيت.

(٢) خاتمة المستدرک، ص ٦٢٢، قصح.

(٣) العيون: الجزء ٢، الباب ٣٥ الحديث ١.

(٤) رجال النجاشى: الرقم ٦٧٨، ص ٢٥٩، طبعة جماعة المدرسين.

(٥) معجم رجال الحديث، ج ١٢، ص ١٦٠.

كلمات سديدة، ص: ٤١٥

أقول: إن عبارة النجاشى فى ترجمه الكشى هكذا: محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى أبو عمرو كان ثقة عينا و روى عن الضعفاء كثيرا» (١). و هو - كما ترى - إنما أسند إليه أنه يروى عن الضعفاء كثيرا، لكنّه شهد فى ترجمه القتيبى أن الكشى اعتمد عليه و الاعتماد غير الرواية، و الاعتماد على أحد لا يكون إلا بعد ثبوت وثاقته لدى من يعتمد عليه، فالأظهر كون على بن محمد القتيبى أيضا موثقا، فالخبر معتبر من جهة السند.

و أمّا دلالتة؛ فهى مبنيّة على أن يكون المراد بالاستثناء تجويز قتل القاتل و الساعى فى الفساد فى أرض الكفار؛ حتّى يدل على أن عقوبة السعى فى الإفساد هو القتل، و أنّها بمرتبة من الشدّة، حيث يجوز إجراؤها فى دار التقيّة أيضا.

نعم لو أريد منه تجويز قتل خصوص الكافر القاتل أو الساعى فى الفساد لما دلّ على عموم الحكم لكلّ مفسد.

لكنّ الأظهر هو المعنى الأوّل العام؛ فيدلّ على أن حدّ المفسد بل الساعى فى الفساد هو القتل.

و منها خبر محمد بن عيسى بن عبيد؛ أن أبا الحسن عليه السّلام أهدر مقتل فارس بن حاتم، و ضمن لمن يقتله الجنّة، فقتله جنيد، و كان فارس فتّانا، يفتن الناس و يدعّوهم إلى البدعة، فخرج من أبى الحسن عليه السّلام: «هذا فارس لعنه الله يعمل من قبلى، فتّانا داعيا إلى البدعة، و دمه هدر لكلّ من قتله، فمن هذا الذى يريحنى منه و يقتله؟ و أنا ضامن له على الله الجنّة» (٢).

و تقريب دلالتة أنّ ظاهر قوله عليه السّلام - قبل ذكر هدر دمه -: «هذا

(١) رجال النجاشى: الرقم ١٠١٨، ص ٣٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من جهاد العدو، الحديث ١.

كلمات سديدة، ص: ٤١٦

فارس. فتّانا داعيا إلى البدعة» أنّ الموجب لهدر دمه إنّما هو كونه فتّانا، و قد عرفت أنّ الفتنة مساوقة للفساد، فيدلّ على أنّ المفسد

يجوز قتله.

إلّا أنه يمكن أن يقال: إنّ ضمّ عنوان «الداعى إلى البدعة» إلى عنوان «الفتان» يوجب احتمال دخل الدعوة للبدعة أيضاً في إيجاب هذه العقوبة، فاستفادة أنّ نفس الفتنة تمام الموضوع لترتب هذه العقوبة مشكّلة، هذا.

مضافاً إلى أنّ سند الحديث ضعيف، لاشتماله على الحسين بن الحسن بن بندار الذى لم يوثق.

فقد تحصّل من جميع ما مرّ من الآيات و الاخبار جواز عقوبة المفسد بل الساعى للفساد فى الأرض بالقتل بل إنّ الاستفادة من آية المحاربة معاقبته عقاب المحارب لله و الرسول.

والله تعالى هو العالم بحقائق أحكامه.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١).

قال الإمام على بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبَحَار - فى تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحداً من جهايدة هذه المدينة، الذى قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبى (صلوات الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام على بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، فى سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسة و طريقة لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرر الأذق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتى المتبدله أو الرديئه - فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعة ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التى يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - فى آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - فى أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبة، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيق و مكتبة، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينيه، السياحية و...

(د) إبداع الموقع الانترنتى "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدة مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدّعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعية، الاخلاقية و الاعتقادية (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعىة و اعتبارية، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جَمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين فى الجلسة

(ى) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنّة

المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / "ما بين شارع" پنج رَمَضان "و مُفترق" وفائى / "بنايه" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبة، تبرعية، غير حكومية، و غير ربحية، اقتُنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنّها لا تُوفى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينية و العلميه الحالية و مشاريع التوسعة الثقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يُوفّق الكلّ توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حدّ التمكن لكلّ احدٍ منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩