موسوعة الفقه المعاصر ١٨

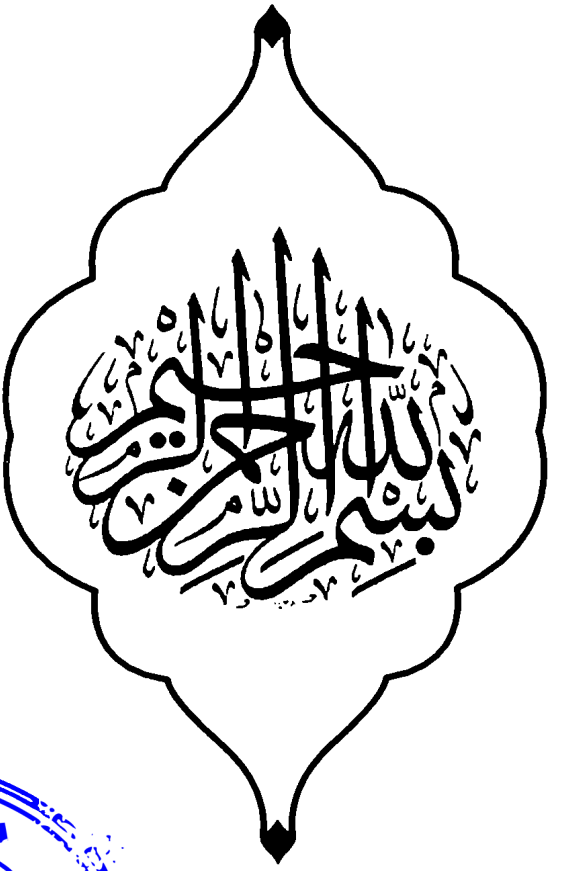
فقه الطب

حجية آراء المختصين في العلوم المختبرية
حجية الروايات غير الفقهية - التلقيح الاصطناعي

تقريرات درس آية الله محمد القائني

جماعة من المؤلفين

المجلد الثاني


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net

دار الفقه للطباعة والنشر
موسوعة الفقه المعاصر
١٨

فقه الطب

حجية آراء المختصين في العلوم المختبرية
حجية الروايات غير الفقهية - التلقيح الاصطناعي

تقريرات أبحاث آية الله محمد القائني

جماعة من المؤلفين

المجلد الثاني

سرشناسه: القائني، محمد، ١٣٤٤-
عنوان و نام پديدآور: فقه‌الطب: الحياةالنباتية - الامراض‌المعدية.../: تقريرات درس آيةالله محمد القائني المولف علي الظهيري؛ الترجمة السيدعباس الصافي (السياحي).
مشخصات نشر: قم: دفتر فقه معاصر حوزه‌های علميه، انتشارات علوم معاصر، ١٤٠٤ -
مشخصات ظاهری: ٢ج.
فروست: موسوعة الفقه المعاصر؛ ١٧، ١٨
شابک: دوره: ٢-٨-٩٢٣٨٨-٦٢٢-٩٧٨؛ ج.١: ٩-٩-٩٢٣٨٨-٦٢٢-٩٧٨؛ ج.٢: ٢-٠٠-٤٦٥٩-٦٢٢-٩٧٨
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: زبان: عربي.
يادداشت: المصنفون بابک الاکبري، علي الظهيري، مهدي المنصوري، رضا اسکندري.
يادداشت: کتابنامه.
موضوع: پزشکي (فقه) - Medical laws and legislation (Islamic law)
موضوع: پزشکي (فقه) – پرسش‌ها و پاسخ‌ها
موضوع: Medical laws and legislation (Islamic Law) – Questions and answers
موضوع: پزشکي – فتواها - Medicine – Fatwas
موضوع: مسائل مستحدثه – پرسش‌ها و پاسخ‌ها - New problems (Islamic law)* – Questions and answers
شناسه افزوده: القائني، محمد، ١٣٤٤ -
شناسه افزوده: الصافي، عباس، ١٣٣٧-، مترجم
شناسه افزوده: مرکز مديريت حوزه‌های علميه. دفتر فقه معاصر
رده‌بندی کنگره: BP١٩٨/٦
رده‌بندی ديويی: ٢٩٧/٣٧٩
شماره کتابشناسی ملی: ٩٩٤٩٨٢٤

موسوعة الفقه المعاصر (١٨)
فقه الطّبّ (المجلّد الثاني)
تقريرات درس آية الله محمد القائني دام عزه

المؤلفون: محمد القائني
علي الظهيري، رضا إسكندري، مهدي المنصوري، بابك الأكبري
الترجمة: السيد عباس صافي زاده
الناشر: العلوم المعاصرة
تصميم الغلاف: أميد زاده هادي
الإخراج الفني: علي عبادي فرد
الكمية المطبوعة: ٥٠٠ نسخة
الطبعة الأولى: ١٤٤٦هـ / ٢٠٢٥م
شابک موسوعة الفقه المعاصر: ٠-٤٠-٩٢٢٨٣-٦٢٢-٩٧٨
شابک دورة فقه الطب: ٢-٨-٩٢٣٨٨-٦٢٢-٩٧٨
شابک فقه الطب (المجلد الثاني): ٢-٠٠-٤٦٥٩-٦٢٢-٩٧٨
موقع لجنة الفقه المعاصر: www.fiqhci.com
إيميل لجنة الفقه المعاصر: ceo@fiqhci.com
مراسلة لجنة الفقه المعاصر: eitaa.com/fiqhci
رقم هاتف لجنة الفقه المعاصر: ٠٠٩٨ ٩٣٥٩٦٤٦٢١٧

جَميع الحُقوقِ مَحفوظة للجنة الفِقه المُعاصر ولا مانعَ مِن اقتباس المطالب مَع ذِكر المراجع والمصادر.

فهرس الموضوعات



الفهرس الإجمالى

الباب الأوّل: حجية آراء المختصّين في العلوم المختبرية..... ٣٥
الفصل الأول: الاختبارات المفيدة في العلم واليقين بالنسبة للمُراجع..... ٣٣
الفصل الثاني: الاختبارات غير المفيدة للعلم واليقين بالنسبة للمُراجع..... ٤٧
الباب الثاني: حجية الروايات غير الفقهية.....١٥٩
الفصل الأول: حجية أخبار الواحد على فرض مخالفته للواقعيات الخارجية ١٦٧
الفصل الثاني: البحث في اعتبار أخبار الآحاد المتعلّقة بالمسائل العقائدية ١٨١
الفصل الثالث: البحث في اعتبار الأخبار الآحاد المتعلّقة بالأمور التكوينية..... ٢٣١
الفصل الرابع: البحث في اعتبار الأخبار المتعلّقة بتفسير القرآن الكريم ٢٤٥
الباب الثالث: التلقيح الاصطناعي ٢٥٣
الفصل الأول: البحث في التلقيح خارج الرّحم ونقله إلى رحم الزوجة.....٢٦١
الفصل الثاني: تلقيح الحيوان المنويّ لرجل أجنبيّ مع بويضة المرأة ووضعهما في رحمها..... ٢٨٣
الفصل الثالث: تلقيح الحيوان المنويّ للرجل الأجنبي مع بويضة المرأة ذات البعل ووضعهما في رحمها ... ٣٣٩
الفصل الرابع: تلقيح الحيوان المنويّ للزوج مع بويضة امرأة أجنبية ووضعهما في رحم الزوجة ٣٤٣
الفصل الخامس: الاستمناء ٣٤٧
الفهارس..... ٣٦١



الفهرس التفصيلي

الباب الأول: حجية آراء المختصّين في العلوم المختبرية

المقدمة ٢٧
رأي المتخصّص المختبري المبنيّ على الخرص والظنّ ٢٨
اعتبار الآراء المبنية على الخرص والظنّ لإثبات اللوث ٢٩
رأي المتخصّص المختبري المبنيّ على الاطمئنان ٣٠
رأي المتخصّص المختبري المبنيّ على العلم ٣١
الفصل الأول: الاختبارات المفيدة في العلم واليقين بالنسبة للمُراجع ٣٣
ابتناء حجية قول المتخصّص المختبري بحصول العلم في كلام أكثر الفقهاء ٣٤
بيان اعتبار رأي المتخصّص المختبريّ إذا اشتمل على شرائط البيّنة ٤٠
بيان تأثير حصول العلم من الاختبارات الطبية في كون الآراء حسّية أو حدسية ٤٣
اعتبار الآراء المفيدة للعلم من حيث الحجية الذاتية للعلم بلا إشكال ٤٤
الفصل الثاني: الاختبارات غير المفيدة للعلم واليقين بالنسبة للمُراجع ٤٧
ضابطة الحسّ والحدس ٤٧
كيفية تشخيص الاختبارات الحسّية والحدسية ٤٩
بيان أهمية التفكيك بين الأمور الحسّية والحدسية ٥١
إشارة إلى تفاوت الأمور الحسّية والحدسية في كلام الأعلام ٥٢
البحث في مقتضى القاعدة فيما يخصّ الاختبارات المبنية على الحسّ ٥٤

بيان جواز التمسّك بالإطلاقات و العمومات في المسائل المستحدثة..... ٥٦
البحث في الإطلاقات المتعلّقة بباب الشهادة والبيّنة والخبر..... ٥٩
الأدلّة الدالّة على حجية الشهادة وخبر العدل الواحد..... ٥٩
أ) الآيات..... ٥٩
ب) الروايات..... ٦١
ج) سيرة العقلاء..... ٦٥
بيان حجية شهادة العدل الواحد في الموضوعات..... ٦٧
ضابطة الشهيد الأوّل رحمه الله في تعيين موارد شهادة العدلين أو العدل الواحد..... ٧٢
إشكال في كلام الشهيد الأوّل رحمه الله..... ٧٤
الأدلّة الدالّة على عدم حجية شهادة العدل الواحد..... ٧٤
أ) الآية «٢٨٢» من سورة البقرة..... ٧٤
ب) معتبرة «مسعدة بن صدقة»..... ٧٩
ج) الدلالة الالتزامية لأدلة اعتبار البيّنة..... ٨٢
الاستثناء عن حجية خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات..... ٨٣
بيان تفاوت الموارد التي تحتاج إلى تعدّد الشاهد مع سائر الموضوعات..... ٨٣
تفاوت باب القضاء مع سائر الموضوعات..... ٨٤
تفاوت باب رؤية الهلال مع سائر الموضوعات..... ٨٥
النتيجة النهائية في اعتبار الآراء المبنيّة على الحسّ..... ٨٦
البحث في اعتبار خبر الواحد العدل والثقة في الموضوعات بحسب القانون..... ٨٦
البحث في مقتضى القاعدة فيما يخصّ الاختبارات المبنيّة على الحدس..... ٨٨
عدم إمكانية التمسّك بأدلة حجية الخبر فيما يخصّ الرأي المبنيّ على المقدمات الحدسية..... ٨٨
آراء الفقهاء بشأن الرأي المبنيّ على المقدمات الحدسية..... ٨٩
عبارات الفقهاء فيما يخصّ قول الخبرة..... ٩٠
الشهيد الأوّل رحمه الله في (الدروس)..... ٩١
ابن شجاع الحلّي رحمه الله في (معالم الدين)..... ٩٣
الشيخ حسين آل عصفور رحمه الله في (سداد العباد)..... ٩٣
الميرزا القميّ رحمه الله في بعض الرسائل..... ٩٣
الشيخ الأنصاري رحمه الله في (المكاسب)..... ٩٥
بحث الوجوه الثلاثة لعدم شرطية شروط البينة في كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله..... ١٠٢

الجواب عن استلزام الحرج ١٠٢
الجواب عن الانسداد وتضييع الحقّ ١٠٢
الجواب عن التمسّك بإطلاق أدلّة حجية الخبر وعمومها ١٠٣
البحث في حجية قول الخبرة وشروطها ١٠٧
البحث في اعتبار قول الخبرة ١٠٧
كلمات الفقهاء فيما يخصّ اعتبار قول الخبرة ١٠٨
كلمات الفقهاء فيما يخصّ اعتبار قول أهل الخبرة في بحث حجيّة القول اللغوي ١٠٩
كلام الشيخ الأنصاري ﵀ ١١٠
كلام الآخوند الخراساني ﵀ ١١١
كلام صاحب (عناية الأصول) ١١٢
كلام المرحوم الحكيم ﵀ ١١٣
كلام المحقّق النائينيّ ﵀ ١١٤
كلام (آراؤنا في أصول الفقه) ١٢٠
كلام آية الله الأراكي ﵀ ١٢١
كلام السيد اليزدي ﵀ في تعليقة على كلام الشيخ الأنصاري ﵀ ١٢١
كلام المرحوم المامقاني ﵀ في تعليقة على (المكاسب) ١٢٢
كلام المحقق الخوئي ﵀ في تعليقة على كلام الشيخ الأنصاري ﵀ ١٢٢
كلام الإمام الخميني ﵀ في (كتاب البيع) ١٢٣
كلام آية الله التبريزي ﵀ في (إرشاد الطالب) ١٢٥
نتيجة البحث في قاعدة حجية قول أهل الخبرة ١٢٦
أدلّة حجية قول أهل الخبرة ١٢٦
أ) الإجماع ١٢٦
ب) الآيات ١٢٧
ج) الروايات ١٣٠
الجواب عن استدلال ببعض الروايات ١٣٢
د) سيرة العقلاء وارتكازهم ١٣٨
بحث الردع عن سيرة وارتكاز العقلاء المبنيّين على الرجوع إلى الخبرة ١٣٩
البحث في اعتبار شروط البيّنة في قول الخبرة ١٤٧
نتيجة حجية قول الخبرة ١٤٩

نكتة تكميلية بشأن اعتبار قول الخبرة ١٤٩
حجية قول المترجم ١٥١
كلام آية الله التبريزي ﷺ ١٥١
كلام كتاب (فقه القضاء) ١٥٣
كلام المحقق الإصفهاني ﷺ ١٥٤

الباب الثاني: حجية الروايات غير الفقهية

المقدمة ١٦١
بيان أقسام خبر الواحد لإثبات الحجية ١٦١
أ) خبر الواحد في المسائل العقائدية ١٦١
ب) الخبر الواحد في المسائل التكوينية ١٦٣
عدم اختصاص البحث بخبر الواحد ١٦٥
إشارة إجمالية إلى إمكان التعبّد بغير علم ١٦٦
الفصل الأول: حجية أخبار الواحد على فرض مخالفته للواقعيات الخارجية ١٦٧
الجواب عن شبهات مخالفة الأخبار للواقع ١٦٩
الجواب عن الشبهة المتعلّقة بطلوع الشمس وغروبها ١٧٠
الجواب عن الشبهة المتعلّقة بمراحل تكوّن الجنين ١٧٤
الجواب الأوّل: صحة إطلاق عنوان «النطفة» على الجنين لشبهها بالسائل الغليظ وعدم استحكامها... ١٧٤
الجواب الثاني: بيان مراحل تكوّن الجنين مع ملاحظة الواقع الملموس للأشخاص الذين لا يمتلكون الوسائل ١٧٥
الفصل الثاني: البحث في اعتبار أخبار الآحاد المتعلّقة بالمسائل العقائدية ١٨١
إشارة إلى مطلبيْن تمهيديّيْن ١٨١
أ) عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في أصول الدّين ١٨١
ب) عدم الإشكال الثبوتي في أمر الشّارع باتّباع الظنّ في المسائل العقائدية ١٨٢
كلام المحقق الخوئي ﷺ ١٨٢
كلام آية الله التبريزي ﷺ ١٩٢
كلام الشيخ الأنصاري ﷺ ١٩٦
البحث في صحة الإسناد على أساس خبر الواحد ١٩٨
البحث الثبوتي والإثباتي لحجية خبر الواحد في المسائل العقائدية ٢٠١

البحث الثبوتي في إمكانية التعبد بغير علم في المسائل العقائدية ٢٠٢
بيان عدم ورود شبهة «ابن قبة» في المسائل العقائدية ٢٠٣
كلام المرحوم الشعراني رحمه الله المبني على عدم معقولية التعبّد بغير علم في المسائل العقائدية ... ٢٠٥
البحث الإثباتي للتعبّد بغير علم في المسائل العقائدية ٢٠٨
كلمات الفقهاء بشأن حجية خبر الواحد في المسائل الاعتقادية ٢٠٨
كلام الشهيد الثاني رحمه الله ٢٠٨
كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ٢٠٩
كلام المحقق الخوئي رحمه الله ٢١٠
لا قيمة للاتفاق والإجماع على عدم حجية الخبر في المسائل العقائدية ٢١١
عدم ثبوت ارتكاز مبنى عدم حجية الأخبار في المسائل العقائدية ٢١٣
البحث في شمول أدلّة حجية خبر الواحد للمسائل العقائدية ٢١٤
البحث في فروض خبر الواحد الدالّ على مسألة عقائدية ٢١٤
الصورة الأولى: دلالة الدليل مباشرة على وجوب الاعتقاد ٢١٤
إشارة إلى الروايات الدالّة على وجوب الاعتقاد ٢١٧
الصورة الثانية: كون الوجود الواقعي موضوعاً لوجوب الاعتقاد ٢٢١
الجواب عن شبهة عدم العلم بولادة إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف وحياته وادّعائه الإمامة ٢٢٣
ضابطة الارتكاز المفيد للقطع ٢٢٥
الصورة الثالثة: تقييد الاعتقاد بوجود العلم ٢٢٧
الصورة الرابعة: عدم وضوح لزوم الاعتقاد على فرض حصول العلم ٢٢٨
الصورة الخامسة: عدم لزوم الاعتقاد حتى على فرض حصول العلم ٢٢٩
الفصل الثالث: البحث في اعتبار الأخبار الآحاد المتعلّقة بالأمور التكوينية ٢٣١
عدم قابلية تصوّر تصويب الأشعري والمعتزلي والمصلحة السلوكية ٢٣١
بيان عدم تصوّر التصويب الأشعري ٢٣١
بيان عدم تصوّر التصويب المعتزلي ٢٣٢
بيان عدم تصوّر المصلحة السلوكية ٢٣٢
البحث في الآثار المترتبة على الإخبار عن الأمور التكوينية ٢٣٣
أ) المنجّزية و المعذّرية ٢٣٤
ب) الاعتقاد ٢٣٤
ج) الإخبار ٢٣٥

كلام المحقق الخوئي رحمه الله المبنيّ على جواز الإخبار..... ٢٣٦
كلام آية الله التبريزي رحمه الله المبنيّ على عدم جواز الإخبار..... ٢٣٨
المختار: عدم جواز الإخبار..... ٢٤٠
د) الإسناد..... ٢٤١
المختار: جواز الإسناد..... ٢٤٢
الفصل الرابع: البحث في اعتبار الأخبار المتعلّقة بتفسير القرآن الكريم..... ٢٤٥
جواز إسناد الروايات التفسيرية وعدم جواز الإخبار..... ٢٤٦
كلام العلّامة الطباطبائي رحمه الله المبنيّ على عدم حجية الروايات التفسيرية..... ٢٤٦
إشارة إلى عبارات للعلامة الطباطبائي رحمه الله..... ٢٤٧

الباب الثالث: التلقيح الاصطناعي

المقدمة..... ٢٥٥
إشارة إجمالية إلى المباحث المطروحة بشأن إهداء الجنين..... ٢٥٥
أ) أقسام «إهداء الجنين»..... ٢٥٦
ب) الأحكام المترتّبة على إهداء الجنين..... ٢٥٧
١. الشروط الدينية والمذهبية..... ٢٥٧
٢. إتلاف الجنين المُلقَّح..... ٢٥٧
٣. الاحتفاظ بالأجنّة المُلقحة في المختبرات..... ٢٥٨
٤. الارتداد..... ٢٥٨
٥. النّسب..... ٢٥٨
٦. النفقة..... ٢٥٩
عدم وجود الملازمة بين الحرمة التكليفية لإهداء الجنين ونَفي جميع آثار النّسب..... ٢٥٩
الفصل الأول: البحث في التلقيح خارج الرّحم ونقله إلى رحم الزوجة..... ٢٦١
البحث في الحكم الوضعي والتكليفيّ..... ٢٦٢
أ) الحكم التكليفيّ..... ٢٦٢
ب) الحكم الوضعي..... ٢٦٢
البحث في إلحاق الولد بالزوج..... ٢٦٣
بيان الإشكال المرتبط بالنسب..... ٢٦٣
كلام المرحوم الحكيم رحمه الله..... ٢٦٣

كلام صاحب الجواهر رحمه الله ٢٦٦
تفاوت كلام السيد الحكيم وصاحب الجواهر رحمهما الله ٢٦٧
مخالفة الأعلام لصاحب الجواهر والسيد الحكيم رحمهما الله ٢٦٨
البحث في أدلّة عدم لحوق الولد بصاحب النطفة ٢٧٠
أ) شرطية المباشرة في الانتساب اللغويّ للولد ٢٧١
ب) اختصاص النّسَب الشرعي بوطء الزوجة ووطء الشبهة ٢٧١
ج) موضوعية الصّور المتعارفة للأحكام ٢٧٣
د) حديث الفراش ٢٧٦
هـ) شرطية تسبّب الولد من الرجل ٢٧٧
الاستنتاج ٢٨٠
إهداء الجنين ٢٨٠
الفصل الثاني: تلقيح الحيوان المنويّ لرجل أجنبيّ مع بويضة المرأة ووضعهما في رحمها ٢٨٣
مُقتضى الأصل العمليّ ٢٨٣
مُقتضى الأدلّة الاجتهادية ٢٨٤
وجوه الممنوعية ٢٨٤
أ) الآيات التي تأمر بحفظ الفرج ٢٨٤
ب) دلالة بعض الروايات على لزوم حفظ الفرج من نظر الآخرين ٢٩٠
ج) آيات حرمة ارتكاب الفواحش ٢٩٦
حكم وضع نطفة الأجنبيّ في رحم الأجنبية مع ملاحظة بعض الملابسات ٣١٥
العناوين الخاصّة بالنّسب ٣١٦
أ) إثبات النّسب غير المتحقّق ٣١٦
الأدلة ٣١٧
الآيات ٣١٧
الروايات ٣١٩
ب) نفي النّسب المتحقّق ٣٢٢
الأدلة ٣٢٢
إطلاقات أدلّة حرمة الكذب ٣٢٣
أدلّة حرمة القذف ٣٢٣
رواية «الفضيل بن سعدان» ٣٢٣

صحيحة «أبي بصير» ٣٢٤
رواية «ابن أبي عُمير» و«ابن فضّال» ٣٢٤
ج) نفي النّسب على فرض قيام الحجّة ٣٢٥
الأدلّة ٣٢٦
مُعتبرة «سعيد الأعرج» ٣٢٦
مُعتبرة «سعيد بن يسار» ٣٢٧
الرواية الثانية عن «سعيد بن يسار» ٣٢٨
رواية «الحسن الصّيقل» ٣٢٨
رواية ثانية عن «الحسن الصيقل» ٣٢٩
رواية «أبي البختريّ» ٣٣٠
رواية «أبي البختريّ» و مرسلة «الشيخ المفيد» ٣٣٠
رواية «أبي طاهر البلاليّ» ٣٣١
روايتان مرتبطتان بالجارية ٣٣٢
د) إثبات النّسب على فرض عدم قيام الحجّة ٣٣٤
هـ) التّسبيب في اشتباه النّسب ٣٣٤
الأدلّة ٣٣٥
أ) أدلّة وجوب العدّة ٣٣٥
ب) أدلّة حرمة الزّنا ٣٣٥
ج) الروايات المُبيّنة لسبب عدم جواز زواج المرأة بأكثر من زوج واحد ٣٣٦
الفصل الثالث: تلقيح الحيوان المنويّ للرجل الأجنبي مع بويضة المرأة ذات البعل ووضعهما في رحمها ... ٣٣٩
الفصل الرابع: تلقيح الحيوان المنويّ للزوج مع بويضة امرأة أجنبية ووضعهما في رحم الزوجة ٣٤٣
الفصل الخامس: الاستمناء ٣٤٧
تبيين صور المسألة ٣٤٧
أ) التسبيب بخروج المني من دون إثارة الشهوة أو التحريكات الجنسية ٣٤٨
ب) التسبيب بخروج المني بواسطة الزوجة ٣٤٨
ج) التسبيب بخروج المني بالاستعانة بأعضاء الشخص نفسه أو بوسائل أخرى ٣٤٩
د) التسبيب بخروج المني بواسطة الأجانب، أعمّ من المماثل وغير المماثل ٣٤٩
كلمات الفقهاء بشأن حرمة الاستمناء ٣٤٩
كلام صاحب الجواهر رحمه الله ٣٥١

كلام المحقق الخوئي رحمه الله ٣٥٢
كون حرمة الاستمناء قطعية في الجملة وكُفر مُنكرها ٣٥٢
أدلّة حرمة الاستمناء ٣٥٣
أ) الآيتان (٣٠) و(٣١) من سورة (النّور) ٣٥٣
ب) الآية السابعة من سورة (المؤمنون) ٣٥٦
ج) الآيات الناهية عن الفحشاء ٣٥٨
د) الآيات الناهية عن المُنكر ٣٦٠

الفهارس

فهرس الآيات ٣٦٣
فهرس الروايات ٣٧٥
فهرس الأعلام ٣٩١
فهرس المصادر ٤٠٥



تقريظ آية الله محمد القائني دام عزّه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة على محمّد وأهل بيته الطاهرين بهم نتولّى ومن أعدائهم نتبرّأ إلى يوم الدين.

وبعدُ فقد لاحظت قسماً ممّا كتبه بعض الأفاضل تقريراً للمجلّد الثاني من كتاب «فقه الطب» لدروسنا التي ألقيناها على ثلّة من الفضلاء ووجدته وافياً بالمقصود وقد شهد بعض الموثوقين بالإشراف على صحة التقرير.

وقد اشتمل هذا المجلّد على ثلاثة مواضيع رئيسية: حجيّة آراء المختصّين في العلوم المختبرية؛ وحجيّة الروايات غير الفقهية؛ ومسئلة التلقيح الاصطناعي وأحكامه.

وختاماً أشكر من قام بجمع هذا التأليف وساهم في الترجمة وقام بالعناية والإشراف راجياً من الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وخدمة للدين وأن ينتفع به أهل الفضل وأن يهدوا إليّ ما يعثرون عليه من الزلل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

كتبه بيُمناه الأقل محمد بن محمد الحسين القائني

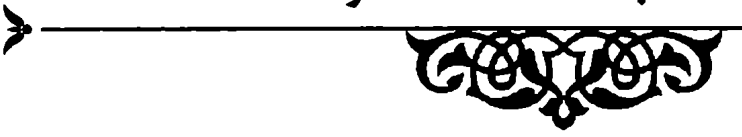
١٠ اردیبهشت ١٤٠٤ش

٢ ذي القعدة ١٤٤٦هـ

٣٠ نيسان ٢٠٢٥م



كلمة لجنة الفقه المعاصر



الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين واللّعن الدائم على أعدائهم أجمعين

استطاع الفقه الاجتهاديّ الرفيع للإمامية الولوج إلى المجالات الحديثة والعصرية في الوقت الحاضر مع المحافظة على المباني والأساليب التقليدية الخاصة به، وذلك بفضل الحضور الفعّال والإقبال الشديد على فقه آل البيت عليهم السلام في الحقول العامّة والخاصّة في العالم الإسلامي وخارج حدوده وخصوصاً بعد استقرار نظام ولاية الفقيه وحكومة الجمهورية الإسلامية في إيران.

وتمكّن فقه الإمامية في القرون الأخيرة من خلق آفاق جديدة من المعارف النظرية والعملية أمام الفضلاء والمحقّقين والباحثين الحوزويين والجامعيين بالاستناد إلى أصوله الدقيقة والعلمية؛ ويعود الفضل في استمرار الحياة لعلمي الفقه والأصول في العالم المُعاصر إلى قدراتهما وأمكانياتهما.

ومن المجالات المهمّة التي غالباً ما يُبتلى بها البشر والتي عادة ما تشتمل على موضوعات مُعقّدة ومتنوّعة، مجال «الطبّ والمُعالجة»، حيث تكثر حول موضوعاتها الأسئلة الفقهية.

ولهذا قامت لجنة الفقه المعاصر في الحوزات العلمية بالتعاون مع الأستاذ القدير آية الله «محمد القائني» (دام عزه) جلسات درس الخارج تحت عنوان «فقه الطب» وذلك منذ عام (١٣٩٨ش/ ٢٠١٩م) وقد تمّ خلال تلك الجلسات البحث بشكل تخصّصي في بعض المسائل موضوعة الابتلاء في مجال الطبّ والمرتبطة بالعلاج من الناحية الفقهية وبيان مباحثها الاستدلالية على المباني المختلفة. ولقد تمّ عرض هذه المباحث في (٤٩) جلسة ثمّ نُشرت كمجلّد أوّل لكتاب (فقه الطبّ)، حيث اشتمل على المباحث المرتبطة بالحياة النباتية والأمراض المُعدية (مثل الكورونا) وأحكام لمس الطبيب ونظره وأجرة الطبابة.

لكن استمرّ هذا البحث منذ عام (١٤٠٠ش/٢٠٢١م) وطُرحت مباحث أخرى مهمّة خلال (٤٠) جلسة، ويتمّ تقديم تلك المباحث الآن في ثلاثة أبواب.

ففي الباب الأوّل تمّ بحث حجيّة واعتبار آراء المتخصّصين في العلوم المختبرية، فخرج البحث جامعاً وشاملاً في هذا الموضوع من خلال استعراض مختلف الفروض في هذه المسألة وكذلك فتاوى الفقهاء.

وفي الباب الثاني تمّت دراسة اعتبار الروايات غير الفقهية والآثار المترتّبة على حجيّتها، كما تمّ الخوض في حجيّة الروايات الطبيّة وبحث نظرية «الطبّ الإسلامي».

وفي الباب الثالث أيضاً قام الأستاذ المعظّم بالبحث في المسائل الخاصّة بالتلفيح الاصطناعي وما يتعلّق به.

وبعد طرح هذه المباحث في درس الخارج، تمّ تدوين نصوص تلك الجلسات وتبويبها وإعادة قراءتها من قِبل لجنة الفقه المُعاصر وبالتعاون مع الفضلاء الكرام وهم حجج الإسلام رضا إسكندري وبابك الأكبري وعلي الظهيري ومهدي المنصوري (دامت توفيقاتهم)، ثمّ تُرجم الكتاب بعد ذلك إلى اللغة العربية بيد الأخ الفاضل السيد عباس صافي زاده؛ شكرالله مساعيهم أجمعين.

وقد أصبح المجلّد الثاني منه جاهزاً لعرضه على المحافل العلمية، وسوف نشهد إن شاء الله في السنوات المقبلة انتشار المجلّدات الأخرى لتلك الدروس مع استمرار درس الخارج في فقه الطبّ من قِبل الأستاذ القدير.

نتمنّى أن يتضمّن هذا الكتاب الحلول المناسبة للمباحث الجديدة ويكون موجباً لطرح مباحث أكثر بشأن الموضوعات المذكورة فيه.

هذا، ونرجو من جميع الأساتذة والفضلاء المحترمين أن لا يبخلوا علينا بمشاركاتهم وتقديم آرائهم العلمية واقتراحاتهم البنّاءة من أجل إعلاء الأهداف السامية للحوزات العلمية والعمل على ورود علم الفقه إلى المجالات الجديدة في حياة البشرية.

﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾

حسين الإثناعشري

مدير لجنة الفقه المعاصر في الحوزات العلمية

آذر سنة ١٤٠٣هـ.ش

(كانون الأول ـ سنة ٢٠٢٤م)

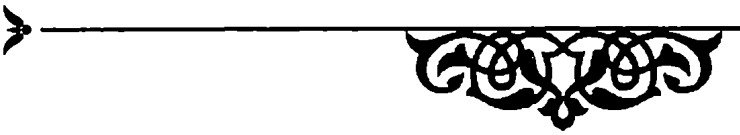


الباب الأول

حجية آراء المختصين في العلوم المختبرية



المقدمة



من المسائل التي ابتُلي بها الناس في العصر الحديث، الاختبارات الطبيّة المتعلّقة بتشخيص الأمراض والخبرات المُستخدمة في تعيين الأضرار وتحديد الهويّة، مثل الاستعانة باختبار (دي.إن.أي DNA) عند الأفراد والموارد المرتبطة به مثل بصمات الأصابع وما شابه ذلك.

ولتوضيح المباحث المتعلّقة بالاختبارات الطبيّة، لا بدّ لنا في البحث في الأشخاص الذين يقومون بإجراء الاختبارات وكذلك الأفراد الذين يراجعون إلى المختبرات بشكل مستقلّ؛ إذ هنالك حالات متعدّدة يمكن البحث فيها بشأنهم.

ففيما يتعلّق بالشخص الذي يقوم بالاختبارات، يمكن تصوّر بعض الحالات:

١. حصول القطع لديه بالنسبة إلى نتيجة الاختبار.

٢. حصول الاطمئنان لديه بالنسبة إلى نتيجة الاختبار.

٣. حصول الظنّ فقط لديه بالنسبة إلى نتيجة الاختبار، حيث تكون تلك النتيجة بشكل تخمين.

وأمّا ما يخصّ الشخص الذي يراجع المختبرات، فإنّه يمكن كذلك تصوّر حالتيْن اثنتيْن، هما:



١. حصوله على العلم واليقين بالنتائج الحاصلة عن طريق المختبرات.

٢. عدم حصوله على العلم واليقين بالنتائج الحاصلة عن طريق المختبرات.

ومن بين الحالات الثلاث المتصوّرة بشأن المتخصّص في المختبر، فإنّ المركز الأصلي للبحث ينحصر في الفرض الذي يحصل فيه العلم والقطع للمتخصّص والمُختبر بالنسبة إلى نتيجة الاختبار، وفي هذه الحالة يتمّ البحث في اعتبار آراءه مع التوجه إلى الحالات التي تتعرّض للمُراجع. وأمّا الحالتان الأُخريان من الحالات المتعلّقة بالمتخصّص في المختبر، فإنّهما تتضمّنان مباحث موجزة، سنشير إليهما قبل الورود في الجزء الأصلي من البحث.

رأي المتخصّص المختبري المبنيّ على الخرص والظنّ

من الحالات التي يمكن تصوّرها بالنسبة إلى الاختبارات التي تُجرى من قِبَل المتخصّصين في المختبر، هو أنّ أصحاب المختبر والمتخصّصين في هذا المجال أنفسهم لا يستطيعون الجزم بالنتيجة، بل بالاستناد إلى اعترافهم يكون رأيهم على أساس التخمين والظنّ. وربّما ورد في كلام الفقهاء أنّه: «لمّا كانت تلك الآراء مقرونة بالأخطاء الكثيرة، فإنّه لا اعتبار لها»؛ ومن الممكن أن يشير مثل هذه العبارات إلى أنّ نتائج تلك الاختبارات ليست مبنية على الجزم واليقين، لا أن يكون المقصود هو أنّه في الكثير من الموارد يتّضح لنا أنّ رأي المخبرين مُخالف للواقع.

وفي مثل هذه الموارد فإنّه لا مُقتضي على اعتبار مثل هذا الرأي، وعلى القاعدة فلا اعتبار له، ومُقتضى الأصل وعموم النّهي عن متابعة غير العلم هو عدم الحجيّة بالنسبة للشخص نفسه وللآخرين، على أنّه يمكن أن لا يحصل الظنّ كذلك أساساً بالنسبة للآخرين.

وبناءً على هذا، مع وجود الظنّ من طرف المتخصّصين في المختبر، فإنّه لا يُحكَم خلافاً للفراش وإن كانت قاعدة الفراش بمنزلة أصل عمليّ؛ لأنّ رفع اليد عن الأصل لا يكون إلّا بأمارة مُعتبرة، وكلّ ظنّ لا يُعدّ مجوّزاً لرفع اليد عن الأصل، وعليه، فحتى مع الظنّ والحدس بالنجاسة فإنّه لا يتمّ رفع اليد عن قاعدة الطهارة، أو رفع اليد عن أصل البراءة أو الاستصحاب بالظنّ مع ثبوت التكليف.

وبالاستعانة بالنظرية المبنيّة على التخمين والظنّ، فإنّه لا يتمّ رفع اليد عن البيّنة كذلك. على سبيل المثال، في حال إقامة البيّنة على كون الشخص قاتلاً وفي المقابل كانت آراء المتخصّصين في المختبر المبنيّة على التخمين والظنّ حاكماً بعدم كونه قاتلاً، فإنّه يلزم اتّباع البيّنة، وبالتالي يثبت القتل. وفي مثل هذه الموارد فإنّ الجواب عن رواية «**ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ**»[1] هو أنّ هذه القاعدة تتعلّق بالحدود التي لم تُقَم عليها الحجّة، وعليه، لا يمكن إقامة الحدّ على الشخص لمجرّد الظنّ بأنّه شرب الخمر؛ لكن، عندما تُقام البيّنة على أنّه كان قد شرب الخمر بالفعل، فإنّ البيّنة تصبح معيار العمل؛ لأنّ البيّنة ـ التي تُعدّ أمارة بنفسها ـ تخصّ الموارد التي تشتمل على وجود الشبهة؛ أمّا في حال وجود العلم بالنسبة إلى شرب الخمر، فإنّه يتمّ العمل على أساس ذلك العلم ولا حاجة عندئذٍ للبيّنة أصلاً.

اعتبار الآراء المبنية على الخرص والظنّ لإثبات اللوث

فيما يخصّ الموارد التي يكون فيها الأثر مترتّباً على الظنّ ـ في الأدلّة ـ فإنّ آراء المتخصّصين القائمة على التخمين والظنّ تكون مُعتبرة. وهنا، يمكن الإشارة إلى بحث «اللوث» في باب «القسامة»، حيث تكون إحدى الطرق لإثبات الجناية، مثل القتل، هي القسامة وفقاً للأدلة، ويُعدّ اللوث شرطاً لاعتبار القسامة وجريانها.

وأمّا «اللوث» فمعناه: إذا أرادوا إثبات جُرم ما في مورد مُعيّن وفقاً للقسامة، فإنّه ينبغي أن يكون وجود الاتّهام بالقتل مفروضاً. على سبيل المثال، إذا وُجِد الدّم على ثياب الشخص المتّهم بالقتل ويُحتمل أنّ ذلك الدّم هو دم المقتول، فإنّ بإمكان أولياء المقتول إقامة القسامة وبالتالي ترتيب الأثر على ذلك، بل وقد ينتهي الأمر إلى القصاص أيضاً. والمثال الآخر للّوث هو: خروج الشخص من مكان ما حاملاً سكّيناً ملوّثة بالدّم وكان المقتول موجوداً في المكان نفسه الذي خرج منه الشخص المشبوه، ففي هذه الحالة، فإنّه حتى إذا كان الشخص الذي يحمل السّكين وخرج من ذلك المكان قد ذبح بذلك السّكين

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤.

خروفاً مثلاً، لكن مجرّد حمله تلك السّكين الملوّثة بالدّم يوجب الظنّ بأنّه هو القاتل، وبهذا الفرض يتحقّق اللّوث. فإذا تهيّأت القسامة في تلك الشرائط ثبت القتل.

وتجدر الإشارة إلى أنّ اللّوث هو مجرّد ظنّ غير مُعتبَر ولا اعتبار له بحدّ ذاته، إلّا أنّ هذه الأمارة الغير المعتبرة تكون محلاً لتشكيل القسامة التى قد دلّ الدليل على اعتبارها، فإذا تحققت القسامة في محل اللوث، فعندئذٍ تكون معتبرة.

وبناءً على ذلك، يمكن لأولياء الدّم إقامة القسامة وإثبات القتل بالاستناد إلى الآراء المختبرية التي ليست مبنيّة على الجزم واليقين.

رأي المتخصّص المختبري المبنيّ على الاطمئنان

وأمّا الصورة الثانية فيما يتعلّق بالاختبارات التي تُقام من قِبَل المتخصّصين في المختبر، فهي بالشكل التالي: عدم حصول العلم واليقين بالنسبة إلى المتخصّصين في المختبر فيما يخصّ نتيجة الاختبار، إلّا أنّ إخبارهم يكون مبنيّاً على الاطمئنان، فيكونون مطمئنّين بنتيجة الاختبار.

وفيما يتعلّق بالبيّنة، فإنّه ليست الشهادة المبنيّة على الاطمئنان حجّة؛ إذ رغم اعتبار الاطمئنان علماً عُرفياً، إلّا أنّ كون الاطمئنان علماً عُرفياً؛ يعني أنّ بإمكان الإنسان العمل على أساسه. على سبيل المثال، إذا كان الشخص مطمئناً بالطهارة، فإنّه من الممكن أن يعمل وفقاً لاطمئنانه وعدم نقض يقينه بالشك مثلاً؛ إلّا أنّ هذا الأمر ليس ملازماً لجواز الشهادة بذلك؛ لأنّ السيرة هي دليل حجيّة الاطمئنان، ولا لسان للسيرة حتى يكون لها دلالة على اعتبار الاطمئنان بالملاك الموضوعي. كما أنّه لا يوجد دليل آخر غير السيرة يُنزل الاطمئنان منزلة القطع الموضوعي، خلافاً للاستصحاب الذي يُنزله دليله منزلة القطع، حتى القطع الطريقي.

وإلى جانب عدم وجود الدليل في مورد الاطمئنان، فإنّ هنالك دليلاً بالنسبة إلى عدم جواز الشهادة بغير علم، حيث نُقلت رواية «**وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الشَّهَادَةِ قَالَ هَلْ تَرَى الشَّمْسَ عَلَى مِثْلِهَا فَاشْهَدْ أَوْ دَعْ**»[1] في دليل البيّنة، وعليه فإنّه يجب الشهادة في البيّنة على أساس للعلم.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤٣.

رأي المتخصّص المختبري المبنيّ على العلم

بعد بيان حكم الاختبارات التي تفيد الاطمئنان أو الظنّ، فإنّ مسألة اعتبار الاختبارات الطبيّة في المطالب اللاحقة ستكون على أساس هذا الفرض، أعني حصول العلم للمُتخصّص المختبري نفسه، وبالاستناد إلى هذا الفرض سنقوم بالبحث في صورتيْن متعلّقتيْن بالمُراجع:





الفصل الأول

الاختبارات المفيدة في العلم واليقين بالنسبة للمُراجع



أوّل فرض من الصّور المتعلّقة بالمُراجع ـ سواء كان شخصاً حقيقياً أو اعتبارياً، كالقاضي مثلاً ـ هو حصول العلم بالنتيجة المُعلنة من قِبل المختبر وذلك بعد المراجعة.

ومن بين المراجعات المُهمّة للمختبر مراجعة الشخص الاعتباريّ وخصوصاً القاضي. نعم، إنّ موقع هذه المرحلة من البحث ليس مسائل «فقه الطبّ»، بل يكون موقعها في «كتاب القضاء» والمباحث المتعلّقة باعتبار علم القاضي.

وتوضيح هذا المطلب هو: إنّ من بين المسائل المهمّة في باب القضاء والمطروحة من قبل القدماء، هي الجواز أو عدم جواز قضاء القاضي بعيداً عن الطرق والأمارات المُعتبرة مثل البيّنة والإقرار والحلف (منحصراً بالعلم الشخصيّ والحاصل عن أيّ سبب مفروض) والسؤال في هذا المجال يكون في اعتبار أو عدم اعتبار علم القاضي الحاصل من أيّ سبب كان، فهنالك اختلاف بين الفقهاء في هذا المجال وثمّة العديد من الأقوال المنقولة، منها:

١. إنّ قضاء القاضي ـ على أساس علمه الشخصيّ ـ مشروع ونافذ بشكل مُطلَق[1].

وقال مشهور الفقهاء بهذا القول.

(١) الانتصار ١: ٤٨٦؛ الخلاف ٣: ٣٠٩ و ٣٢٢، مسألة ٤١؛ غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ٤٣٨؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٣: ٥٤.

٢. وجود التفصيل بين موارد حقوق الله وحقوق الناس؛ حيث يكون قول القاضي حجّة في حقوق الناس، لكنّه ليس كذلك في حقوق الله[١].

٣. وجود التفصيل بين العلوم العادية (مثل السمع والبصر وما شابههما) وغير العادية، وأنّ القضاء في موارد العلوم غير العادية ـ كالإلهام ـ ليس نافذاً.

وبالنظر إلى أنّ محل البحث عن حجية علم القاضي يكون في باب القضاء، فلا يبحث عنه في هذا المجال، بل نتركه لمضانّه.

ابتناء حجية قول المتخصّص المختبري بحصول العلم في كلام أكثر الفقهاء

وأمّا حجية قول المختصص المختبر، فكلمات أكثر الفقهاء ناظرة إلى جهة حصول العلم؛ وذلك لأنّ كلام الفقهاء بيّنَ أنّه إذا كانت الاختبارات الطبية والموارد المرتبطة بها مُفيدة للعلم واليقين فإنّها تكون حجّة، وفي غير هذه الحالة فإنّه لا اعتبار لها قطّ. وبعبارة أخرى، فإنّه من وجهة نظر الفقهاء فإنّ حصول العلم يُعدّ ملاكاً لحجيّة الشيء المُعارض للأمارات الفقهية من مثل البيّنة أو بعض الموارد المشابهة (أمارة الفراش والأمارات الأخرى المتعلّقة بالنّسب وما شابه ذلك حيث تُعتبر ملاكاً في موضوعات الأحكام الشرعية)، ومن دون حصول العلم، فإنّ تلك المعارضات (مثل الآراء المختبرية) لن تكون مُعتبرة، ولن تكون بمنزلة المُعارض لتلك الأمارات.

ولتوضيح هذا المطلب يمكن الإشارة إلى الاستفتاءات عن مراجع التقليد المحترمين بشأن الاستفادة من الاختبارات الجينية[٢] لإثبات النّسب أو نَفيه، حيث تشير مُعظم الإجابات إلى كون الحجيّة منوطة بحصول العلم.

وفيما يأتي نستعرض بعض الأجوبة المُشار إليها:

١. **المحقق الخوئي** رحمه الله: جاء في كتاب (فقه الأعذار الشرعية) و(صراط النجاة):

«يقوم الطب اليوم باختبارات تثبت الزنا أو تنفيه، وتثبت الولد أو تنفيه، فهل يجوز

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ٢١٨؛ المختصر النافع في فقه الإمامية ٢: ٢٨٠.

(٢) يقال لها في الفارسية: «آزمايشات ژنتيك».

اللجوء إلى هذه الوسائل الطبيّة؟ وهل يترتّب على هذه التقارير الطبيّة أثر شرعي في إثبات أو نفي الزنا سواء وجد الشهود أم لم يوجد؟ وهل يترتّب عليها أيضاً إلحاق أو نفي الولد؟

الخوئي: لا يترتّب على الاختبارات المذكورة أثر شرعي من نفي أو إثبات أو إلحاق، فإنّ لكلّ من ذلك ميزاناً شرعياً فلا يمكن الحكم بالإثبات أو النفي شرعاً بدونه، والله العالم»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّه لم تذكر أيّ تعليقة في كتاب (صراط النجاة) المُشتمل على تعليقات آية الله التبريزي رحمه الله حول جواب آية الله الخوئي رحمه الله هذا، بل سُكِت عنه. وهكذا يتّضح لنا أنّ رأي آية الله التبريزي رحمه الله هو نفس رأي آية الله الخوئي رحمه الله[2].

وجاء في جواب المحقق الخوئي رحمه الله على سؤال آخر:

«هل يمكن لهذا التحقيق الطبي إسقاط حجية الشهود إذا تعارضا؟

الخوئي: قد ظهر أنّ التحقيق المزبور لا يكون حجة في الموارد المذكورة لكي يصلح أن يعارض الشهود، والله العالم»[3].

ويُستفاد من عبارة آية الله الخوئي رحمه الله هذه أنّ الآراء الخبيرة والمختبرية والطبّ العدلي ـ بما هي آراء خبيرة ـ لا تُعدّ حجّة شرعية ولا فرق في ذلك بين إلحاق الولد أو الزنا أو الجنايات. وفي هذه الأبواب بيّنَ الشّارع أنّ بعض الأمور فقط مثل الفراش واللعان والإقرار، تُعتبر حجّة. وهنا يجب الالتفات إلى أنّ عدم جواز الرّجوع إلى آراء الخبراء ومشروعية الرّجوع إلى موارد من مثل الفراش وما شابهه، لا يُعتبر من هذا الباب، وأنّ هذه الأدلّة تعتبر الحجّة في باب النّسب مقصورة عليها.

إضافة إلى هذا، يبدو أنّ مقصود المحقق الخوئي رحمه الله ليس كون آراء الخبراء لا اعتبار لها حتى في حال وجود شرائط الاعتبار، مثل شرائط البيّنة وثقة الخبير، بل أراد بيان مطلب ما وهو أنّ مجرّد الرأي المختبريّ المتمثّل في ورقة الاختبار، لا يمكنه أن يكون حجّة.

(١) صراط النجاة ١: ٣٥٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) فقه الأعذار الشرعية والمسائل الطبية ١٣٥.

٢. آية الله المنتظري رحمه الله: قال سماحته فيما يتعلّق بإلحاق الولد بالاستعانة باختبار (دي.إن.أي DNA) أو القيافة: «الولد متعلّق بالفراش، وليست القيافة والشّبه بالأب وسائر الاختبارات ملاكاً»[١].

وفي موضع آخر يقول سماحته: الولد يُلحَق بالزّوج (الولد للفراش) إلّا إذا أدّت الاختبارات إلى حصول اليقين القطعي[٢].

وعليه، نستنتج من كلام سماحته أنّ حجيّة الاختبارات منوطة مطلقاً بحصول العلم..

٣. آية الله لطف الله الصافي الگلپايگاني رحمه الله: لا يثبت النّسب شرعاً بواسطة الاختبارات المذكورة (الاختبارات الجينية) لكن، إذا حصل للشخص نفسه العلم بالنّسب فهو المسؤول عن ترتيب آثار ذلك، والله العالم».

وفي عبارة أخرى لسماحته جاء فيها: على فرض السؤال يكون الترجيح فقط مع الأمارات الشرعية[٣].

---

(١) وأمّا متن السؤال والجواب فهو: «ولدت سيّدة مولوداً بعد وفاة زوجها بحوالي أحد عشر شهراً، وتعتقد هذه السيّدة أنّ هذا المولود هو من زوجها المتوفّى. تفضّلوا ببيان حكم هذا المولود. هل يتّصف جواب تحليل (دي. أن. أي DNA) بالحجّية؟ وهل هنالك مجال لموضوع القيافة في هذا المورد؟ الجواب: في مفروض السؤال، حيث توجد إمكانية لإلحاق الولد بالوالد، فإنّ كلام الأمّ يُعتبر حجّة والولد متعلّق بالفراش، أمّا القيافة والشّبه بالأب والاختبارات فليست ملاكاً». (رسالة استفتاءات (المنتظري) ٣: ٣٨٤)

(٢) متن السؤال والجواب هو: «ادّعت سيّدة أنّ مولودها البالغ من العمر ثلاث سنوات هو من نطفة شخص ثالث غير زوجها، لكنّ الشخص الثالث يُنكر ادّعاء هذه السيّدة أو وجود أيّ عمل أو علاقة جنسية بينه وبينها. لكنّ الاختبارات والتحليلات الجينية التي أُجريت تُثبت صحّة ادّعاء السيّدة. فما هي وظيفتنا فيما يخصّ الحدود الشرعية ووالمسائل المتعلّقة بذلك؟

الجواب: أمّا الحدّ الشرعي فيعود لحاكم الشرع، فإذا ثبت الزّنا في المحكمة الشرعية، وجب على حاكم الشرع إجراء الحدّ ولا يلزم الإفشاء حتى يبلغ حاكم الشرع، بل يمكن أن يتوبا فيقبل الله توبتهما ويُلحَق الولد بالزوج «الولد للفراش»، إلّا إذا أدّت الاختبارات والتحليلات إلى اليقين القطعي. وفي الوقت نفسه يجب الحفاظ على المولود ولا يجوز إتلافه، وتكون نفقة المولود على أبيه، وإذا استنكف الأب عن ذلك ولم يكن بالإمكان إجباره فنفقة المولود على الأمّ». (رسالة استفتاءات (المنتظري) ٣: ٤٧١).

(٣) قد تكون هناك نكتة مُعيّنة في متن السؤال.

وبالاستناد إلى هذا المطلب، فإنّ الفراش مُقدَّم على اختبار (دي.إن.أي DNA)، فإذا لم يتعلّق الولد بالزوج وفقاً لاختبار (دي.إن.أي DNA) لكنّه (أي الولد) كان قد وُلِد في زمان كانت المرأة في فراش الزوج وتوفّرت شرائط الإلحاق، فإنّه يتمّ إلحاق الولد بالزوج ولن يكون اختبار (دي.إن.أي DNA) معياراً لذلك. والنتيجة هي أنّ الاختبارات ليست مُعتبرة حتى بمقدار الأمارة المعتبرة، ولن تكون بينها وبين الأمارات أيّ معارضة، بل يتمّ تقديم الأصل العمليّ عليها كذلك، لكون قاعدة الفراش من قبيل الأصل العمليّ.

٤. **آية الله محمد فاضل اللنكراني** رحمه الله: إذا حصل للقاضي علم بأنّ الولد يعود للشخص المقصود، فإنّه يتمّ إلحاق الولد بذلك الشخص.

٥. **آية الله السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي** رحمه الله: إذا كانت الاختبارات دقيقة، بحيث كانت سبباً لانتساب الولد إلى شخص ذلك الرجل المعيّن في نوع أفراد المتخصصين، كان ذلك كافياً لانتساب الولد إليه.

يشير سماحته في هذا الجواب إلى مطلب مختلف بالنسبة إلى الأجوبة السابقة؛ إذ بالاستناد إلى هذا الجواب فإنّه إذا كانت الاختبارات تُفيد اليقين إلى النوع، فإنّها تكون مُعتبرة أيضاً لذلك الشخص؛ بينما إذا لم يكن المقصود بالنوع هو الأفراد المتخصّصين بل عامّة الأفراد، فلم تتمّ مشاهدة مثل هذه الأمارة لا في الفقه ولا في الأصول؛ إذ لو كان الأمر بملاك الإخبار فإنّه لا يلزم أن يُفيد اليقين بالنسبة إلى النوع؛ وإن حصل العلم فلا حاجة لحصوله لدى الآخرين وذلك لحجيّة العلم. لكن، إذا لم يكن المقصود بالنوع هو الناس، بل كان المعيار هو نوع المتخصّصين، فإنّ في ذلك إشارة إلى أنّه من قبيل الأمور الحسيّة، وفي الأمور الحسيّة التي تفيد العلم واليقين لنوع المُختبرين فإنّ ذلك يكون حجّة كذلك للآخرين من باب الإخبار.

وجاء في كتاب (فقه القضاء) للمرحوم الأردبيلي رحمه الله:

«وهي ليست بحجّة شرعيّة تعبّديّة، وإنّما هي حجّة من جهة العلم والاطمئنان ولا يبعد أن يتحقّق به لا سيّما اليوم، وإلّا ففي موارد التخاصم، يرجع إلى القرعة و تدلّ على ذلك أخبار كثيرة»[1].

(١) فقه القضاء ٣: ٧١٤.

ووفق هذه العبارة فقد اعتبر سماحته «القرعة» مرجعاً فيما يخصّ إلحاق الولد، إلّا في حال حصول العلم من آراء الخبراء والمختبريين خلافاً للقرعة.

٦. آية الله السيد علي الخامنئي (دام ظلّه): لا حجيّة لذلك إلّا في حال حصول اليقين.

٧. آية الله جواد التبريزي رحمه الله: لا اعتبار للاختبار وتحليل الدّم وما شابه ذلك وإذا حصل للمجتهد الجامع للشرائط العلم، فإنّ بإمكانه أن يعمل بالاستناد إلى علمه، والله العالم.

إنّ هذه العبارات تعني أنّ حجيّة الاختبارات ليست تعبّدية، بل تكون حجّة في حال أدّت إلى حصول العلم، وفي حال حصول القاضي على العلم فإنّ بإمكانه القضاء على أساسه[1].

٨. آية الله السيستاني (دام ظلّه):

جاء في استفتاء تمّ نقله من قسم الاستفتاءات في مكتب النجف الأشرف، ما يلي:

«السؤال: هل يمكن الاعتماد على نظر المتخصّص كالطب العدلي في تشخيص الجرم أو إثبات الجرم؟

الجواب: سماحة السيد لا يقول بذلك إلّا في الحالات التي يفترض أن يكون الأمر يسيراً بيناً بحيث لا يتخلله الاجتهادات الشخصية، أي تكون المقدمات بصورة واضحة حتى أنّ كلّ مَن يكون لديه علم بهذا الجانب أيضاً يشخِص هذا النمط، بحيث لا يكون مجال للاجتهادات الشخصية في الموضوع فيحصل العلم للقاضي من خلال ذلك فيحكم وفق ذلك».

تمّ البيان في أوّل العبارات أنّ رأي الخبير ـ إذا لم يكن مصحوباً بالاجتهادات الشخصية وكان رأي المتخصّصين الآخرين في هذا المجال هو نفس الرأي المذكور ـ يكون مُعتبراً.

إلى هذا الحدّ من العبارات يتبادر إلى الذهن أنّه حتى إذا لم تكن تلك الآراء تؤدّي إلى العلم فإنّه تُعتبر حجّة، لكنّ سماحته يشير في بقيّة كلامه إلى حصول العلم لدى القاضي وعلى أساسه يتبيّن لنا أنّه إذا حصل علم لدى القاضي بشأن الآراء الطبيّة والخبراء فإنّ ذلك سيكون مجوّزاً للعمل، لكن إذا لم يحصل العلم لدى القاضي، فلن يكون قابلاً للاستناد، ومعنى هذا المطلب هو عدم وجود حجيّة تعبّدية لتلك الآراء.

---

(١) قد يكون المتفاهم من كلام آية الله التبريزي رحمه الله هو أنّه لا يعتبر الخبر والبيّنة حجّة في مثل الاختبارات بملاك كونها في الأمور الحدسية ويرى أنّ قول أهل الخبرة ثابت فقط في موارد خاصّة في الفقه ولا يعترف بالإطلاق في أدلّتها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لم يتمّ في فتوى آية الله السيستاني (باللغة الفارسية) التصريح حول ما إذا حصل العلم بالنسبة للقاضي فإنّه يمكنه العمل وفقاً له، بل بيّنَ سماحته فقط أنّه إذا كان الأمر بشكل بحيث يمكن لأيّ خبير أن يُعطي الرأي نفسه بناءً على تلك المقدّمات فإنّ ذلك سيكون بحكم البيّنة. لكنّ سماحته استثنى باب الحدود من ذلك في كلامه.

٩. **آية الله مكارم الشيرازي (دام ظلّه):** لا يمكن لمثل هذه الاختبارات أن تكون مرجّحاً.

وورد في كلامه العبارات التالية:

«(السؤال ٤٣٦): هل أنّ شهادة الطبيب في الأمور غير المحسوسة (كالمعاينات في إزالة البكارة، الزنا و اللواط، تحليل الدم لغرض كشف الجرم وغيرها) والمحسوسة تعتبر حجّة شرعاً؟

الجواب: إنّ نظر الطبيب في هذه الموارد إذا كان مستنداً إلى القرائن القريبة من الحسّ إنّما يكون حجّة في صورة ما اذا أوجب العلم واليقين للقاضي، وأمّا في الأمور المحسوسة فهو حجّة إذا توفرت فيه شروط الشهادة»[1].

والمقصود بـ«الأمور المحسوسة» في عبارات سماحته، هو الأمور القابلة للمشاهدة والسّمع واللمس وما شابههما. والمقصود بـ«الأمور غير المحسوسة»، هو الأمور الغير المبنيّة على المشاهدة والسّمع واللّمس. وهنالك تقريب آخر بالنسبة إلى الأمور الحسيّة والحدسيّة، وهو ما سنبيّنه في المطالب اللاحقة، وذلك لوجود التفاوت بين الخبر وقول الخبير؛ فضابطة الخبر هي أن يكون مبنيّ على الحسّ، أمّا معنى الحسّ فليس كون الشيء قابلاً للمشاهدة والرؤية. لذلك، فإنّ الإخبار عن الشجاعة أو العدالة ـ رغم كونهما من الأمور الغير القابلة للمشاهدة ـ يُعدّ أمراً حسيّاً. وفيما يتعلّق بالله تعالى كذلك فإنّه رغم كونه غير قابل للمشاهدة إلّا أنّه يوجد الإخبار والشهادة الحسيّة؛ لأنّ آثاره (عَزَّ وَجَلّ) قابلة للمشاهدة.

هذا، ولم يعتبر آية الله مكارم الشيرازي الموارد المستندة إلى القرائن القريبة من الحسّ إخباراً وشهادة، بل أوكل اعتبارها إلى ملاك علم القاضي. لكنّ سماحته يرى أنّ آراء الطبيب

(١) الفتاوى الجديدة (مكارم الشيرازي) ٣: ١٢١.

بشأن الأمور المحسوسة التي يمكن مشاهدتها ولمسها هي آراء مُعتبرة في حال وجود شرائط البيّنة؛ وبالتالي، فإذا بيّنَ الطبيب مطلباً بناءً على الرؤية، فإنّ رأيه يُعتبر بيّنة ويمكن أن يكون حجّة؛ وأمّا إذا أراد أن يُبدي رأيه على أساس الخبروية والاختبار المبنيّيْن على المقدّمات القريبة من الحسّ، فلا اعتبار لذلك إلّا إذا حصل العلم بذلك.

ويبدو أنّ التفصيل المذكور في كلام سماحته بحاجة إلى الدليل؛ لأنّ الأمور المبنيّة على المقدّمات القريبة من الحسّ تشبه الإخبار عن الشجاعة والعدالة، حيث تُعدّ من الأمور الحسيّة. والنتيجة هي: كما أنّ السّواد يُعتبر من الأمور الحسيّة، فإنّ الإخبار عن الشجاعة والعدالة اللذيْن هما من الأمور القريبة إلى الحسّ، يكون حسيّاً كذلك. وفي محلّ البحث أيضاً فإنّه إذا كان الرأي قائماً على المقدّمات القريبة من الحسّ، كان الإخبار حسيّاً كذلك.

وجاء في عبارات أخرى لآية الله مكارم الشيرازي ما يلي:

«إذا أيّد الطب القانوني من خلال الاختبار العلمي الدقيق أنّ الطفل يتعلق بذلك الرجل، فهل يكون ذلك حجّة شرعاً؟

الجواب: إنّ مثل هذه التجارب والاختبارات مع كثرة أخطائها غير حجّة»[1].

يُستفاد من هذه العبارات أنّه إذا لم يكن هناك أيّ خطأ فاحش في الاختبارات، فإنّها يمكن أن تكون مُعتبرة. وهنا يجب الالتفات إلى أنّ رأي سماحته هو: لمّا كانت هذه الأمور مقترنة بالأخطاء الكثيرة فإنّها لا تعدّ حجة، أو أنّ هذه الأمور مضافاً لاشتمالها على الأخطاء الكثيرة، لن تكون حجة.

بيان اعتبار رأي المتخصّص المختبريّ إذا اشتمل على شرائط البيّنة

يُستفاد من كلام بعض المُعاصرين أنّه رغم كون الاختبارات نفسها ليست موضوعاً للحجيّة وفق العبارات المذكورة، لكن في حال اشتمالها على شرائط البيّنة فإنّها تكون مُعتبرة. على سبيل المثال، إنّ اختبارات (دي.أن.أي DNA) والاختبارات الجينية ليست مُعتبرة بمُفردها، لكن إذا أمكن تطبيق البيّنة عليها، فإنّه تكون حجّة على أساس إطلاق البيّنة.

(١) المصدر السابق ١٣٠.

وعلى هذا، فقد ورد في بعض الكلمات أنّ وثائق الملكية لا يتضمّن اعتباراً، لكن في حال تطبيق البيّنة ـ التي تثبت حجيّتها في الفقه ـ عليه، فإنّه يكون مُعتبراً. يعني إذا كان صاحب المحضر وأحد موظّفيه مالكاً لشرائط الشهادة وشهدا على مالكية صاحب السّند، فإنّ ذلك يُعتبر مصداقاً للبيّنة المُعتبرة في الفقه ويتّصف بالاعتبار. وهنا ينبغي الانتباه إلى أنّ اعتبار البيّنة يخصّ الموارد التي لا تتضمّن يمين المدّعي، أمّا في حال اشتمالها على يمين المُدّعي، فإنّه يكفي شخص واحد للشهادة لإثبات الادّعاء. على سبيل المثال، إذا شهد رجل عادل ـ في الأمور المالية ـ على مالكية منزل ما لزيد وأقسم زيد كذلك على هذا المطلب، ثبت الادّعاء وحُكِم بملكية المُدّعي. وفي حال كان هناك خلل في رئيس المحضر من حيث العدالة، فإنّ خبره يتّصف بالاعتبار من باب خبر الثقة.

وبناءً على هذا، فإنّ عدم حجيّة السّند المذكور في كلمات الأصحاب يعني أنّه لا موضوعية للسّند، لكن إذا كان السّند مصداقاً للبيّنة أو الشاهد الواحد، عندئذٍ سيتّصف بالاعتبار مع ضمّ شهادة أخرى أو قسم آخر، ويمكن إثبات اعتبارها من خلال تطابق وثائق المالكية مع الحجج الفقهية. مضافاً إلى ذلك فإنّ الموضوعات القضائية فقط تحتاج إلى البيّنة، وأمّا في الموضوعات غير القضائية فقد اعتبر بعض الفقهاء ـ ومنهم المحقق الخوئي رحمه الله ـ شهادة الثقة الواحد حجّة، فضلاً عن قولهم بكفاية شهادة عادل واحد.

تبيّن لنا حتى الآن فيما يتعلّق ببعض العبارات أنّه في حال امتلاك الاختبارات لشرائط الحجّة الشرعية من مثل البيّنة أو خبر الثقة، فإنّها تكون مُعتبرة، بينما يشير ظاهر عبارات بعض الاستفتاءات إلى أنّه إذا كانت الاختبارات المُعارضة للأمارات الشرعية لا تُفيد العلم، فإنّها لن تكون حجّة مُطلقاً، وعندئذٍ لن يُفيد وجود شرائط البيّنة أو خبر الثقة. ومع هذا يمكن حمل كلام أولئك الأعلام على هذا الوجه، وهو: أنّ كلامهم لا يتضمّن أيّ مفهوم وأنّ مقصودهم يشير إلى الموازين وإلى صناعتهم، وهو أنّ الاختبار بما هو اختبار وبصرف النّظر عن تطابقه مع الحجّة الشرعية، فاقد للحجيّة.

وهكذا يتّضح لنا أنّ ما جاء في كلام بعض الأعلام من أنّ الاختبارات ليست حجّة بسبب اشتمالها بعضها على الكثير من الأخطاء الفاحشة، ليس صحيحاً؛ لأنّ هذا الأمر يحدث كذلك بخصوص البيّنة وهو ليس مقصوراً على الاختبارات الطبيّة فقط.

والنتيجة هي: يتبيّن لنا أنّه لا إجماع في هذه المسألة على عدم اعتبار الاختبارات وأنّ الاستظهار المتمثّل في كلمات القدماء بأنّ البينة هي الحجة المنحصرة والاستنتاج عن هذا الاستظهار بسلب الاعتبار والحجية من آراء الخبراء، ليس صحيحاً؛ إذ يمكن القول بأنّ آراء الخبراء هذه يمكنها أن تكون بحدّ ذاتها مصداقاً للبيّنة وكلمات القدماء لا تنفي هذا المطلب، يُضاف إلى ذلك فإنّ الحجيّة لا تقتصر على البيّنة.

وبناءً على هذا، ووفقاً للقاعدة، فعندما يُقال في الفقه: تكفي شهادة عدل واحد في النّجاسة، أو أن نقول بكفاية إخبار الثقة الواحد، كما قال المحقق الخوئي رحمه الله كذلك، فإنّه لا دليل أيضاً على رفع اليد عن القاعدة فيما يخصّ الاختبارات المبنيّة على الحسّ، وبالتالي، فإنّ بعض القواعد ـ مثل «حجيّة البيّنة» أو «حجيّة إخبار العدل الواحد في الموضوعات» أو «حجيّة الثقة الواحد في الموضوعات غير المسائل القضائية» و«حجيّة شهادة العدل الواحد مع ضمّ يمين المُدّعي» ـ هي قواعد تتطلّب البحث في الخروج التخصيصيّ أو التخصّصي للمسائل الطبيّة من تحت هذه القواعد.

فإذا كان هذا المطلب هو المقصود، فإنّه لا بدّ من مناقشته، والإشكال الموجود في هذا المطلب هو: إذا كانت الاختبارات بملاك الحسّ فإنّها تكون من باب الخبر حجّة، حيث لا وجود للتفاوت بين هذا الخبر والخبر بطلوع الهلال أو الخبر بالنجاسة أو الحياة أو الممات باعتبارها موضوع الحكم الشرعيّ، وهي متساوية من حيث الحكم الشرعيّ، وفي حال كان بملاك الحدس فإنّها تكون مُعتبرة من باب قول الخبير. وقد تمّ التصريح في بعض استفتاءات آية الله اللنكراني رحمه الله بأنّه إذا كانت آراء الخبراء واجدة لشرائط البيّنة، عندئذ تكون حجّة:

«السؤال ١٨٤٧: من أيّ باب تعتبرون آراء الخبراء ـ مثل الطبيب العدلي أو شرطة المرور وما شابههم ـ حجّة؟

الجواب: الملاك في باب القضاء هو علم حاكم الشرع أو إقرار المجرم أو البيّنة المعتبرة، فإذا كانت الأمور المذكورة موجبة للعلم والاطمئنان للحاكم أو وُجِدت البيّنة المعتبرة فيها فإنّها تكون مفيدة، وإلاّ فإنّه لا اعتبار وحجيّة في نفسها»[1].

ورغم استعمال عبارة «باب القضاء» في هذا الجواب، إلّا أنّه بالنّظر إلى كون السؤال عامّاً فإنّ جوابه كان بشكل عامّ أيضاً، وبالتالي، فإنّه لا يخصّ باب القضاء وحده، بل يجري هذا المطلب على المورد الذى يحصل فيه للشخص العلم أو وجد فيه شرائط البيّنة.

وجاء في المادّة رقم (١٦٥) من قانون القضاء الجزائي في إيران لعام (١٣٩٢ش / ٢٠١٣م) أنّه إذا كانت آراء الخبراء تُفيد العلم فإنّها تكون مُعتبرة، ومعنى هذه العبارة هو أنّ آراء الخبراء والتجريم مبنيّان على حصول العلم وعدم حصوله؛ وبالتالي، يتبيّن لنا أنّ هذا القانون أيضاً مُستوحى من الاستفتاءات القائلة بالتفصيل.

وآية الله الصافي الگلپايگاني ﷺ هو أحد القائلين كذلك بهذا التفصيل كما جاء في كتاب (جامع الأحكام)، فإذا كانت هذه العبارات قابلة للتوجيه بهذا المطلب، أي تكون الحجج الشرعية مُعتبرة في حال وجود الشرائط، فنعم الوفاق، لكن، إذا لم يكن هذا التوجيه قابلاً للبيان فيما يخصّ تلك العبارات، فلن يكون هذا البيان مقبولاً.

بيان تأثير حصول العلم من الاختبارات الطبية في كون الآراء حسّية أو حدسية

تكمن أهمية كون الاختبارات الطبية مُفيدة للعلم في أنّه وفقاً لهذا الفرض تُعتبر الاختبارات من قبيل الأمور الحسيّة وتكون تقارير المُتخصّص المختبريّ على أساس الخبر الحسيّ مُعتبرة وذات قيمة؛ إذ بالإضافة إلى كونها توجب حصول العلم لدى المُخاطبين ـ وفقاً للفرض ـ فإنّ مُدّعى المُتخصّصين المختبرين هو أنّ احتمال الخلاف في الاختبارات الطبيّة والاستعانة ببعض الوسائل مثل الاختبار الجينيّ و(دي.أن.أي DNA) والموارد المشابهة لها،

(١) جامع المسائل ١: ٤٨٥. وسوف نشير في المباحث اللاحقة إلى أنّه من غير المُستبعَد أن يكون خبر الثقة الواحد في الموضوعات حجّة وفاقاً مع المحقق الخوئي ﷺ وإن لم يكن عادلاً. كما اعتبر صاحب العروة ﷺ أنّ خبر العدل الواحد حجّة في بحث الطهارة ولا خصوصيّة لذلك الباب، وبالتالي، فإذا اعتبرنا خبر الثقة الواحد حجّة فإنّه يجب القول بالحجيّة في هذه المسألة كذلك.

هو الصّفر. فتكون نتيجة هذا الكلام هي: أنّ قبول رأي الطبيب أو المُختبريّ أو المُتخصّص المختبريّ لا يكون على حدّ اعتبار قول أهل الخبرة الذي تكون مقدّماته مبنيّة على الحدس ومُعرّضة للكثير من الأخطاء، فلا تكون نتيجتها الجزم واليقين في بعض الموارد. ومن هنا، فإنّ اقتفاء هذا البحث منوط بفقه الطبّ، أي أنّ فقه الطبّ هو المعنيّ بالبحث في هذا القسم، حيث يُقال إنّ نتيجة الاختبارات الطبيّة وما يتعلّق بها تُفيد الجزم واليقين إلى الحدّ الذي يكون فيها احتمال الخطأ في العادة صفراً. والقول بأنّها تفيد العلم واليقين ولذلك اعتبر عند القاضي، فيتعلّق بكتاب القضاء. والقول بأنّ تأثير الاختبارات (أي حصولها) إنّما هو بشكل يُفيد العلم واليقين لأهل الفنّ نوعاً ما، يمكن أن تكون له نتيجتان: الأولى، أن تفيد العلم والمعرفة للغير خارجاً وتكويناً ـ سواء كان القاضي أو غيره ـ وأمّا النتيجة الثانية فهي: حتى إذا لم تكن تُفيد العلم فإنّ اعتبارها للآخرين هو بملاك الخبر، لا بقول الخبير. وعليه، فإنّها تكون من مباحث فقه الطبّ من هذه الناحية.

اعتبار الآراء المفيدة للعلم من حيث الحجية الذاتية للعلم بلا إشكال

إذا كانت الاختبارات تُفيد العلم بالنسبة إلى المُراجعين، فإنّه لن يكون هناك أيّ شكّ في اعتبارها؛ لأنّ العلم طريق، وما لم يؤخَذ في الموضوع أو لم يكن مقيّداً بالمشاهدة والسّمع حتى في حال أخذه في الموضوع، فإنّه يُعتبر حجّة.

وإذا تمّ أخذ العلم في الموضوع يمكن أن يكون محدوداً بالمقدار الذي يريده الشّارع، وفي هذا المجال نستطيع الإشارة إلى بحث الشهادة، حيث يؤخَذ العلم في موضوعها، وعلى هذا الأساس لا بدّ من أن يكون العلم حسيّاً ومبنيّاً على الشهود. أمّا إذا لم يؤخَذ العلم في الموضوع أو كان مأخوذاً، لكنّه لم يكن مُقيّداً بعلم خاصّ، فعندئذٍ يكون العلم مُعتبراً لأيّ شخص أيّاً كان الطريق الذي تمّ الحصول عليه، والاختبارات الطبيّة أيضاً تُعتبر من هذا القبيل. لذلك، إذا تبيّن بطريق التحليل أنّ النطفة أو المولود ليسا من الرجل، فلا يترتّب على هذا الطفل أحكام الإرث؛ فإنّه بالنّظر إلى كون البنوّة هي موضوع الأحكام الشرعية مثل الإرث والمحرمية والنكاح وما شابه ذلك، حيث لم يؤخِذ العلم فيها؛ لأنّ مُقتضى إطلاقات

الأدلّة الذي جعل موضوع الحكم العناوين ـ مع قطع النظر عن العلم ـ هو أنّ العلم طريق ولا موضوعية له، ولأنّ مُقتضى إطلاق هذه الأدلّة هو اعتبار العلم حجّة أيّاً كان الطريق الذي تمّ من خلاله الحصول عليه.

وجدير بالذّكر أنّ العلم يكون حجّة فقط لصاحبه، أمّا حجيّة إخبار الشخص للآخرين بواسطة علمية حصلت له، فهي بحث آخر، حيث ينبغي الخوض في أدلّة اعتبار الشهادة حتى يتمّ بيان أخذ العلم أو عدم أخذه في موضوع الشهادة؛ ومن ناحية أخرى، فإنّه في حال أخذ العلم بعين الاعتبار في موضوع الشهادة لا بدّ من التشخيص ما إذا كان يلزم أن يكون العلم حاصلاً من الحسّ أو أنّه لا يوجد أيّ تفاوت بين موارد العلم الحاصل من الحسّ وذلك الحاصل من الحدس.

بالاستناد إلى كلمات وفتاوى الأعلام المذكورة تبيّن لنا حتى الآن أنّ اعتبار آراء الخبراء والمتخصّصين المُختبريين منوط بحصول العلم وعدم وجود حجيّة تعبّدية فيما يتعلّق بآرائهم. فحجيّة العلم واضحة ولا جدال حول ذلك، لعدم وجود دليل على محدودية اعتبار العلم أو طريقيته في الموارد التي يكون فيها موضوع الأحكام غير الموضوعات المقيّدة بالعلم. وفيما يخصّ بكون علم الشخص الواحد حجّة لغيره، فإنّ ذلك بحاجة إلى الدليل. وفي بعض الموارد يوجد دليل في الأساس على عدم حجيّة علم الشخص الواحد بالنسبة إلى الآخرين:

١. علم القاضي

٢. علم الشّاهد

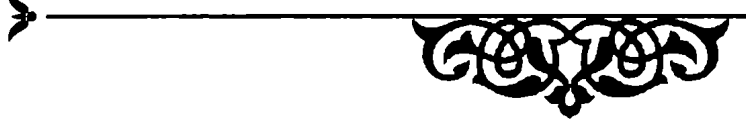
وتوضيح هذا المطلب هو: أنّ المقصود بالحجيّة الذاتية للعلم هو حجيّته لصاحبه، ولكي يكون مُعتبراً بالنسبة إلى الآخرين فإنّه بحاجة إلى الدليل، وفيما يتعلّق بعلم القاضي وعلم الشاهد فإنّه لا دليل على اعتبار علمهم بالنسبة للآخرين، والقول إنّ قضاء القاضي المبنيّ على العلم الحاصل من آراء الخبراء هو قضاء نافذ أم لا، فهو محلّ كلام ويحتاج إلى الدليل، ولا دخل لطريقية العلم في هذه المسألة.

وفي باب الحدود أيضاً فقد تمّ البحث في حجيّة علم القاضي، حيث ادّعى بعضهم أنّه حتى إذا لم تكن آراء الخبراء والمختبرين مبنيّة على المقدّمات الحدسية والاجتهادية، لكنّها أوجدت العلم للقاضي، فإنّها ليست مُعتبرة في باب الحدود. وفي باب الحدود كذلك فإنّ خصوص الشهادة يكون مُعتبراً بعدد خاصّ، وعلم القاضي لا يُعتبر معياراً هنا.

وحجيّة علم الشاهد بالنسبة للآخرين هي من الموارد التي تحتاج إلى دليل.

الفصل الثاني

الاختبارات غير المفيدة للعلم واليقين بالنسبة للمُراجع



الصورة الثانية من الصّور المتعلّقة بالمُراجع هي أن لا يحصل لديه العلم واليقين بعد مراجعته للمختبر، وفي هذه الحالة، لا بدّ من البحث في حجيّة الاختبارات المُنجزة وذلك من خلال مقامَيْن اثنيْن:

المقام الأوّل: شمول أدلّة حجيّة الخبر

المقام الثاني: شمول أدلّة حجيّة قول الخبراء

يكون شمول أدلّة حجيّة الخبر بالنسبة إلى إخبار المتخصّص المختبريّ في حال كان إخباره مبنيّاً على المقدّمات الحسية، وشمول أدلّة قول الخبير يكون على فرض إخباره ليس مبنيّاً على الحسّ بل بطريق الحدس. والجدير بالذّكر أنّه في هذه الحالة أيضاً يحصل العلم عند المختبر نفسه، فلا يكون غير جازم أصلاً.

وقبل الخوض في البحث بشأن شمول أدلّة حجيّة الخبر وقول الخبير، لا بدّ من توضيح ضابطة إخبار الحسّ والحدس.

ضابطة الحسّ والحدس

إنّ ضابطة الأمور الحسيّة هي أن تكون مقدّمات الخبر بحيث إذا كانت موجودة بالنسبة إلى

الآخرين كذلك فإنّها تؤدّي إلى نفس النتيجة وتكون مفيدة للجزم إليهم أيضاً. على سبيل المثال، أن يحصل الاطّلاع عن طريق الرؤية أو اللّمس أو السّمع، فإذا كانت هذه الموارد موجودة كذلك بالنسبة للآخرين فإنّه يمتلكون علماً ما بذلك الموضوع.

ويُذكَر أنّ المقدّمات القريبة من الحسّ أيضاً تُلحَق بالحسّ، ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى بعض الأمور النّفسية كالشجاعة والعدالة اللتيْن تتحصّلان وفقاً للعلامات الخارجية. والسبب في كون الشجاعة والعدالة حسّيّتيْن هو أنّه رغم كونهما من الأمور النّفسية إلّا أنّهما قابلتان للمشاهدة بواسطة الآثار. وبالتالي، فإنّه مع مشاهدة ترك الشخص للمعصية يحصل العلم بعدالته، ومع مشاهدة قوّته وتفوّقه في ميدان المعركة يحصل العلم بشجاعته.

ولتوضيح الأمور الحسيّة يمكن الإشارة إلى موارد أخرى:

١. المشاهدة من خلال الميكروسكوب والمنظار: إذا كانت المشاهدة بواسطة الميكروسكوب والمنظار بحيث إذا استعملهما أيّ شخص آخر، فسيكون بإمكانه المشاهدة كذلك، فإنّ ذلك يكون محسوساً. ومع هذا الفرض فإنّه إذا تمّت رؤية الهلال بواسطة المنظار، فإنّ الإخبار سيكون حسيّاً.

٢. إدراك الله (عَزَّ وَجَلّ): لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ حسيّة الله تعالى لا تعني مشاهدته، بل تكون الحسيّة من باب إدراك آثاره والإحساس بها. وفي ذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَه**»[1].

٣. المسائل الرياضية: تكون حسيّة المسائل الرياضية من حيث أنّها إذا وُضعت في متناول نوع الناس حصل العلم لديهم وكان منتجاً وإن لم يحصل العلم لديهم لعدم امتلاكهم للمقدّمات.

وعليه، فإنّ ضابطة الأمور الحسيّة ليست في أن تكون محسوسة مباشرة، بل إذا كانت آثارها ولوازمها محسوسة، فإنّ ذلك الشيء يُعتبر محسوساً أيضاً. وعلى هذا الأساس تتمّ الشهادة بوحدانية الله تعالى وهذا الأمر يُعدّ من الأمور الحسيّة؛ إذ آثاره قابلة للإدراك.

(١) الكافي ١: ٩٨.

وجاء في رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله:

عَنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ، فَقَالَ: الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَالرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ وَآثَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ فَهَيْكَلٌ عُلْوِيٌّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَمَرْكَزٌ سُفْلِيٌّ بِهَذِهِ الْكَثَافَةِ كَيْفَ لَا يَدُلَّانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ[1]؟

وبالاستناد إلى المطالب المذكورة يتبيّن لنا أنّ قول المنجّم يكون مُعتبراً بشأن عدم طلوع الهلال بملاك الشهادة الحسيّة. وأمّا ما جاء في الرسائل العلمية حول الحكم بعدم حجيّة قول المنجّم وصاحب التقويم، إنّما هو لعدم حجيّة قول خصوص المنجّم فقط، لكن إذا كان قول المنجّم مصداقاً للشهادة، فإنّه مُعتبر قطعاً، من حيث وجود الإطلاق في أدلّة البيّنة. وفيما يخصّ المنجّم بالذات فإنّ هنالك نصوص قائمة على أساس عدم حجيّة قوله وهي نصوص تخلو من الدلالات التامّة وقابلة للدفع، فإذا شهدَ مُنجّمان ـ وفقاً للمسائل الرياضية التي تُعدّ من المقدّمات الحسيّة ـ بعدم قابلية رؤية الهلال، فإنّ شهادتهما تُعتبر حجّة، خلافاً للفرض الذي يكون فيه كلامهما غير مبنيّ على الحسّ حيث لن يكون كلامهما حجّة.

وأمّا ضابطة الأمور الحدسية فهي أن يكون العلم الحاصل مبنيّ على المقدّمات التي لا تكون مُفيدة بالنسبة إلى نوع الناس، بل أوجدت العلم في بعض الموارد ولم توجِده في موارد أخرى؛ أو أن توجد علماً مُخالفاً لذلك في الأساس مثل أن يكتشف الطبيب مرضاً ما بواسطة اختبار مُعيّن، بينما يكتشف طبيب آخر مرضاً آخر. وفي مثل هذه الموارد فإنّ بإمكان الشخص الذي يحصل على العلم بهذا الطريق أن يُعلن عن علمه، إلّا أنّ خبره عن معلومه لا يُعدّ حجّة؛ لأنّه مصداق للخبر الحدسيّ والخبر الحدسيّ ليس بحجّة.

كيفية تشخيص الاختبارات الحسّية والحدسية

بعد توضيح ضابطة الحسّ والحدس، يتبيّن لنا أنّ بعض الاختبارات لها نتيجة واحدة للجميع، وعندئذٍ تُحسب من ضمن الأمور الحسيّة؛ على حين أنّ البعض الآخر من

(١) جامع الأخبار (للشعيري) ٤.

الاختبارات ليست كذلك، بل تكون قائمة على الحدس. وبناءً على هذا، وبعدما لم تُفِد آراء المتخصّص المختبريّ العلم للآخرين رغم أنّها أوجدت العلم له شخصيّاً، فإنّها تُقَسّم إلى قسمَيْن: القسم الأوّل، الاختبارات المبنيّة على الحسّ، والقسم الثاني، الاختبارات المبنيّة على الحدس.

وجدير بالذّكر أنّ تشخيص الآراء المختبرية المبنية على المقدّمات الحسيّة يُناط إلى أهل التخصّص الذين سيقرّرون ما إذا كانت الاختبارات المختلفة حسيّة أم حدسيّة، فرغم إمكانية الفقيه أيضاً تشخيص ما إذا كانت الاختبار حسيّاً أو حدسيّاً في بعض الموارد، إلّا أنّ تشخيص هذا الأمر لا يكون مُمكناً للفقيه في مُعظم الموارد، فلا تتّضح هذه المسألة إلّا بالرّجوع إلى المتخصّصين في هذا المجال.

ومن الموارد التي يمكن للفقيه تشخيص كون الأمر حسيّاً، الاختبارات المتعلّقة بفصيلة الدّم ومرض السكّري والكوليسترول أو ضغط الدّم، حيث يستطيع المتخصّص المختبريّ بسهولة تحديد فصيلة الدّم وما إذا كان الشخص مُصاباً بمرض السكّري أو الكوليسترول أو ضغط الدّم من خلال هذا النوع من الاختبارات، كما يمكنه أيضاً تشخيص درجة تلك الأمراض، ولن يكون هناك أيّ اختلاف بين المتخصّصين المختبريين. وعليه، فإنّ هذه الموارد من الاختبارات تُعتبر من الأمور الحسيّة وهي حسيّة كذلك بالنسبة إلى الجميع؛ أمّا بعض الاختبارات الأخرى فتكون بشكل لا يمكن تشخيص كونه حسيّاً بالفعل، إلّا بعد الرّجوع إلى المتخصّصين، فإذا صرّح المتخصّصون بأنّ جواب جميع المختبرات حول هذا الاختبار هو جواب واحد لا اختلاف بينهم، فإنّ هذا الاختبار هو من نوع الاختبارات الحسيّة؛ أمّا إذا تمّت مراجعة المتخصّص المختبريّ وأبدى رأيه الشخصيّ بشأن ذلك الاختبار وأنّه ربّما أعلن المتخصص المختبرة ـ بعد المراجعة إليه ـ أنّ رأيه هذا هو تشخيص نفسه وربّما كانن رأي متخصص آخر يختلف معه، فإنّ هذا النوع من الاختبار هو من الاختبارات الحدسيّة.

وبالاستناد إلى الضابطة المذكورة بخصوص الأمور الحسيّة والحدسيّة وكذلك النكتة

الأخيرة، يتبيّن لنا أنّ بعض الاختبارات ـ مثل تعيين فصيلة الدّم أو الاختبارات الخاصّة بمرض السكّري أو الكوليسترول أو ضغط الدّم ـ يمكن للناس العاديين كذلك تشخيص كونها حسيّة أو حدسيّة. ويُعتبر أخذ وتعيين بصمات الأصابع أيضاً من الأمور الحسيّة، وعليه، فإذا تمّ الكشف بأنّ الشخص الفلاني كان في مكان السرقة بواسطة أخذ بصمات أصابعه على الأشياء، فإنّه بالإخبار عن الشخص الذي تعود بصمات الأصابع إليه ووجود شرائط الإخبار ستترتّب عليه جميع الآثار بما في ذلك قطع اليد والضمان، مثل الفرض الذي يرى فيه الشخصُ السّارقَ بعينيه فيشهد بذلك؛ لأنّ الإخبار الحسيّ لا يتضمّن تعيّناً في الإخبار بواسطة المشاهدة بالعين وما شابه ذلك. وفي بعض الموارد ينبغي الرّجوع إلى المتخصّصين لتشخيص ما إذا كان الأمر حسيّاً أو حدسيّاً.

بيان أهمية التفكيك بين الأمور الحسّية والحدسية

تكمن أهمية التفكيك بين الاختبارات المبنيّة على الحسّ وتلك المبنيّة على الحدس في وجود فرق كبير بين الأمور الحسيّة والحدسيّة من حيث الآثار، مضافاً إلى ذلك فإنّ حجيّة كلّ من الآراء المبنيّة على الحسّ والحدس تقوم على ملاك مختلف.

ومن أهمّ الفروق الموجودة بين الأمور الحسيّة والحدسيّة، هي أنّه لا اعتبار للآراء المبنيّة على الحدس أو التي هي آراء المتخصّص ويمكن الوصول إليها في بعض الموارد عن طريق الحسّ. ولهذا، فإذا كانت آراء المنجّمين بشأن الهلال مبنيّة على الحدس، فإنّها لا تُعدّ مُعتبرة. وكلام الفقهاء حول عدم اعتبار الإخبار بإمكانية رؤية الهلال في زمان أو مكان خاصّيْن قائم على هذا المطلب أيضاً؛ لأنّ الهلال أمر حسيّ وقول المنجّمين ـ الذي هو من باب التخصّص في المسائل الحدسيّة ـ لن يكون حجّة، وكذلك الحال بالنسبة إلى تسعير السّلع الذي يتمّ على نحو اختصاصيّ، فقد يكون هناك خلاف في هذا الشأن بين المتخصّصين؛ فإذا كان هناك طريق حسيّ في موضوع الاختصاص، فإنّه لن يأتي دور اعتبار قول أهل الخبرة والخبر الحدسيّ؛ لأنّ الدليل الأصلي لاعتبار قول أهل الخبرة هو السيرة والارتكاز وهما لا يشملان الخبر الحدسيّ عن الشيء الذي يكون أساس طبيعته حسيّاً.

وكما بيّنا سابقاً فإنّ قول المنجّمين فيما يخصّ عدم قابلية رؤية الهلال هو من أجل عدم خروج الهلال من المحاق، وهو مبني على المسائل الرياضية والحسّ، ولا يوجد اختلاف بينهم؛ فإذا قال أحد المنجّمين إنّ القمر في المحاق ولا يمكن مشاهدته، فإنّه لا قيمة لوجود البيّنات حول مشاهدة الهلال. وفي مثل هذه الشرائط إذا لم يكن قول المنجّم مُقدَّماً على البيّنة فسيحصل التعارض على أقلّ تقدير، أمّا قوله فيما يخصّ إمكانية رؤية الهلال فمبنيّ على الحدس، وبذلك لا اعتبار له؛ لأنّ إمكانية رؤية الهلال مبنيّة على الرطوبة والغبار ومقدار غلظته، وعليه، فإنّ قولهم بشأن إمكانية الرؤية هو قول حدسيّ، وهذا الأمر هو منشأ الاختلاف في التقاويم.

إشارة إلى تفاوت الأمور الحسّية والحدسية في كلام الأعلام

أهتمّ الأعلام وركّزوا في كلامهم على التفاوت الموجود بين الأمور الحسيّة والأمور الحدسيّة، حيث ورد في كلام بعض الأعلام أنّه إذا كان الأمر واضحاً ولم يتمّ الاستناد فيه على الرأي الاجتهاديّ للشخص فإنّه يُعدّ مُعتبراً.

ويشير هذا المطلب في الحقيقة إلى التمايز الموجود بين المسائل الحسيّة والحدسيّة، فالمسائل الحدسيّة هي مسائل يُعتَمَد فيها على الرأي الاجتهاديّ، ولهذا فهي ليست مُعتبرة. وفيما يأتي نصّ عبارات أولئك الأعلام:

«سؤال: إذا كان دليل إثبات الجريمة مقصوراً على رأي الخبير، مثل خبير بصمات الأصابع أو الطبيب العدلي، فهل يُعتبر مثل هذا الدليل حجّة بنظر الشّرع؟ وإذا كان الدليل المذكور حجّة، فهل يُعتبر دليلاً مستقلّاً أم أنّ حجيّته ستكون مشروطة بشرائط حجيّة البيّنة؟

الجواب: إذا كان رأي المتخصص واضحاً بحيث كانت آراء الخبراء نفس ذلك الرأي، فإنّ حكمه يكون حكم البيّنة، إلّا أنّ هنالك إشكالاً في الاكتفاء به ولا سيّما في باب الحدود»[1].

(١) قد يكون سبب عدم اعتبار رأي الخبراء في الحدود هو أنّ الغرض وحده في هذا الباب ليس كشف الواقع فقد يعترف الشخص بذنبه في بعض الموارد وقد يُدّعى أنّ العلم يحصل أوّلاً للحاكم في الإقرار الأوّل، إلّا أنّه تمّ البيان في الوقت نفسه أنّه لا اعتبار لإقراره، وهذه هي خصوصية باب الحدود.

وفي استفتاء آخر منه الذي يتعلّق بباب القضاء وعدم حجيّة علم القاضي، ورد ما يلي: إنّ الطرق الكفيلة بتوضيح المطلب بشكل يحصل فيه العلم لأيّ أحد ولم يكن فيها أيّ اجتهاد شخصيّ، تُعتبر بيّنة، وهي كافية، إلّا أنّها ليست كذلك في باب الحدود.

تشير الأجوبة المنقولة إلى الضابطة الموجودة في الأمور الحسيّة والحدسيّة، ويُستفاد من هذه العبارات أنّه بالاستناد إلى آرائهم فإنّ آراء الخبراء المبنيّة على الحسّ تكون مُعتبرة بملاك البيّنة، بينما لا حجيّة للآراء المبنيّة على الحدس أو آراء الخبراء والآراء المبنيّة على الاجتهاد.

وبالنّظر إلى ما يمكن أن يُستَفاد من عبارات هذا الاستفتاء، يبدو أنّ المطلب يتضمّن مناقشة؛ لأنّ المُستنبَط من هذا الاستفتاء هو أنّ «آراء الخبراء في الأمور الحسيّة مُعتبرة لكنّها ليست كذلك في الأمور الحدسيّة»، على حين أنّ آراء الخبراء في الأمور الحسيّة لا تُعتبر آراءً خبيرة بل هي إخبار، والإخبار يُعدّ حجّة بملاك البيّنة أو بأقلّ من البيّنة. يُضاف إلى ذلك فإنّه من الناحية الأخرى لا يمكن الحكم بعدم اعتبار آراء الخبراء بملاك قول الخبير بشكل مطلق؛ إذ بالرّغم من أنّه لا اعتبار عند العقلاء لآراء الخبراء وقول الخبير المبنيّ على الحسّ ـ في نظر العقلاء ـ ، مثل رأي المنجّم في موضوع الهلال، إلّا أنّ النكتة المهمّة هي: إذا كان الأمر الذي أبدى الخبير رأيه فيه ـ مثل مسألة اختبار الدّم لتحديد النّسب ـ من الأمور التي لا تتّصف بجانب حسيّ، بل كان من المسائل الحدسية البحتة، فإنّه يتّصف بالاعتبار ويُعدّ حجّة من باب قول الخبير. ويُذكَر أنّه يوجد طريق آخر فيما يخصّ النّسب، مثل الفراش، إلّا أنّ الفراش يُعدّ أمارة مُعتبرة في النّسب، فضلاً عن كونه حجّة شرعية للحوق، أمّا مجرّد وجود الأمارة فلا يوجب صيرورته حسيّاً ولا يمكن اعتبار ولادة المولود من الأمّ أمراً حسيّاً حتى وإن تمّ التصوير بالموجات فوق الصوتية لعدّة مرّات قبل الولادة، فلا يمكن اعتبار تطبيقه على مولود خاصّ حسيّاً، بل غاية ما في الأمر هو اتّضاح تعلّق المولود ونسبته إلى الأب والأمّ، لكنّ ذلك يختلف عن كونه حسيّاً؛ وعليه، فإنّ آراء الخبراء في مثل هذه الموارد المبنيّة على الحدس والمقدّمات غير الحسيّة وعدم وجود طريق حسيّ، تكون مُعتبرة.

فإذا كان الاختبار في موارد حسيّة، مثل مرض السكّري، وكان رأي الخبراء مبنيّاً على الحدس فإنّه لا يُعدّ مُعتبراً حتى مع وجود اليقين بالنسبة للمتخصّصين المختبريين؛ أمّا إذا كانت المسألة ـ كما في العديد من الحالات المَرضية ـ بشكل بحيث تبدو حدسيّة بحدّ ذاتها، فإنّ رأي الخبير يكون مُعتبراً بملاك قول أهل الخبرة.

بالنّظر إلى المطالب المذكورة يتبيّن لنا أنّ ما ورد في الاستفتاء من أنّ آراء الخبراء المبنيّة على الحدس ليست حجّة بشكل مطلق، ليس صحيحاً، بل لا بدّ من التفصيل بين آراء الخبراء؛ لأنّ الآراء المبنيّة على الحسّ تُعتبر حجّة في جميع الموارد بملاك الإخبار وليست مبنيّة على حصول العلم لدى الآخرين.

ويُذكَر أنّ هذا الاستفتاء قد أشار إلى أنّه يكون مُعتبراً بملاك البيّنة، على حين أنّ هذا المطلب هو من الأمور المُختَلَف عليها لأنّ عبارة «مُعتبَر بملاك البيّنة» تعني أنّ الخبر الواحد ليس بحجّة، بينما تُعتبر مسألة حجيّة الخبر الواحد الثقة في الموضوعات الحسيّة مسألة خلافية.

وسنشير لاحقاً إلى أنّه لا يصحّ القول: بأنّه إذا كانت البيّنة حجّة فإنّه لا حجيّة لخبر الثقة الواحد في ذلك المورد، أمّا إذا كان الخبر مبنيّاً على تطبيق الاجتهاد، فإنّ ظاهر الاستفتاء هو أنّه لا اعتبار له في أيّ مورد، على حين لا بدّ من إجراء التفصيل والقول: بأنّ الخبر المبنيّ على الاجتهاد ورأي الخبير في الموارد الحسيّة ليس بحجّة وإنّه مُعتبَر في الموارد الحدسيّة، مثلما أنّ رأي المقوّم لطرفي المعاملة أو رأي الفقيه بالنسبة إلى مقلّديه يُعدّ حجّة بملاك الخبرة.

البحث في مقتضى القاعدة فيما يخصّ الاختبارات المبنية على الحسّ

اتّضحت لنا في المطالب السابقة ضرورة البحث في آراء الخبراء والمتخصّصين المختبريين في صورتيْن اثنتيْن: الأولى، الآراء المبنيّة على المقدّمات الحسيّة، والثانية، الآراء المبنيّة على المقدّمات الحدسيّة.

فإذا كانت آراء المتخصّصين المختبريين مبنيّة على المقدّمات الحسيّة، فإنّ مُقتضى القاعدة هنا هي أنّ آراء المتخصّصين المختبريين والذين تكون آراؤهم مبنيّة على المقدّمات الحسيّة، هي آراء مُعتبرة؛ لأنّ إطلاق دليل حجيّة البيّنة سيشمل محلّ البحث بلا شكّ. وفيما يتعلّق بدليل حجيّة الخبر أيضاً، فإنّه إذا كان يتضمّن الدليل اللفظي وكان بناء العقلاء على حجيّة الخبر الواحد في الموضوعات المُقامة، فإنّ إطلاق دليله يشمل مثل تلك الآراء المذكورة؛ فوجود الإطلاق اللفظي فيما يخصّ آراء الخبراء المبنيّة على الحسّ يُعدّ نقطة قوّة لهذه الصورة على المقام الثاني حيث تكون آراء المتخصّصين مبنيّة على المقدّمات الحدسية، وذلك لوجود الدليل اللفظي في هذا القسم، وعلى هذا الأساس فإنّ بعض المشكلات التي تُطرَح في المقام الثاني ليس قابلة للطرح هنا، ولهذا يتمّ التمسّك بهذا الإطلاق ولا وجه لرفع اليد عنه.

ومُقتضى القاعدة والأصل الأوّلي فيما يتعلّق بالآراء المختبرية المبنيّة على المقدّمات الحسيّة، هو الاعتبار المنوط بالإخبار والشهادة؛ لأنّ إطلاقات أدلّة اعتبار الخبر العدل أو الثقة وكذلك الإطلاقات المتعلّقة بالبيّنة في الموضوعات لا تواجه قصوراً في المُقتضى بالنسبة إلى الآراء المختبرية المبنيّة على المقدّمات الحسيّة، وهي تشمل محلّ البحث كذلك[1]. فشمول الإطلاقات المذكورة لمحلّ البحث من جهة أنّ ما هو مهمّ في هذه الموارد هو إدراك حسيّة المطلب، ولا فرق في ما إذا كان المستند هو الرؤية أو المقدّمات الحسيّة كالاختبار.

وإلى جانب الحسيّة فإنّه لا بدّ من وجود شرائط الحجج المُعتبرة في الشرع أيضاً فيما يخصّ المُختَبِر؛ على سبيل المثال، في الموضوعات القضائية التي يشترط فيها التعدّد، تجب شهادة مُختبِرَيْن، وإذا لم تكن الموضوعات قضائية تكفي شهادة العدل أو الثقة الواحد وتترتّب عليه الآثار.

(١) لأنّ إطلاق بعض الأدلّة، مثل: «كلّ من ولد على الفطرة جازت شهادته»، يشمل هذا المورد أيضاً. كما يُفهَم من معتبرة «ابن أبي يعفور» الذي يقول فيها: «**بما تقبل عدالة الرجل حتى تعرف شهادته له وعليهم**» أنّ «الشهادة» هي الملاك ولا لزوم لأن تكون الشهادة بالرؤية حتماً.

بيان جواز التمسّك بالإطلاقات و العمومات في المسائل المستحدثة

تبيّن لنا حتى الآن أنّه بالإمكان التمسّك بإطلاق أدلّة البيّنة والشهادة فيما يتعلّق بالاختبارات المبنيّة على المقدّمات الحسيّة، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الادّعاء المذكور مبنيّ على جواز التمسّك بالإطلاقات والعمومات في المسائل المُستحدثة، ولهذا، فإنّ الشبهات الموجودة بشأن التمسّك بالإطلاقات والعمومات في المسائل المُستحدثة، موجودة هنا كذلك.

وتوضيح هذا المطلب هو: إنّ القدر المتيقّن من حجيّة الخبر والبيّنة هو الشهادة المبنيّة على غير الوسائل العلمية الجديدة والاختبارات الحديثة وذلك لأنّ الوسائل الخاصّة بالتشخيص مثل تصوير داخل الجسم لم تكن موجودة في الأزمان الغابرة، ولم تكن مثل هذه الإمكانية موجودة أصلاً. وبالتالي، فإنّه حتى مع شهادة المتخصّص المُختبريّ وجزمه بأنّ هذا الدّم مثلاً يعود إلى الشخص الفلاني وأنّه هو المجرم الحقيقيّ أو أنّ الشخص الفلاني هو السّارق لوجود بصمات أصابعه في مكان السرقة، إلّا أنّ هذه الوسائل هي وسائل حديثة لم تكن موجودة في عصر النصّ، وعليه، فإنّ أدلّة الشهادة ستتضمّن قصوراً في المُقتضى بالنسبة لهذه الموارد.

وهنالك ما يشبه البيان المذكور مطروح بشأن التمسّك بإطلاقات السّفر بالنسبة إلى السفر بالوسائل الحديثة وتمّ الادّعاء بقصور المُقتضى، حيث ادُّعي في هذه الشبهة أنّ القدر المتيقّن من إطلاقات أدلّة السّفر ـ ومنها ﴿**وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاة**﴾[1] ـ هو السّفر بالوسائل التي كانت موجودة في الماضي، مثل الحصان والبعير، حيث كانت أقصى مسافة يمكن قطعها يومئذ عشرين فرسخاً في اليوم، فالتمسّك بالإطلاقات للسّفر بالطائرة وما شابهها حيث يمكن بواسطتها قطع آلاف الفراسخ، هو تمسّك بالإطلاقات في المسائل المستحدثة.

وأمّا المثال الآخر للتمسّك بالإطلاقات في المسائل المُستحدثة هو رؤية الهلال بواسطة الآلات والوسائل الحديثة، والمقصود هنا بالطّبع ليس حصول الرؤية للشخص نفسه، بل

(١) النساء: ١٠١.

المقصود الإخبار عن رؤية الهلال بالاستعانة بالأدوات الحديثة؛ إذ عندما يرى الشخص نفسه الهلال بواسطة الآلات الحديثة وحصل له العلم بذلك فإنّه لا فرق فيما لو كان العلم حاصلاً بواسطة الآلات التي كانت موجودة في الماضي أو بالآلات الحديثة بالنّظر إلى كون حجيّة العلم بالنسبة إلى ذلك الشخص هي حجيّة ذاتية. ففي كلّ الحالات وبالنّظر إلى ذاتية حجيّة العلم فإنّه لا توجد أيّ مشكلة ولن تحصل شبهة للتمسّك بالإطلاقات في المسائل المستحدثة.

لكن، إذا أراد الشخص الاستعانة بالوسائل الحديثة والشهادة برؤية الهلال ودخول الشهر القمريّ وأراد أن يكون إخباره حجّة بعنوان البيّنة، فإنّ ذلك سيكون مبنيّاً على التمسّك بالإطلاقات في المسائل المستحدثة.

ويُعدّ التمسّك بالإطلاقات والعمومات فيما يخصّ الاستعانة بالوسائل المختبرية الحديثة أيضاً تمسّكاً بالإطلاقات في المسائل المستحدثة، لذلك، فعندما يستعين الشخص بجهاز قياس نسبة السكّر في الدّم ويُظهر الجهاز رقماً مُعيّناً فإنّ نقل ذلك الرّقم إلى الآخرين يُعتبر إخباراً. وإذا كانت الأرقام إنجليزية فإنّ ترجمها إلى لغة أخرى تُعدّ إخباراً كذلك، والنتيجة هي: شهادة الشخص ـ بواسطة الوسائل الحديثة ـ على أنّ الدّم الذي تمّ اختباره وتحليله يتميّز بصفات خاصّة. وفي هذا الإخبار يمكن للشخص أن يُخبر عمداً بما هو مُخالف لما بيّنه الجهاز، أو يكون إخباره مُخالفاً للواقع بسبب السّهو أو الخطأ؛ وهكذا، فإنّ محلّ البحث يُعدّ من المصاديق المستحدثة للإخبار تماماً والمبنيّ على المقدّمات الحسيّة؛ لأنّ المعاينة كانت تتمّ في السابق كما كانت علامات المرض تُرى بالعين ثمّ الإخبار عن حالات الشخص. وفي ذلك الزمان لم تكن الاختبارات الطبيّة موجودة، على حين يتمّ العلم بالنتيجة الحاصلة في الوقت الحاضر بواسطة الاختبارات وهو علم لا يقلّ دقّة عن النّظر بالعين والرؤية، ولكون الخبر يعني الإعلان عن أمر حسيّ[1] فلا شكّ أنّه يُعتبر من المصاديق الجديدة للإخبار والشهادة.

(١) هذا في مقابل رأي الخبير وقول أهل الخبرة، حيث يكون رأيهم وفق الحدس.

وكنّا قد طرحنا بحثاً مُفصّلاً ـ في المباحث التمهيدية من كتاب (المبسوط) ـ حول التمسّك بالإطلاقات والعمومات في المسائل المستحدثة وتطبيقه على الخبر هو أنّ الخبر عن أمر حسيّ يكون أحياناً في زمن مُعاصر للشّارع، حيث يحصل العلم بالرؤية أو السّمع أو اللّمس فيُخبَر عنه، وفي أحيان أخرى يكون الخبر الحسيّ مبنيّاً على الوسائل العلمية وعندئذ يُعتبَر من المقدّمات الحسيّة؛ فلو كان أحدهم يمتلك تلك الوسائل، فإنّه سيحصل كذلك على العلم. وعلى أساس هذا الفرض فإنّ الحكاية القائمة على الاستعانة بمثل تلك الوسائل (العلمية) تُعتبَر إخباراً، وبالتالي، فإنّها قطعاً مصداق للخبر.

ولتوضيح مصداقية الرّأي بالوسائل والأدوات الحديثة بالنسبة إلى الخبر يمكننا الإشارة إلى هذا المثال: إذا كان أحد الأشخاص قد توفّي في سنوات ماضية ثمّ أُعيدَ إلى الحياة ثانية ورأى المصباح، فإنّه سيُسمّي هذا المصباح بـ«النور» رغم تعجّبه منه وسيُخبرنا أنّ هذا المصداق الذي لم يكن موجوداً في عصره، يُعدّ مصداقاً لمفهوم النور والضياء. وفي هذا المثال فإنّ مصداقية النور الحاصل من المصباح ليست بسبب الوضع الجديد بالنسبة إلى مفهوم النور والضياء، بل على أساس مفهومها في ذلك الزمن الماضي؛ وبهذا الفرض فإنّه لا مشكلة في التمسّك بالإطلاقات والعمومات في المسائل المُستحدثة والجديدة.

في الوقت الذي لو كان فيه الإطلاق بسبب الوضع الجديد، لكان توهّم التمسّك بالألفاظ فيما يتعلّق بالوضع الجديد أمر بديهيّ البطلان من الأساس. على سبيل المثال، وُضِعَت كلمة «الدّم» بمعناها الخاصّ للسائل المعروف بهذه الخصائص، فإذا تمّت تسميته بعصير الرّمان ـ وفق الوضع الجديد ـ فلن يُتَوَهَّم أساساً بأنّ أدلّة نجاسة الدّم ستشمل عصير الرّمان أيضاً؛ لأنّه من الواضح أنّ الملاك في حمل الألفاظ على المفاهيم هو المفهوم الذي كان في زمن الشّارع، و«الدّم» في زمان الشّارع كان له مفهوماً آخر لم يكن يشمل عصير الرّمان، وعليه، لا قيمة لشموله للوضع الجديد بالنسبة لعصير الرّمان.

وبالنّظر إلى عدم وجود أيّ تصرّف في مفهوم الألفاظ بالنسبة إلى زمان الشّارع عند التمسّك بالإطلاقات في المسائل المستحدثة، بل يتصوّر مُجرّد إحداث مصداق جديد

لتلك المفاهيم في العصر الحالي، فالنتيجة هي: بموجب رفض الإطلاق عن القيود، فإنّه لا إشكال في التمسّك بالإطلاقات والعمومات في المسائل المُستحدثة، وأمّا ادّعاء الانصراف والقدر المتيقّن والوجوه الأخرى التي تُطرَح بعنوان موانع أمام التمسّك بالإطلاقات والعمومات، فليست صحيحة.

البحث في الإطلاقات المتعلّقة بباب الشهادة والبيّنة والخبر

تبيّن لنا حتى الآن أنّه بالنّظر إلى عدم تحقّق أيّ مفهوم جديد من قِبَل المصاديق المُستحدثة، فإنّ شهادة أهل الاختصاص الناجمة عن الاختبارات العلمية الحديثة تندرج ضمن إطلاقات حجيّة الخبر والشهادة والبيّنة، ولا قصور من ناحية أدلّتها. لكن، وفي نفس الوقت فإنّ هنالك جهة أخرى للبحث وهي البحث في وجود الإطلاق والعموم بالنسبة إلى الشهادة أو الخبر العدل الواحد أو الثقة الواحد، وعليه، فإنّ حجيّة آراء المتخصّصين المختبريين المبنيّة على المقدّمات الحسيّة منوطة بشمول إطلاقات أدلّة حجيّة البيّنة والشهادة والخبر للعدل أو الثقة الواحد، وفي هذا المقام ينبغي البحث في الأدلّة اللفظية وغير اللفظية ـ مثل السيرة ـ بشكل مستقلّ.

الأدلّة الدالّة على حجية الشهادة وخبر العدل الواحد

فيما يتعلّق بحجيّة الشهادة وإخبار العدل والثقة الواحد، يمكن الإشارة إلى أدلّة من الآيات والروايات وكذلك السيرة، وهو ما سنتطرّق إليه والبحث فيه لاحقاً.

أ) الآيات

يمكن الاستناد إلى بعض الآيات فيما يخصّ اعتبار خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات:

١. آية ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِين﴾

إنّ أوّل دليل من الأدلّة القرآنية الدّالة على حجيّة خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات يتمثّل في الآيات التي يحتجّ فيها الأنبياء بما فيهم الرسول الأعظم ﷺ على قومهم في مواطن مختلفة بأنّهم أُمناء. ومن العبارات الكثيرة التي نقلها لنا القرآن الكريم الآية

الشريفة: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِين﴾[1] حيث يشير الأنبياء وكذلك النبيّ الكريم ﷺ من خلالها إلى كونهم أُمناء لكي يقبل قومهم برسالتهم في الوقت الذي يدّعون فيه ذلك، على حين كان المفروض أن يأتوا بدليل آخر لإثبات نبوّتهم ورسالتهم. وبالتالي، فإنّ احتجاج الأنبياء والرّسل على أقوامهم بأنّهم أُمناء وأنّه ينبغي الإذعان إلى كلام الأمين يدلّ على أنّ حجيّة قول الأمين كانت أمراً مفروغاً منه.

وقد قيل في ذلك أيضاً أنّ قول المُدّعي ليس مسموعاً إلّا إذا أقام البيّنة.

وفي الجواب على هذا المطلب نقول: إنّ هذا المطلب هو على فرض وجود المُعارض على قول المُدّعي ووجود المُنكر في مقابله؛ وفي هذه الحالة يأتي دور البيّنة؛ لكن، إذا لم يكن هناك أيّ مُنكر في الطرف المقابل ولم تتحقّق الماهية القضائية، فإنّه يُستفاد من هذه الآيات أنّ قول المُدّعي يكون مسموعاً إذا كان أميناً.

وهكذا، يمكن لهذه الآيات أن تكون دليلاً على كفاية خبر العدل الواحد.

٣. آية ﴿فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾

وأمّا الآية الثانية من الآيات الدّالة على اعتبار شهادة العدل والثقة الواحد في الموضوعات فهي الآية الشريفة: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ وَلا تَأْكُلُوها إِسْرافاً وَبِداراً أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفى بِاللَّهِ حَسِيبا﴾[2].

والاستدلال بهذه الآية هو بالبيان التالي: تمّ استعمال عبارة ﴿فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ عند دفع أموال اليتامى إليهم، حيث يشمل إطلاق هذه العبارة شهادة الواحد أيضاً؛ كما تدلّ على كفاية شاهد واحد عند دفع أموال اليتامى إليهم بعد بلوغهم سنّ الرّشد، ولو لم تكن شهادة الواحد كافية لكان الأمر بالإشهاد في الآية لغواً.

ونتيجة كفاية خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات هي: كفاية إخبار متخصّص مختبريّ واحد في موضوع ما وتترتّب على ذلك الآثار ولا يلزم ضمّ إخبار متخصّص آخر إليه.

(١) الشعراء: ١٠٧، ١٢٥، ١٤٣، ١٦٢، ١٧٨.

(٢) النساء: ٦.

ب) الروايات

نقل لنا الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله[1] عدداً من النصوص في باب من أبواب «الشهادة»، وهي كالتالي:

١. مُعتبرة عبد الله بن أبي يعفور

جاء في الرواية الأولى وهي مُعتبرة «عبد الله بن أبي يعفور» ما يلي:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِم...»[2].

هذه الرواية طويلة ومُفصّلة من حيث المتن، إلّا أنّ المطلب المقصود من هذه الفقرة الموجزة هو: كان الأمر المفروض منه في ذهن السائل هو أنّه إذا كان الشاهد عادلاً، فإنّه شهادته مقبولة سواء كانت في مصلحته أو ضدّ مصلحته. ومع اعتبار السائل هذه النكتة أمراً مفروضاً فهو يسأل عن طرق كشف العدالة. فإذا كان الإخبار مبنيّاً على العلم عن حسّ وشهود وحضور حتى يصدق على ذلك عنوان شهادة الصّادق، ثمّ من ناحية أخرى توجد العدالة كذلك، فعندئذٍ تُقبَل الشهادة. وفي هذه الرواية فإنّ مسألة حصول العلم بواسطة الوسائل القديمة أو الحديثة ليست مطروحة، بل المطلب المهمّ هو الشهادة المبنيّة على المقدّمات الحسيّة، وبذلك، فإنّه لا مشكلة في شمولها لمحلّ البحث؛ لأنّ الفرض في محلّ البحث هو أنّ المتخصّص المختبري يُبدي رأيه على أساس المقدّمات الحسيّة. ويُذكَر أنّ القدر المتيقّن من الشهادة المقبولة هو تحقّق البيّنة، أي وجود شاهدين.

٢. معتبرة عبد الله بن المغيرة

وأمّا الرواية الثانية فهي منقولة عن «عبد الله بن المُغيرة» وجاء فيها:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام رَجُلٌ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَأَشْهَدَ شَاهِدَيْنِ نَاصِبِيَّيْنِ قَالَ كُلُّ مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَعُرِفَ بِالصَّلَاحِ فِي نَفْسِهِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١ ـ ٣٩٥.

(٢) المصدر السابق ٣٩١.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سَلَمَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ يُوسُفَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ نَحْوَهُ وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ مِثْلَه»[1].

تمّ السؤال في هذه الرواية من الإمام الرّضا عليه السلام عن شهادة شاهدين ناصبيّين، فأشار الإمام عليه السلام في جوابه إلى القاعدة الكليّة وأحجم عن الإجابة عن خصوص السؤال لكون الناصبيّ خارج عن العدالة، وربّما لم يستطع الإمام عليه السلام الإشارة إلى هذا المطلب بسبب شرائط التقيّة. لكن، وفي الوقت نفسه فقد أشار عليه السلام إلى هذا المطلب وهو: إذا كانت الشهادة صادقة وكان الشاهد صالحاً فالشهادة مقبولة. وعليه، فعند تحقّق هاتيْن النكتتيْن في أيّ مصداق فإنّ الشهادة تكون مقبولة، وإذا لم يوجد عنصر الصّلاح في مصداق ما، مثل النّاصبيّ، فإنّ ذلك يعني عدم وجود أحد العنصريْن المذكوريْن، وبذلك تكون الشهادة غير مقبولة.

٣. صحيحة محمّد بن مسلم

والرواية الثالثة من الروايات المتعلّقة بالشهادة، هي صحيحة «محمّد بن مسلم» عن الإمام الباقر عليه السلام حيث جاء فيها:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا لَأَجَزْنَا شَهَادَةَ الرَّجُلِ إِذَا عُلِمَ مِنْهُ خَيْرٌ مَعَ يَمِينِ الْخَصْمِ فِي حُقُوقِ النَّاسِ الْحَدِيث»[2].

تتناول هذه الرواية شهادة العدل الواحد مع يمين الخَصم، لكن لا يُستفاد من هذه الرواية كفاية شهادة العادل المنفرد.

٤. صحيحة ابن أبي عمير

ورد في صحيحة «ابن أبي عُمير» وهي الرواية الرابعة من روايات باب «الشهادة»:

«وَفِي الْأَمَالِي عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ الْأَزْدِيِّ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ زِيَادٍ الْكَرْخِيِّ عَنِ

(١) المصدر السابق ٣٩٣.

(٢) المصدر السابق ٣٩٤.

الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ صَلَّى خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فِي جَمَاعَةٍ فَظُنُّوا بِهِ خَيْراً وَأَجِيزُوا شَهَادَتَه»[1].

بالاستناد إلى هذه الرواية فإنّه تُقبَل شهادة الشخص الذي يُصلّي خمس صلوات في جماعة ويُرى حضوره بين المسلمين. ومع ذلك فإنّه لا يُستَفاد من هذه الرواية سوى قبول شهادة الشخص المُتّصف بالعدالة؛ لأنّ اشتراكه مع الناس في الصلوات الخمس وحضوره المستمرّ بينهم لن يُخفي عيوبه إن كانت موجودة، وفي حال وجود عيب ما فيه، فإنّه لا محالة سيتبيّن بسبب تواجده بين المسلمين.

٥. رواية علقمة

وأمّا الرواية الخامسة الخاصّة بباب «الشهادة»، فمنقولة عن «علقمة» وقد جاء فيها:

«وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام وَقَدْ قُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَمَّنْ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَمَنْ لَا تُقْبَلُ فَقَالَ يَا عَلْقَمَةُ كُلُّ مَنْ كَانَ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ[2] **قَالَ فَقُلْتُ لَهُ تُقْبَلُ شَهَادَةُ مُقْتَرِفٍ بِالذُّنُوبِ فَقَالَ يَا عَلْقَمَةُ لَوْ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَةُ الْمُقْتَرِفِينَ لِلذُّنُوبِ لَمَا قُبِلَتْ إِلَّا شَهَادَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ عليهم السلام لِأَنَّهُمُ الْمَعْصُومُونَ دُونَ سَائِرِ الْخَلْقِ فَمَنْ لَمْ تَرَهُ بِعَيْنِكَ يَرْتَكِبُ ذَنْباً أَوْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ شَاهِدَانِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالسَّتْرِ وَشَهَادَتُهُ مَقْبُولَةٌ وَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ مُذْنِباً وَمَنِ اغْتَابَهُ بِمَا فِيهِ فَهُوَ خَارِجٌ مِنْ وَلَايَةِ اللَّهِ دَاخِلٌ فِي وَلَايَةِ الشَّيْطَانِ»**[3].

ومفاد هذه الرواية هو: لا يلزم إحراز العصمة من المعاصي في الفرد حتى تُقبَل شهادته، بل تُقبَل كذلك شهادة العاصي غير المتجاهر بمعصيته. وبالاستناد إلى هذه الرواية فإنّه يُحكَم بقبول الشهادة بشكل عامّ وكقاعدة كليّة ولم تتطرّق الرواية إلى كون الشهادة مسموعة إذا كانت في أمر خاصّ كالحدود وغيرها، وعليه، فالرواية تتضمّن الإطلاق.

---

(١) المصدر السابق ٣٩٥.

(٢) وهذا عامّ يشمل الشهادة في الأمور المختبريّة.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٥.

٦. صحيحة البزنطيّ

تُعتبر صحيحة «البزنطيّ» الرواية السادسة حول حجيّة خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات، وهي لا تختصّ بباب «الشهادة»، بل تُعتبَر دليلاً مستقلاً على اعتبار خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات. وقد نُقِلت هذه الرواية في الباب (٣٦) من أبواب «الصّيد والذباحة» في كتاب (وسائل الشيعة) تحت عنوان «بَابِ أَنَّ مَنْ صَادَ طَيْراً فَعَرَفَ صَاحِبَهُ أَوِ ادَّعَاهُ مَنْ لَا يَتَّهِمُهُ وَجَبَ عَلَيْهِ رَدُّهُ إِلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَتْ قِيمَتُهُ أَقَلَّ مِنْ دِرْهَمٍ أَمْ أَكْثَر»[١].

وجاء في هذه الرواية:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَصِيدُ الطَّيْرَ يُسَاوِي دَرَاهِمَ كَثِيرَةً وَهُوَ مُسْتَوِي الْجَنَاحَيْنِ فَيَعْرِفُ صَاحِبَهُ أَوْ يَجِيئُهُ فَيَطْلُبُهُ مَنْ لَا يَتَّهِمُهُ فَقَالَ لَا يَحِلُّ لَهُ إِمْسَاكُهُ يَرُدُّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ فَإِنْ صَادَ مَا هُوَ مَالِكٌ لِجَنَاحِهِ لَا يَعْرِف لَهُ طَالِباً قَالَ هُوَ لَهُ»[٢].

بالنّظر إلى أنّ الشيخ الكُليني رحمه الله كان قد نقل هذه الرواية بثلاث وسائط عن الإمام الرّضا عليه السلام فإنّها تُعتبر قطعية. فالواسطة الأولى هي «عدةٌ من أصحابنا» حيث يتّصف عدد منهم بالوثاقة، كما أنّ كثرة النّقل تُفيد القطع أيضاً. وقد نقل أولئك الأصحاب هذه الرواية عن «أحمد بن أبي عبد الله» والمقصود به هو «أحمد بن محمد بن خالد» الذي يُعدّ من أجلّة الرواة ومشاهيرهم. ويُذكَر أنّ «أحمد بن محمد بن خالد» قد نقل كذلك عن غير الثقات وقد أخرجه «أحمد بن محمد بن عيسى» من مدينة «قم» لهذا السبب، إلّا أنّ ذلك لا يؤدّي إلى إيجاد الخلل في وثاقته؛ لأنّ «أحمد بن محمد بن خالد» لم ينقل في هذه الرواية عن غير الثقة، بل روى عن «أحمد بن محمد بن أبي نصر» ـ وهو «البزنطيّ» ـ وبالتالي فإنّ هذه الرواية صحيحة أعلائية، وسندها بشكل لا يشوبها أيّ شكّ أو ترديد.

وفي هذه الرواية سُئِل الإمام الرّضا عليه السلام عن شخص اصطاد طيراً ثميناً في الوقت الذي يعرف فيه الصيّاد صاحب ذلك الطائر أو جاءه مَن لا يُتَّهَم بالكذب يطلبه منه. فبيّن

(١) المصدر السابق ٢٣: ٣٨٨.

(٢) المصدر السابق.

الإمام عليه السلام في هذه الحالة أنّه لا يحقّ للصيّاد الاحتفاظ بالطائر، بل يجب عليه إعادته إلى مالكه أو مَن ادّعى ملكيّته له.

إنّ إعادة الطائر على فرض العلم بمالكه أمر واضح لا غبار عليه، وعلى فرض ادّعاء شخص ما ملكيّته لذلك الطائر، فقد أمر الإمام عليه السلام أيضاً بإعادة الطائر في الوقت الذي ادّعى فيه الشخص وكان ادّعاءه خلاف الأصل؛ لأنّ الأصل هو أنّ الطائر لا صاحب له وأنّ مَن يقوم باصطياده يصبح مالكه. ولهذا نَجد في بعض النصوص أنّه إذا لم يُعرَف للطائر صاحب فإنّه يجوز صيده[1]. وتمّت الإشارة أيضاً في ذيل هذه الرواية إلى أنّه إذا تمّ اصطياد طائر ولم يدّعِ أحد ملكيّته، فإنّه يكون ملكاً للصيّاد.

وهكذا، فإنّ الرواية تدلّ على أنّ قول الثقة مُعتَبَر حتى على فرض كون الادّعاء في مصلحته، وعلى هذا الفرض وفي حال إخبار الثقة بالخبر الذي ليس في مصلحته، فبطريق أولى يكون قوله مُعتبَراً. لذلك، فإنّ الرواية تدلّ بالفحوى على أنّه إذا أخبر الثقة بأنّ الصيد يعود لشخص آخر، فإنّ قوله يكون مسموعاً.

إلّا أنّ الرواية لا تتضمّن ماهية قضائية، أي أنّ الشخص الذي يدّعي ملكية الصيد الذي تمّ اصطياده ليس له مَن يُعارضه أو ينكر ذلك عليه.

ج) سيرة العقلاء

وأمّا الدليل الثالث من أدلّة حجيّة خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات فهو سيرة العقلاء.

ففيما يتعلّق بالتمسّك بسيرة العقلاء فإنّ هنالك ثلاثة بيانات:

البيان الأوّل

البيان الأوّل الخاصّ بالتمسّك بسيرة العقلاء لحجيّة خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات، يتمثّل في الاستعانة بالعلم بعدم الفرق بين الإخبار عن الموضوعات القديمة والحديثة.

(١) المصدر السابق ٣٨٩، «بَابُ أَنَّ مَنْ صَادَ طَيْراً مُسْتَوِيَ الْجَنَاحَيْنِ لَا يَعْرِفُ لَهُ مَالِكاً فَهُوَ لَه».

وتوضيح هذا المطلب هو: أنّه لا فرق بين الإخبار عن الموضوعات القديمة وبين الإخبار عن الموضوعات الجديدة، أي أنّ الخبر عن الموضوعات الجديدة ليس مفهوماً آخر للخبر، بل هو مجرّد مصداق آخر. لذلك وبالنّظر إلى كون السيرة دليلاً لبيّاً لا تتضمّن الإطلاق، فإنّه في حال حصول العلم بعدم وجود تفاوت بين الإخبار عن الموضوعات الجديدة والموضوعات القديمة، سيكون بالإمكان التمسّك بتلك السيرة في الاعتماد على خبر العدل أو الثقة الواحد.

البيان الثاني

والبيان الثاني الخاصّ بالتمسّك بالسيرة لإثبات اعتبار شهادة العدل والثقة الواحد هو: رغم كون السيرة تتعلّق بالمصاديق التي كانت موجودة في زمان الشّارع، إلّا أنّ ارتكاز العقلاء لم يكن موافقاً للعمل بالمصاديق القديمة بملاك الخصوصية الموجودة في تلك المصاديق، بل كان العمل بملاك الخبر الواحد في الموضوعات، وهكذا، فإنّ نقطة ارتكاز العقلاء كانت أعمّ من المصاديق الجديدة والمتأخّرة مثل قول المتخصّص المختبريّ.

ومن ناحية أخرى، فرغم أنّ جزءاً مُعيّناً فقط من هذا الارتكاز العامّ كان قد بلغ الفعلية في زمان الشّارع وتحوّل إلى سيرة، لكن بالنّظر إلى كون هذه النكتة عامّة فإنّه عندما أمضى الشّارع السيرة الناشئة عن هذا الارتكاز فكأنّه أمضى نكتة عامّة؛ إذ على الفرض، لا يكون أيّ تفاوت بين المصاديق القديمة والحديثة من حيث الارتكاز، بحيث إذا لم يكن الشّارع راضياً عن السيرة في المصاديق الجديدة والمستحدثة، فإنّ سكوته يشير إلى عدم اعتراضه على المصاديق الحديثة فيما يخصّ السيرة وعدم تجاهله للغرض اللزومي.

وبالنّظر إلى البيان المذكور يتبيّن لنا وجود التفاوت بين السِّيَر المستحدثة التي يكون ارتكازها حديثاً أيضاً وبين السِّيَر المُستحدثة التي يكون ارتكازها قديماً مثل الاختبارات الجديدة التي لم تكن موجودة في الماضي، وبالتالي إمكانية اعتبار السِّيَر المُستحدثة ذات الارتكاز القديم، حجّة[1].

(١) والمثال الآخر للسّيَر المستحدثة التي تكون ارتكازاتها قديمة، هو قبول قول أهل الخبرة فيما يخصّ المصاديق التي لم تكن موجودة في السابق؛ أي أنّ الشارع أيّد الرجوع إلى أهل الخبرة ولم يكن الرجوع إلى أهل الخبرة في بعض

ثمّ إنّ المُستفاد من مجموع كلماتنا حتى الآن إمضاء السيرة في زمان الشّارع من أجل إمضاء ارتكازها المُعاصر، بل يمكن الادّعاء بأنّه حتى في حال فرض وجود ارتكاز في زمان الشّارع كمجرّد ارتكاز وأنّه لم يتجلّ بالعمل في أيّ مصداق ما، فلا يَبعد أن يشمل برهان اعتبار السيرة، ذلك الارتكاز المجرّد أيضاً.

ويبدو أنّ هذه الصورة هي مجرّد فرض لا غير؛ لأنّ الارتكازات عادّة ما تتكوّن من الجري العملي والسيرة العملية، وإن كان بالإمكان القول بأنّه كانت هناك سيرة عملية في وقت ما، ثمّ بعد مرور فترة من الزّمن زالت تلك السيرة وبقي ارتكازها فقط.

البيان الثالث

والبيان الثالث للاستدلال بالسيرة لإثبات اعتبار شهادة العدل والثقة الواحد هو: إذا تعذّر إثبات الحجيّة ببرهان نقض الغرض، فإنّه يمكن التوصّل إلى اعتبار السيرة من خلال التمسّك بظهور الحال؛ لأنّ ظهور حال الشّارع هو إمضائه للسيرة بنفس النكتة الارتكازية في موارد إمضاء السيرة، ولا فرق في هذه الحالة بين ما إذا كانت موارد السيرة العملية من المصاديق القديمة أو الحديثة.

والنتيجة هي: إذا لم يقم الشّارع بالرّدع فإنّ خبر الواحد يكون مُعتبراً بملاك ظهور حال الشّارع.

وإلى جانب الأدلّة اللفظية فإنّه يمكن التمسّك بسيرة العقلاء كدليل على اعتبار خبر العدل والثقة الواحد[1].

بيان حجية شهادة العدل الواحد في الموضوعات

تمّ حتى الآن استعراض الأدلّة التي يشير مفادها إلى قبول شهادة الشخص العادل، والقدر

المصاديق في زمان الشّارع فقط. والنتيجة هي أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة يُعدّ حجّة حتى في المصداق الذي تمّ استحداثه مؤخّراً. وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى الرجوع إلى المجتهد في زمان الغيبة، حيث تتمّ الاستفادة من بعض المقدمات من مثل دليل الانسداد الذي لم يكن موجوداً في زمان الشارع، لكن بالنّظر إلى أنّ ارتكاز جواز الرجوع إلى الخبرة كان موجوداً منذ زمان الشارع، فإنّه يتمّ تطبيق الرجوع إلى المصداق الجديد للخبرة أيضاً.

(١) بالنّظر إلى كون هذه المسألة ليست مورد اتفاق الفقهاء، بل قال المشهور بعدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات، فإنّه لا يمكن الاستعانة بالإجماع بعنوان دليل.

المتيقّن من هذه الأدلّة هو قبول قول المُختبر بملاك البيّنة، فإذا بيّنَ متخصّصان مختبريّان مطلباً واحداً على أساس المقدّمات الحسيّة وكانت شهادتهما صادقة، فإنّ شهادتهما تكون مسموعة بالاستناد إلى الروايات المذكورة.

والمطلب الأعلى هو أنّه لا يلزم حتى وجود شهادتيْن من المتخصّصين المُختبريّين، بل يكفي سماع شهادة متخصّص مختبريّ واحد كذلك.

ويُذكَر أنّ قبول شهادة متخصّص مختبريّ واحد إنّما يكون في غير باب «القضاء»؛ لأنّ المُستفاد من النّصوص وفتاوى الفقهاء هو لزوم التعدّد في باب «القضاء» وأنّ البيّنة هي المعيار. على سبيل المثال، جاء في رواية منقولة عن الرسول الأعظم ﷺ قوله: «**إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَان**»[1]، حيث يقصد من تطبيق البيّنة في «القضاء»، شهادة عدليْن. ولهذا، فعندما يُقال في باب «القضاء» إنّ على المُدّعي أن يأتي بالبيّنة، فإنّ ذلك يعني لزوم وجود شاهديْن عادليْن، إلّا أن تكون أموراً مالية حيث تكفي شهادة عادل واحد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ القول بأنّ كلمة «البيّنة» بصورة كليّة، شهادة عدليْن، محلّ شكّ وترديد، ولهذا، قال المحقق الخوئي رحمه الله حول رواية: «**الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَة**»[2]: ليست البيّنة بمعنى شهادة عدليْن، بل استُعمِلت بمعناها اللغويّ؛ لأنّ من مصاديق المعنى اللغويّ للبيّنة شهادة عدليْن، ويمكن لشهادة العادل الواحد أن تكون مصداقاً للبيّنة كذلك[3].

وفيما يتعلّق بالموضوعات أيضاً ـ بما في ذلك موضوعات باب «القضاء» أو غيره ـ فإنّه تكفي شهادة عادل واحد. على سبيل المثال، فيما يخصّ إثبات النّسب، إذا كان هناك مُدّعٍ ومُنكر فإنّ ذلك يوكَل إلى باب القضاء، وفي هذه الحالة تلزم البيّنة الاصطلاحية التي هي الشاهديْن. أمّا إذا لم يتعلّق الأمر بباب القضاء، كأن ترغب أسرة ما بتقسيم الإرث وادّعى

(١) الكافي ٧: ٤١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩.

(٣) مصباح الأصول ١: ٣١٧.

أحد الأشخاص أنّه ابن المُتوفّى وأقامَ على ذلك شاهداً يُخبر بفراش الميّت[1]، ففي هذه الحالة فإنّ شهادة عادل واحد ستكون محلّ بحث.

وتشير الكلمات المطروحة إلى أنّ التعدّد مُعتبر في الموضوعات وأنّه ينبغي للمُخبر أن يكون مُتعدّداً؛ أي أنّهم اعتبروا البيّنة الاصطلاحية هي الملاك. ومن بين الأدلّة المعروفة لهذه الطائفة من الفقهاء هي: «**الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ**».

إلّا أنّ ثمّة إشكال في هذا القول وهو عدم وجود دليل في الموضوعات على اعتبار التعدّد، ووفقاً للقاعدة فإنّه يكفي إخبار عادل واحد كذلك في الموضوعات. والدليل على حجيّة خبر العادل الواحد في الموضوعات هو سيرة العقلاء وبنائهم، حيث يعتبرون خبر العادل الواحد في الموضوعات كافياً. والشاهد على هذا المطلب هو أنّ العقلاء يرون خبر العادل الواحد في باب الأحكام والرواية عن المعصومين عليهم السلام كافياً، على حين أنّ الرواية تُعدّ من باب الموضوعات؛ لأنّ قول المعصوم عليه السلام في باب الرواية يُعتبر موضوعاً من الموضوعات، حيث يتضمّن الإخبار عنه أثراً وهو الثبوت الكلّي للحكم الإلهيّ.

والنكتة المهمّة ههنا هي أنّه لا موضوعية لخبر الأحكام الإلهية الكليّة لدى العقلاء، فقد يكون هناك مَن يُنكر وجود الله تعالى ولا يعترف أساساً بالحكم الإلهيّ الكليّ، لكن في الوقت نفسه يُقرّ بكفاية قول العادل أو الثقة الواحد لإثبات كلام المولى في مسألة العلاقات بينه وبين عبده، بل والاحتجاج بذلك أيضاً.

وهكذا، فإنّ الدليل الرئيس لاعتبار خبر العدل أو الثقة الواحد في الموضوعات هو بناء العقلاء، حيث لم يتمّ الرّدع عن هذه السيرة، ويكفي عدم الرّدع للإمضاء.

مضافاً إلى ذلك فإنّ الأمر لا يقتصر على مجرّد عدم الرّدع فيما يخصّ حجيّة خبر العدل الواحد، بل إنّ هنالك عدداً من النّصوص والروايات الدّالة على حجيّة خبر العادل الواحد في الموضوعات. وقد تطرّق الشهيد الصّدر رحمه الله إلى روايات حجيّة الخبر الواحد

(١) يمكن أن يكون الإخبار عن النسب بصورتين: أ) الشهادة بأنّ هذا المولود من هذه النطفة؛ ب) الشهادة بأنّ المولود هو من فراش الشخص المذكور.

في الموضوعات ـ في كتاب «الطهارة» خلال البحث في موضوع الإخبار عن النّجاسة ـ وأشار إلى أكثر من عشر روايات يستظهر منها حجيّة خبر الواحد في الموضوعات. وهنالك روايات أخرى إلى جانب الروايات المذكورة في كلامه، يمكن استنباط حجيّة خبر الواحد في الموضوعات منها.

ومن بين الروايات الدّالة على حجيّة خبر العادل الواحد في الموضوعات، عبارة: «**كُلُّ مَنْ كَانَ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ**»[1]، حيث لم يُشترَط قبول الشهادة بشرط التعدّد في هذه الرواية والروايات المشابهة التي أشرنا إليها في المباحث السابقة، بل هي تتضمّن الإطلاق.

وقد يُشكَل على المطلب المذكور فيُقال: تمّ اعتبار العلم أو البيّنة لازمَيْن لإثبات الحكم وفقاً لرواية «**الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَة**» وبذلك لا تصدق البيّنة بوجود شاهد عادل واحد.

وقد أجاب المحقق الخوئي رحمه الله على هذه الرواية بقوله: إنّ البيّنة في هذه الرواية لا تعني شهادة عدليْن، بل هي بمعنى الحجّة، وعليه، فقد تمّ استعمال «البيّنة» في هذه الرواية بمعناها اللغويّ.

ولتأييد كلام المحقق الخوئي رحمه الله لا بدّ من الإشارة إلى مطلب وهو: إنّ من موارد استعمال «البيّنة» هي الحجّة، ولم تَرد «البيّنة» في القرآن الكريم بمعنى شهادة عدليْن أساساً، بل استُعمِلت مادّة (ب ي ن) بمعنى الحجّة[2]؛ لأنّ الموارد التي استُعمِلت البيّنة المُصطلح عليها في القرآن الكريم، صرّحت إلى لزوم تعدّد شاهد العدل. فالمورد الأوّل متعلّق بالطلاق حيث يقول تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُم**﴾[3]، والمورد الثاني يخصّ الوصيّة كما في قوله سبحانه: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حينَ الْوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُم**﴾[4].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٥.

(٢) قد تكون الحجّة أحياناً علماً، وفي أحيان أخرى تكون أمراً من العلم كحجّة عقلائية.

(٣) الطلاق: ٢.

(٤) المائدة: ١٠٦.

وبالنّظر إلى الموردين المذكورين، يتبيّن لنا أنّ «البيّنة» في القرآن الكريم هي الحجّة بمعناها المطلق.

وفيما يتعلّق ببعض الروايات أيضاً، مثل: «**الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ**»، فإنّه لا وجود للدليل على أنّ البيّنة لم تُستعمَل بمعناها اللغويّ وأنّ المقصود هو خصوص شهادة العدلين وذلك لاستعمال «البيّنة» بمعنى الحجّة، وللحجّة عدّة مصاديق، منها:

١. شهادة العدلين

٢. الإقرار

٣. الثقة الواحد

٤. قول ذي اليد

وغاية ما في الأمر هو أنّه إذا تعذّر حمل كلمة «البيّنة» في الرواية على معنى الحجّة بشكل قطعيّ، فإنّ معنى الرواية سيكون مُجملاً، وبهذا الفرض لن يتمّ إثبات كون «البيّنة» تعني شهادة عدليْن؛ وعليه، فإنّ هذه الرواية لا تمتلك الصلاحية بردع السيرة على اعتبار خبر الواحد في الموضوعات.

ويمكن الادّعاء هنا بوجود الحقيقة الشرعية بشأن البيّنة، من حيث كونها تعني شهادة عدليْن. وفي الجواب عن هذا الادّعاء نقول: على فرض وجود الحقيقة الشرعية في كون البيّنة تعني تعدّد الشاهد العادل، فإنّها ستكون مشتركة بين المعنييْن ولن تفقد معناها اللغويّ، وعليه، فإنّ استعمال البيّنة بمعنى الحجّة لن يكون استعمالاً مجازياً، وبالتالي سيكون بالإمكان الاستناد إلى إطلاق روايات باب الشهادة وكون شهادة العادل المسموعة ليست مُقيّدة بشرط التعدّد، وعندئذٍ يُحكَم بجواز الاكتفاء بخبر العادل الواحد على ذلك الأساس.

ويُذكَر أنّ هنالك دليلاً خاصّاً في بعض الموارد، مثل باب القضاء والحدود[1]، وبذلك يتمّ رفع اليد عن هذا الإطلاق.

(١) يكمن الفرق بين باب القضاء والحدود في كون القضاء متقوّم بالنزاع والتخاصم، أمّا في باب الحدود فلا يلزم أن يكون شخص ما طرفاً في الادّعاء، بل يمكن على سبيل المثال أن يشهد شخصان على قيام شخص آخر بشرب الخمر وفي هذه الحالة فلا وجود للمدّعي والمنكر.

وأمّا المورد الثالث الذي يكون فيه تعدّد الشاهد مُعتبراً، فهو الشهادة في باب الهلال، حيث إنّ المُستفاد من النصوص في باب الشهادة الخاصّة بالهلال، ومنها: «**لَمْ يَكُنْ يُجِيزُ فِي الْهِلَالِ إِلَّا شَاهِدَيْ عَدْلٍ**»[1]، هو اعتبار التعدّد.

وإلى جانب الموارد الثلاثة المذكورة، هنالك رواية «علقمة» التي تتضمّن عبارة: «**فَمَنْ لَمْ تَرَهُ بِعَيْنِكَ يَرْتَكِبُ ذَنْباً أَوْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ شَاهِدَانِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالسَّتْرِ وَشَهَادَتُهُ مَقْبُولَةٌ**»[2]، وبالاستناد إليها فإنّه تلزم شهادة اثنيْن للشهادة بالفسق؛ لكنّ الجواب عن هذه الرواية هو: وفقاً لهذه الرواية فإنّ غاية ما في الأمر هو لزوم شاهديْن فيما يخصّ الشهادة بالفسق، لكنّ هذا المطلب ليس دليلاً على لزوم وجود شاهديْن في موضوع الشهادة بالعدالة أو الشهادة بموضوع آخر.

وبناءً على ذلك فإنّ مُقتضى الروايات المذكورة، هو كفاية شهادة العادل الواحد إلّا في موارد خاصّة تكون خارجة عن إطلاق تلك الروايات.

ضابطة الشهيد الأوّل رحمه الله في تعيين موارد شهادة العدلين أو العدل الواحد

أشار الشهيد الأوّل رحمه الله في كتاب (القواعد) في معرض بيانه للضابطة الخاصة بلزوم شهادة العدليْن أو عدم لزومها، أشار إلى مطلب واتّبعه الآخرون في ذلك.

وأمّا الضابطة التي ذكرها الشهيد الأوّل رحمه الله فهي: لا يلزم التعدّد في المورد الذي يكون اعتبار الخبر فيه بملاك الرواية، أمّا في الموارد التي يكون فيها اعتبار الخبر بملاك الشهادة، فإنّ التعدّد يكون مُعتبراً.

وفي بيانه للضابطة الخاصة بالرواية والشهادة، قال: إنّ ما لم يكن متعلّقاً بأمر مُعيّن فإنّ اعتباره يكون بملاك الرواية، وأمّا الشيء المتعلّق بأمر مُعيّن فيكون اعتباره بملاك الشهادة. والقدر المتيقّن من الأمور التي لا تتعلّق بأمر مُعيّن هو الروايات الخاصّة بالأحكام الشرعية؛ لأنّ روايات الأحكام الشرعية ليست متعلّقة بشخص مُعيّن، بل هي تبيّن الأحكام الكليّة،

(١) الكافي ٧: ٣٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٥.

وأمّا الموارد التي تتضمّن خصوصيّة، مثل الشهادة في مورد «زيد»، فإنّه بالنّظر إلى كون هذا المورد يتعلّق بأمر مُعيّن، فإنّ التعدّد يكون مُعتبراً. والنتيجة هي: إذا تقرّرت الشهادة في حقّ «زيد» فيما يخصّ ملكيّته في دار مُعيّنة، فإنّه يلزم التعدّد.

وبعد بيانه لضابطته يشير الشهيد الأوّل رحمه الله إلى الموارد المشوبة بالإبهام التي لا يُعرَف ما إذا كانت تتعلّق بأمر مُعيّن أو بأمر كليّ. وهذه الموارد هي:

١. الشهادة على الهلال: إنّ سبب الإبهام في الشهادة على الهلال هو أنّ الشاهد من جهة يقوم بالشهادة بأمر مُعيّن وهو مشاهدة الهلال، وفي هذه الحالة يلزم تعدّد الشاهد؛ ومن جهة أخرى، فإنّ خاصيّة هذه الشهادة هي أنّها توجب تنجّز الصيام على العباد، على حين أنّ وجوب الصيام لا يكون على شخص واحد. لذلك، فإنّ الشهادة على رؤية الهلال هي شهادة على أمر كلّي باعتبار أثرها وهو وجوب الصيام على جميع المُكلّفين، وعلى هذا الأساس تكفي الوحدة في الشهادة.

٢. الشهادة بالطهارة والنّجاسة: يُعتبر التعدّد في الشهادة بالطهارة والنّجاسة من حيث كونها حكاية عن نجاسة أو طهارة شيء مُعيّن، أمّا من حيث كون الإخبار عن الطهارة والنّجاسة ـ وهو الحكم الشرعيّ ـ هو إخبار عن أمر كلّي، فلا يُعتبر التعدّد في هذه الحالة.

وأمّا الإخبار عن القبلة والإخبار عن أشواط الطواف وركعات الصلاة، فهي كذلك من الموارد الأخرى التي اعتبرها الشهيد الأوّل رحمه الله مشوبة بالإبهام. نعم، إنّه في النهاية اعتبر التعدّد لازماً في الموارد الأخيرة؛ إذ بالرّغم من أنّ هذه الموارد تنتهي بالإخبار عن حكم إلهيّ كلّي، إلّا أنّ جهة تعيّن المورد فيها أقوى.

وهكذا نرى أنّ الشهيد الأوّل رحمه الله غلّب الجانب المُعيّن في جميع الموارد وحكم بلزوم التعدّد فيها.

ويُعدّ الفاضل «مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي» من الذين طرح كلام الشهيد الأوّل رحمه الله في كتابه المُسمّى بـ(نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية) ووافقه في الرّأي.

إشكال في كلام الشهيد الأوّل رحمه الله

إنّ الإشكال في كلام الشهيد الأوّل رحمه الله هو: أنّ مجرّد كون الإخبار عن أمر مُعيّن أو أمر كلّي لا يمكن أن يكون ضابطة ومعياراً للتعدّد أو الوحدة؛ إذ ينبغي البحث في أدلّة كلّ مورد من الموارد، وعليه، فقد يكون الإخبار في مورد ما عن شيء مُعيّن وفي الوقت نفسه لا يكون التعدّد فيه مُعتبراً، والعكس صحيح كذلك، فقد يكون الإخبار في فرضٍ عن أمر كلّي ويكون التعدّد فيه شرطاً. على سبيل المثال، يكون التعدّد مُعتبراً في باب الهلال، لكنّ اعتبار التعدّد هذا ليس مستنداً إلى الإخبار عن أمر مُعيّن، بل لزوم الاعتبار مُستند إلى دليل خاصّ يتضمن عبارة «**لَمْ يَكُنْ يُجِيزُ فِي الْهِلَالِ إِلَّا شَاهِدَيْ عَدْل**».

ووفق هذه الرواية، فإنّ التعدّد مُعتبر فيما يخصّ الإخبار عن الهلال سواء كان الإخبار عن أمر كلّي أو أمر مُعيّن. والنتيجة هي أنّه لا يمكن للشهيد الأوّل رحمه الله الالتزام بكفاية شهادة العدل الواحد، أمّا في باب عدد أشواط الطواف، فرغم أنّه قال باعتبار التعدّد، إلّا أنّ مُقتضى النصّ في هذه المسألة هو جواز الاعتماد على حساب المُصاحب. وبالتالي، وفي بحث الطواف، فحتى إذا كان الإخبار عن أمر مُعيّن، فإنّ التعدّد ليس مُعتبراً.

وبناءً على هذا، فإنّه لا ينبغي أن يوجب إيجاد الانضباط للأحكام، الخروج عن حدّ النصوص الشرعية، كما لا يمكن لمجرّد الاستحسان والقياس أن يوجبا الضابطة في الفقه.

الأدلّة الدالّة على عدم حجية شهادة العدل الواحد

في مقابل الأدلّة المطروحة حول حجيّة شهادة العدل الواحد، فإنّ هنالك أدلّة تشير إلى عدم حجيّة خبر العدل الواحد، وفيما يأتي نبحث في هذه الأدلّة:

أ) الآية «٢٨٢» من سورة البقرة

إنّ أوّل دليل يمكن أن يُستنَد إليه على عدم حجيّة خبر العدل الثقة الواحد، هو الآية (٢٨٢) من سورة «البقرة» حيث يقول تعالى فيها:

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كانَ الَّذي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفيهاً أَوْ ضَعيفاً أَوْ لا يَسْتَطيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداء...﴾[1].

فبالاستناد إلى هذه الآية الشريفة فإنّه يلزم وجود شاهدين عادلين لإثبات الدّين، ومن ناحية أخرى فإنّه لم يأت عنوان «البيّنة» في هذه الآية حتى يُقال: يمكن أن تشمل البيّنة العادل الواحد كذلك (كما قال المحقق الخوئي رحمه الله)، بل صرّح سبحانه بلزوم وجود شاهدين اثنين. وإذا لم يوجد شاهدان عدلان من الرّجال، فإنّه يجب حضور شاهدين من النساء إلى جانب شاهد واحد من الرّجال، على حين لو كانت شهادة العدل الواحد كافية، لكان اعتبار شهادة العدل الثاني أو شهادة امرأتين لغواً؛ إذ لا محالة أنّ شهادة العدل الواحد موجودة ضمن شهادة العدلين (من الرّجال) أو شهادة رجل عادل واحد وامرأتين وليس منفكّاً عن ذلك. وعليه، فإنّ اعتبار التعدّد في الآية الشريفة بمعنى عدم اعتبار خبر العدل الواحد، وموجب للرّدع عن سيرة العقلاء المبنيّة على اعتبار خبر العدل الواحد، أو في الأقلّ مُعارضته لأدلّة اعتبار خبر العدل الواحد.

الجواب

أمّا الجواب عن الاستدلال بآية الدّين، فهو: رغم أنّه يلزم أن يكون أثر مختص لوجود الشاهدين لدفع اللغوية عن تعدّد الشاهد، إلّا أنّ مفهوم هذه الآية ليس كون شهادة غير الشخصين ليست بحجّة بشكل كلّي؛ لأنّ ما يُستفاد منه بدلالة الاقتضاء ولدفع اللغوية هو خصوصية وجود شاهدين التي لا يترتّب أثرها حتماً مع شهادة الواحد، لكن يمكن أن تكون نكتة اعتبار تعدّد الشهادة في الآية الشريفة من باب الاحتياط في الدّين بالنسبة لإنكاره في المحكمة، وكأنّ الآية الشريفة أخذت أبعد وأصعب فرض بعين الاعتبار وهو إنكار الدّين

(١) البقرة: ٢٨٢.

موضوع الشهادة. وفي هذا الفرض فإنّ أوّل شيء يُطالَب به المُدّعي في المحكمة هو البيّنة (أي شاهديْن عدليْن)، وبعد إقامة البيّنة فإنّه لن يأت دور إنكار المُنكِر ويمينه، بل سيثبت ادّعاء المُدّعي بشهادة الشاهديْن.

ومن ناحية أخرى، وبالاستناد إلى الدليل القطعي، فإنّه تكفي شهادة العدل الواحد فيما يخصّ الأموال؛ لكنّ كفاية شهادة العدل الواحد إنّما تكون بإضافة يمين المُدّعي كذلك، والنتيجة هي أنّه مع إقامة شاهد واحد واليمين من جانب المُدّعي، يثبت ادّعاءه. إلّا أنّ النكتة المهمّة هي يمين المُدّعي لا يكون مسموعاً إلّا إذا كان بالغاً وعاقلاً، لذلك، فإذا لم يكن المُدّعي بالغاً أو عاقلاً، فإنّ يمينه لا يكون مسموعاً.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ الوليّ لا يُلزَم باليمين، ومع هذا الفرض فإنّ السبيل الوحيد لإثبات ادّعاء المُدّعي هو الاستعانة بشهادة العدليْن.

ومن خلال وضع المطلبيْن المذكوريْن جنباً إلى جنب، يمكننا الإشارة إلى نكتة هي: من أجل دفع لغويّة اعتبار التعدّد في الشاهد، فإنّه إذا كان هناك مورداً واحداً فقط بحيث لم يكن بالإمكان إثبات الادّعاء من دون تعدّد الشاهد، فإنّ ذلك يكون كافياً، وهو الفرض الذي يعود فيه الدّيْن إلى شخص غير بالغ أو غير عاقل. وعليه، فكأنّ المقصود في الآية الشريفة هو: بيان الاستشهاد بالنسبة إلى الدّيْن بشكل يكون معه الدّيْن قابلاً للإثبات بهذه الطريقة في جميع الموارد ولا حاجة إلى إقرار الطرف المقابل أو يمين المُدّعي؛ إذ قد لا يُقرّ المَدين، ومن ناحية أخرى لا تكون هناك إمكانية ليمين الدّائن بسبب عدم بلوغه أو تعقّله. وبالتالي، يكفي هذا المقدار لدفع لغوية اعتبار تعدّد الشاهد ولا يلزم التعدّد في جميع الموارد حتى يؤدّي ذلك إلى إلغاء اعتبار شهادة العدل والثقة الواحد في الموضوعات الأخرى.

وخلاصة الجواب المذكور هي: بالنّظر إلى اعتبار شهادة العدل الواحد مع الحلف واليمين وفق مذهب الإمامية، فإنّ الآية الشريفة لا تعني لزوم تعدّد شهادة العدل في جميع الموارد، بل يكفي وجود الموضوعية في تعدّد الشاهد في بعض الموارد للخروج من اللغوية.

البحث في الاستناد إلى رواية عبد الرحمن بن الحجاج للجواب عن آية الدّين

اتّضح لنا حتى الآن الجواب عن الآية الشريفة بخصوص الدّين، لكن، قد يُستَشهَد برواية «عبد الرّحمن بن الحجّاج» لإثبات عدم دلالة آية الدّين على عدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات، حيث ورد في الرواية المذكورة:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: دَخَلَ الْحَكَمُ بْنُ عُتَيْبَةَ وَسَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَسَأَلَاهُ عَنْ شَاهِدٍ وَيَمِينٍ فَقَالَ قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَقَضَى بِهِ عَلِيٌّ عليه السلام عِنْدَكُمْ بِالْكُوفَةِ فَقَالا هَذَا خِلَافُ الْقُرْآنِ فَقَالَ وَأَيْنَ وَجَدْتُمُوهُ خِلَافَ الْقُرْآنِ فَقَالا إِنَّ اللَّه تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ فَقَالَ لَهُمَا أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَوْلُهُ ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ هُوَ أَنْ لَا تَقْبَلُوا شَهَادَةَ وَاحِدٍ وَيَمِيناً»[1].

في هذه الرواية سُئِل الإمام الباقر عليه السلام بشأن اعتبار شهادة الواحد واليمين، فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: إنّ اعتبار شهادة الواحد كانت سنّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام. فقيل له عليه السلام: إنّ اعتبار شهادة الواحد مُخالف للقرآن الكريم؛ لأنّ الآية الشريفة الخاصّة بالدّين تقتضي تعدّد الشاهد؛ لكنّ الإمام الباقر عليه السلام أنكر منافاة اشتراط التعدّد في الآية مع شهادة الواحد[2]، وبالتالي، يمكن الإجابة عن الشبهة بشأن حجيّة الخبر الواحد في الموضوعات من خلال الاستناد إلى هذه الرواية، فلم يعتبر الإمام عليه السلام الآية الشريفة دالّة على نَفي حجيّة الشاهد الواحد.

---

(١) الكافي ٧: ٣٨٥.

(٢) يبدو أنّ ما جاء في الحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل هو سهو في سرد هاتين الصورتين، أو أنّ ذكر الآية كان مشيراً، لأنّ عبارة ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ تتعلّق بالشهادة في الطلاق، فإذا كان مراد ذينك السائلين هو خصوص هذه الآية، كان بإمكان الإمام عليه السلام أن يُجيب بأنّه لا منافاة بين هذه الآية وآية اعتبار شهادة العدل الواحد واليمين؛ لأنّ كفاية شهادة العدل الواحد واليمين في باب الطلاق ليسا في مذهب آل البيت عليهم السلام بل مسموعية خبر الشاهد الواحد واليمين متعلّقان بالأمور المالية. والنتيجة هي أنّ ما ورد في الرواية خاصّ بباب الطلاق، وأنّ السنّة التي كانت موجودة (مسموعية خبر الشاهد الواحد واليمين) فتتعلّق بباب الأموال. وهكذا، وبالنّظر إلى أنّ الإمام عليه السلام لم يُجب بهذه الطريقة ومن ناحية أخرى فإنّ إلغاء الخصوصية أساساً من باب الطلاق إلى سائر الأبواب يبدو بعيداً، فإنّه يمكن أن يكون ذكر الآية لأحد الوجهين التاليين: أنّ مورد ١. استشهاد السائلين كان في الأساس آية أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾؛ ٢. أنّ ذكر الآية في كلام الحكم وسلمة يشير إلى اعتبار شهادة شاهدين في الآية أو الآيات الأخرى.

مناقشة في الاستدلال برواية عبد الرحمن بن الحجاج

إنّ الاستدلال المطروح بشأن رواية «عبد الرّحمن بن الحجّاج» ليس صحيحاً ولا يمكن دفع الشبهة المذكورة بهذه الرواية؛ لأنّ مضمون الشبهة حول اعتبار شهادة الواحد هو: إذا كانت شهادة العدل والثقة الواحد تتّصف بالحجيّة، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى لغوية اشتراط التعدّد، في الوقت الذي أُشير فيه في رواية «عبد الرّحمن بن الحجّاج» إلى فرض توجد فيه حجّة مُباينة أو من وجه، أمّا في محلّ البحث فإنّ الفرض هو الفرض الذي نسبته مع الآية هي نسبة العموم والخصوص المطلق ومن قبيل الأقلّ والأكثر، حيث تدلّ الآية على لزوم وجود الشاهدين، لكنّ محلّ البحث هو كفاية شاهد واحد.

وعليه، فإنّ آية الدّين تشير إلى اعتبار الشهادة المتعدّدة، لكن لا منافاة في أن تكون لإحدى الشهادتين بديلاً كاليمين مثلاً، وسيكون وجود اليمين بديلاً لإحدى الشهادتين، ولن يلزم حصول اللغو في هذا الفرض في مفاد الآية؛ إذ كما أنّ شهادة العدلين هي حجّة فإنّ الشهادة واليمين حجّة كذلك. ومن هنا، فإنّها لا تنتهي إلى كون أكثر من شهادة واحدة هي من باب «ضمّ الحجر في جنب الإنسان»، بل تتضمّن شهادة العادل الثاني الموضوعية أيضاً، إلّا أن يكون ذا بديل كيمين المُدّعي.

وربّما تكون كفاية شهادة العدل الواحد واليمين غير متوافقة مع إطلاق آية الدّين؛ لأنّ إطلاق الآية يقتضي لزوم الشاهدين مطلقاً وأنّه لا يكفي حتى وجود العدل الواحد مع اليمين، ممّا يُدخلنا في بحث آخر وهو أنّ إطلاق الأمر يقتضي تعيينية المأمور به وعندئذٍ يُعتبر الوجوب التخييري خلاف إطلاق الأمر بالشيء. على سبيل المثال، إذا أمر الشّارع بالصّوم بعنوان الكفّارة، فإنّ كفاية عتق العبد أو إطعام ستين مسكيناً ستكون خلاف إطلاق الأمر بالصّوم؛ إذ بالنّظر إلى كون الأمر يدعو إلى متعلّقه وسيستمرّ في دعوته تلك حتى يتحقّق مُتعلّقه، فإنّ إطلاق الأمر يقتضي أن يكون متعلّق الأمر مُتعيّناً، وحتى في حال الإتيان بشيء يُحتَمَل كونه متعلّقاً، فإنّ الأمر لن يرفع يده عن متعلّقه. ولا يتوقّف الأمر عن دعوة متعلّقه إلّا إذا حصل متعلّقه وتحقّق؛ إذ لو استمر الأمر في هذا الفرض بدعوة متعلّقه، فإنّ ذلك سيكون تحصيل حاصل.

وفي الآية موضوعة البحث فقد تمّ الأمر بإقامة شاهدين وما لم تتمّ إقامة الشاهدين، فإنّ الأمر سيستمرّ بدعوة متعلّقه، وستكون هذه الدّعوة من قِبَل إطلاق الأمر بإقامة شاهدين منافية لكفاية الشاهد العدل الواحد واليمين.

وبالنّظر إلى أنّ الآية القرآنية تشير من خلال إطلاقها إلى عدم كفاية شاهد واحد، فإنّه مع وجود الدليل على اعتبار الشاهد الواحد واليمين يُقيّد إطلاق الآية وهذا الجمع بالتقييد لا يتنافى مع القرآن الكريم. وبالتالي، يكون معنى الرواية هو: أنّ المراجعين للإمام الباقر عليه السلام كانوا يظنّون أنّ ما قام به الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام كان مُخالفاً لنصّ القرآن الكريم، فبيّنَ لهم الإمام الباقر عليه السلام أنّه بعد ثبوت مشروعية الحكم على أساس شاهد واحد واليمين في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ الآية الشريفة القائلة بلزوم شهادة شاهدين لا تتنافى مع شهادة العدل الواحد واليمين.

اتّضح لنا حتى الآن أنّ الآية لا تتعارض مع اعتبار الشهادة الواحدة واليمين؛ إذ يمكن رفع اليد عن إطلاق الآية وتقييده؛ إلّا أنّ النكتة المهمّة تكمن في أنّ محلّ البحث، شهادة الواحد المجرّد من اليمين؛ فاعتبار الشاهد الواحد بدون اليمين ليس مخالفاً لإطلاق الآية وحسب، بل هو مُخالف للعنوان المأخوذ في الآية، حيث لا يوجد بين ذلك أيّ جمع عُرفيّ؛ إذ لو كانت شهادة العدل الواحد من دون اليمين مسموعة، فإنّ لزوم تعدّد الشاهد المذكور في الآية سيكون لغواً، وعليه، لا يمكن لهذه الرواية أن تكون دليلاً على كون شهادة الواحد من دون يمين مسموعة.

ب) معتبرة «مسعدة بن صدقة»

وأمّا الدليل الثاني الذي تمّ الاستناد إليه على عدم حجيّة شهادة العدل الواحد، فهو رواية «مسعدة بن صدقة»، حيث جاء فيها في باب الشبهات الموضوعية:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ

قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ[1].

إنّ الاستدلال بهذه الرواية على عدم حجيّة خبر العدل والثقة الواحد هو: أنّ الحكم في هذه الرواية بالحليّة والبراءة من الحرمة المُغيّى بأمريْن:

١. حصول العلم بعدم الحليّة.

٢. قيام البيّنة على الحرمة.

وعلى أساس كون البيّنة هي شهادة عدليْن، فإنّ مُقتضى هذه الرواية هو: أنّه على فرض عدم وجود البيّنة التي من فروضها وجود شهادة العدل الواحد، فإنّه يُحكَم بالحليّة والإباحة، وهذا المطلب يُعدّ بياناً لعدم حجيّة خبر الثقة والعدل الواحد.

الجواب

بالاستناد إلى رواية «مسعدة بن صدقة» فإنّه لا يمكن الحكم بعدم حجيّة خبر العدل والثقة الواحد. ولتوضيح هذا الادّعاء ينبغي الإشارة إلى ثلاثة مطالب، هي:

١. أنّ الاستدلال برواية «مسعدة بن صدقة» على عدم اعتبار خبر العدل والثقة الواحد مبنيّ على كون «البيّنة» تعني شهادة عدليْن، ووفق هذا التفسير فإنّ شهادة العدل أو الثقة الواحد لم تكن بيّنة وبالتالي فهي ليست مُعتبرة. لكنّ النكتة المهمّة هي أنّه من غير الواضح ما إذا كان المقصود بالبيّنة هو شهادة عدليْن؛ إذ من الناحية اللغوية فإنّ البيّنة تعني مطلق الحجّة ومنها شهادة العدليْن؛ إلّا أنّ البيّنة ليست محصورة بشهادة العدليْن، وما يمكن اعتباره كالإقرار الذي يُعدّ حجّة شرعية وعقلائية هو بيّنة كذلك.

٢. على فرض أنّ البيّنة تعني من الناحية اللغوية شهادة عدليْن، فإنّ معناها لا ينحصر في شهادة العدليْن، بل هي حقيقة في معنييْن: الأوّل هو شهادة العدليْن والمعنى الثاني هو مطلق الحجّة، ووفق المعنى الثاني فإنّها تشمل خبر العدل والثقة الواحد. والنتيجة هي أنّه بسبب وجود معنييْن مُحتَمَليْن فإنّ البيّنة تكون مُجملة، وبذلك لا يمكن رفع اليد بهذه

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩.

الرواية عن مورد بناء العقلاء ومورد دلالة بعض النصوص.

وكتأكيد على المطلب المذكور، يمكن الإشارة إلى مطلب آخر وهو أنّه ليس واضحاً حتى في باب القضاء ما إذا كانت «البيّنة» تعني البيّنة المُصطَلح عليها (وهي شهادة عدلين)، فما بالك في غير باب القضاء من الموضوعات. فباب القضاء الذي هو باب المرافعة والتشاجر والادّعاء والإنكار ورفع القضية إلى المحكمة هو بابٌ، وباب الموضوعات مع صرف النّظر عن الماهية القضائية في القضايا هو بابٌ آخر. فالماهية القضائية في القضية منوطة بأن يكون مورد القضية محلّ نزاع الطرفين، أمّا اعتبار البيّنة فليس محدوداً بخصوص القضاء والمحاكم. وفي الموضوعات التي لا تتضمّن ماهية قضائية، كأن لا يكون هناك مُنكر وإن لم يعترف الشخص، فإنّ مُقتضى إطلاقات أدلّة البيّنة هو اعتبار البيّنة، ولهذا، ففيما يخصّ عبارة «**إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَان**»[1] فإنّه ليس مُتعيّناً ما إذا كانت تعني شاهدين عدلين، بل الشاهدين العدلين هو مجرّد القدر المتيقّن من البيّنة. والشاهد على هذا المطلب هو أنّ الإقرار ـ الذي يُعدّ بشكل حتميّ من حجج باب القضاء ـ ليس داخلاً في اليمين، بل هو داخل في البيّنات. والمورد الآخر هو شهادة العدل الواحد مع اليمين الذي يُعتبر من الحجج الفقهية القاطعة في باب الأموال وموضوع في ذيل البيّنات. وبالتالي، فليس من المُستبعَد أن يكون معنى «البيّنات» هو المعنى المُطلَق ـ أي «مايحتجّ به» من الأمارات ـ حتى في باب القضاء وخصوص الرواية المذكورة.

٣. إذا كان المقصود بـ«البيّنات» في الرواية الشريفة: «**إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَان**»[2] هو شاهدين عدلين، فإنّ هذه الرواية ليست دليلاً على ردّ اعتبار الحجج العقلائية من مثل الإقرار وغيره، ولن تكون «البيّنة» محصورة في الشاهدين؛ لأنّ الرواية ليست بصدد حصر الحجج بصورة مطلقة، بل مفادها هو الحصر بالنسبة لإثبات الواقع وأنّ البيّنة والقسم لا يوجِدان أيّ تغيير بالنسبة إلى الواقع، حتى إذا كان ذلك للنبيّ الكريم ﷺ نفسه. وعليه، فإذا حصل الطرفان على المال بهذه الطريقة بحيث لم يكونا

(١) الكافي ٧: ٤١٤.

(٢) المصدر السابق.

يستحقّانه، فقد أثبتا ذلك في الظاهر، أمّا في الواقع فقد حصلا على قطعة من النار. وأمّا الاحتمال الآخر في مفاد هذه الرواية، فهو أنّ الرسول الأكرم ﷺ كان بصدد بيان مطلب هو أنّه ﷺ لم يكن يستعن بالغيب في باب القضاء، بل كان مبنى قضاؤه هو الحجج العقلائية المتوفّرة. وعلى هذا الأساس، وعلى فرض كون معنى البيّنة هو الشاهدين، فإنّ الرواية كانت بصدد الحصر الإضافي بالنسبة إلى علم الغيب، ولم يكن مفادها نَفي حجيّة موارد من قبيل الإقرار.

ج) الدلالة الالتزامية لأدلة اعتبار البيّنة

وأمّا الدليل الثالث على ردّ حجيّة خبر العدل الواحد، فهو مفاد أدلّة اعتبار البيّنة. والاستدلال بأدلّة اعتبار البيّنة يكون بهذه الصورة: عندما تقتضي الأدلّة تعدّد الشهادة، فإنّ معناها هو نَفي الحجيّة عن شهادة العدل الواحد؛ إذ لو كانت شهادة العدل الواحد كافية، فإنّ شهادة العدل الثاني تُعتبر من قبيل تعليق الحكم على أمر لا مدخلية له في الحكم ويكون بمنزلة «ضمّ الحجر في جنب الإنسان» وبالتالي فهو لغو.

بالنّظر إلى التقريب المذكور، فإنّ أدلّة اعتبار البيّنة تكون رادعة عن سيرة العقلاء المبنيّة على حجيّة خبر العدل الواحد، أو في الأقلّ تكون هذه الأدلّة متعارضة مع أدلّة اعتبار خبر العدل والثقة الواحد.

الجواب

أمّا الجواب عن الدليل الثالث حول عدم حجيّة خبر العدل والثقة الواحد فهو: ليس واضحاً ما إذا كان مفاد أدلّة اعتبار البيّنة هو لزوم تعدّد شهادة العدل وبالتالي دلالته على عدم حجيّة خبر العدل أو الثقة الواحد؛ إذ ليس واضحاً أساساً ما إذا كانت البيّنة تعني شهادة العدلين، بل قد يكون معناها هو المعنى اللغويّ، أي مُطلق الحجّة. والنتيجة هي أنّه بالإضافة إلى كون الأدلّة المطروحة ليست دليلاً على عدم حجيّة خبر العدل أو الثقة الواحد، فقد تكون دليلاً على حجيّة خبر العدل والثقة الواحد.

وحتى على فرض عدم قبول هذا المقدار من الدلالة فيما يخصّ هذه الأدلّة، فإنّ تعبير «البيّنة» في هذه الروايات هو تعبير مُجمَل وليست لها صلاحية إثبات عدم حجيّة خبر الثقة الواحد.

الاستثناء عن حجية خبر العدل والثقة الواحد في الموضوعات

تمّ حتى الآن إثبات كون خبر العدل والثقة الواحد حجّة في الموضوعات، إلّا أنّ هذا المطلب كان قابلاً للاستثناء، بل وقد تمّ استثناؤه بالفعل في بعض الموارد. على سبيل المثال، فإنّ تعدّد الشاهد مُعتبر في باب الهلال، والهلال ليس قابلاً للإثبات بشهادة العدل الواحد وذلك لورود العبارة التالية في بعض الروايات: «**أَنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَانَ يَقُولُ لَا أُجِيزُ فِي الْهِلَالِ إِلَّا شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ**»[1] وبهذه الرواية يتّضح لنا أنّ لشهادة رجليْن بخصوص الهلال، موضوعية، وأنّه لا تكفي شهادة رجل عادل واحد. وأمّا شهادة غير الرّجل فليست كافية كذلك حتى توجب العلم وإن كان ثقة ومُتعدّداً.

وفي باب الحدود أيضاً، في بعض موارد الشهادة فإنّه يلزم شخصيْن، وفي موارد أخرى فيها فإنّه يلزم أربعة أشخاص.

وفي باب القضاء فإنّ شهادة عدل واحد ليست مسموعة إلّا في موارد خاصّة[2]، وفي القصاص وإثبات الجنايات يكون الأمر على أساس البيّنة. لكن فيما يتعلّق بالحقوق المالية مثل الدّية والأرش، فإنّه يمكن إثباتها بشهادة عدل واحد مع اليمين.

وهكذا، ووفقاً للقاعدة، فإنّ لخبر العدل الواحد اعتبار في باب الموضوعات، لكنّ خصوص باب القضاء والحدود والهلال خارج عنها. وبالتالي، فإنّ اعتبار خبر العدل والثقة الواحد يشمل كذلك خبر المختبريّ الواحد.

بيان تفاوت الموارد التي تحتاج إلى تعدّد الشاهد مع سائر الموضوعات

اتّضح لنا في المطلب السابق لزوم تعدّد الشاهد في بعض الموارد في مثل باب القضاء

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٣٨٦.

(٢) على سبيل المثال، فرغم أنّه لا أثر لشهادة الواحد فيما يخصّ الجنايات، إلّا أنّه يصير الموضوع للحكم الجنائي مثل اللّوث.

والحدود ورؤية الهلال، بل وربّما استُنِد إلى تعدّد الشاهد في مثل تلك الموارد للاستفادة منه في عدم اعتبار إخبار العدل والثقة الواحد، على حين أنّ اشتراط تعدّد الشاهد في بعض الموارد لا يقتضي أبداً اشتراط التعدّد في جميع الموضوعات على الإطلاق ولا يكون موجباً لدفع دليل اعتبار خبر الواحد في الموضوعات؛ إذ أوّلاً: تمّ التصريح في بعض الموارد والموضوعات باعتبار خبر الواحد، على سبيل المثال، فيما يتعلّق بالشكّ في تعداد أشواط الطواف، صُرّحَ بأنّه يمكن للمكلّف الاعتماد على حساب المُرافق له. وهذا المطلب منصوص عليه، بل وتمّ الإفتاء وفقاً له[1]. ويُذكَر أنّ المقصود بالإشارة إلى اعتبار خبر الواحد في باب الشكّ في الطواف ليس التمسّك به لاعتبار خبر الواحد على نحو كلّي ومطلق، بل المقصود هو أنّ لزوم تعدّد الشاهد في بعض الموارد ليس دليلاً على كون تعدّد الشاهد مُعتَبَر في جميع الموارد وبشكل مُطلق. وثانياً: فإنّ هنالك فرقاً بين الموارد التي تقتضي تعدّد الشاهد وبين سائر الموارد الأخرى. وبعبارة أخرى، توجد خصوصية في تلك الموارد حيث أمر الشّارع بلزوم تعدّد الشاهد.

وفيما يأتي سنبيّن الفرق بين باب الحدود والقضاء ورؤية الهلال من جهة، وبين سائر الأبواب الأخرى.

تفاوت باب القضاء مع سائر الموضوعات

باب القضاء هو مورد آخر حيث يلزم وجود شاهدين فيه وتلزم فيه البيّنة بالمعنى الاصطلاحيّ[2]؛ إلّا أنّ النكتة المهمّة هي أنّه لا يمكن إثبات تعدّد الشاهد في سائر الأبواب ورفع اليد عن أدلّة وإطلاقات اعتبار خبر الواحد في الموضوعات من خلال الفهم العُرفي وإلغاء الخصوصية عن دليل اعتبار تعدّد الشاهد في باب القضاء؛ إذ لو لم تكن مصلحة فصل الخصومة في باب القضاء وكذلك أدلّة اعتبار البيّنة، فيؤخذ بأدلّة حجيّة الخبر فقط، فسيحدث التعارض بين الشهادات وفقاً للقاعدة. على سبيل المثال، إذا كانت هناك

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٤١٩: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الطَّوَافِ أَ يَكْتَفِي الرَّجُلُ بِإِحْصَاءِ صَاحِبِهِ فَقَالَ نَعَمْ».

(٢) ويُذكَر أنّه قد وُضع بديل للشاهد الواحد كيمين المُدّعي مثلاً في بعض الموارد من باب القضاء.

خصومة بشأن ملكية دار وشهد شاهدان على أنّ الدار ملك للمُدّعي ولم يكن المُنكر مالكاً للدار، ومن ناحية أخرى شهد المُنكر ـ الذي يُعتبر شخصاً مؤمناً وثقة وقابلاً للاعتماد وتكون شهادته مقبولة في محكمة أخرى ـ بأنّ الدار ملك له، ففي هذه الحالة سيظهر التعارض بين الشهادات، أي تتعارض شهادة الشاهدين على المُدّعى عليه مع إخبار الطرف المقابل الذي يُعتبر ذا اليَد، كما إذا تعارض خبر «زرارة» من جهة مع خبر «محمّد بن مسلم» و«فضيل» من جهة أخرى، ففي هذه الحالة لم يَقُل أحد بتقدّم خبر المُتعدّد على خبر الواحد، بل وفقاً لبناء العقلاء فإنّه في الفرض الذي لا توجد فيه المرجّحات يتمّ إجراء قاعدة التساقط على الخبريْن؛ لأنّ المقصود بالخبر الواحد هو في مقابل الخبر المتواتر، ويُعتبر خبر الشخصيْن خبر الواحد أيضاً.

وهكذا، فإنّ هنالك دليلاً خاصّاً في باب القضاء حيث يكون قول الشاهديْن مُعتبراً وقول المُدّعى عليه ليس مسموعاً، ولا يأتي دور أداء المُدّعى عليه للقسم، وعليه، فإنّ تقدّم الشاهديْن إنّما هو من باب التعبّد ولا يمكن الاستفادة من هذا التعبّد لزوم تعدّد الشاهد في غير باب القضاء كذلك.

تفاوت باب رؤية الهلال مع سائر الموضوعات

يُعدّ باب «رؤية الهلال» الباب الثالث الذي يلزم وجود تعدّد الشاهد فيه، لكن، فيما يتعلّق بهذا الباب فإنّه تُحتَمَل الخصوصية فيه وبسبب هذه الخصوصية لا يمكن الاستفادة من لزوم تعدّد الشاهد في هذا الباب، للأبواب الأخرى.

وتكمن خصوصية رؤية الهلال في أنّ توهّم الرؤية هو أمر شائع؛ لذلك، فإنّ هنالك العديد من الموارد التي تتمّ فيها الشهادة على رؤية الهلال، على حين يُصرّح المتخصّصون بأنّه لم تكن هناك إمكانية للرؤية في الأساس بالنّظر إلى كون خروج القمر من المحاق لم يكن بالمقدار الذي يمكن بواسطته رؤيته[1].

(١) إذ ليس بالإمكان رؤية نور الهلال في لحظة خروج القمر من المحاق، بل قد لا يكون بالإمكان رؤيته حتى بوسائل الرّصد

وهكذا، وبالنّظر إلى شيوع توهّم الرؤية فإنّ الشّارع المقدّس لم يأمر المُكلّف بالصيام بشهادة شخص واحد على الرؤية؛ وبناءً على هذه النكتة يمكن القول: إنّ لزوم التعدّد في مورد رؤية الهلال لا يتنافى مع كفاية شهادة الشخص الواحد في سائر الموضوعات الأخرى التي لا تكون فيها ذلك النكتة، مثل الطهارة والنّجاسة أو الملكية أو الزوجية.

وحاصل المطالب المذكورة حول بيان الفرق بين أبواب الحدود والقضاء ورؤية الهلال وبين سائر الأبواب الأخرى، هو أنّه إذا كان تعدّد الشاهد في باب ما من جهة النصوص الشرعية، فإنّه بالنّظر إلى احتمال الخصوصية في هذا الباب لا يمكن إلغاء الخصوصية والحكم بلزوم تعدّد الشاهد في سائر الموضوعات الأخرى كذلك.

النتيجة النهائية في اعتبار الآراء المبنيّة على الحسّ

وأمّا النتيجة النهائية لهذه المباحث بشأن آراء المتخصّصين المختبريّين فهي: إنّ شهادة المتخصّص المختبريّ الواحد المبنيّة على الحسّ مسموعة ولا حاجة إلى تعدّد الشاهد.

البحث في اعتبار خبر الواحد العدل والثقة في الموضوعات بحسب القانون

إنّ ما تمّ بيانه حول اعتبار خبر الواحد العدل والثقة في الموضوعات هو بحسب مُقتضى الصناعة الفقهية، لكن يُستَفاد من بعض القوانين بأنّه لم يتمّ قبول التقارير الطبيّة وما شابهها كأدلّة وأمارات قانونية، بل أُنيط اعتبارها إلى ملاك الأمارات والقرائن القضائية، ويُعدّ هذا الأمر تهاوناً وإهمالاً في القانون.

وقد جاء في المادّة (٢١١) من قانون الجزاء الإسلامي في إيران، في ذيل الفصل الخامس من فصول أدلّة الإثبات في الأمور الجزائية، ما يلي:

«إنّ علم القاضي هو عبارة عن اليقين الحاصل من الوثائق والمستندات البيّنة في الأمر المطروح أمامه، وفي الموارد التي يكون علم القاضي فيها هو مستند الحكم، فإنّه يجب عليه تدوين القرائن والأمارات البيّنة للوثيقة التي يستند إليها علمه بشكل صريح.

ملاحظة: يمكن لبعض الموارد، مثل نظرية الخبير أو مُعاينة المحلّ أو التحقيقات المحليّة أو الآراء المطّلعة أو تقارير الضابطين وسائر القرائن والأمارات الأخرى التي تكون

سبباً للعلم بشكل، يمكن لتلك الموارد أن تكون مستنداً لعلم القاضي. ومهما يكن من أمر فإنّ مجرّد العلم الاستنباطي الذي لا يكون في العادة موجباً ليقين القاضي، لا يمكنه أن يكون ملاكاً لصدور الحكم».

وفي هذه المادّة القانونية الخاصّة بعلم القاضي تمّت أوّلاً الإشارة إلى اعتبار علم القاضي المُستند إلى الأمر البيّن والحسّي، إلّا أنّه أُشير أيضاً بموازاة علم القاضي وكملاحظة، إلى أمور أخرى مثل آراء الخبراء حيث يبدو أنّ تلك الأمور خارجة عن الأدلّة والحجج القانونية وأنّ اعتبارها لم يُؤخَذ في الحسبان كدليل قانونيّ ـ مثل البيّنة ـ بل تمّ إيكال ذلك إلى حصول العلم.

على حين تبيّن لنا من المطالب السابقة أنّه يمكن لآراء الخبراء ـ ومنهم المتخصّصين المُختبريين ـ أن تكون مصداقاً للبيّنة أو خبر الثقة، وبهذا فهي ليست متعارضة مع الأدلّة القانونية. والنتيجة هي أنّه لا يلزم أن تكون آراء الخبراء موجبة للعلم، بل حتى على فرض عدم وجود العلم فإنّها يمكن أن تكون موضع قبول القاضي كمصداق للبيّنة أو خبر الثقة اللذيْن يُعتبران جزءاً من الأدلّة القانونية. وبناءً على ذلك، فكما أنّ اعتبار البيّنة ليس منوطاً بحصول العلم لدى القاضي، فإنّ آراء الخبراء كذلك ليست منوطة بحصول العلم.

ويُذكَر أنّه في حال عدم تحقّق الأدلّة القانونية بسبب عدم وجود الشرائط، يمكن الاستعانة بالأدلّة الفاقدة للشرط ـ التي لا تمتلك في نفسها دليلية واعتباراً ـ في عِداد الأمارات والقرائن القضائية التي هي في مقابل الأمارات القانونية، وقد تمّت الإشارة إلى هذا المطلب في المادّتيْن (١٦٢) و(١٧٦).

فقد جاء في المادّة (١٦٢) من قانون الجزاء الإسلامي في إيران ما يلي:

«متى كانت الأدلّة التي تمتلك الموضوعية فاقدة للشرائط الشرعية والقانونية[1]، فإنّه يمكن الاستناد إليها بعنوان أمارة قضائية بشرط أن توجب العلم لدى القاضي إلى جانب القرائن والأمارات الأخرى».

(١) من مثل العدالة والتعدّد.

وورد في المادّة (١٧٦) ما يلي:

«إذا لم يكن الشاهد واجداً لشرائط الشهادة الشرعية يمكن الاستماع إلى رأيه، أمّا تشخيص مقدار تأثير رأيه وقيمته بالنسبة إلى علم القاضي في حدّ الأمارة القضائية فموكول إلى المحكمة».

وهكذا، فإنّه لا ينبغي الأخذ بعين الاعتبار التقارير المُختبرية وما شابهها كأمارات قضائية، حيث يكون اعتبارها منوط بضمّ أمور أخرى وحصول العلم لدى القاضي، بل يمكن لتلك التقارير في حدّ ذاتها أن تكون أمارة قانونية بملاك حجيّة البيّنة أو خبر الواحد.

البحث في مقتضى القاعدة فيما يخصّ الاختبارات المبنيّة على الحدس

بعد البحث في اعتبار آراء الخبراء المبنيّة على المقدّمات الحسيّة، فإنّ الصورة الثانية هي آراء الخبراء المبنيّة على المقدّمات الحدسية حيث سنقوم فيما يأتي بالبحث في اعتبارها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المقصود بالمقدّمات الحدسيّة ليس كونها لا توجد العلم للمُتخصّص المُختبري، بل يقوم المُتخصّص المختبريّ ببيان النتيجة بشكل جازم، لكن على أساس المقدّمات التي توجد العلم له فقط وهي ليست بشكل بحيث توجب العلم في العادة ولا توجد العلم لدى المراجع للمُختبر[1].

عدم إمكانية التمسّك بأدلة حجية الخبر فيما يخصّ الرأي المبنيّ على المقدمات الحدسية

فيما يتعلّق باعتبار الإخبار المبنيّ على الجزم واليقين الناشئيْن عن المقدّمات الحدسيّة، فإنّه لا يمكن التمسّك بأدلّة حجيّة الخبر؛ إذ يجب أن يكون الخبر مبنيّاً على المقدّمات الحسيّة؛ أمّا حجيّة الإخبار الجزميّ الناجم عن المقدّمات الحدسيّة، فإنّه يجب البحث فيها من باب قول أهل الخبرة.

(١) بيّنا في المباحث السابقة ضابطة الحس و الحدس، واتضح لنا حينها أنّ الخبر المبنيّ على الحسّ يتضمّن مقدّمات، وهي مقدّمات توجب العلم للنوع، أمّا بالنسبة إلى الخبر المبنيّ على الحدس فإنّ المقدّمات لا توجب العلم للنوع، بل هي توجب العلم فقط لمتخصّصي المختبر.

والنكتة المهمّة فيما يخصّ اعتبار قول أهل الخبرة هي أنّ قول أهل الخبرة إنّما يكون مُعتبراً إذا لم يكن بالإمكان الاستعانة بالمقدّمات الحسيّة، أي على فرض إمكانية وجود الرّأي على أساس المقدّمات الحسيّة، مثل الرؤية، فإنّه لا اعتبار لقول أهل الخبرة. وعلى هذا الأساس بيّن الفقهاء أنّ الإخبار عن رؤية الهلال على أساس المحاسبات الفلكية، ليس بحجّة، وذلك لوجود إمكانية الرؤية بالعين المجرّدة أو المنظار حيث يكون الخبر على أساسهما مبنيّاً على المقدّمات الحسيّة. أمّا إذا كان الشيء الذي يُراد الإخبار عنه من الأمور التي لا يمكن إثباتها بالحسّ في الوقت الحاضر، كأن يكون زمان الإحساس به قد فات، عندئذٍ يُعتبر قول أهل الخبرة حجّة؛ كأن يقول المنجّم ـ على سبيل المثال ـ بأنّ الهلال كان البارحة قابلاً للرؤية، وفق مُحاسباته العلمية.

وبناءً على ذلك، فإنّ اعتبار آراء الخبراء المبنيّة على الحدس، حيث لا سبيل إلى الطريق الحسيّ حالياً، مبنيّ على اعتبار قول أهل الخبرة، ومن هنا فإنّه لا بدّ من البحث في أدلّة اعتبار قول أهل الخبرة من هذه الناحية.

نعم، إنّ المعروف بين الفقهاء هو أنّ لا بدّ من أن تكون الشهادة مبنيّة صرفاً على الحسّ، وعليه، فإنّ هنالك فرقاً بين قول أهل الخبرة وبين الشهادة، واعتبارها ليس من باب الإخبار والشهادة. لكن من وجهة نظرنا فإنّ هذا المطلب يتضمّن إشكالاً؛ إذ يمكن القول: لا فرق في اعتبار الخبر بين أن تكون مستندات الشهادة حسيّة أو حدسيّة، والأدلّة، مثل «**وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الشَّهَادَةِ قَالَ هَلْ تَرَى الشَّمْسَ عَلَى مِثْلِهَا فَاشْهَدْ أَوْ دَعْ**»[1]، ليست كناية عن الحسّ، بل يمكن أن تكون كناية عن العلم.

آراء الفقهاء بشأن الرأي المبنيّ على المقدمات الحدسية

الظاهر في عدد من فتاوى بعض الفقهاء المتأخّرين التي تبين من خلال الأجوبة لبعض الاستفتاءات، هو أنّه لا اعتبار للآراء المبنيّة على المقدّمات الحدسيّة بالنسبة إلى الآخرين

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤٣.

على نحو مطلق، وليس هذا فقط، بل صرّح بعضهم أنّه حتى في حال حصول العلم للبعض ـ مثل القاضي ـ في هذه الموارد، فإنّه ليس بإمكانه القضاء على أساس رأي الخبير.

نعم، إذا حصل العلم الشخصي عن طريق آراء الخبراء المبنيّة على الحدس فإنّ هذا العلم يكون مُعتبراً عند الشخص نفسه. على سبيل المثال، إذا أُحرِزَ بواسطة الاختبارات والتحاليل الطبيّة ـ مثل (دي. إن. أي DNA) ـ أنّ المولود هو ابن شخص مُعيّن، فإنّ هذا العلم يكون مُعتبراً بالنسبة إليه؛ لكنّ ذلك يكون مُعتبراً بالنسبة إليه فقط، أمّا الشخص الذي لم يحصل على ذلك العلم بَعد فلا يمكنه الاستعانة بذلك القول بعنوان الاعتماد بقول الآخرين وقول البيّنة.

هذا، ويُستَفاد من كلام الماضين قبولهم برأي أهل الخبرة في الجملة، وقد تمّ استعمال عبارة «إذا كان يُفيد الاطمئنان» في بعض كلامهم، وبالاستناد إلى هذا القيد فإنّ اعتبار رأي أهل الخبرة قد رُهِنَ بحصول الاطمئنان لدى الآخرين. كما يُستفاد من بعض الكلمات الأخرى ولا سيّما كلمات المعروفين الماضين أنّ اعتبار قول أهل الخبرة مشروط بشروط البيّنة، في الوقت الذي يُستَفاد من عبارات الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب (المكاسب) وكذلك بعض الأعلام المتأخّرين عنه ممّن وضعوا تعليقاتهم على الكتاب المذكور، يُستفاد منها أنّ اعتبار قول الخبير ليس مشروط بالتعدّد وشروط البيّنة، بل يكفي في اعتبار كونه خبراً واحداً، كونه ثقة.

إذن، ففيما يتعلّق بآراء الخبراء المبنيّة على الحدس، فإنّه لا بدّ من البحث فيها من خلال مقامَيْن:

أ) أدلّة اعتبار قول أهل الخبرة

ب) لزوم التعدّد ووجود شروط البيّنة

عبارات الفقهاء فيما يخصّ قول الخبرة

قبل استعراض عبارات الأعلام، ينبغي الإشارة إلى مطلب مهمّ وهو: إنّ مُقتضى الأصل في الشيء الذي لا يُفيد العلم هو عدم الاعتبار، ويُعتبر هذا المطلب أصلاً مقبولاً ومسلَّماً به.

وعلى هذا الأساس ففيما يخصّ عدم اعتبار قول الخبرة الذي لا يُفيد العلم فإنّه لا حاجة إلى وجود الدليل، بل اعتبار قول الخبير هو الذي يحتاج إلى الدليل.

الشهيد الأوّل رحمه الله في (الدروس)

فيما يتعلّق ببحث الأرش وكيفية إثباته، طرح الشهيد الأوّل رحمه الله مسألة الرّجوع إلى المقوّم، ووفق هذه النكتة فإنّه ينبغي للطرفيْن مراجعة الخبير في موضوع التقييم ويقوم الخبير بتشخيص قيمة الصحيح والمَعيب، ثمّ تتمّ محاسبة الأرش على أساسه.

يقول الشهيد الأوّل رحمه الله بعد بيانه لهذا المطلب:

«ويشترط في المقوّم العدالة والمعرفة والتعدّد والذكورة وارتفاع التهمة»[1]؛ وبالاستناد إلى هذه العبارات فإنّه من وجهة نظر الشهيد الأوّل رحمه الله يلزم وجود جميع الشروط المُعتبرة في الشهادة ـ وهي العدالة والتعدّد والذكورية ـ في المقوّم أيضاً، وبالتالي، فإنّ اعتبار قول المقوّم ـ الذي ليس مبنيّاً على الحسّ، بل على الخبروية والحدس ـ سيكون مشروطاً بشروط البيّنة.

وإلى جانب شروط البيّنة فقد تمّت إضافة المعرفة والخبروية كذلك؛ لأنّ التقييم على نحو يلزم التدقيق في الأمر والخبروية. وأمّا الدليل على كون قول المقوّم حدسياً هو اختلاف يعترض بين المقوّمين في أمر التقويم. على سبيل المثال، يعمد أحد المقوّمين إلى تقييم دار ما بقيمة مُعيّنة، بينما يقوم مقوّم آخر بتقييم الدار بقيمة مختلفة ومُغايرة، بينما لا يحصل مثل هذا الاختلاف أبداً في المسائل الحسيّة. فمثلاً لا يحدث أيّ اختلاف في العادة حول ما إذا كان الوقت الآن نهاراً أو ليلاً، أو كان الوقت صبحاً أو ظهراً.

تبيّن لنا حتى الآن أنّ الشهيد الأوّل رحمه الله يُلزم وجود شروط البيّنة في المقوّم، مثل التعدّد، ولا تخلُ الإشارة إلى المطلبيْن التالييْن في ذيل كلامه من الفائدة:

١. إنّ بحث المقوّم لا يقتصر فقط على موضوع الأرش، بل يُعدّ تقسيم الأموال المشتركة والمشاعة من الموارد التي تلزم وجود المقوّم.

وتوضيح هذا المطلب هو: لمّا كان تقسيم الأموال المشتركة والمشاعة من شؤون القضاء

(١) الدروس ٣: ٢٨٨.

وتبعاته فقد تمّ طرحه في كتاب «القضاء»، ومن أصول باب القضاء وجود القسّام والمقوّم من أجل تعيين الأفراز وتحديد حقّ الأشخاص[1]. والسبب في الحاجة إلى المقوّم في بحث القسمة، هو أنّ القسمة لا تحدث بشكل ملموس في جميع الموارد. على سبيل المثال، لا يقتصر الأمر على تقسيم الأرض مثلاً إلى قسمين فلا تكون هناك حاجة إلى المقوّم، بل قد تكون القسمة في بعض الموارد مبنيّة على الردّ؛ إذ في بعض الحالات التي تتمّ فيها القسمة يكون المال بشكل بحيث جزءاً منه بحالة جيّدة، بينما يكون القسم الآخر بجودة أدنى؛ وبالتالي، فعند القيام بعملية القسمة يجب على أحد الطرفين دفع ما به التفاوت في هذه الحالة. على سبيل المثال، يتمّ تقسيم أرض ما إلى قسمين ويجب على الشخص الذي يأخذ القسم الواقع على الجانب الأيمن منها دفع ما به التفاوت إلى الشخص الذي يُعطى القسم الأيسر. والنتيجة هي أنّه بالنّظر إلى عدم كفاية القسمة الفيزيائية والملموسة فلا بدّ من وجود المقوّم حتى تتمّ القسمة.

وقد فرّق بعض الأعلام مثل العلّامة الحليّ رحمه الله بين القاسم والمقوّم، لكنّه لم يبيّن شرط التعدّد في القاسم، بينما قال بلزوم التعدّد في المقوّم، والسبب في وجود الفرق المذكور هو أنّ البعض يعتبر القاسم بمنزلة الحاكم وبيّنوا أنّه كما يمكن للحاكم القضاء بمُفرده يمكن للقاسم أيضاً القيام بالقسمة بمُفرده على أساس كونه يَد الحاكم ومن شؤونه. وعليه، فإنّ رأي القاسم لا يكون من باب الشهادة والخبر، بل نوع من القضاء الذي يُحقّق القسمة.

٢. هنالك اختلاف حول ما إذا كان المقوّم داخل كذلك في باب الشهادة ويُعتبر مثل بيّنة الشهادة أم أنّ باب الشهادة وباب المقوّم مُستقلّان عن بعضهما، إلّا أنّه في الوقت نفسه يكون المقوّم أيضاً مشروطاً بشروط الشهادة[2]. وسوف نشير إلى هذا البحث لاحقاً وفي ذيل بعض عبارات الفقهاء.

---

(١) ويمكن أن يكون نفس هذا المطلب أحد دلائل حجيّة قول المقوّم والذي سوف نشير إليه لاحقاً؛ لأنّ السيرة كانت على أساس أن يكون للقضاة مقسّم ومقوّم حيث كانوا يعتمدون ويثقون بقولهما. والنتيجة هي أنّه يمكن لهذا المورد أن يكون بعنوان دليل خاصّ قابلاً للطرح في المسألة.

(٢) ربّما يكون اشتراط شهود الشهادة على أساس نوع من إلغاء الخصوصية والفحوى، أي إذا كان التعدّد مُعتبراً في الأمور الحسيّة حيث يكون احتمال الخطأ فيها أقلّ وأضعف، فمن الأولى أن يكون التعدّد في الأمور المبنيّة على الحدس مُعتبراً كذلك. والشيء نفسه يُقال أيضاً فيما يخصّ العدالة والذكورية.

ابن شجاع الحلّي رحمه الله في (معالم الدين)

قال ابن شجاع الحلّي رحمه الله في كتاب (معالم الدين في فقه آل ياسين)[1]: «يُشترط في المقوّم العدالة والمعرفة والتعدد»[2].

الشيخ حسين آل عصفور رحمه الله في (سداد العباد)

وقال الشيخ حسين آل عصفور رحمه الله في كتابه (سداد العِباد): «يُشترط في المقوّم العدالة والمعرفة والذكورة وارتفاع التهمة والتعدد»[3].

إنّ عبارة الشيخ حسين آل عصفور رحمه الله شبيهة بعبارات الشهيد الأوّل رحمه الله في كتاب (الدّروس)، والمقصود بـ«المعرفة» في كلام الشيخ حسين آل عصفور رحمه الله هو الخبروية، حيث يجب امتلاك المقوّم لسنوات عديدة من الخبرة والممارسة في هذا العمل وأن يكون قد امتهن المقايسة والبحث وأن يكون مُطّلعاً بالخصوصيّات الدّاخلة في القيمة. والمقصود بـ«ارتفاع التّهمة» عدم اتّهام الشاهد، ووفق هذا الشرط ـ كما هي الحال في الشهادة الحسيّة ـ فإنّه لا يمكن للشخص الشهادة لأخيه أو أبيه؛ لأنّه سيُعتبَر مُتّهماً بالشهادة لمصلحتهما.

الميرزا القميّ رحمه الله في بعض الرسائل

قال الميرزا القمّي رحمه الله في بعض رسائله المنسوبة إليه في بحث «القسمة»، ناقلاً بعض العبارات عن (المسالك): «وأمّا اعتبار التعدّد: فقال في (المسالك): القسمة إن اشتملت على ردّ، فلا إشكال في اعتبار التعدّد في القاسم حيث لا يتراضى الشريكان بالواحد؛ لأنّ التعدّد يشترط في المقوّم مطلقاً من حيث إنّها شهادة، وإن لم يشتمل على ردّ فهل يجزي قاسم واحد، بمعنى أنّ الحاكم يجتزي بنصب واحد؛ أم لا بدّ من اثنين كنصب الشاهد؟

---

(١) وهذا الكتاب هو غير كتاب (معالم الدين) من تأليف المرحوم صاحب المعالم رحمه الله. ويُذكَر أنّ كتاب صاحب (المعالم) كان يتضمّن قسماً فقهياً كذلك ـ إلى جانب القسم الأصولي الذي كان شائعاً في السابق ويتمّ تدريسه في الحوزات ـ حيث تمّت كتابة قسم الأصول لأجله.

(٢) معالم الدين في فقه آل ياسين ١: ٣٥٨.

(٣) سداد العباد ورشاد العباد ٥٢٧.

مذهب الأصحاب هو الأوّل إقامة له مقام الحاكم. ويؤيّده ما سبق من نصب عليّ عليه السلام قاسماً واحداً، واعتبر بعض العامّة اثنين ترجيحاً لجانب الشاهد، حيث إنّه لا يشتمل على جميع أوصاف الحاكم»[1].

بالاستناد إلى هذه العبارات، فإنّ القسمة على صورتيْن: قد لا تكون أحياناً مبنيّة على الردّ، بل يتمّ تقسيم المال على نحو فيزيائيّ صرف، فيُعطى نصفه إلى أحد الأشخاص ويُعطى النّصف الثاني إلى شخص آخر؛ وقد لا يكون المال في أحيان أخرى قابلاً للقسمة بشكل عادل، وللتعويض عن النّقص المالي في حصّة أحد الطرفيْن، فإنّه إلى جانب التقسيم الفيزيائي ستكون هنالك حاجة إلى الردّ.

وقد اعتبر الشهيد الثاني رحمه الله لزوم التعدّد في موارد القسمة المشتملة على الردّ، أي يلزم في الأقلّ أخذ رأي شخصيْن بعين الاعتبار في هذا النّحو من القسمة. ثمّ يشير إلى مطلب مُعيّن في مقام بيان علّة لزوم التعدّد في المقسّم، وهو أنّ المُقسّم يُعدّ من جملة موارد المقوّم، وملاك اعتبار قول المقوّم هو كونه شهادة وبيّنة، ومن ناحية أخرى يلزم التعدّد في الشهادة.

وأمّا المطلب الآخر في كلام صاحب (المسالك) فيتعلّق بالفرض الذي لا يوجد فيه الردّ، حيث أشار في هذا المورد إلى احتماليْن، ووفق الاحتمال الأوّل فإنّه يكفي وجود مُقسّم واحد ويمكن للحاكم الاكتفاء بتنصيب مُقسّم واحد؛ أمّا وفق الاحتمال الثاني فكما أنّه يلزم على الحاكم وضع شهود متعدّدين يلزم كذلك تنصيب عدّة مُقسّمين في القسمة. ومن بين الاحتماليْن المذكورين قال الأصحاب بالاحتمال الأوّل؛ لأنّهم يرون أنّ المُقسّم بديل للحاكم نفسه، فكما أنّ رأي الحاكم ثابت ـ على فرض قيامه هو بالقسمة ـ ولا حاجة إلى ضمّ شيء آخر، فإنّ المُقسّم الذي ينصبه الحاكم بمنزلة الحاكم نفسه. والمؤيّد على هذا المطلب هو رواية جاء فيها أنّ أمير المؤمنين عليه السلام نصّب شخصاً واحداً للقسمة. نعم، قال بعض العامة بلزوم تعدّد المُقسّم أيضاً ورجّحوا جانب الشهادة في مورد المُقسّم. والنتيجة هي: كما أنّ

(١) رسائل الميرزا القمي ٢: ٧٩٥.

التعدّد مُعتبرة في الشهادة فإنّه يلزم التعدّد في المقسّم كذلك؛ إذ رغم كون الحاكم شخصاً واحداً، لكنّه يمتلك الاجتهاد على حين أنّ المُقسّم لا يمتلك جميع أوصاف الحاكم؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن القول إنّه كلّما كان جائزاً للحاكم جائز أيضاً بالنسبة للشخص الواحد الذي يقوم بالقسمة.

والعبارة المنقولة هي من عبارات (المسالك) نقلها الميرزا القمّي رحمه الله في بعض رسائله، وبيّن الميرزا القمّي بعد نقله لهذا المطلب كلاماً مُسهَباً، سنشير إلى مطالبه في مقام الاستدلال على المورد.

الشيخ الأنصاري رحمه الله في (المكاسب)

يقول الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتابه (المكاسب) وبمناسبة البحث في موضوع (الأرش) الذي يحتاج إلى الخبير لتشخيص سعر السلعة الصحيحة والمعيوبة وبيان الفرق بينهما:

«يعرف الأرش بمعرفة قيمتي الصحيح و المعيب، ليعرف التفاوت بينهما فيؤخذ من البائع بنسبة ذلك التفاوت وإذا لم تكن القيمة معلومة، فلا بدّ من الرجوع إلى العارف بها وهو قد يخبر عن القيمة المتعارفة المعلومة المضبوطة عند أهل البلد أو أهل الخبرة منهم لهذا المبيع المعين أو لمثله في الصفات المقصودة كمن يخبر بأنّ هذه الحنطة أو مثلها يباع في السوق بكذا وهذا داخل في الشهادة يعتبر فيها جميع ما يعتبر في الشهادة على سائر المحسوسات من العدالة والإخبار عن الحسّ و التعدّد وقد يخبر عن نظره وحدسه من جهة كثرة ممارسته أشباه هذا الشيء وإن لم يتّفق اطلاعه على مقدار رغبة الناس في أمثاله وهذا يحتاج إلى الصفات السابقة وزيادة المعرفة والخبرة بهذا الجنس ويُقال له بهذا الاعتبار أهل الخبرة. وقد يخبر عن قيمته باعتبار خصوصيات في المبيع يعرفها هذا المخبر مع كون قيمته على تقدير العلم بالخصوصيات واضحة كالصائغ العارف بأصناف الذهب والفضة من حيث الجودة والرداءة مع كون قيمة الجيد والرديء محفوظة عند الناس معروفة بينهم فقوله هذا قيمته كذا يريد به أنّه من جنس قيمته كذا وهذا في الحقيقة لا يدخل في

المقوّم وكذا القسم الأوّل فمرادهم بالمقوّم هو الثاني»[1].

يشير الشيخ الأنصاري رحمه الله في هذه العبارات ـ حول قول الشخص الذي تتمّ المراجعة إليه بشأن مقدار الأرش ـ إلى ثلاث صُور، حيث ذُكِر في بعض الصّور أنّ قول المقوّم مبنيّ على الخبروية وفي صور أخرى ليس مبنيّاً على الخبروية؛ وأمّا الصّور الثلاث فهي[2]:

١. **بيان القيمة بطريق الإخبار**: في هذه الصورة يُخبر المقوّم عن القيمة المُتعارفة والمعلومة والمنضبطة لدى أهل البلد أو حتى المعلومة لدى أهل الخبرة؛ أي أنّه يبيّن بأنّ السلعة المذكورة أو مثلها في الصفات المقصودة قيمتها كذا في البلاد أو عند أهل الخبرة.

ويرى الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ هذا القسم مبنيّ على الحسّ وداخل في الشهادة، وبالاستناد إلى هذا المبنى فإنّ اعتبار قول المقوّم يكون بملاك الخبر عن الحسّيات، وبالتالي فإنّ هذه الصورة خارجة عن التقويم، ولا يُعدّ كلّ إخبار عن القيمة تقويماً، ولهذا، فإنّ اعتبار قوله منوط بشروط البيّنة ومنها العدالة والتعدّد.

٢. **بيان القيمة بطريق الحدس لأجل التعامل مع أشباه السلعة**: في هذه الصورة يُخبر المقوّم عن القيمة لأجل التعامل مع أشباه السلعة المقصودة، أي رغم عدم وجود الراغب والمشتري للسلعة بالفعل، إلّا أنّ الشخص يقوم بتحديد قيمة السلعة بملاحظة مشابهاتها المرغوبة على أساس نوع من المقايسة وتطبيق الحدس والأخذ بعين الاعتبار بعض الأمور ذات الصلة. ويشير المحقق الخوئي رحمه الله في بيانه للمثال في هذا القسم إلى النسخة الخطيّة للقرآن المنسوبة إلى الأئمّة عليهم السلام أو كتاب مكتوب بخطّ العلّامة الحلّي رحمه الله. وفي هذا الفرض لا توجد نسختان مثلاً من تلك الكُتب حتى يتمكّن المقوّم من الإخبار عن قيمة هذا النوع

---

(١) أشار الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى ثلاثة أقسام، حيث لا يُعتبر القسم الأوّل والثالث مقوّمين اصطلاحيّين بنظر الشيخ الأنصاري رحمه الله بل القسم الثاني هو الذي يُعدّ مقوّماً اصطلاحياً. أمّا في (موسوعة الفقه الإسلامي) فقد كان تصوّرهم هو أنّ الشيخ رحمه الله عمد إلى تفصيل المقوّم، على حين أنّ الأمر ليس كذلك وأنّ الشيخ رحمه الله لم يَقُل بالتفصيل في مسألة المقوّم، بل كان يُفرّق بين قول الشخص فيما يتعلّق بمقدار الأرش و معرفة مقدار القيمة في الصور المختلفة، وأنّ قوله في بعض الصّور مبنيّ على الخبرة بينما ليس كذلك في صور أخرى.

(٢) المكاسب ٣: ٥٠٨.

من الكتاب في السوق؛ وبالتالي فإنّ تشخيص القيمة لا يكون مبنيّاً على وجود المشتري لنفس السلعة، بل يتمّ تعيين قيمة السلعة من خلال مقايستها مع أشباهها ونظائرها.

ويقول الشيخ الأنصاري رحمه الله فيما يخصّ هذا القسم: وهذا يحتاج إلى الصفات السابقة وزيادة المعرفة والخبرة بهذا الجنس، لكي يكون قول المقوّم في تحديد القيمة معتبراً في هذا الفرض، رغم عدم وجود الراغب والمشتري لتلك السلعة بالفعل. وهذه النكتة توجب التعبير عن هذا القسم من المقوّم بأهل الخبرة، حيث لا يكفي مجرّد العدالة لقبول إخباره، بل لا بدّ من وجود المعرفة والخبروية بالشيء إلى جانب العدالة.

وبمناسبة هذا القسم لا بأس من الإشارة إلى مطلب يتعلّق بمسألة «التّعبيد»، والنكتة هي: لم يتمّ النصّ على مقدار خاصّ من الدّية في بعض موارد الجنايات، بل تُعيّن الدّية في تلك الموارد بطريق ما يُعرَف بـ«التّعبيد»، وقد أُشكل على هذه الصورة بأنّه إذا كان «التّعبيد» هو الملاك في تعيين الدّية، فإنّ ذلك سيخلق مشكلة؛ لأنّه لا يتمّ شراء وبيع العبيد في الوقت الحاضر، وعليه، لا يمكن تحديد مقدار الدّية على أساس «التّعبيد». لكن، وبكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله يتّضح لنا أنّ «التّعبيد» ليس أمراً غير ممكن حتى في العصر الذي لا تتمّ فيه مبادلة العبيد، فعدم وجود السلعة أو تبادلها في السوق لا يعني عدم إمكانية تحديد قيمتها، بل يمكن تعيين القيمة عن طريق مقايسة تلك السلعة مع مشابهاتها في السوق. وهنالك موارد أخرى في الفقه، غير العبيد، لا يمكن العثور عليها في الوقت الحاضر ولا يتمّ بيعها أو شراؤها في الخارج. على سبيل المثال، فإنّ الدّرهم والدينار اللذيْن عُيّنا كنصاب للزكاة ليسا موجودَيْن في الأسواق الحالية، لكنّ هذا لا يوجب عدم إمكانية تعيين قيمتهما، بل يتمّ تعيين قيمتهما المعاملية بالنّظر إلى المقدار والوزن وكذلك المسكوكية.

٣. بيان القيمة على أساس الخصوصيّات: وفي هذا القسم تكون قيمة السّلع الموجودة في السوق معلومة بالاستناد إلى خصوصيّاتها، ويعمد المقوّم إلى بيان رأيه فيما يتعلّق بخصوصية السلعة المُعيّنة من الناحية الصغروية فقط. على سبيل المثال، فإنّ قيمة الذّهب عيار (١٨) و(٢٤) معروفة ومعلومة ولا حاجة من هذه الناحية إلى الإخبار، أمّا فيما يخصّ العيار

المتعلّق بسلعة مُعيّنة فليس معلوماً فيقوم المقوّم بتطبيق الحدس بشأن عيار تلك السلعة لكي يتمكّن من تحديد قيمة هذه السلعة على أساس القيمة المعروفة لعيار (١٨) و (٢٤).

وقيل في كتاب (هداية الطالب) في الإشكال على كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّ التّقويم ليس إخباراً عن أمر حدسيّ، بل جميع هذه الموارد هي إخبار عن أمر حسيّ.

ويبدو أنّ ادّعاء المرحوم الميرزا فتّاح الشهيدي رحمه الله ليس صحيحاً؛ لأنّ الإخبار عن القيمة في الصورة الثانية والثالثة هو أمر حدسيّ بالكامل. أمّا في الصورة الأولى حيث يكون الإخبار عن القيمة الفعلية لسلعة ما ـ مثل الحنطة وهي سلعة رائجة ومتداولة ـ إخباراً عن أمر حسيّ، حيث لم يعتبر الشيخ الأنصاري رحمه الله نفسه هذا القسم كتقويم أساساً.

وبعد بيان الصور المذكورة يدخل الشيخ الأنصاري رحمه الله بحث شروط اعتبارها، وورد في كلامه قوله:

«لكنّ الأظهر عدم التفرقة بين الأقسام من حيث اعتبار شروط القبول وإن احتمل في غير الأوّل الاكتفاء بالواحد إمّا للزوم الحرج لو اعتبر التعدّد وإمّا لاعتبار الظنّ في مثل ذلك ممّا انسد فيه باب العلم ويلزم من طرح قول العادل الواحد والأخذ بالأقلّ لأصالة براءة ذمّة البائع تضييع حقّ المشتري في أكثر المقامات وإمّا لعموم ما دلّ قبول قول العادل خرج منها ما كان من قبيل الشهادة[1] كالقسم الأوّل دون ما كان من قبيل الفتوى كالثاني لكونه ناشئاً

---

(١) لا يوجد أيّ إبهام في عبارة «ما كان من قبيل الشهادة» ومقصود الشيخ الأنصاري رحمه الله هو الأمور التي يكون اعتبارها مبنيّاً على الحسّ، وهي تُقابل الأمور غير الشهودية التي يكون اعتبارها مبنيّاً على تطبيق الحدس والاجتهاد. والشاهد على المطلب المذكور هو أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله اعتبر القسم الأوّل المبنيّ على الحسّ داخلاً في الشهادة. وكان المحقق الأصفهاني رحمه الله بصدد بيان الفرق بين «ما يُعتبر في الشهادة» و «ما يُعتبر في الخبر» وقد ذكر وجوهاً متعدّدة حيث لا يمكن استنباط هذه المطالب من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله هنا. وربّما نستطيع القول بأنّ لكلام المحقّق الأصفهاني رحمه الله مجالاً في العبارات الأخرى من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله، فإذا كان اعتبار الخبر بملاك الخبر فإنّ التعدّد ليس معتبراً فيه، وإذا كان بملاك الشهادة، فإنّ شروط البيّنة تكون معتبرة. وهذا في الوقت الذي لا بدّ فيه من القول: إنّه لا فرق بين ماهية الإخبار والشهادة من ناحية الإخبار إلّا إذا كان المقصود هو: إذا كان المُقرّر أن يكون حجيّة على أساس دليل حجية الشهادة و البيّنة فإنّه يلزم التعدّد فيه وفي حال اعتباره حجيّة على أساس دليل حجية الخبر العامّ فإنّه سيشمل خبر الواحد أيضاً.

عن حدس و اجتهاد وتتبّع الأشباه والأنظار وقياسه[1] عليها حتى أنّه يحكم لأجل ذلك بأنّه ينبغي أن يبذل بإزائه كذا وكذا وإن لم يوجد راغب يبذل له ذلك»[2].

ومن بين هذه المطالب فإنّ كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله حول الصورة الثانية يحتلّ أهميّة كبيرة وذلك لحصول الارتباط بين الصورة الثانية والإخبار عن الأمور المبنيّة للمقدّمات الحدسية مثل المسائل الطبيّة والاختبارات والتحليلات.

ففي البدء يقول الشيخ الأنصاري رحمه الله: «لكنّ الأظهر عدم التفرقة بين الأقسام من حيث اعتبار شروط القبول» أي أنّ شروط البيّنة (التعدّد والعدالة والذكورية) مُعتبرة في الفروض الثلاثة. كما تلزم المعرفة والخبروية كذلك في الأمور المبنيّة على الحدس. فإذا تمّ تطبيق هذا المطلب على المورد موضوع البحث والمسائل الطبيّة الأخرى فإنّ شروط البيّنة ومنها العدالة والتعدّد والذكورية ـ إلى جانب الخبروية ـ تكون لازمة فيما يخصّ رأي المُختبريّ المبنيّ على المقدّمات الحدسية، وعلى هذا الأساس فإنّه لا اعتبار لرأي المُختبريّ في بعض الصّور:

١. إذا كان المتخصّص المختبريّ شخصاً واحداً فقط يقوم بالبحث.

٢. إذا كان المتخصّص المُختبريّ امرأة.

٣. أن لا يكون المتخصّص المُختبري مالكاً للعدالة المُعتبرة في الفقه.

ثمّ يُبدع الشيخ الأنصاري رحمه الله احتمالاً آخر وهو وجود التفصيل بين القسم الأوّل، ـ حيث يكون الخبر مبنيّاً على الحسّ ـ وبين القسمين الآخرين. ووفق هذا الاحتمال تكون شروط البيّنة في القسم الأوّل مُعتبرة، ولا يلزم شروط البيّنة في القسمين الآخرين، بل يكفي إخبار الشخص الواحد، كما لا تُعتبر العدالة شرطاً لزومياً؛ إذ بما أنّه تقرّر أن لا يكون بملاك اعتبار البيّنة، بل يمتلك الحجيّة بملاك الخبر الواحد، فإنّه يكفي مُطلق خبر الثقة.

وفي معرض تقويته لاحتمال التفصيل بين الصورة الأولى من جهة وبين الصورتيْن الأُخريين من جهة ثانية، يشير الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى بعض الوجوه، حيث يبدو أنّه

---

(١) المقصود بالقياس في هذا الموضع ليس القياس الإصطلاحي الأصولي، بل هو القياس الذي على أساسه يحصل الاطمئنان لدى الشخص أو يحصل له العلم بالقيمة.

(٢) كتاب المكاسب ٢: ٥٠٩.

يميل إلى هذا الاحتمال، رغم قوله في أوّل كلامه «الأظهر» الذي يشير إلى عدم التفاوت بين الأقسام فيما يخصّ شروط القبول.

وأمّا الوجوه المؤيدة فهي:

١. لزوم الحرج: إنّ الوجه الأوّل لكفاية خبر الواحد وعدم لزوم شروط البيّنة في الصورتيْن الثانية والثالثة، هو أن يحصل الحرج للمُكلّفين إذا اشترط التعدّد بشأن قول الخبير؛ إذ رغم كون قول أهل الخبرة حدسيّاً وربّما تكون أخطاؤه أكثر من الأمور الحسيّة، لكن بالنّظر إلى أنّ الخبروية هي نوع من المعرفة والاجتهاد ولا تُعتبر عامّة، فإنّ عدد أهل الخبرة أقلّ بكثير بالمقايسة مع القادرين على الشهادة الحسيّة، وبهذه الشرائط، إذا لزم تعدّد الخبرة فإنّ المُكلّفين سيُبتَلون بالحرج. والنتيجة هي أنّه وإن كان التعرّض للخطأ في مثل هذه الأمور، أكثر؛ إلّا أنّ الشّارع لم يعتبر التعدّد حتى لا يُبتلى المُكلّفون بالحرج.

٢. انسداد باب العلم: والوجه الثاني الخاصّ باحتمال التفصيل هو: في الأمور التي يكون فيها باب العلم مُنسداً ومن ناحية أخرى إذا لم يتمّ قبول قول المُخبر الواحد، فإنّ اقتضاء الأصل العمليّ هو جريان أصل البراءة والاكتفاء بالقيمة الأقلّ، والاكتفاء بالقيمة الأقلّ بطبيعة الحال موجب لتضييع حقّ مشتري السلعة المعيبة في الكثير من الموارد، لذلك، يكون الظنّ مُعتبراً هنا.

٣. عموم وإطلاق أدلّة اعتبار قول العادل: والوجه الثالث لإثبات احتمال التفصيل هو: أنّ عموم وإطلاق أدلّة اعتبار قول العادل[1] يقتضيان كفاية قول العدل الواحد أيضاً في الموارد الحدسيّة.

والجدير بالذّكر أنّ خصوص موارد الشهادة، حيث يكون الإخبار مبنيّاً على الحسّ، خارج عن عمومات حجيّة خبر الواحد وإطلاقاتها، أمّا في غير الشهادة فإنّها تبقى في ذيل الإطلاقات والعمومات الدّالة على اعتبار قول العدل الواحد. وبالتالي فإنّ التعدّد وشروط

(١) ليس بالمُستبعَد أن لا يكون مقصوده من «العادل» هو خصوص العادل الإصطلاحي الذي يُقابل الفاسق الشّرعي، بل المقصود هو مُطلق الثقة.

البيّنة ليسا مُعتبرين في الأمور المبنيّة على الحدس ـ مثل الفتوى ـ ولا خصوصيّة في هذه المسألة بين الصورة الثانية والثالثة من هذه الجهة؛ لذلك، يكون القسم الثالث المذكور في كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله بهذه الصورة أيضاً وذلك لاشتراك الفرض الثاني والفرض الثالث في الحدسيّة.

وبناءً على هذا، فرغم أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله قد أشار في أوّل كلامه إلى اعتبار شروط البيّنة (من مثل العدد والعدالة والذكورية) إلى جانب الخبروية من أجل قبول قول المقوّم في موارد الحدس والاجتهاد، لكنّه فيما بَعد يذكر احتمال الاكتفاء بخبر الواحد في الأمور المبنيّة على إعمال الحدس، ولم يعمد إلى ردّ الاحتمال المذكور بعد ذلك، بل ذكر وجوهاً لتأييده ممّا يشير إلى مَيل الشيخ رحمه الله إلى هذا القول.

وهكذا، يُستَفاد من هذا القسم من كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله أنّه يرى وجود التسالم بشأن لزوم وجود شرائط البيّنة في الخبر الحسيّ وأنّه يُشكّك فقط في تسرّي تلك الشروط إلى الخبر الحدسيّ، فبالاستناد إلى قوله: «لكنّ الأظهر عدم التفرقة بين الأقسام من حيث اعتبار شروط القبول وإن احتمل في غير الأوّل الاكتفاء بالواحد» فإنّه لم يترك مجالاً لاحتمال الاكتفاء بمُخبر واحد في الفرض الأوّل.

وفي الوقت نفسه أشكل بعض الأعلام ومنهم السيد اليزديّ والمحقق الخوئي والإمام الخميني وأعلام آخرون رحمهم الله، أشكلوا على الشيخ الأنصاري رحمه الله فقالوا: فيما يتعلّق بالصورة الأولى، حيث يكون الخبر حسيّاً، فإنّه يُحتَمَل الاكتفاء بمُخبر واحد، وعلى هذا الأساس فإنّ شروط البيّنة ليست مُعتبرة كذلك فيما يخصّ الخبر الحسيّ.

نعم، يُستَفاد من عبارات الشهيد الأوّل رحمه الله أنّ اعتبار شروط البيّنة هو أمر مُتسالَم عليه، لكن عندما يقوم الشيخ الأنصاريّ رحمه الله بإقامة الاحتمال في مقابل هذا المطلب، يحصل الاطمئنان بكون هذه المسألة لم تكن إجماعيّة؛ لأنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله يُعدّ من الذين يهتمّون كثيراً بالإجماع والشهرة، ومن اللائق أن لا نُخالف الإجماعات التعبّدية في الفقه، بل ولا نُخالف الشهرة أيضاً.

إنّ قيام الشيخ الأنصاري رحمه الله بإقامة الاحتمال المبنيّ على عدم اعتبار شروط البيّنة في الإخبار الحدسيّ قد فتح باباً دفع السيّد اليزدي رحمه الله كذلك إلى الاستمرار فيه، وطرح بذلك احتمال عدم اعتبار الشروط حتى في الإخبار الحسيّ، ثمّ تبعه في ذلك الاحتمال سائر الفقهاء حتى بلغ الأمر حدّاً صرّح بموجبه بعض المُعاصرين بعدم اعتبار شروط البيّنة.

بحث الوجوه الثلاثة لعدم شرطية شروط البينة في كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

أشار الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى ثلاثة وجوه فيما يخصّ عدم لزوم شروط البيّنة في اعتبار الآراء المبنيّة على الحدس، نقوم بالبحث في تلك الوجوه لاحقاً.

الجواب عن استلزام الحرج

فيما يتعلّق بالوجه الأوّل، يبدو أنّه لا يمكن لاستلزام الحرج أن يكون استدلالاً، فبالنّظر إلى أنّ «لا حَرج» لا يُثبت حكماً فإنّه ليس بإمكان مجرّد لزوم الحرج أن يكون موجباً لاعتبار قول الخبرة على فرض عدم تحقّق الشروط المُعتبرة للحجيّة، وبالتالي، لا يمكن الاستناد إلى «لا حَرج»، ليكون القول غير المُعتبَر، معتبراً. وبالنظر إلى اشتراط التعدّد في الأمور الحسية، يجب أن يوجد التعدد والشروط الأخرى في الأمور الحدسية بالأولوية والفحوى؛ لأنّ الأمور الحدسيّة هي الأكثر عرضة للخطأ. لكن، ربّما تمّ الإعراض عن ذلك بسبب المشقّة ولزوم الحرج في تحصيل شروط البيّنة في الأمور الحدسيّة.

الجواب عن الانسداد وتضييع الحقّ

وأمّا الوجه الثاني وهو اعتبار الظنّ بلحاظ الانسداد واستلزام تضييع الحقوق، فليس صحيحاً كذلك؛ إذ لو تمّ نَفي الزيادة على أساس البراءة، كما هي الحال في سائر الموارد التي تجري فيها الأصول الترخيصية، فلا وجود لليقين بتضييع الحقّ حتى يُحكَم بعدم الجواز. وبالتالي، فإنّ دفع مقدار أقلّ للمشتري بعنوان الأرش على أساس البراءة، لا يوجب اليقين بتضييع حقّه حتى لا يكون جائزاً.

الجواب عن التمسّك بإطلاق أدلّة حجية الخبر وعمومها

بعد الإجابة عن الوجهيْن الأوّليْن يتبيّن لنا أنّ الدليل الرئيس هو الوجه الثالث المبنيّ على عمومية دليل حجيّة خبر العادل بما في ذلك السيرة أو النّصوص والروايات.

وظاهر تعبير الشيخ الأنصاري رحمه الله في قوله «عموم دليل اعتبار قول العادل» هو أنّ المقصود دليل حجيّة الخبر، ووفقاً لهذا الادّعاء فإنّه ينبغي أن تكون جميع الأدلّة المطروحة في أصول الفقه كأدلّة حجيّة خبر الواحد، قابلة للاستناد.

وفيما يتعلّق بالتمسّك بإطلاق وعموم أدلّة حجيّة الخبر، يمكن الإشارة إلى جوابيْن اثنيْن:

١. أنّ البحث الحاضر خاصّ بالإخبار عن الحدسيّات، وأدلّة حجيّة الخبر إنّما تتعلّق بالأمور الحسيّة ولا تشمل الأمور الحدسيّة؛ لأنّه لا يتمّ التعبير عن الأمور الحدسيّة ـ مثل الفتوى ـ بالإخبار، وحجيّة مثل هذه الموارد لها دليل مستقلّ وهو حجيّة قول الخبرة. وبناءً على ذلك، فإنّ هنالك ملاكان للحجيّة: الملاك الأوّل يتعلّق بالإخبار والملاك الثاني يخصّ الخبرويّة، ولا يمكن الاستناد إلى دليل واحد في المسألتيْن اللتيْن تمتلكان ملاكيْن مُختلفيْن.

وتوضيح هذا الإشكال هو: إذا كان دليل حجيّة الخبر يتضمّن إطلاقاً، فإنّه بالنّظر إلى كون الإطلاق ليس جمعاً للقيود، بل هو رفض القيود، يكون معنى إطلاق الحجيّة هو أنّ الخبر حجّة ولا دخل لأيّ شيء آخر في ذلك. والنتيجة هي أنّه لا دَخل للحسيّة في الحكم، لا نفياً ولا إثباتاً؛ لأنّ تعبير «الخبر» صادق كذلك فيما يخصّ الإخبار الحدسيّ وهو مشمول بإطلاق دليل حجيّة الخبر.

لكنّ الحجيّة ليست بملاك الإخبار الصّرف ـ في موارد الإخبار الحدسيّ ـ بل بملاك الإخبار الحدسيّ؛ أي أنّ حيثية الحدسية تمتلك موضوعية وهي على نحو دَخل القيد. والشيخ الأنصاري رحمه الله نفسه كان مُنتبهاً لهذه النكتة، ولهذا استعمل عبارة «وهذا يحتاج إلى الصفات السابقة وزيادة المعرفة» حيث اعتبر أنّ حيثية المعرفة والخبروية دخيلتان. وعليه، وبالنّظر إلى تفاوت الملاك في حجيّة الخبر الحدسيّ والحسيّ، فإنّه لا يمكن للخبر

الحدسيّ أن يكون حجّة لمجرّد الإطلاق في أدلّة حجيّة الخبر؛ إذ ينبغي إذن للحدسية أن لا تكون دخيلة وأن تكون دخيلة في الوقت نفسه، ومثل هذا الأمر غير ممكن.

وإلى وجود السيرة على حجيّة الخبر الحسي، فإنّ هنالك سيرة أخرى على حجيّة الخبر الحدسيّ، لكنّ النكتة المهمّة هي أنّ كلتي السيرتيْن دليلان متفاوتان؛ فرغم اشتراكهما في أنّ ماهية كليهما السيرة، لكنّهما ليستا سيرة واحدة ليجريا في كلتيهما، فربّما تكون السيرة في الخبر الحسيّ مقبولة ولا تكون كذلك في الخبر الحدسيّ.

إنّ ما أوضحناه بشأن السيرة مطروح كذلك حول الإجماع والشهرة، وعليه، فقد يكون التعدّد مُعتبراً في الخبر الحسيّ، لكنّه لا يكون كذلك في الخبر الحدسيّ، وهذا المطلب هو الاحتمال المذكور في كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله.

٢. وأمّا الإشكال الآخر فهو: لا وجود أساساً للإطلاق في أدلّة الخبر الحسيّ حتى يشمل الخبر الحدسيّ. ولتوضيح هذا المطلب يجب البحث في أدلّة حجيّة الخبر الحسيّ بشكل مستقلّ.

إنّ من بين أدلّة حجيّة الخبر الحسيّ هو الآية الشريفة: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمين﴾**[1]. ويُستفاد من هذه الآية حجيّة الخبر بطريقيْن:

أ) مفهوم الشّرط: فالطريق الأوّل للاستناد إلى هذه الآية هو الاستفادة من مفهوم الشرط، لكن لم يستند أيّ أصولي إلى مفهوم الشرط في هذه الآية الشريفة بشأن حجيّة الخبر الحدسيّ، وحتى لو تمّ الاستناد فإنّه استناد غير صحيح. وقد حاول الآخوند الخراساني رحمه الله إلى إعادة دلالة الآية إلى مفهوم الشرط بالنسبة إلى حجيّة الخبر الحسيّ، إلّا أنّ الحقّ هو أنّه ليس بإمكان هذه الآية أن تتضمّن دليلاً على حجيّة الخبر عن طريق مفهوم الشرط؛ لأنّ مفهوم الشرط الاصطلاحيّ إنّما يكون في حال اعتماد الشرط على الموضوع، على حين أنّ هذه النكتة غير موجودة في الآية الشريفة، وهي ـ أي الآية ـ من قبيل: «إن رُزقت ولداً فاختنه» أو «إن جاءك زيد راكباً فأكرمه»، حيث يوجد الشرط لتحقّق الموضوع. لكنّ

(١) الحجرات:٦.

الآخوند الخراساني رحمه الله فسّر الآية بمعنى: «الخبر إن كان الجائي به فاسقاً»، وهذا التصوّر ليس متفاهماً عُرفياً، بل هو ادّعاء لا يمكن قبوله.

ب) مفهوم الوصف: وأمّا الطريق الثاني للاستناد بالآية على حجيّة الخبر فهو الاستفادة من مفهوم الوصف، وهذا التقريب قابل للدّفاع؛ لكنّ النكتة المهمّة هي أنّ دلالة الوصف على المفهوم ليست بدلالة الظهور بل بملاك اللغوية، وعليه، إذا كانت الآية تدلّ على حجيّة خبر العادل فإنّ دلالتها تكون في الجملة حيث إنّ القدر المتيقّن هو خبر العادل في الأمور الحسيّة. وعلى هذا الفرض فإنّ خبر العادل في الأمور الحدسيّة خارج عن القدر المتيقّن ولا يمكن إثبات حجيّته.

والدليل الثاني على حجيّة الخبر في الأمور الحسيّة هو رواية «**الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ**»[1]. والنكتة المهمّة الخاصّة بهذه الرواية الشريفة هي أنّها في مقام بيان الصغرى لقضيّة حجيّة قول الثقة، وهي تبيّن وثاقة «العَمري» وابنه؛ وأمّا أنّ قول الثقة في أي مورد من الموارد يكون حجّة وهل يشمل الإخبار الحدسيّة أم لا، فإنّ الرواية لم تكن في مقام بيان ذلك. وبهذا، لا يتشكّل أيّ إطلاق من هذه الجهة.

وهكذا، فإنّه لا وجود للعموم والإطلاق في أدلّة حجيّة خبر الواحد حتى يمكن بواسطتهما إثبات حجيّة قول الخبرة. ولم يُشر أيّ من الذين علّقوا على كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى إشكال عدم وجود العموم والإطلاق في أدلّة حجيّة الخبر، وإن كان بعض الأعلام قد أشار إلى وجود بناء العقلاء والسيرة على اعتبار قول الخبرة، إلّا أنّ هذا المطلب لا يعني التمسّك بالعموم والإطلاق، بل هو تمسّك بالسيرة كدليل مستقلّ، وكما بيّنّا فإنّ السيرة بشأن قبول قول الخبرة قائمة في الأمور الحدسيّة كذلك بالإضافة إلى الأمور الحسيّة.

أوضحنا حتى الآن كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله فيما يتعلّق باعتبار الخبر الحسيّ المشروط بشروط البيّنة، حيث يُستفاد من كلامه تسالم الأصحاب على هذا المطلب. لكنّ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حول هذه المسألة يوجب هدم ما تمّ بيانه سابقاً لأنّنا بيّنا في

(١) الكافي ١: ٣٣٠.

المسألة السابقة أنّ مُقتضى القاعدة هو حجيّة خبر العدل الواحد[1]، وأنّ أدلّة اعتبار التعدّد لا تقدح في هذا المطلب. ويُذكَر أنّ بعض الأعلام كانوا قد صرّحوا بأنّ شروط القبول ـ مثل التعدّد والعدالة ـ ليست مُعتبرة في الأمور الحسيّة أيضاً.

وقد لا يكون مقصود الشيخ رحمه الله هو الاستفادة من أدلّة حجيّة قول العادل في باب الحسيّات، بل المقصود هو اعتبار قول العادل بخصوص الحدسيّات، مثل السيرة أو الارتكاز أو بعض الأدلّة اللفظية؛ لكن، يجب الانتباه إلى أنّه لا ينبغي أن تكون الأدلّة اللفظية التي استُنِد إليها في هذا الباب أدلّة اعتبار قول العادل في باب الأمور الحسيّة؛ لأنّ أدلّة اعتبار قول العادل في الأمور الحسيّة لا تشمل الأمور الحدسيّة.

أوضحنا حتى الآن كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله المبنيّ على اعتبار قول الخبير حتى بدون الشروط المُعتبرة في البيّنة، وفي حال قبول كلامه يمكن الحكم بقبول قول الخبير في المسائل الطبيّة ـ مثل المقوّم ـ على أساس عدم الفرق بين الخبر المبنيّ على الحدس ـ الموجود في المقوّم ـ وبين الخبر الحدسيّ المبنيّ على الاختبارات والتحليلات الطبيّة.

ومن خلال الاستفادة من عبارة: «والحقّ أنّ مقتضى الأصل كفاية الواحد في كلّ مقام خرج ما خرج وذلك لعموم ما دلّ على حجية خبر العادل حتى في الموضوعات فتدبّر»[2] اعتبر السيّد اليزدي رحمه الله كذلك أنّ الأصل في الخبر هو عدم اعتبار التعدّد، إلّا في حال وجود دليل خاصّ على لزوم التعدّد، حيث إنّ الموارد الخارجة في الغالب هي من باب القضاء والمرافعات، أمّا في الموارد الأخرى فإنّ خبر الواحد يُعدّ حجّة في الموضوعات ويشمل الخبر الحدسيّ كذلك.

وفي الإشكال على كلام السيّد اليزدي رحمه الله، يمكن القول: إذا كان مقصود سماحته من العموم هو أدلّة حجيّة خبر الواحد فإنّه لا عموم في هذه الأدلّة يدلّ على اعتبار خبر الواحد في الموضوعات فيُستفاد منه حجيّة الخبر الحدسيّ؛ وبالتالي، وبالنّظر إلى كون الدليل على اعتبار خبر الواحد في الموضوعات هو أدلّة حجيّة خبر الواحد نفسها التي لا تشمل

(١) المقصود بـ«العدل» هو الثقة؛ أي ليس العدل في العمل المذكور، بل هو العدل بمعنى الثقة.

(٢) حاشية المكاسب ٢: ١٠٣.

الحدسيّات، فإنّه لا دليل على الاعتبار فيما يخصّ الخبر الحدسيّ، حيث يشكّل هذا الأمر مشكلة جادّة.

والدليل الآخر على حجيّة الخبر في الموضوعات هو السيرة، لكنّ السيرة لا تتضمّن العموم، بل تتمّ محاسبتها في كلّ مسألة بشكل مستقلّ.

وهنالك أخبار خاصّة كذلك مطروح في اعتبار الإخبار في الموضوعات، مثل الأخبار المتعلّقة بالجُبن، إلّا أنّ هذه الأخبار لا تنطوي على الإطلاق بالنسبة إلى الخبر الحدسيّ.

وجمع الشهيد الصّدر رحمه الله في كتابه «الطهارة» عدداً من الروايات من كلّ المصادر الفقهية حول حجيّة الخبر في الموضوعات، لكنّه أشكل نوعاً ما على تلك الروايات[1].

البحث في حجية قول الخبرة وشروطها

تبيّن لنا حتى الآن أنّ اعتبار آراء الخبراء والمختبريّين الطبّيين مبنيّ على اعتبار قول أهل الخبرة، كما اتّضح أنّ آراء الخبراء تنقسم إلى قسمين:

١. الآراء المبنيّة على الحسّ والتي يكون اعتبارها بملاك الشهادة والخبر.

٢. الآراء المبنيّة على الحدس التي يكون اعتبارها بملاك قول أهل الخبرة.

وتُعدّ قاعدة اعتبار قول أهل الخبرة قاعدة فقهية لم يتمّ البحث فيها بشكل مستقلّ وهي بحاجة إلى التنقيح، ولهذا، سنقوم ههنا بالتطرق إلى المباحث المتعلّقة بحجيّة قول الخبرة بقدر ما تتطلّبه الضرورة.

فيما يخصّ اعتبار قول الخبرة فإنّه لا بدّ من البحث فيه من خلال مقامين:

أ) اعتبار قول الخبرة

ب) شروط الاعتبار

البحث في اعتبار قول الخبرة

أشرنا فيما يتعلّق باعتبار قول الخبرة إلى كلام الشهيد الأوّل رحمه الله وكذلك كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله، ففيما يخصّ حجيّة قول أهل الخبرة في الجملة فإنّه لا شكّ فيها، ولا ريب

(١) وكان الأستاذ قد وعد بالبحث في تلك الروايات في جلسة لاحقة، إلّا أنّه لم يُشر إليها في تلك الجلسة.

في أنّ قول أهل الخبرة يُعدّ حجّة في موارد خاصّة، لكن، قد لا يكون اعتبار قول الخبرة في هذه الموارد وفقاً للقاعدة العامّة، بل أصبحت حجّة لدليل خاصّ. على سبيل المثال، فقد يُستفاد من النصوص الخاصّة أو سيرة متشرّعة خاصة، اعتبار قول المجتهد على العامّي في باب التقليد وتكون نكتة اعتباره هي بناء العقلاء فتمّ إمضاء تلك السيرة بالخصوص.

وعليه، فإنّه لا لزوم للبحث عن الموارد الخاصّة لحجيّة قول أهل الخبرة، وذلك لعدم وجود ملازمة بين حجيّة قول الخبرة في الموارد الخاصّة وبين الحجيّة المطلقة لقول الخبرة. والجدير بالذّكر أنّه يمكن لحجيّة قول الخبرة في موارد خاصّة أن تكون مؤيّداً لقول الخبرة على نحو عامّ؛ لكن على أيّ حال فإنّ المهمّ هو البحث في القاعدة العامّة لحجيّة قول الخبرة.

وظاهر صدر عبارات الشيخ الأنصاري ﵀ هو أنّ قول أهل الخبرة مُعتبر بشكل مُطلق وبملاك العامّ، ولا خصوصيّة لباب تقويم السّلعة، وإن كان اعتباره مشروطاً بشروط البيّنة، لذلك فإنّ شروط البيّنة تُمثّل رادعاً للسيرة على الإطلاق على اعتبار قول الخبرة؛ لأنّ التّعدد والعدالة والذكورية ليست مُعتبرة في السيرة بالنسبة إلى قول الخبرة؛ وبالتالي، فقد أشار الشيخ الأنصاري ﵀ أيضاً إلى جانب طرحه للزوم شروط البيّنة في الخبرة، إلى احتمال أن لا تكون شروط البيّنة مُعتبرة ويكون قول الخبرة الواحد كافياً. وقد استند الشيخ الأنصاري ﵀ إلى عموم دليل حجيّة الخبر لحجيّة قول الخبرة، وتمّ بيان المناقشات حول كلامه. يُضاف إلى ذلك فقد بيّن الشيخ ﵀ نفسه في بحث حكاية الإجماع أنّ أدلّة حجيّة الخبر لا تشمل الخبر الحدسيّ.

كلمات الفقهاء فيما يخصّ اعتبار قول الخبرة

لتكملة البحث حول اعتبار قول الخبرة سنشير فيما يأتي إلى كلمات بعض الفقهاء، وكنّا قد أشرنا فيما مضى إلى كلمات الأصحاب في بابيْن:

١. باب الخيارات، حيث تحدّثنا في هذا الباب عن اعتبار قول المقوّم بشأن البحث في تقييم السلعة من أجل محاسبة «الأرش».

٢. باب تقسيم الأموال المشتركة.

كلمات الفقهاء فيما يخصّ اعتبار قول أهل الخبرة في بحث حجيّة القول اللغوي

إنّ المورد الثالث في بحث حجيّة قول الخبرة المبنيّ على الحدس، هو بحث حجية قول اللغوي. وتوجد كلمات عن الفقهاء فيما يتعلّق باعتبار القول اللغوي، وقبل الإشارة إلى تلك الكلمات، لا بدّ من استعراض ثلاثة مطالب، هي:

١. هنالك اختلاف بشأن كون اللغوي مصداقاً لأهل الخبرة؛ لأنّ البعض يعتبر اللغويّ عالماً بموارد الاستعمال فقط، فيما يرى البعض الآخر أنّ اللغويّ خبير في تشخيص المعاني الحقيقية وتمييزها عن غير الحقيقية؛ لكنّ هذا المطلب لا مدخليّة له في البحث الحاضر، ولذلك لن نتطرّق إليه.

٢. تمّ الفرض فيما يخصّ اللغويّ بأنّه الخبرة في المعنى وأنّ الرجوع إليها ليس من باب الرّجوع إلى الخبر في باب الأمور الحسيّة؛ لأنّ اللغوي يقوم بتشخيص المعاني من خلال تطبيق الحدس، في الوقت الذي تكون فيه الموارد التي يقوم فيها اللغويّ بتعيين المعنى للألفاظ، موارد متفاوتة، وفي بعض الموارد يكون الرّجوع إلى اللغوي من باب الحسّ. على سبيل المثال، في حال اتّفاق أهل اللغة فإنّه ليس بالمُستبعَد أن يكون الرّجوع إليهم بملاك حسيّ؛ لأنّ مقدّمات الاستنتاج في الأمور الحدسيّة عادة ما لا تُقدّم نفس النتيجة للجميع فلا تكون هناك أرضية للاتّفاق. وعليه، ففي الموارد التي يتّفق فيها أهل اللغة، يحصل الاطمئنان بكون تلك الموارد هي من الموارد الحسيّة.

مضافاً إلى ذلك فإنّ تشخيص المعنى على أساس الرّجوع إلى الارتكاز الذي يحدث في أغلب موارد اللغة، يمكن أن يكون بملاك الحسّ؛ لأنّ من علامات الوضع هو التبادر، وهو «سرعة سبق المعنى إلى الذّهن من خزانة النّفس»، وعادة لا يكون الحدس مشمولاً بهذا الحدث، بل يتضمّن مناسبة مع حسيّة المعنى.

وكذلك الحال مع الرّجوع إلى المترجم، فهو من مصاديق الرّجوع إلى أهل اللغة، والترجمة ليست مبنيّة على الحدس. ورأى البعض اعتبار التعدّد في المترجم في باب القضاء، إلّا أنّه لا يوجد دليل على هذا المطلب؛ إذ رغم أنّ الاستفادة من المترجم تكون في

باب المرافعات، إلّا أنّ المقصود ليس كون الترجمة أيضاً من المرافعة، وعليه، فلا يُستبعَد الاكتفاء بمترجم واحد.

وبناءً على ذلك، فليس بالضرورة أن يكون الرّجوع إلى أهل اللغة مبنيّاً على الحدس في جميع الموارد، بل يمكن أن يكون له في أغلب الموارد مرجعيّة من باب الرّجوع إلى الحسيّات.

٣. يكون الرّجوع إلى أهل الخبرة على فرض عدم امتلاك المراجع للخبرويّة، أمّا في حال رغبة علماء أهل اللغة ـ الذين يُعدّون من الخبرة ـ بالرّجوع إلى أهل اللغة، فإنّ ذلك يعني رجوع الخبير إلى الخبير، وهو مُخالف لبناء العقلاء، إلّا أن يكون ذلك في الموارد التي يحصل فيها العلم والاطمئنان للشخص من خلال رجوعه إلى قول اللغويّ.

وأمّا عدم حجيّة قول اللغويّ بالنسبة إلى علماء أهل اللغة، فسببه هو أنّه لا اعتبار لرجوع أهل اللغة إلى أهل اللغة من أمثالهم، فمع عدم اعتبار قول اللغويّ بالنسبة إلى أهل اللغة فإنّه لا يقع انسداد مُعظم الأحكام أو الانسداد في مُعظم اللغة؛ لأنّ أهل اللغة مُطّلعون على جُلّ اللغات، وهذا يختلف عن رجوع غير أهل اللغة إلى اللغويّ الذي هو بملاك الإخبار في الحسيّات أو الحدسيّات.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بلزوم شرائط الشهادة في الفرض الذي يتمّ فيه ادّعاء الإجماع على معنى لغويّ مُعيّن، ويُستفاد من كلامه أنّ الأعلام رحمهم الله يرون شروط البيّنة مُعتبرة في حجيّة قول أهل الخبرة.

وجاءت العبارات التالية في كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله:

«أنّ المتيقن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً؛ ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمَن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدّد والظاهر اتّفاقهم على اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها. هذا»[1].

(١) فرائد الأصول ١: ٧٥.

بالاستناد إلى هذه العبارات فإنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله يرى أنّ جميع الشروط المُعتبرة في البيّنة مُعتبرة أيضاً في قول الخبرة، ثمّ اعتبر الرّجوع إلى علماء الرجال بملاك الخبرة كذلك.

والمعروف بين المتأخّرين، ومنهم المحقق الخوئي رحمه الله هو أنّ الرّجوع إلى علماء الرجال يعني الرّجوع إليهم بملاك الخبر في الحسيّات، ولهذا السبب تمّ إرجاع مراسيل أئمّة الرجال إلى المسانيد.

وهنالك احتمال آخر ضعيف وهو أن يكون ذكر اشتراط العدالة والتعدّد في الرجاليين في كلامه ناظر إلى ملاك الرّجوع إلى الخبر في الأمور الحسيّة، وأنّ كلام الشيخ رحمه الله ههنا ناظر إلى اشتراط شروط البيّنة على الإطلاق، لا أن يكون ذلك مقصوراً على الموارد الحدسيّة. ولا يُستبعَد أن يكون طرحه لهذا البحث في ذيل بحث حجيّة قول اللغوي راجعاً إلى النكتة التي تمّ بيانها ولا سيّما أنّ هذا الكلام تمّ بيانه مُذيّلاً باشتراط شروط البيّنة في أهل الخبرة في مسألة التقويم، ولو كان المفروض اعتبار قول الرجالي بملاك الخبر في الحسيّ لَما كانت هناك مناسبة لعطف مسألة قول أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيره على هذا المورد.

وخلاصة كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله هي أنّه لا خصوصيّة لباب المقوّم، وأنّ قول أهل الخبرة مشروط في جميع الموارد بشروط البيّنة.

كلام الآخوند الخراساني رحمه الله

قال الآخوند الخراساني رحمه الله في (الكفاية) في معرض ردّه للاستدلال بالإجماع على حجيّة قول اللغوي: لا اعتبار لحكاية الإجماع في هذه المسألة، وخصوصاً في مثل هذه المسألة التي يُحتَمَل فيها أن يكون مستند قول أهل الإجماع هو حجيّة قول أهل الخبرة، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ القدر المتيقّن في حجيّة قول أهل الخبرة هو الفرض الذي يفيد فيه قول الخبير الوثوق أو الاطمئنان؛ لأنّ حجيّة قول أهل الخبرة ليست تعبّدية، تماماً كقول الثّقة[1].

(١) والنّص المذكور في (الكفاية) هو: «والإجماع المحصل غير حاصل والمنقول منه غير مقبول؛ خصوصاً في مثل المسألة ممّا احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكلّ هو اعتقاد أنّه ممّا اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها. والمتيقّن من ذلك إنّما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك». (كفاية الأصول ٣٨٦)

وعليه، ففي حال لم يكن قول أهل الخبرة يُفيد الوثوق ولا الاطمئنان، فإنّ التعدّد والعدالة وسائر شروط البيّنة لن تكون كافية.

ويُذكَر أنّ المرحوم المشكينيّ رحمه الله قال في تعليقة على (الكفاية): في حال وجود شروط البيّنة فإنّ قول أهل الخبرة يكون مُعتبراً قطعاً بدليل اعتبار البيّنة.

لكنّ كلام المرحوم المشكينيّ رحمه الله هذا ليس صحيحاً؛ لأنّ البيّنة هي الشهادة، والشهادة مرتبطة بأمر حسيّ ولا تشمل الأمور الحدسيّة، وبالتالي، فإنّ مجرّد كون الإخبار الحدسيّ واجداً لشرائط البينة لا يعني قطعية حجيّته؛ لأنّ حجيّة البيّنة وحجيّة قول أهل الخبرة مقالتان منفصلتان، ومجرّد كون البيّنة مُعتبرة بشروطها الخاصّة في باب القضاء لا يُعدّ دليلاً على اعتبار البيّنة مطلقاً في الموضوعات الأخرى، بل تتطلّب دليلاً مستقلّاً، وحتى لو كانت تتضمّن الإطلاق في غير باب القضاء، فإنّها لن تشمل الأمور الحدسيّة، بل هي مختصّة بالأمور الحسيّة. ويُذكَر أنّ هنالك دليلاً على اعتبار البيّنة في موارد خاصّة مثل باب الهلال وهو غير باب القضاء.

كلام صاحب (عناية الأصول)

جاء في كتاب (عناية الأصول) كتعريض لكلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله:

«أقول: بل المتيقّن منه أوسع من ذلك قطعاً وهو ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان من قول اللغوي كما سيأتي اعتراف المصنّف به في اتّفاق العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها ولا إشكال في أنّ الاطمئنان حجة كالعلم يتحرّك على طبقه ويتمشى على وفقه، بل قد يُسمّى ذلك علماً عادياً وقطعاً مسامحياً.

(ووجه الحجية) أنّ العقلاء قد استقرّت سيرتهم على العمل بالاطمئنان في عامة أمورهم ولم يردع عنها نبيّ ولا وصيّ نبيّ فيكشف ذلك كلّه عن إمضائها وقبولها، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في خبر الواحد إن شاء الله تعالى عند التمسّك بالسيرة العقلائية.

(ومن هنا يظهر) أنّ الرجوع إلى قول أهل الرّجال أو الخبرة من كلّ صنعة يكون بمناط الوثوق والاطمئنان، فإن أفادهما أجزأ وكفى من دون حاجة إلى اعتبار التعدّد والعدالة

لتتحقّق البينة، وإن كنّا نحتاج إليها في مقام القضاء ودفع الخصومات و لا يكاد يكفي فيه مجرّد حصول الاطمئنان، سواء حصل من قول شاهد واحد أو من قول خبير واحد في التقويم ونحوه ما لم ينضمّ إليه واحد آخر وكانا عدلين مرضيّين جميعاً»[1].

يتمثّل تصوّر صاحب (عناية الأصول) لكلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في أنّ الرّجوع إلى قول الرجاليّ بملاك الخبرة، والرّجوع إلى أهل الخبرة بملاك الوثوق والاطمئنان[2].

كلام المرحوم الحكيم رحمه الله

قال السيد الحكيم رحمه الله في تعليقه على كلام صاحب الكفاية رحمه الله في مقام الإشكال عليه حيث اعتبر الوثوق والاطمئنان ملاكاً للرّجوع إلى الخبرة:

«(قوله: يوجب الوثوق والاطمئنان) ينبغي أن يكون المراد بهما النوعيين لا الشخصيين؛ إذ هو الّذي استقر عليه بناء العقلاء لو كان كما هو الظاهر»[3].

يقول المرحوم الحكيم رحمه الله: إذا كان الاطمئنان هو الملاك، فإنّ المقصود هو الاطمئنان النوعي والغالبي وليس الاطمئنان الشخصيّ حتى يسقط قول أهل الخبرة من الموضوعية بشكل كامل؛ لأنّ قول أهل الخبرة يُفيد الاطمئنان نوعاً ما وإفادة الاطمئنان ليس بعلة، بل هي من قبيل الحكمة.

والنتيجة هي: في الموارد التي لا تُفيد الاطمئنان نوعاً ما، فإنّ قول أهل الخبرة لن يكون حجّة. على سبيل المثال، في حال وجود الظنّ خلافاً لقول أهل الخبرة، أو بعبارة أخرى، وجود الشهرة على خلاف قول أهل الخبرة، فإنّ قول أهل الخبرة لن يُفيد الاطمئنان، وبذلك فهو ليس بحجّة، كما أنّ هذا البحث مطروح في مورد حجيّة خبر الواحد، والخبر الذي تكون الشهرة في مقابله لن يُفيد الوثوق النوعي؛ وعليه، فهو ليس مُعتبراً، وبالتالي فإنّ الوثوق الشخصيّ والموردي ليس ملاكاً في قول الخبرة حتى تكون الحجيّة دائراً مدار الوثوق والاطمئنان، بل الملاك هو الوثوق والاطمئنان النوعيّ.

---

(١) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ٣: ١٣٩.

(٢) إنّ «الوثوق» و«الاطمئنان» مفهومان مترادفان، ولا يوجد أيّ تفاوت بين هذين المفهومين.

(٣) حقائق الأصول ٢: ٩٥.

كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله

للمحقّق النائينيّ رحمه الله مطالب في كتاب (أجود التقريرات) [1] بمناسبة اعتبار قول اللغويّ وكونه من مصاديق أهل الخبرة، حيث سنقوم بالبحث في كلامه ومناقشته عَبر عدّة أقسام.

يبيّن المحقق النائينيّ رحمه الله في أوّل بحثه، التفاوت بين باب الشهادة والرّجوع إلى أهل الخبرة، وفي ذلك يقول: إذا كان الخبر عن أمر محسوس[2]، فإنّ هذا الإخبار هو من باب الشهادة، وإذا كان الخبر حكاية عن أمر حدسيّ، فإنّه من باب الرّجوع إلى الخبرة[3].

وكنّا قد تناولنا في المباحث السابقة ضابطة الأمور الحسيّة والحدسيّة واتّضح لنا أنّه لا يلزم في الخبر الحسيّ أن يكون مبنيّاً على الحواسّ الظاهرة، بل الخبر الحسيّ هو على نحو إذا وُضعت مُقدّماته في متناول الآخرين، فإنّ النتيجة ستكون واحدة؛ وعليه، فإنّ المسائل الرياضية والأمور المبنيّة على البرهان، هي من المسائل الحسيّة، على حين أنّ هذه الأمور ليست مبنيّة على أيّ من الحواسّ الظاهرة. وفي مقابل ذلك فإنّ الأمور الحدسية هي على نحو أنّ مُقدّماتها لا تؤدّي إلى نفس النتيجة عند الجميع.

وأمّا المطلب الثاني في كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله فهو: إنّ ما كان اعتباره مبنيّاً على باب الشهادة، فلا بدّ من أن يكون له مُخبر عادل، أمّا في غير باب القضاء فإنّ لزوم التعدّد أو عدم لزومه محلّ خلاف، ويوكل ذلك إلى مظانّه.

وفي هذا المطلب يؤكّد المحقّق النائينيّ رحمه الله على اعتبار العدالة فيما يخصّ الخبر الحسيّ من الموضوعات، لكن على القاعدة فإنّ العدالة ليست مُعتبرة، بل تكفي وثاقة المُخبر. ولا يَبعد أن يكون مُراده بالعدالة هو العدالة بمعنى الوثاقة.

والمطلب الثالث للمحقّق النائينيّ رحمه الله هو: أنّ شروط باب الشهادة غير مُعتبرة بلا شكّ في الموارد التي يمكن فيها الرّجوع إلى ملاك أهل الخبرة؛ لأنّ بناء العقلاء وسيرتهم قائمتان على الرّجوع إلى أهل الخبرة ولم يرد أيّ رَدع على هذا المطلب من جانب الشّارع؛ كما أنّ

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٩٥.

(٢) إنّ ضابطة الحسّي في رأي المحقّق النائيني هي الإخبار عن الأمر المحسوس بأحد الحواسّ الظاهرة.

(٣) إنّ ضابطة الحدسيّ في رأي سماحته هي أنّ إدراكه خاصّ بطائفة مُعيّنة ولا يكون مُدركاً من قِبَل طائفة أخرى.

الجري العملي للمتشرّعة كان على وفق ذلك أيضاً، لكنّ مجرّد جريان عمل المتشرعة على وفق سيرة العقلاء لا يُبدّل السيرة إلى سيرة متشرّعة، بل يُحتَمَل أن يكون عملهم من جهة الارتكاز العقلائي لهم؛ وبالتالي، فإنّ الرّجوع إلى الخبرة ليس بملاك التلقّي من الشّارع[1]، وشروط البيّنة مُعتبرة فقط في باب الحسيّات في باب القضاء، أمّا لزوم شروط البيّنة في غير باب القضاء فموضع اختلاف[2].

إنّ كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله هذا مُخالف تماماً لكلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله لاستظهار الشيخ الأنصاريّ رحمه الله بأنّ شروط البيّنة مُعتبرة في الحدسيّات؛ وإن كان الشيخ الأنصاري رحمه الله قد احتمل كذلك عدم اعتبار الشروط.

وفي المطلب الرابع يقول المحقّق النائينيّ رحمه الله:

«نعم، يظهر من بعضٍ اعتبار شرائط الشهادة في الرجوع إلى أهل الخبرة في باب العيب ولعلّه من جهة كون ذلك الباب من موارد الترافع و التنازع المعتبر فيه البينة بلا إشكال لقوله صلى الله عليه وآله: «**إنّما أقضي بينكم بالأيمان والبينات**» لا من جهة اعتبار شرائط الشهادة في الرجوع إلى أهل الخبرة مطلق».

وبالاستناد إلى هذه العبارات، فقد صرّح بعض الفقهاء باعتبار شرائط الشهادة في باب الرّجوع إلى الخبرة من أجل تعيين القيمة في خيار العيب، وقد أشار الشيخ الأنصاري رحمه الله أيضاً في كلامه إلى هذا المطلب ونسبه إلى المشهور.

---

(١) لأنّ سيرة العقلاء تعني أنّه حتى أولئك الذين لا يُقرّون بوجود الله تعالى ولا يعتنقون أيّ دين يتّبعون هذه السيرة، على حين أنّ الأشخاص الذين لا ينتمون إلى أيّ دين لا يتلقّون عن المعصوم عليه السلام؛ ولذلك، ففي موارد السيرة العقلائية إذا لم يوافق الشّارع على مورد ما لزم الرّدع، فالسكوت وعدم الرّدع سيعنيان أنّ الشّارع لا يُخالف تلك السيرة. والنتيجة هي أنّ السيرة العقلائية تكون في مقابل السيرة المتشرعية التي تمّ تلقّيها عن المعصوم عليه السلام. على سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى مسألة ملاقاة النجاسة للنّجس وحكم صلاة الجمعة في السيرة المتشرعية.

(٢) وهذا هو نصّ عبارات المحقّق النائيني: «وأمّا القسم الثاني فهو داخل في باب الرجوع إلى أهل الخبرة ولا يعتبر في هذا الباب شيء من شرائط باب الشهادة لبناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في أمورهم وعدم ثبوت ردع شرعي عن ذلك؛ والسيرة المتشرعية وإن كانت على ذلك أيضاً، إلّا أنّ الظاهر كونها من باب بناء العقلاء، لا لأجل اختصاصهم بذلك لدليل شرعي. فالعمدة في الباب هو ثبوت بناء العقلاء مع عدم ثبوت ردع شرعي».

بيّنَ المحقّق النائينيّ رحمه الله ـ في توجيهه لهذا المطلب ـ أنّه يمكن أن يكون اعتبار شروط الشهادة من باب التنازع، وإلّا فإنّه على القاعدة لا ينبغي أن تكون شروط الشهادة مُعتبرة فيه.

ثمّ يستأنف المحقّق النائينيّ رحمه الله كلامه فيشير إلى مطلب متميّز تماماً عن الآخرين، حيث جاء في المطلب المذكور قوله:

«نعم، يعتبر فيه كون الخبر مفيداً لمرتبة من الوثوق والاطمئنان يسكن معها النّفس، وأمّا مع عدم إفادتها فلا دليل على حجية الخبر تعبداً؛ فإنّ بناء العقلاء من الأدلة اللبّيّة وليس لها عموم أو إطلاق يُؤخَذ بهما فلا بدّ من الأخذ بالمقدار المتيقن، وهو مورد حصول الوثوق والاطمئنان لا مطلقاً، بل والظاهر عدم ثبوت بناء العقلاء على شيء تعبداً، بل لا بدّ من اعتبار الوثوق في تمام موارد بناءاتهم؛ لأنّه المتيقن من مواردها».

وبناءً على هذا فإنّ المحقّق النائينيّ رحمه الله يرى أنّ اعتبار آراء أهل الخبرة منوطة بحصول مرتبة من الوثوق والاطمئنان، وحاصل كلامه هو أنّه لا اعتبار لقول أهل الخبرة بعنوان أهل الخبرة، بل المعيار هو حصول الوثوق والاطمئنان. ونجد نظير هذا المطلب أيضاً في كلام الآخوند الخراساني رحمه الله، إلّا أنّ المطلب الأعلى هو في كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله وهو أنّه ليس للعقلاء أيّ تعبّد في أيّ من الموارد وأنّ اعتبار الحجج العقلائية يكون بملاك الوثوق[1]؛ لأنّه لم يكن للعقلاء مجلس حتى يعتبروا شيئاً ما حجّة تعبّداً، بل كان ملاكهم هو حصول الاطمئنان.

ويُذكَر أنّ مراده ليس الوثوق النوعيّ، بل المقصود هو الوثوق الشخصيّ؛ لأنّه في حال كون الوثوق الشخصيّ هو ملاك حجيّته، فلن يكون ذلك تعبّدياً، لكن عندما يكون الوثوق النوعي ملاكاً للحجيّة، فإنّ هذه الحجيّة ستكون تعبّدية.

ويُضيف المحقّق النائينيّ رحمه الله قائلاً: بما أنّ دليل اعتبار قول أهل الخبرة هو بناء العقلاء، ومن ناحية أخرى فإنّ بناء العقلاء يُعدّ دليلاً لبيّاً، فإنّه لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن من حجيّة قول أهل الخبرة هو فرض يوجب حصول الوثوق والاطمئنان وذلك لعدم وجود التعبّد في الأمور العقلائية، وجميعها تكون بملاك الوثوق.

(١) وكان المرحوم المنتظري رحمه الله قد أشار إلى المطلب كذلك.

ثمّ يتطرّق المحقّق النائينيّ رحمه الله إلى كون خبر اللغويّ حسيّاً أو حدسيّاً، ويقول بالتفصيل، وتفصيله هو بالشكل التالي: بالنسبة إلى الحكاية عن موارد الاستعمالات فيكون بملاك الإخبار الحسيّ، وبالنسبة إلى الحقيقة والمجاز والظهور فإنّ الإخبار يكون حدسيّاً.

بعد ذلك يطرح المحقّق النائينيّ رحمه الله بحثاً آخر وهو اعتبار قول اللغويّ بملاك الانسداد، منظّراً هذا البحث باعتبار تعديلات وتضعيفات الرّجاليين.

ويبدو من هذا المطلب أنّه كان يرى الرّجوع إلى أهل الرّجال بملاك الخبرة؛ لأنّ أهل الرّجال، على سبيل المثال، يقومون بالبحث في روايات أحد الرّواة في الفقه، وعندما يتأكّدون من انضباطه ودقّته ولم يلحظوا وجود روايات شاذّة في رواياته، فإنّهم يحكمون بوثاقته، وهذا النوع من التوثيق مبنيّ على الخبروية، خلافاً للوثاقة التي تكون بصورة نَقل «ثقة عن ثقةٍ» حتى الوصول إلى الشخص المُعاصر للراوي، وفي هذه الحالة يكون الإخبار عن الوثاقة الحسيّة.

ويُعدّ المحقق الخوئي رحمه الله من جملة الذين يرون أنّ قول الرّجالي هو خبر حسيّ.

وأمّا المحقّق النائينيّ رحمه الله فقد أكّد على اعتبار قول الرّجالي بملاك الانسداد، لكنّه لم يقبل اعتبار قول اللغويّ بملاك الانسداد؛ لأنّ انسداد باب العلم والعلميّ هو منشأ اعتبار الظنّ في مُعظم الأحكام، في الوقت الذي لا يكون فيه الانسداد في اللغة ملازماً لانسداد العلم والعلمي في مُعظم الأحكام؛ لأنّ الفقهاء العرب كانوا يتلقّون المعاني من دون الرّجوع إلى قول اللغويّ ولم يكن ذلك يؤدّي إلى الانسداد في مُعظم الأحكام. وعندما كانت الحاجة تدفع الفقيه العربي في بعض الأحيان إلى الرّجوع إلى اللغويّ، فإذا لم يكن يمتلك العلم بالحكم الإلزامي في ذلك المورد فإنّه يرجع إلى البراءة، وفي حال امتلاكه للعلم بالحكم الإلزامي في المورد المذكور، فإنّ الحكم بالاحتياط لن يؤدّي إلى الحرج العظيم والاختلال في النظام، وبالتالي، لن يأتي دور اعتبار الظنّ الانسداديّ؛ في الوقت الذي لم يكن قول الرّجالي حجّة، فإنّ باب العلم والعلميّ سيُغلَق في مُعظم الأحكام؛ لأنّ مُعظم الأحكام مستندة إلى نصوص الروايات.

يقول المحقّق النائينيّ رحمه الله في معرض بيانه لنكتة أخرى: رغم أنّ حجيّة قول اللغوي غير قابلة للإثبات من باب الانسداد، إلّا أنّه يمكن أن تكون مُعتبرة بملاك الحجيّة الخاصّة؛ لأنّ قول اللغوي يوجب تشكّل الظهور، وتكون حجيّة الظهور بدليل خاصّ. ورغم كون قول الرّجالي لا يُفيد الاطمئنان ولا حجيّة له، لكن يمكنه أن يكون موجباً لإيجاد الحجّة.

ولتوضيح كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله نقول: ليس بالضرورة أن يمتلك أيّ شيء الحجيّة الخاصّة بنفسه إذا كان دخيلاً في الحجّة الخاصّة. على سبيل المثال، يُقال في باب القصاص إنّ القسامة تُعدّ من الحجج الإثباتية الخاصّة، وهذه المسألة هي موضع اتّفاق جميع الفقهاء المسلمين. ومن ناحية أخرى فإنّ ثبوت القسامة منوط باللّوث والاتّهام، على حين أنّه لا اعتبار للّوث والاتّهام بنفسيهما، ومجرّد اتّهام الشخص لا يوجب الحجّة على ضمانه. لكن في بعض الموارد قد يوجب مجرّد الاتّهام الضّمان؛ فمثلاً، فيما يخصّ الأجير فإنّه يكون ضامناً لمجرّد الاتّهام، ومعنى هذا المطلب هو أنّ تهمة الأجير تُعدّ حجّة على ضمانه، إلّا أن تُقام البيّنة أو القسم على البراءة. أمّا فيما يتعلّق بالقسامة، فإنّ الاتّهام لا يُعتبر حجّة على كون الشخص قاتلاً، بل هو مقدّمة لحجيّة القسامة. ومحلّ البحث أيضاً من هذا القبيل، حيث لا يُعدّ قول الرّجالي من الحجج، لكنّه يوجب تبديل الخبر إلى خبر موثّق، والخبر الموثّق كالخبر الصحيح يُعتبر من الحجج والظنون الخاصة، الذي لا يُعدّ اعتبارها من باب الانسداد. ويُذكَر أنّ حجيّة خبر الواحد لا يكون بملاك الوثوق الشخصيّ، بل بملاك الوثوق النوعيّ؛ فإذا اعتبر الرّجالي شخص ما ثقة ولم يحصل الوثوق الشخصيّ من قِبل الرّجالي وكان خبر الرّجالي يُفيد الوثوق نوعاً ما، فإنّ خبر الراوي الموثّق من طرف الرجاليّ يُعتبَر خبراً موثّقاً يُفيد الوثوق نوعاً ما. ومن ناحية أخرى، فإنّ هنالك دليلاً على أنّ الخبر الذي يُفيد الوثوق هو حجّة بالدليل الخاصّ، وهذا المطلب هو نكتة دقيقة تمّت الإشارة إليها في كلام المُحقّق النائينيّ رحمه الله، حيث جاءت العبارات التالية في كلامه:

«نعم، إذا حصل الوثوق بمعنى اللفظ من قوله (قول لغويّ)، فلا يبعد كونه بذلك ظاهراً بحيث ينسبق من اللفظ عند سماعه فيشمله أدلة حجية الظهور. فقول اللغوي وإن لم يكن

بنفسه حجة في مقام تعيين الظهور، إلّا أنّه ربّما يوجب دخول المعنى في موضوع ثبت حجيته من الخارج كما أنّ قول الرجالي ربّما يوجب دخول الرواية في الموثقات فيشملها أدلة حجية الخبر الموثق».

ونتيجة كلام المحقّق النائينيّ هي: إذا لم يكن قول الخبرة حجّة بملاك الاطمئنان والوثوق الشخصيّ، فإنّه يكون حجّة بملاك الخبر الموثّق والظنّ الخاصّ؛ لذلك لا يمكن القول إنّ المحقّق النائينيّ رحمه الله لا يعتبر قول أهل الخبرة الذي لا يُفيد الاطمئنان حجّة ونسبة ذلك إليه. ولتقريب ذلك إلى الأذهان نشير إلى المثال التالي: إذا كان الخبر مؤيّداً بشهرة الفقهاء فإنّ هذا الخبر يُفيد الوثوق والاطمئنان نوعاً ما وإن لم يكن الراوي ثقة، وبناء العقلاء هو اعتبار الخبر الذي يُفيد الوثوق النوعي حجّة، وبالتالي فإنّ الخبر المؤيَّد بالشهرة يُعدّ حجّة.

ومحصّل كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله هو: أنّ الوثوق مُعتبَر في اعتبار قول الخبرة، وإذا لم يكن موجباً للوثوق، فإذا كان مندرجاً في عنوان خاصّ، فإنّه يكون مُعتبراً بذلك العنوان الخاصّ، وإلّا كان الوثوق هو الملاك الوحيد للعمل.

بعد اتّضاح كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله لا بأس من الإشارة إلى مطلب آخر وهو: كما بيّنا آنفاً فإنّ حجيّة الظنّ بملاك الانسداد متفاوتة، فمن الأعلام مَن عبّر بـ«الانسداد» في مثل قول الخبرة، على حين أنّه لا يَبعد أن لا يكون المُراد بالانسداد هو الانسداد الاصطلاحيّ وهو انسداد باب العلم والعلمي الموجود في مُعظم الأحكام، وعليه، لا يرد إشكال المحقّق النائينيّ رحمه الله وفق هذا الفرض.

ولا يَبعد كذلك كون المراد بالانسداد هو عدم تيسّر العلم وفي هذا الفرض ليس الحجّة انسدادية، بل حجّة عقلائية. والمقصود بالانسداد هو: على فرض عدم وجود العلم فإنّه يكون حجّة بدليل خاصّ. وبعبارة أخرى، فإنّ كونه ظنّاً خاصّاً منوط بعدم الحصول على العلم، وهذا المطلب هو غير اعتبار الظنّ بملاك الانسداد؛ لأنّ انسداد باب العلم والعلمي يؤدّي إلى اعتبار الظنّ المطلق أو التبعيض في الاحتياط، لكنّ البحث الآخر هو أنّ الأمارة قد تكون حجّة في بعض الموارد، ويكون اعتبارها منوطاً بحصول الظنّ. وعلى هذا الأساس

فإنّه ليس بالضرورة أن تكون حجيّة أيّ ظنّ مساوية للاعتبار بدليل الانسداد. على سبيل المثال، في بحث القبلة والظنّ في الرّكعات فإنّ المعيار هو حصول الظنّ، ولا يترتّب الأثر على الشكّ والاحتمال؛ وفيما يتعلّق باعتبار الظنّ في القبلة والرّكعات فإنّ هنالك دليلاً خاصّاً، وليس الأمر بملاك الانسداد.

وهكذا، فليس بالمُستبعَد أنّ يكون المُراد بالقول إنّ قول الخبرة يكون مُعتبراً إذا كان مبنيّاً على حصول الظنّ ومن ناحية أخرى قاموا بطرح بحث الانسداد، ليس بالمُستبعَد أن يكون المراد هو أن يكون مُعتبراً في هذا الفرض بملاك بناء العقلاء واعتبار الظنّ الخاصّ، ولا يكون مُعتبراً بملاك دليل الانسداد، أي انسداد باب العلم والعلمي في مُعظم الأحكام.

كلام (آراؤنا في أصول الفقه)

قال بعض المُعاصرين بخصوص الرّجوع إلى اللغويّ: إنّ مشكلة الرّجوع إلى اللغويّ أهمّ ممّا هو مطروح في الكلمات.

وقال أيضاً: على فرض كون اللغويّ خبيراً، فإنّه ينبغي الرّجوع إلى الخبرة إذا لم يكن المراجع مُجتهداً، لذلك، فإنّ مبنى العقلاء هو رجوع غير الخبرة إلى الخبرة، ولا يوجد في بناء العقلاء رجوع الخبرة إلى الخبرة، وعليه، فإنّه لا يحقّ للمجتهد التقليد.

فإذا راجع الفقيه لغوياً يكون ذلك من باب رجوع المجتهد إلى المجتهد وهو خلاف بناء العقلاء، لكن لا إشكال في مراجعة الخبرة في الفقه إلى الخبرة في الأصول[1].

وقد ورد ما يشبه هذا البيان أيضاً في كلمات أخرى للسيد تقي القمّي رحمه الله في تعليقه على (المكاسب) و(دراساتنا من الفقه الجعفريّ)؛ فقد ادّعى أنّ السيرة هي العمل بقول الثقة الواحد، وأنّ العدالة والتعدّد وما شابههما مُعتبران في الشهادة والمحكمة فقط، ويلزم في غير ذلك الأمانة والخبروية، ولا تلزم تلك الشروط.

(١) ونصّ عبارات سماحته هو كالتالي: «نعم، يختلج بالبال أن يُقال إنّه لا بأس أن يقلّد شخص في الأصول أو في غيره من المقدمات ويكون مجتهداً في الفقه في عمل نفسه فإنّا لا نرى محذوراً فيه في هذه العجالة فلاحظ».

كلام آية الله الأراكي رحمه الله

قال سماحة آية الله الأراكي رحمه الله في (أصول الفقه):

«حجيّة قول الخبرة مسلّمة بالوجدان، بل عليه الفقهاء في مسألة التقويم ومسألة التقليد، فرجوع الجاهل في كلّ صنعة إلى العالم بها ممّا لا ينكر وإن كان يظهر من شيخنا المرتضى رحمه الله منع الكبرى أيضاً»[1].

كلام السيد اليزدي رحمه الله في تعليقة على كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

يُستَفاد من كلام السيّد اليزدي رحمه الله أنّ خبر الواحد حجّة على العموم في أيّ مقام ـ بصرف النّظر عن كونه منوطاً بالخبروية أو لم يكن ـ إلّا في حال وجود المُخصّص واعتبار التّعدّد.

وعلى هذا فكلامه، هو أنّه لا ملازمة بين عدم اعتبار التعدّد وكون الأمر غير حسيّ، واعتبار الأمر حسيّاً في أيّ مورد كان التعدّد فيه مُعتبراً.

ومن وجهة نظرنا كذلك فإنّ ماهية الخبر والشهادة متشابهة من حيث المضمون ولا وجود للتفاوت بينهما؛ أي ليس بالضرورة أن يكون التّعدّد مُعتبراً إذا كان الخبر من باب الشهادة وعدم اعتبار التعدّد إذا كان الخبر من باب الإخبار. والنتيجة هي أنّه لا تفاوت في ماهية الخبر والشهادة في الحكاية عن أمر حسيّ، في الوقت نفسه فإنّ الخبر في بعض الحالات مثل باب القضاء ورؤية الهلال مشروط بالتعدد، ولا يكون مشروطاً بالتعدّد في موارد أخرى مثل الخبر الحسيّ عن الموضوعات أو الأحكام، وقد تناول السيّد اليزدي رحمه الله هذا المطلب، بأنّه مطلب صحيح[2].

---

(١) أصول الفقه ١: ٥٠٩.

(٢) وقد أشار الشيخ الطوسي رحمه الله في كلامه في (العدّة) إلى هذا المطلب أيضاً والمقصود بالعدالة في باب الخبر، هو عدالة المخبر، بمعنى عدم تعمّد الكذب وكونه مأموناً من الكذب، وليس المقصود هو العدالة في مطلق السلوك في مقابل الفسق العملي. وبناءً على ذلك فإنّه عندما يُقال في كلمات الأصحاب إنّ خبر العادل حجّة، فإنّ ما يقصدونه هو خبر الثقة، حيث أشار الشيخ الطوسي إلى هذه النكتة في (العدّة) في الموضع الذي تحدّث فيه عن المنحرفين عن العقيدة.

كلام المرحوم الامقاني رحمه الله في تعليقة على (المكاسب)

يتّفق المرحوم الامقاني مع كلام الآخوند والمحقّق النائينيّ رحمه الله قائلاً إنّ اعتبار قول أهل الخبرة منوط بحصول الاطمئنان، وجاء في كلامه قوله:

«هذا الاحتمال[1] قويّ إذا أورث قول الواحد الوثوق والاطمئنان، لا لما ذكره من لزوم الحرج للمنع من الشخصي منه و عدم اعتبار النّوعي و لا لاعتبار الظنّ في مثل ذلك لعدم الدّليل على اعتباره، بل لعموم ما دلّ على قبول قول العادل خرج منه ما كان من قبيل الشهادة وبقي الباقي، بل لنا نفى اعتبار العدالة (أيضاً) والاكتفاء بالوثوق من كلام غير العادل؛ ضرورة دوران أفعال العقلاء في أمور معاشهم مدار الوثوق والاطمئنان؛ مضافاً إلى الأصل بعد عموم ما دلّ على اعتبار قول المقوّم والمميّز ونحوهما»[2].

فالمرحوم الامقاني رحمه الله يرى أنّ أفعال العقلاء تدور حول الاطمئنان، وعليه، فإنّ اعتبار الخبر في الأمور الحدسيّة من وجهة نظره منوط بحصول الاطمئنان. والدليل على هذا المطلب هو أدلّة حجيّة قول العادل؛ لكن، وكما بيّنا في الإشكال على كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله فإنّه لا وجود للإطلاق في أدلّة حجيّة خبر الواحد حتى يشمل الخبر الحدسيّ، بل إنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد تتعلّق بالخبر الحسيّ؛ وبالتالي، فإنّ اعتبار الخبر الحسيّ والخبر الحدسيّ ليس بملاك واحد، بل لكلّ منهما ملاكه المستقلّ الخاصّ به.

كلام المحقق الخوئي رحمه الله في تعليقة على كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

قال المحقق الخوئي رحمه الله في تعليقته على كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله فيما يتعلّق بالقسم الثاني من الأقسام الثلاثة:

«وهذا خارج عن موضوع الشهادة والإخبار، بل هو من صغريات أخبار أهل الخبرة كالطبيب ونحوه، وقد ثبت حجية قوله ببناء العقلاء ومن ذلك الرجوع إلى قول المجتهد فإنّه من أهل الخبرة، مع قطع النظر عن الروايات الواردة في حجية قوله كما هو واضح».

(١) أي كفاية قول الواحد في الأمور المبنيّة على الحدس.

(٢) نهاية المقال في تكملة غاية الآمال ١٣٦.

وبذلك فإنّ المحقق الخوئي رحمه الله يُخرج القسم الثاني ـ حيث يكون الرّأي حدسيّاً ـ من موضوع الشهادة والإخبار[1] مُعتبراً هذا القسم من أخبار الخبرة، حيث ثبتت حجيّة قول الخبرة ببناء العقلاء. وكان المحقق الخوئي رحمه الله قد ذكر ما يشبه هذا المطلب فيما يخصّ القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله، ووردت في كلامه العبارات التالية:

«على أنّ الوجه هو الذي قلنا من شمول حجية خبر الواحد بجميع أقسام الخبر سواء كان في الموضوعات أو في الأحكام واعتبار التعدّد في باب المرافعات ونحوه المسمّاة بباب الشهادة، إنّما هو بدليل خاص وأنّه خرج عن ذلك الأصل بدليل، وإلّا فقول العادل الواحد يقبل في جميع ذلك كما لا يخفى»[2].

ويكمن الإشكال هنا في أنّ إطلاق أدلّة حجيّة خبر الواحد لا يشمل الخبر الحدسيّ. ومهما يكن من أمر، فإنّ المحقّق الخوئي رحمه الله يرى أنّ قول أهل الخبرة مُعتبر ولا اعتبار لشروط الشهادة فيه.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في (كتاب البيع)

قال الإمام الخميني رحمه الله في (كتاب البيع):

«فالرجوع إليه [أخبار أهل الخبرة] في كلتا الصورتين [أي في كلتا صورتي حدسيّة قول المقوِّم] من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم، وغير الخبير إلى الخبير، ممّا استقرّ عليه بناء العقلاء في الأعصار والأمصار بلا إشكال، ولا ريب، ولم يدلّ دليل على الرّدع. أمّا ما دلّ على اعتبار التعدّد والعدالة في الموارد الخاصّة، كباب القضاء، وبعض الموضوعات كالهلال وغيره، فلا مجال لتوهّم دلالتها على الرّدع، كما لا يخفى»[3].

قال الإمام الخميني رحمه الله: قول الخبير مُعتَبَر ببناء العقلاء، ولا دليل على ردع هذا البناء.

---

(١) إنّ من خصوصيّات الشهادة اعتبار التعدّد فيها وخصوصية الإخبار هي الحكاية عن أمر حسّي.

(٢) مصباح الفقاهة (المكاسب) ٧: ٢٨٧.

(٣) كتاب البيع ٥: ٢١١.

واعتبار التّعدد والعدالة كذلك إنّما هو في موارد خاصّة وهو لا يدلّ على ردع بناء العقلاء في الرّجوع إلى الخبير.

ويستأنف الإمام رحمه الله كلامه فيما يخصّ رواية «مسعدة» فيقول:

«وأمّا رواية "مسعدة بن صدقة" فربّما تتوهّم دلالتها عليه، وهي ما رواه الكُليني والشيخ بإسنادهما عنه، **عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا، حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة.**

بدعوى: أنّ القاعدة الكلّية في الذّيل هي المناط الكلّي في الخروج عن القاعدة العقليّة والشرعيّة؛ أي أصلي البراءة والحلّ، وليس الحلال المأخوذ فيها الاصطلاحي منه، بل معنىً لغويّاً أعمّ ممّا يقابل الحرمة والوجوب، فالقاعدة بكلّيتها، تدلّ على انحصار طريق الثبوت بالعلم الوجداني والبيّنة، والخروج عنها يحتاج إلى دليل»[1].

فسماحة الإمام رحمه الله يرى أنّ البيّنة في هذه الرواية هي بالمعنى الاصطلاحي، وفي جوابه عن شبهة رادعية هذه الرواية للسيرة، يقول:

«وفيها: مع الغضّ عن سندها، ومع الغضّ عن ظهورها في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة إشكال، يكشف عن نوع اضطراب واغتشاش في المتن؛ فإنّ الأمثلة المذكورة فيها لا تنطبق عليها الكبرى لو أُريد بها قاعدة الحلّ المجعولة في الموارد التي لا توجد فيها حجّة شرعيّة أو عقليّة على الواقع؛ ضرورة أنّ المثالين الأوّلين توجد فيهما قاعدة اليد، وهي أمارة عقلائيّة على الواقع...».

وهكذا، فإنّ سماحته يطرح إشكالاً سندياً كما يرى أنّ هذه الرواية مرتبطة بالشبهة التحريمية الموضوعية من حيث الدلالة، على حين أنّ البحث أعمّ من الشبهة التحريمية الموضوعية ولا يمكن إلغاء الخصوصية من هذه الرواية.

(١) المصدر السابق.

والإشكال الأصلي في هذه الرواية هو أنّ متنها يتضمّن نوعاً من الاضطراب والفوضى. ثمّ يختتم الإمام رحمه الله كلامه بقوله إنّه لا صلاحية لهذه الرواية في ردع بناء العقلاء: «والإنصاف أنّ رفع اليد عن بناء العقلاء المحكم بمثل تلك الرواية، خروج عن السداد»[1].

والمقصود بالاغتشاش والاضطراب في هذه الرواية، هو الجمع بين هذه الموارد في الحكم بأصل الحلّ؛ لأنّ الحليّة في الموارد المنصوصة ـ مثل الثوب الذي تُحتَمَل سرقته ـ قائمة على أساس قاعدة اليَد، أو المرأة التي يُحتَمَل أن تكون أختاً نسبيّة أو بالرّضاعة فهي ليست على مبنى أصل الحلّ، فعدم الحلّ يكون باقتضاء الاستصحاب أو أصل العدم الأزليّ.

وأمّا من جهتنا، فإنّه إذا كان هناك احتمال بالرّدع للسيرة في هذه الرواية، فإنّنا سنقوم ببحث فقه حديثها.

كلام آية الله التبريزي رحمه الله في (إرشاد الطالب)

قال آية الله التبريزي رحمه الله في كتاب (إرشاد الطالب):

«نعم، ربّما لا يمكن معرفة قيمة الشيء إلّا بالحدس و النظر المختص ببعض الناس و ذلك في الموردين [أي المورد الثاني والثالث في كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله] أحدهما ما إذا لا يعرف وصف الشيء الدخيل في قيمته إلّا بالحدس والنظر ممّن يعدّ خبرة لذلك الشيء كالصّائغ حيث يعرف الذهب وأنّه من أيّ أصنافه وإنّ فيه أيّ مقدار من الخليط، مع أنّ قيمة أصنافه معلومة لكلّ من يدخل السوق ويطّلع عليها جميع الناس. وثانيهما ما إذا لا يعرف قيمة الشيء إلّا بالحدس؛ لأنّ الشيء لا يكون له في السوق مثل فعلاً ليعلم رغبة الناس به كبعض الأحجار النفيسة ولكن يحدس بأنّه لا بدّ من أن يباع في السوق بكذا، وقد يُقال إنّ مورد الرجوع إلى أهل الخبرة يختصّ بالأخير ولا يجري في غيره، بل يتعيّن في الأوّل من الفرضين التعدّد والعدالة؛ لأنّ الاعتبار فيهما بالبيّنة؛ وفيه أنّه لا فرق في اعتبار العقلاء قول المقوّم لكونه من أهل الخبرة بين الفرض الأوّل والفرض الثاني»[2].

(١) المصدر السابق ٢١٣.

(٢) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ٤: ٣٦٣.

نتيجة البحث في قاعدة حجية قول أهل الخبرة

بعد البحث في الأقوال المذكورة تبيّن لنا أنّ بعض الأعلام اعتبروا قول الخبرة حجّة مُطلقاً، بينما قيّدها بعضهم الآخر بشروط البيّنة، ومنهم مَن اعتبر أنّ حجيّة قول أهل الخبرة منوطة بحصول الوثوق والاطمئنان.

فالمعروف إذاً في كلامهم هو اعتبار قول أهل الخبرة، ومن المتأخّرين مَن صرّح بأنّ اعتبار قول أهل الخبرة ليس منوطاً بأيّ شرط، ويُستفاد من كلام بعض السابقين ـ ومنهم الشهيد الأوّل رحمه الله ـ أنّ شروط البيّنة مُعتبرة في قول أهل الخبرة.

أدلّة حجية قول أهل الخبرة

تمّ حتى الآن البحث في اعتبار قول أهل الخبرة في كلام الأعلام واتّضح لنا منها أنّه رغم كون اعتبار قول أهل الخبرة بشكل مُطلق هو موضع شكّ وترديد، إلّا أنّه في الجملة موضع اتّفاق كذلك.

وفيما يأتي، البحث في أدلّة حجيّة قول أهل الخبر.

أ) الإجماع

لقد كانت مسألة حجيّة قول أهل الخبرة من المسائل المطروحة دوماً في جميع المصادر الفقهية وفي كلمات الفقهاء منذ زمان الشيخ الطوسي رحمه الله وإلى الوقت الحاضر. على سبيل المثال، وفي بحث الاجتهاد والتقليد في العديد من الموارد مثل اعتبار رأي الفقيه بملاك الخبروية وتعيين الرّجوع إلى الأعلم وتشخيص الأعلم، قيل بوجوب الرّجوع إلى أهل الخبرة. وفي بحث الدّيات، في بعض المسائل مثل التقويم والأرش والتّعبيد من أجل تقدير الدّية وفي القصاص فيما يخصّ قدرة الشخص على إجراء القصاص، فإنّ قول أهل الخبرة مُعتبَر أيضاً. وفي أبواب المعاملات كذلك توجد عناوين مختلفة بهذا الخصوص ومنها بحث الأرش والتّقويم في بحث (القسمة). وأمّا المورد الآخر الذي حكم فيه الفقهاء بالرّجوع إلى أهل الخبرة، فهو المورد المتعلّق بخروج شيء من المرأة ويُشكّ في كونه فضلة أو جنيناً، وفي هذا الأمر تمّ الحكم بالرّجوع إلى رأي القابلة (المولّدة).

وهكذا، فقد صرّح الفقهاء بأنّ اعتبار قول أهل الخبرة أمراً مُسلَّماً به وقبِلوا بحجيّته. وهنالك خلاف بين المتأخّرين بشأن اعتبار شروط البيّنة فيما يخصّ قول أهل الخبرة، إلّا أنّ أصل اعتبار قول أهل الخبرة لا يواجه أيّ ترديد بين المتأخّرين.

وعليه، فإنّ حجيّة قول أهل الخبرة مُتّفَق عليه في الجملة، أمّا الإشكالات المطروحة حوله فناشئة عن نوع من الوسواس.

وفيما يخصّ الإجماع المذكور، فإنّه لا تُحتَمل مدركيّته؛ إذ لو كان هنالك نصّ ما لكان قد أُشير إليه، وأمّا استناد بعض المتأخّرين إلى عدد من الروايات فإنّ جملة من تلك الروايات لا تتضمّن دلالة بشكل مُسلَّم. لذلك، فلا احتمال في أن يكون الإجماع مُستنداً إلى الروايات والنّصوص. وقد يتمّ الادّعاء بأنّ الإجماع مأخوذ من الارتكاز وسيرة العقلاء ولا يمكن اعتباره دليلاً مستقلّاً؛ لكن في الوقت نفسه، فليس من المُحتَمَل أن يكون مدركه عند الفقهاء هو النصوص من قبيل الآيات والروايات.

ب) الآيات

هنالك آيات قرآنية قابلة للاستدلال على حجيّة قول الخبرة:

١. آية السؤال

تُعتبر آية السؤال أُولى الآيات التي يمكن الاستدلال بها على حجيّة قول الخبرة، حيث يقول تعالى في تلك الآية الشريفة: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

بالاستناد إلى هذه الآية الشريفة التي وردت في كلّ من سورة (النّحل) و(الأنبياء)، فإنّ الله تعالى يأمرنا بالرّجوع إلى أهل العلم والذّكر، ويُقال إنّ مورد الآية هو سؤال أهل الكتاب حول الأنبياء الماضين وأنّهم لم يكونوا ملائكة، بل كانوا مثل سائر أبناء البشر. والنكتة في إحالة المسلمين إلى أهل الكتاب في هذا الموضوع هي أنّ أهل الكتاب كانوا من أصحاب الذّكر والعلم، والنكتة المهمّة في هذه الآية الشريفة هي أن خصوصيّة مورد الآية لا يوجب

(١) النّحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

تخصيصها، بل مفاد الآية الشريفة هو الرّجوع ـ عند الحاجة ـ إلى أهل الذّكر والعلم، وعليه، فمن باب المتفاهم العُرفيّ يتمّ إلغاء الخصوصيّة.

ومن باب التأكيد على المطلب المذكور، يمكننا الإشارة إلى نكتة أخرى وهي: من المسلَّم به أنّ مورد الآية الشريفة هو أهل الكتاب، أمّا الأئمّة الأطهار عليهم السلام فقد اعتبروا أنفسهم أهل الذّكر وحصروا الرّجوع بهم وحسب[1]. وكلام أهل البيت عليهم السلام هذا دليل على الفهم العُرفيّ القائل بأنّ المقصود في الآية من المرجعية هو أهل الذّكر بشكل كلّي وأنّ أهل الكتاب الذين أُمرَ بالرّجوع إليهم في تلك المسألة، هم من مصاديق أهل الذّكر. والمؤيّد على هذا المطلب هو بعض الروايات التي جاء فيها أنّ المقصود بأهل الذّكر ليس أهل الكتاب؛ إذ لو تمّ الرّجوع إليهم فإنّهم سينكرون ذلك وسيدعون السائلين إلى دين أنفسهم؛ وعليه، فإنّ معنى الرواية ليس وجوب الرّجوع إلى أهل الكتاب في كلّ مسألة، بل الرّجوع إليهم بخصوص المسألة التي كانوا عالمين بشأنها، وفي غير هذا المورد فإنّ أهل البيت عليهم السلام هم المصداق التامّ لأهل الذّكر.

وفي بيان آية أهل الذّكر قدّر البعض عبارة «لكي تعلموا» فيها، وعلى أساس هذا المطلب يكون معنى الآية الشريفة هو: إنّ قول الخبرة ومنهم أهل الكتاب في هذه المسألة الخاصّة ليس حجّة بشكل تعبّدي، بل الرّجوع إليهم هو طريق من طُرق الحصول على العلم.

بينما قدّر البعض الآخر عبارة «لكي تعلموا» لكي لا تلزم الحجيّة التعبّدية لقول أهل الذّكر من هذه الآية، وفي هذه الحالة يكون معنى الآية هو: اسألوا الخبرة ـ وهم أهل الكتاب في المسألة موضوعة البحث ـ حتى تحصلوا على العلم.

---

(١) الكافي ١: ٢١٠: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَجْلَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله الذِّكْرُ أَنَا وَالْأَئِمَّةُ أَهْلُ الذِّكْرِ».

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا عليه السلام فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ فَقَالَ نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَنَحْنُ الْمَسْئُولُونَ قُلْتُ فَأَنْتُمُ الْمَسْئُولُونَ وَنَحْنُ السَّائِلُونَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ حَقّاً عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَكُمْ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ حَقّاً عَلَيْكُمْ أَنْ تُجِيبُونَا قَالَ لا ذَاكَ إِلَيْنَا إِنْ شِئْنَا فَعَلْنَا وَإِنْ شِئْنَا لَمْ نَفْعَلْ أَ مَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ﴿هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾».

إلّا أنّ هذا التعبير ليس صحيحاً؛ إذ أوّلاً، فإنّ تقدير العبارة المذكورة تقييد لإطلاق الآية ولا دليل على ذلك. ثانياً، لا حاجة في الأساس إلى هذا التقييد؛ لأنّ الآية الشريفة تشير إلى ذلك الأمر المرتكز العقلائي الذي كان مورد السيرة أيضاً وهو أنّ الرّجوع إلى أهل الذّكر في جميع الموارد ليس ملازماً لحصول العلم. على سبيل المثال، فقد لا توجب مراجعة الطبيب أو سائر أهل الخبرة الحصول على العلم؛ بل تتمّ مراجعتهم لحصول الحجّة أو عدم وجود أيّ سبيل آخر غير ذلك في بعض الموارد. وعليه، فإذا قبلنا بضرورة تقدير تلك العبارة، فإنّ المقصود سيكون: «إسألوا أهل الذّكر حتى تعلموا الجواب» وليس بالضرورة أن يكون سؤالكم من أهل الذّكر هادياً لكم إلى الواقع.

وأمّا النكتة الأخرى بخصوص آية أهل الذّكر، فهي أنّ مورد الآية من الموارد العقائدية؛ لأنّها تتعلّق بكون الأنبياء كانوا من البشر، لكن توجد هنالك موارد أخرى في الجانب العقائديّ لا يكون حصول العلم فيها لازماً، بل يكفي وجود الآية أو الرواية.

ويُذكَر أنّه يجب حصول العلم في المسائل الخاصّة بالتوحيد وسائر الأصول العقائدية، وللقطع الموضوعية، إلّا أنّ جميع المسائل العقائدية ليست كذلك. وأمّا حجيّة الخبر في المسائل العقائدية، فهي من الأمور التي بحث فيها الشيخ الأنصاري رحمه الله بمناسبة دليل الانسداد.

والنكتة الأخرى هي أنّ السؤال عن عدم كون الأنبياء من الملائكة يُعدّ أمراً حسيّاً، لكن ليس الأمر بوجه لا يكون أي جامع بين الأمور الحسيّة والحدسيّة؛ لأنّ كونهم من أهل الذّكر والعلم في الأمور الحسيّة ناشئ من المعرفة الحسيّة بالنسبة إليهم، وناشئ من العلم والمعرفة الخبروية في الأمور الحدسيّة؛ لذلك اعتبر بعض الفقهاء الآية عامّة واستفادوا منها لحجيّة الفتوى. والنكتة التي تمّ بيانها آنفاً وهي عدم وجود جامع بين الخبر الحسيّ وخبر الخبرة، تعني أنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد المطروحة في الكلمات لا تشمل كلتا الطائفتيْن، بل هي مقصورة على الخبر الحسيّ؛ لكنّ ذلك لا يعني عدم القدرة على تصوّر جامع بين قول الخبرة وبين الخبر الحسيّ، بل الجامع بينهما هو هذه النكتة الواردة في الآية، إلّا أنّ العلم في الأمور الحسيّة يكون بالمعرفة الحسيّة، أمّا العلم في الأمور الحدسيّة فيكون بالمعرفة والخبروية.

ويمكن الادّعاء هنا بأنّ الآية مختصّة بأهل الخبرة، لأنّ المقصود بـ«أهل الذّكر» ليس كلّ علم، بل المقصود هو العلم الذي يتمّ فيه استعمال الحدس أيضاً، فاستفاد البعض من هذه الآية لحجيّة الفتوى. لكن بالنّظر إلى كون مورد الآية هو السؤال من أهل الذّكر فيما يتعلّق بكون الأنبياء الماضين كانوا بشراً ولم يكونوا من الملائكة، ولكون هذه القضيّة هي أمر حسيّ، فإنّه لا ينبغي تفسير الآية على نحو لا تشمل المورد المذكور.

٢. آية طلب سيّدنا يوسف لجعله على خزائن الأرض

والآية الثانية القابلة للاستدلال في مورد حجيّة قول الخبرة، هي الآية التي تشير إلى طلب سيّدنا يوسف عليه السلام بجعله مسؤولاً على خزائن الأرض، حيث قال تعالى في هذه الآية الشريفة: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[1]. في هذه الآية الشريفة يشير سيّدنا يوسف عليه السلام إلى صفتيْن عند طلبه تنصيبه كخازن، حيث تمثّل الصفة الثانية العلم والخبروية بشأن إنفاقات الدولة، ويُستفاد من هذا المطلب أنّ العلم والخبروية كانت لهما موضوعية وكانتا ملاكاً لإدارة الشؤون المالية.

ج) الروايات

وأمّا الدليل الثالث على حجيّة قول الخبرة، فهو الإطلاق المقامي للروايات التي تناولت موضوعية موضوعات يرتكز تشخيصها على إعمال الخبرة؛ لأنّ الحصول على العلم الشخصي حول تلك الموضوعات يكون متعذّراً في العادة، فتكون الوسيلة المتعارفة لتشخيص مثل تلك الموضوعات هي قول أهل الخبرة. فالمتفاهم من هذه النكتة، وهي تقرير تلك الموضوعات كموضوع للحكم الشرعيّ، هو أنّ الموضوعات المذكورة يتمّ تشخيصها على أساس قول أهل الخبرة.

١. روايات الرّضاع

اعتُبِر موضوع الحرمة في بعض الروايات الخاصّة بباب الرّضاع ـ مثل «لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَشَدَّ الْعَظْمَ»[2] ـ شرب مقدار من اللبن، بحيث يؤدّي إلى إنبات

(١) يوسف: ٥٥.

(٢) الكافي ٥: ٤٣٨.

اللّحم واستحكام العظام. ولسان هذه الروايات يشير إلى إيكال هذه المسألة إلى أهل الخبرة، وعليه، يجب السؤال من أهل الخبرة حول مقدار اللبن الذي يوجب إنبات اللّحم وشدّ العظام لعدم قدرة الأفراد العاديين على تشخيص مثل هذا المطلب.

وهكذا، فإنّ هذه الروايات تُعيّن ضابطة تمّ إيكال تشخيصها إلى أهل الخبرة. ويُذكَر أنّ بعض الروايات قد أشارت إلى أنّ مقدار شرب اللبن هو عشر مرّات، فيما حدّدت روايات أخرى مقدار شرب اللّبن بخمس عشرة مرّة كمعيار لإنبات اللّحم وشدّ العظام، لذلك، فإنّ هنالك اختلاف في آراء العلماء حول هذه الناحية.

٢. روايات باب أُروش الجنايات

هنالك مجموعة أخرى من الروايات تجعل أمراً ما بعنوان موضوع للحكم وتوكل تشخيص ذلك الموضوع إلى أهل الخبرة أيضاً، وهي روايات باب أُروش الجنايات.

وفي الجنايات التي لم يتمّ تقدير الأرش فيها، فإنّ المعيار هو قول أهل الخبرة؛ إذ لا بدّ من فرض المجني عليه مملوكاً وتشخيص نسبة التفاوت بين المشتمل على الجناية والسليم من الجناية؛ وعلى هذا الأساس يتمّ تعيين الأرش. والنتيجة هي: بالنّظر إلى أنّه يتعذّر على الشخص في العادة معرفة مقدار الأرش، فإنّ تعيينه يوكل إلى أهل الخبرة فقط والذين يعلمون قيمة العبد والمملوك، ووفقاً للمتفاهم العُرفي فإنّه عند جعل الأرش كموضوع للحكم الشرعيّ، فإنّ قول الخبير (أي الشخص الذي يقوم بتعيين الأرش) يكون مُعتبراً.

٣. روايات الإتلاف والضمان والخسارة

وأمّا المجموعة الثالثة من الروايات، فتتعلّق بالمقوّم في غير أُروش الجنايات، ويحتلّ هذا الموضوع القسم الأعظم من الفقه.

وهنالك العديد من الروايات الخاصّة بالإتلاف والضمان والخسارة، وبالاستناد إليها يكون الشخص المُسبّب للتلف ضامناً للقيمة في القيميّات وضامناً للمثل في المثليّات. وفي مثل هذه الموارد يكون الخبير والمقوّم هما الملاك والمرجع لتشخيص القيمة؛ لأنّ الموضوع المُقرّر في تلك الروايات هو موضوع ليس حوله العلم والاطّلاع في نوع الموارد، ولهذا السبب يكون تشخيص هذا العنوان أو الموضوع مبنيّاً على إخبار أهل الخبرة.

وببيان آخر، فإنّ مُقتضى الإطلاق المقامي في هذه الروايات، هو أنّ قول الخبرة يُعدّ الملاك لتشخيص تلك الموضوعات، وإذا لم يكن قول الخبرة مُعتمداً، فإنّ ذلك يعني وجود نوع من اللّغو في تلك الروايات؛ لأنّ السبيل إلى تشخيص هذه الموضوعات إمّا أن يكون العلم الشخصيّ، والفرض هو أنّ عامّة الناس لا يستطيعون القيام بذلك، ومن ناحية فإنّه لا يمكن حصر هذا الحكم بالعالمين (السماسرة والمقوّمين)، وبالتالي، لن يبقَ هناك أيّ سبيل سوى الرّجوع إلى أهل الخبرة.

٤. روايات التّقويم وتحديد الأرش

من الروايات الأخرى الدّالة على اعتبار قول أهل الخبرة، روايات باب التقويم وتحديد الأرش، وفي هذا المجال يمكننا الإشارة إلى رواية «الزُّهري» نقلاً عن الإمام السجّاد عليه السلام حيث جاء فيها:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لِي يَوْماً يَا زُهْرِيُّ مِنْ أَيْنَ جِئْتَ ... وَصَوْمُ جَزَاءِ الصَّيْدِ وَاجِبٌ قَالَ اللَّه (عَزَّ وَجَلَّ) ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعامُ مَساكِينَ أَوْ عَدْلُ ذلِكَ صِياماً﴾ أَ وَ تَدْرِي كَيْفَ يَكُونُ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً يَا زُهْرِيُّ قَالَ قُلْتُ لَا أَدْرِي قَالَ يُقَوَّمُ الصَّيْدُ قِيمَةً قِيمَةَ عَدْلٍ ثُمَّ تُفَضُّ تِلْكَ الْقِيمَةُ عَلَى الْبُرِّ ثُمَّ يُكَالُ ذَلِكَ الْبُرُّ أَصْوَاعاً فَيَصُومُ لِكُلِّ نِصْفِ صَاعٍ يَوْماً»[1].

تشير هذه الرواية إلى أنّه إذا اصطاد المُحرم، وجبت عليه كفّارة الصّيد بعنوان الصيام. ثمّ تمّ بيان كيفية تلك الكفّارة وهو تحديد الأرش وقيمته بالنسبة إلى الصّيد بصورة عادلة وجعل ما يُعادل قيمة الصّيد من الحنطة، وتقرير يوم من الصوم إزاء كلّ نصف صاع من الحنطة.

والشاهد في الرواية هو تقييم الصّيد الذي يجب القيام به من قِبَل أهل الخبرة.

الجواب عن استدلال ببعض الروايات

تمّ حتى الآن ذكر ثلاث مجموعات من الروايات التي استُنِد إليها في حجيّة قول أهل

(١) الكافي ٤: ٨٣.

الخبرة. وإلى جانب الروايات المذكورة، فإنّ هنالك نصوصاً أخرى مطروحة تمّ الاستدلال بها لإثبات حجيّة قول الخبرة، على حين أنّ الاستدلال بتلك الروايات يتضمّن مناقشة.

فيما يأتي نشير إلى تلك الروايات والإجابة عنها:

أ) رواية تشخيص حدود الأماكن

بيّنت بعض الروايات ـ الخاصّة بتعيين الأماكن وتشخيص حدودها، مثل محلّ الإحرام والميقات ـ أنّه في حال عدم معرفة الحدود، يجب السؤال عن ذلك من الآخرين، وعلى سبيل المثال، ورد في رواية عن «مُعاوية بن عمّار» ما يلي:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: يُجْزِيكَ إِذَا لَمْ تَعْرِفِ الْعَقِيقَ أَنْ تَسْأَلَ النَّاسَ وَالْأَعْرَابَ عَنْ ذَلِكَ»[1].

وقد استدلّ البعض بهذه الرواية على جواز الاعتماد على قول أهل الخبرة في تشخيص الأماكن، واعتبروا السؤال من الأشخاص العالمين والخبيرين هو طريق من طرق التشخيص، ومن جملة أولئك الأعلام، الشيخ يوسف البحراني (صاحب الحدائق) الذي ورد في كلامه قوله:

«والظاهر الاكتفاء في معرفة ذلك بسؤال الناس الخبيرين بذلك، لما رواه الصدوق في الصحيح عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال...»[2].

وقال بحر العلوم رحمه الله (صاحب بلغة الفقيه) بشأن مسألة تعيين البلاد المفتوحة[3]: على القاعدة يجب الرّجوع إلى الظنّ الحاصل من قول أهل الخبرة. وفي موضع آخر من الكتاب نفسه قال:

«ولعلّ الأقوى في المقام ونحوه ممّا يتعذر العلم وما بحكمه من البينة في تشخيص الموضوعات التي يترتّب عليها الأحكام، الرجوع إلى الظنّ الحاصل من أهل الخبرة في تشخيصها، سواء كان الشكّ في مفهوم الموضوعات أو في مصاديقها؛ فإنّ المرجع في ذلك

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣١٥.

(٢) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٤: ٤٤٣.

(٣) إنّ البلاد المفتوحة عنوة هي موضوع الحكم الشرعي وهي ملك للمسلمين إلى يوم القيامة. وهذه الأراضي في مقابل نظيرتها المفتوحة بالصلح، التي تعتبر من الأنفال.

العرف الخاصّ، كما عليه بناء العقلاء في معرفة ما يتعلق به أغراضهم من ذلك، ومنه الظنون الرجالية والحاصل من قول اللغويين»[1].

يُستَفاد من هذه العبارات أنّ بحر العلوم رحمه الله كان يرى أنّه إذا اعتُبِرت الموضوعات التي لا سبيل ـ نوعاً ما ـ إلى تشخيصها سوى الرّجوع إلى قول أهل الخبرة، عنوان الموضوع للحكم الشرعيّ، فإنّ الرواية التي تجعل الموضوع عنواناً لموضوع الحكم الشرعيّ ستكون دليلاً على اعتبار قول أهل الخبرة في الموضوع المذكور.

ثمّ يستأنف بحر العلوم رحمه الله كلامه قائلاً:

«ويرشد إليه صحيحة عمّار الساباطي في معرفة المواقيت عن الصادق عليه السلام، قال: يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسأل الناس والأعراب عن ذلك».

والظاهر أنّ عبارة «صحيحة عمار الساباطي» خطأ، والمراد هو «صحيحة مُعاوية بن عمّار».

ويواصل صاحب (بلغة الفقيه) قوله: وليس المقصود بسؤال الناس المذكور في الرواية، بمعنى السؤال حتى حصول العلم؛ إذ لو كان المقصود هو السؤال لحصول العلم، لَما كانت هناك حاجة إلى الامتنان على المُكلّف، ولا فائدة لكلمة «يجزيك» وهذا التعبير ظاهر في كفاية الظن.

وتمّ الاستدلال برواية «مُعاوية بن عمّار» على حجيّة الشياع في بعض الكلمات مثل (مجمع الفائدة)[2] و(المدارك)[3]، وإذا كان هذا الاستدلال صحيحاً، فإنّه يُعدّ إشكالاً على الاستدلال بالرواية لإثبات حجيّة قول أهل الخبرة. والاستدلال بهذه الرواية في مسألة الشياع هو بالشكل التالي: أنّ الرواية تأمر بسؤال الناس «أَنْ تَسْأَلَ النَّاسَ»، ومعنى ذلك هو السؤال من الجمع وأنّ سؤال شخص واحد لا يُعتبَر كافياً. وفهم الأعلام لهذه الرواية هو أنّ المُراد بـ«الناس» هو الجمع، والنتيجة هي أنّهم كانوا حتماً يَعنون مسألة الشياع.

وللإجابة عن الاستدلال بهذه الرواية على حجيّة الشياع، نقول: إنّ مجرّد استعمال لفظة «الناس» لا يعني حصول «الشياع»؛ إذ رغم الاستفادة من لفظ الجمع، إلّا أنّه لا موضوعية

(١) بلغة الفقيه ١: ٢٤٧.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٦: ١٧٩.

(٣) مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام ٧: ٢١٧.

للجمع. والشبيه إلى هذا المطلب هو قولنا: «إذا لم تعرف العنوان فاسأل الناس!» والمقصود بذلك ليس السؤال من مجموع الناس، بل المُراد هو السؤال من الأشخاص المتواجدين، حيث يكفي سؤال بعضهم للوصول إلى العنوان المطلوب. وبالتالي، فإنّ الرواية ليست دليلاً على اعتبار الشياع.

والاستدلال برواية «معاوية بن عمّار» لاعتبار قول أهل الخبرة ليس صحيحاً؛ لأنّ السؤال عن الأماكن ليس سؤالاً من أهل الخبرة، بل هو سؤال من أهل المعرفة؛ لأنّ العنوان يُعدّ من الأمور الحسيّة ولا حاجة إلى إعمال الخبروية. ولهذا السبب فإنّ العلم والمعرفة ههنا مبنيّان على المقدّمات، فإذا كان أيّ شخص يمتلك مثل هذه المقدّمات، فسيحصل على العلم.

وقد تطرّق المحقّق الداماد رحمه الله أيضاً إلى صحيحة «معاوية بن عمّار» وفسّرها بشكل لم تكن هنالك أيّ علاقة بينها وبين مسألة أهل الخبرة، فقد قال في بحث «الحجّ»: يُستَفاد من هذه الرواية أنّ قول أهل المكان في تعيين الميقات، حجّة، ولا يلزم أن يكونوا ثقات.

ووفق هذا المطلب فإنّه لا علاقة تربط بين الرواية وبين قول أهل الخبرة، بل يتعلّق الأمر بالاعتبار المطلق لقول أهل المكان، كما يشمل كذلك الأفراد غير الثقة.

وفي بيانه لهذا المطلب، قال المحقّق الداماد رحمه الله: إنّ مُقتضى القاعدة هو تحصيل العلم في المسألة؛ لأنّ الأصل هو عدم حجيّة غير العلم، لكنّ الرواية تدلّ على كفاية إيجاد درجة من قوّة الاحتمال وذلك لوجود أربعة احتمالات بشأن هذه الرواية، وهي:

١. السؤال من الناس حتى يحصل العلم.

٢. السؤال من الناس حتى يحصل الوثوق والاطمئنان.

٣. السؤال من الناس حتى تحصل درجة من قوّة الاحتمال.

٤. السؤال من الناس بشكل تعبّدي، ويكون جوابهم موضع العمل والتطبيق وإن لم يوجب قوّة الاحتمال.

وفيما يخصّ الاحتمالات الأربعة المذكورة، يقول: إنّ الاحتمال الأوّل لا يتوافق مع لفظ «يجزيك»؛ إذ ما وراء العلم من شيء حتى يريد الشّارع الاكتفاء بحصول العلم. والاحتمال الثاني ليس صحيحاً؛ لأنّ الوثوق والاطمئنان هما العلم العادي نفسه، والجواب عن الوجه

الأوّل مطروح في هذا الوجه كذلك. والاحتمال الرابع ليس صحيحاً أيضاً؛ لأنّ العُرف لا يستفيد التعبّد من السؤال. وعليه، فإنّ الاحتمال الثالث هو المتعيّن وهو السؤال من الآخرين حتى حصول درجة من الاحتمال وإن حصل بذلك ظنّ ضعيف. ومن ناحية أخرى، فإنّه لا تلزم وثاقة الأفراد؛ لأنّ السائل لا يعرف أهل المكان حتى يُراجع الثقة فيهم.

وحاصل كلام المحقّق الداماد ﵀ هو: أنّ الرواية المذكورة لا علاقة بينها وبين اعتبار قول أهل الخبرة، بل جعل الشّارع الظنّ هو الحجّة في هذا المورد، وهذه الحجيّة مجعولة لهذا الفرض الخاصّ تعبداً، وليست قابلة للاستناد في الموارد الأخرى.

والإنصاف هو أنّ إشكال المحقّق الداماد ﵀ موجّه، فحتى إذا كانت الرواية تتناول الأمور الحدسية وكان الرّجوع إلى أهل الخبرة من باب الخبرة، فإنّ الرواية خاصّة بهذا المورد، حيث تمّ الرّجوع فيه إلى قول الخبرة، وحتى إذا لم يكن الخبير ثقة، فقد أُجيزَ العمل بقوله[1].

ب) معتبرة «حفص بن البختري»

وأمّا الرواية الثانية التي تمّ الاستناد إليها لإثبات اعتبار قول أهل الخبرة، إلّا أنّ الاستناد إليها يتضمّن مناقشة، فهي مُعتبرة «حفص بن البَختري»، وفيها يأمر الإمام الصّادق ﵇ أبناءه الذين لم يؤدّوا سعي وادي محسّر، بالرّجوع مُشيراً إلى السؤال من أهل المكان لتعيين ذلك.

وجاء في رواية «حفص بن البَختريّ»:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﵇ أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِ وُلْدِهِ هَلْ سَعَيْتَ فِي وَادِي مُحَسِّرٍ فَقَالَ: لَا. قَالَ فَأَمَرَهُ أَنْ يَرْجِعَ حَتَّى يَسْعَى قَالَ فَقَالَ لَهُ ابْنُهُ لَا أَعْرِفُهُ فَقَالَ لَهُ سَلِ النَّاس»[2].

وتوضيح هذه الرواية هو: إنّ من مُستحبّات الحجّ هو سعي الحجّاج في وادي محسّر هرولة عند تحرّكهم من جهة المشعر نحو «منى»، وهو عمل مستحبّ مؤكّد. وقد طرح الإمام الصّادق ﵇ موضوع سؤال الناس لتعيين وادي محسّر، حيث تمّ الادّعاء بأنّ هذه الرواية

(١) إضافة إلى ذلك أنّ الرواية لا تتعلّق بالأمور الحدسيّة، بل هي مرتبطة بالأمور الحسية.

(٢) الكافي ٤: ٤٧٠.

تدلّ على اعتبار قول الخبير. بل وقد استند البعض إلى هذه الرواية كذلك لإثبات اعتبار «الشياع»، فالإشكال الذي كان مطروحاً بخصوص الرواية السابقة، مطروح هنا أيضاً.

إنّ الاستدلال بهذه الرواية لإثبات اعتبار قول أهل الخبرة مخدوش، ويمكن إيراد ثلاثة إشكالات بشأنه:

١. كما بيّنا في موضوع رواية «معاوية بن عمّار» فإنّ معرفة العنوان لا تحتاج إلى الخبروية، وإبداء الرأي هنا يكون إخباراً عن الخبر المبنيّ على الحسّ.

٢. إنّ الرواية تتناول مورداً خاصّاً ولا يمكن تجاوزه إلى غيره.

٣. أنّ الرواية تتناول فرداً مُستحبّاً، وجواز الرّجوع إلى الناس في المستحبّات ليس دليلاً على الأخذ بقول الخبرة في الواجبات كذلك.

ج) الروايات الدالّة على اعتبار المؤذّن غير العارف

وأمّا الاستدلال الثالث الخاصّ باعتبار قول أهل الخبرة والذي يتضمّن مناقشة كذلك، فهو الاستدلال ببعض الروايات التي تُجيز الاعتماد على أذان المؤذّن الغير الشيعي، وتمّ تعليل هذا الحكم باستعمال عبارة: «**فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ شَيْءٍ مُوَاظَبَةً عَلَى الْوَقْتِ**»[1].

تشير هذه الرواية إلى أنّ سبب جواز الاعتماد على أذان غير الشيعيّ هو كونه أشدّ مواظبة ودقّة على الوقت؛ لأنّ الأذان تلزمه المعرفة والخبروية فيما يتعلّق بأوقات الصلاة. والنتيجة هي أنّه يُستفاد من هذه الرواية حجيّة قول أهل الخبرة، ووفقاً لحجيّة قول الخبرة بواسطة هذه الرواية، يكون إخبار المتخصّص المختبريّ كذلك مُعتبراً في تشخيص مرض الفرد المُراجع.

وأمّا الإشكال الرئيس على دلالة هذه الرواية فهو: أنّ الرواية لا علاقة لها بالخبرة الاصطلاحية في محلّ البحث؛ إذ حتى في حال قولنا إنّ الشخص الفلاني شديد الدقّة في معرفة الوقت وأنّه يمتلك الخبروية في تشخيص الأوقات، لكنّ محلّ البحث يدور حول الخبير الذي يكون قوله مبنيّاً على المقدّمات الحدسيّة، على حين أنّ قول الخبرة

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٢٨٤.

في موضوع الأذان والوقت مبنيّ على المقدّمات الحسيّة، وهو من قبيل الرؤية. على سبيل المثال، يرى الشخص الشمسَ في موقع ووقت خاصّ فيبيّن أنّ الزوال قد تحقّق، في الوقت الذي يستطيع فيه أيّ شخص القول بأنّ الشمس قد عبرت دائرة منتصف النهار إذا ما أُتيحت له المقدّمات المطلوبة، وإن لم يكن بمقدور أيّ شخص تحديد الزوال. وفيما يخصّ مسألة أذان الصبح أيضاً فإنّه إذا كانت مصابيح المدينة مُطفأة وكان المكان مثلاً أرضاً صحراوية، فإنّه يمكن رؤية طلوع الفجر رؤية حسيّة. وإذا لم يكن تشخيص الأوقات مبنيّاً على الحواسّ الظاهرة ـ مثل الرؤية بالعين المجرّدة ـ وكان ذلك ممكناً عن طريق المقدّمات المبنيّة على المحاسبة، فإنّ ذلك يُعدّ إخباراً حسيّاً كذلك.

والخبرة في محلّ البحث هو من قبيل المقوّم للسلعة أو المسائل الطبيّة، بحيث حتى في حال وضع مقدّمة واحدة في متناول يَده فسيحصل الاختلاف في الرأي وسيبدو كلامه مختلفاً.

د) سيرة العقلاء وارتكازهم

تُعتبر سيرة العقلاء وارتكازهم الدليل الرابع القابل للاستدلال على حجيّة قول أهل الخبرة. وفيما يخصّ السيرة والارتكاز، فإنّه لا بدّ من البحث فيهما من خلال مقامَيْن اثنيْن:

١. وجود السيرة واعتبارها

٢. إطلاق السيرة بالنسبة إلى موارد عدم وجود شروط البيّنة.

إنّ الدليل الأصلي على اعتبار قول الخبرة هو ارتكاز العقلاء وسيرتهم وهو ما أشار إليه الكثير من الأعلام في كلامهم، كما أنّ وجود تلك السيرة وذلك الارتكاز أمر قاطع ومُسلَّم به. وهذه السيرة والارتكاز هما على نحو عامّ بحيث يمنعان تحقّق الإجماع التعبّدي؛ إذ من المُحتَمَل أن يكون مدرك المُجمعين هو هذه السيرة وهذا الارتكاز، وهذا هو سبب عدم اعتبار الإجماع دليلاً مُستقلّاً في المسألة.

ومع أخذ سيرة العقلاء وارتكازهم بعين الاعتبار في الرّجوع إلى أهل الخبرة، فإنّه لن تتشكّل السيرة والارتكاز المتشرّعيْن؛ لأنّ ذلك إنّما يحدث في حال عدم وجود ارتكاز

عقلائيّ عامّ، وفي حال وجود ارتكاز عقلائيّ فإنّه لا يمكن الكشف بأنّه ارتكاز متشرّعي مأخوذ عن المعصوم، بل يُحتَمَل أن يكون الارتكاز المُتشرّعي ناشئ كذلك عن الارتكاز العقلائيّ نفسه. لكنّ النكتة المهمّة هنا هي أنّ هذا الارتكاز والسيرة المبنيّيْن على الرّجوع إلى أهل الخبرة كانا موجودَيْن في زمان المعصومين عليهم السلام أيضاً وأنّ العقلاء كانوا يرجعون إلى أهل الخبرة[1]، ولم يَرد أيّ نصّ ـ مهما كان ضعيفاً ـ في ردع الرّجوع إلى أهل الخبرة، وعدم الرّدع هذا يشير إلى رضا المعصومين عليهم السلام عن تلك السيرة وذلك الارتكاز.

بحث الردع عن سيرة وارتكاز العقلاء المبنيّيْن على الرجوع إلى الخبرة

يُعتبر عدم ردع الشّارع من جملة الشروط الأصلية لحجيّة السيرة العقلائية، في الوقت الذي توجد فيه روايتان ـ في مقابل السيرة العقلائية على الرّجوع إلى الخبرة ـ كرادع لتلك السيرة، وفيما يأتي سنبحث في تلكما الروايتيْن.

فأمّا الرواية الأولى التي قد يُتوهَّم بأنّها رادعة عن سيرة العقلاء المبنيّة على الرّجوع إلى أهل الخبرة، فهي رواية «محمّد بن عيسى»، حيث جاء فيها:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ[2] أَبُو عُمَرَ أَخْبِرْنِي يَا مَوْلَايَ إِنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَا نَرَاهُ وَنَرَى السَّمَاءَ لَيْسَتْ فِيهَا عِلَّةٌ وَيُفْطِرُ النَّاسُ وَنُفْطِرُ مَعَهُمْ وَيَقُولُ قَوْمٌ مِنَ الْحُسَّابِ قِبَلَنَا إِنَّهُ يُرَى فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ بِعَيْنِهَا بِمِصْرَ وَإِفْرِيقِيَةَ وَالْأَنْدُلُسِ هَلْ يَجُوزُ يَا مَوْلَايَ مَا قَالَ الْحُسَّابُ فِي هَذَا الْبَابِ حَتَّى يَخْتَلِفَ الْفَرْضُ عَلَى أَهْلِ الْأَمْصَارِ فَيَكُونَ صَوْمُهُمْ خِلَافَ صَوْمِنَا وَفِطْرُهُمْ خِلَافَ فِطْرِنَا فَوَقَّعَ لَا تَصُومَنَّ الشَّكَّ أَفْطِرْ لِرُؤْيَتِهِ وَصُمْ لِرُؤْيَتِهِ»[3].

---

(١) وعلى فرض الشكّ في وجود مثل هذه السيرة في زمان المعصومين عليهم السلام فإنّه يمكن إثبات وجود تلك السيرة في زمان المعصوم عليه السلام وذلك بأصل عدم النّقل.

(٢) نقل صاحب الوسائل في كتاب (هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام) عن الإمام الهادي عليه السلام قائلاً: «وَكَتَبَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عليه السلام: أَنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ ...» (هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام ٤: ٢٤٥) ولا يَبعد كون صاحب الوسائل قد تصوّر الضمير في «كتب إليه» على هذا النّحو بقرينة «محمد بن عيسى» وطبقته.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧.

إنّ سند الشيخ رحمه الله إلى «محمّد بن الحسن الصفّار» مُعتبَر ونفسه ثقة، كما أنّ «محمّد بن عيسى بن عبيد» ثقة ومُعتَبَر، ووجود عبارة «كَتَبَ إِلَيْهِ» الواردة في سند هذه الرواية لا تُسبّب أيّ خلل في السّند وذلك لتكرّر استعمال هذه العبارة في النّقل عن المعصوم عليه السلام، كما أنّ ذكر الشيخ رحمه الله نفسه يُعدّ شهادة منه على أنّ هذا الكلام مرويّ عن المعصوم عليه السلام.

وكان المجلسيّ الأول رحمه الله قد بيّنَ أنّ الرواية منقولة عن الإمام الجواد أو الإمام الهادي عليهما السلام[1]، وعلى فرض وجود مشكلة في السّند من هذه الناحية، فإنّ هذا المطلب لا يُسبّب أيّ ضرر للمُستدلّين بهذه الرواية؛ لأنّ التمسّك بالسيرة يكون جائزاً فقط في حال عدم إحراز ردع الشّارع لها، ووجود الرواية ـ حتى وإن كان سندها ضعيف ـ يمنع إحراز عدم الرّدع إلّا إذا كانت السيرة والارتكاز على نحو متأصّل، بحيث لا يكون وجود الرواية ـ وإن كانت صحيحة ـ موجباً للرّدع؛ إذ يلزم ورود رواية تتناسب معها تكون رادعة عن السيرة. على سبيل المثال، فيما يتعلّق بالرّدع عن القياس وهو ما عمل به بعض العقلاء، فقد وردت حوالي خمسمائة رواية في ذلك؛ وبالتالي، فإنّه لا بدّ من وجود روايات رادعة أكثر بكثير بالنسبة إلى باب الرجوع إلى أهل الخبرة الذي عمل به جميع العقلاء.

وقد استند البعض إلى هذه الرواية في مورد اشتراط وحدة الأفق[2]، وذلك لأنّه نُقِل في هذه الرواية عدم مشاهدة نهاية شهر رمضان المبارك، كما أشار بعض المُنجّمين إلى رؤية الهلال في أفريقيا والأندلس، فسُئِل الإمام عليه السلام عن إمكانية حصول مثل هذا الأمر، فلم يُشِر الإمام عليه السلام إلى عدم إمكانية وقوع مثل هذا الشيء، بل قال: «**لَا تَصُومَنَّ الشَّكَّ أَفْطِرْ لِرُؤْيَتِهِ وَصُمْ لِرُؤْيَتِهِ**» حيث يُفهَم من هذه العبارة إمكانية حصول مثل هذا الأمر، لكن، لا ينبغي أخذ قول أهل التقويم كمعيار، وأنّ المعيار هو رؤية الشخص نفسه للهلال.

واستفاد بعض الأصحاب من هذه الرواية، ومنهم صاحب الوسائل، بأنّه لا يجوز العمل

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤١.

(٢) في حال اعتبار وحدة الأفق شرطاً، فإنّ رؤية الهلال في أحد الآفاق ستكون خاصّة فقط بالبلاد التي تتّصف بوحدة الأفق، وأمّا البلاد التي تختلف فيها الآفاق فإنّ رؤية الهلال في ذلك المحلّ لن تكون كافية بالنسبة إلى البلاد الأخرى التي تشهد آفاقاً متفاوتة.

بموجب قول المنجمّين، وعليه، فإنّه لا اعتبار لقول أهل التّقويم.

ونجد في كتاب (وسائل الشيعة) باباً بعنوان «بَابِ أَنَّهُ لَا عِبْرَةَ بِإِخْبَارِ الْمُنَجِّمِينَ وَأَهْلِ الْحِسَابِ أَنَّهُ يُرَى» حيث ذكر صاحب الوسائل روايات أخرى في هذا الباب.

وأوّل مَن استدلّ بهذه الرواية في مسألة وحدة الآفاق وكفاية رؤية الهلال في بعض الآفاق على كلّ البلاد هو السيد أبو تراب الخوانساري رحمه الله (أحد تلاميذ الشيخ الأنصاري رحمه الله) في كتاب (شرح نجاة العباد)، في الوقت الذي يُستَفاد من هذه الرواية كفاية رؤية الهلال في بعض الآفاق لكلّ البلاد؛ لأنّ احتمال رؤية الهلال في البلاد الغربية يوجب حصول يوم الشكّ في المنطقة التي يسأل عنها السائل، بينما إذا لم تكن رؤية الهلال في غرب البلاد كافية، فإنّه لا وجه لحصول يوم الشكّ رغم عدم رؤية الهلال.

كما أنّ الإمام عليه السلام لم يُشر في جوابه عن السؤال إلى أنّه لا علاقة له برؤية الهلال في سائر البلاد، وبالتالي، فإنّ هذا المطلب نفسه يُعدّ دليلاً على أنّ رؤية الهلال في سائر البلاد كافٍ للآخرين.

أمّا محلّ الاستناد إلى هذه الرواية لردع سيرة الرّجوع إلى أهل الخبرة، فهو عبارة «**لَا تَصُومَنَّ الشَّكَّ أَفْطِرْ لِرُؤْيَتِهِ وَصُمْ لِرُؤْيَتِهِ**» والتي لا ينبغي على أساسها اعتبار قول المنجمّين ـ وهم أهل الخبرة في مجال رؤية الهلال ـ حيث يُعدّ هذا المطلب بمنزلة ردع عن الرجوع إلى أهل الخبرة؛ إذ لو كان قول المنجّم والخبرة مُعتبراً لأصبح كلامهما حجّة في رؤية الهلال، تماماً كالبيّنة، ولن يُعتبر شكّاً في الأساس[1].

الجواب عن رادعية رواية «محمد بن عيسى»

فيما يتعلّق برواية «محمّد بن عيسى» التي تمثّل رادعاً للسيرة العقلائية، فإنّ هنالك إشكالات قابلة للبيان:

---

(١) نعم، إنّ هنالك مجموعتين من الروايات فيما يخصّ يوم الشكّ في الأوّل من شهر رمضان المبارك، حيث نهت إحداهما عن الصوم فيه، بينما رغّبت المجموعة الأخرى على الصّوم في ذلك اليوم، والجمع بين تلكما المجموعتين من الروايات يكون بالشكل التالي: إذا كان المكلّف قد صام شهر شعبان وأراد توصيل صومه بشهر رمضان المبارك، فإنّ عليه أن يصوم في يوم الشكّ أيضاً، لكن ليس لغيره أن يصوم في ذلك اليوم. وقد جاء في بعض الروايات كذلك عدم صيام يوم الشكّ بعنوان يوم الشكّ، بل يجعل صيامه موصولاً بشهر شعبان.

الإشكال الأوّل:

وجود احتماليْن في هذه الرواية:

أ) خبر خروج القمر من المحاق أو طلوعه بطريق الحساب.

ب) الإخبار عن إمكانية رؤية الهلال.

فإذا كان خبر خروج القمر من المحاق مستنداً إلى المحاسبات الرياضية، فإنّه يُعتبر خبراً حسيّاً وليس ملاك الخبروية أساساً فيه؛ أمّا إذا كان الخبر يتضمّن رؤية الهلال في بلاد أخرى، فعندئذٍ يُعتبر خبراً عن أمر حدسيّ وذلك لوجود شروط لقابلية الرؤية مثل عدم وجود البخار وغلظة الهواء. ومن ناحية أخرى، فإنّ شرط حجيّة الإخبار الحدسيّ هي عدم وجود إمكانية الحسّ، وإلّا فلن يُعتبَر قول الخبرة، وفي المسألة التي نحن بصددها فإنّ الرؤية ممكنة بالحسّ في الأندلس أو أفريقيا.

وهكذا، فإنّ مورد الرواية هو من الإخبار الحسيّ، وفي حال كونه إخباراً حدسياً فإنّه سيكون من الموارد التي لا يُعتبَر فيها الحدس.

الإشكال الثاني:

عدم اعتبار قول المنجمّين رغم كونهم من أهل الخبرة بسبب الخصوصيّة الموجودة في مورد الصيام. ولتوضيح خصوصيّة الصيام يمكن الإشارة إلى رواية «إبراهيم بن عثمان» التي جاء فيها:

«سَعْدٌ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي»[1].

فبالاستناد إلى هذه الرواية، فإنّه لا يجب أداؤها سوى على أساس الجزم، وبالتالي، فإنّه رغم كون قول أهل الخبرة حجّة، إلّا أنّه في الوقت نفسه لا يُفيد العلم، وغاية ما في الأمر أنّه مؤدٍّ للظنّ، ولهذا تمّ استعمال عبارة **«لَا تَصُومَنَّ الشَّكَّ أَفْطِرْ لِرُؤْيَتِهِ وَصُمْ لِرُؤْيَتِهِ»** في الرواية

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٦٠.

موضوعة البحث. ويُذكَر أنّ وضع «البيّنة» ههنا بمنزلة الحجّة إنّما هو لدليل خاصّ، لكن لا يمكن أداء الفرائض بظنون أخرى. وأمّا المصداق الآخر لقاعدة عدم جواز إتيان الفريضة بشكل غير جازم، فهو الصلاة، فإذا وُجد الشكّ للمكلّف في عدد الرّكعات فلا يجوز له الاستمرار في الصلاة مع حالة الشكّ والترديد الذي انتابه، بل تُعتبر صلاته باطلة في حال استمرّ فيها حتى وإن زال شكّه في أثناءها.

الإشكال الثالث:

يمكن الاستفادة من التفريع الحاصل في الرواية بأنّ أهل الحساب لم يكونوا جازمين أيضاً، بل كان ذلك من باب الظنّ والحدس، وفي مثل هذه الحالة تمّ استعمال عبارة «**يُرَى فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ بِعَيْنِهَا بِمِصْرَ وَإِفْرِيقِيَةَ وَالْأَنْدُلُسِ**».

ووفق هذا الاحتمال لا يمكن عدم اعتبار قول أهل التقويم ـ الذين حكموا بشكل قاطع ـ حجّة، بل يتمّ قبول قولهم من باب أهل الخبرة أو القول المبنيّ على المحاسبات والرياضيات، وهو أمر حسيّ.

وبالنّظر إلى الإشكالات المذكورة، يتبيّن لنا أنّ الرواية المطروحة لا تمتلك صلاحية رادعية سيرة العقلاء المبنيّة على الاعتماد على قول أهل الخبرة.

وأمّا الرواية الأخرى التي تتضمّن احتمال الرادعية بالنسبة إلى السيرة العقلائية، فهي رواية في ردّ المنجمّين والعارفين بعلم النّجوم، حيث تمّ فيها النّهي عن تصديق المنجّم. وجاء في هذه الرواية المنقولة عن الرسول الأعظم ﷺ:

«**جَعْفَرُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ الْمُحَقِّقُ فِي الْمُعْتَبَرِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ صَدَّقَ كَاهِناً أَوْ مُنَجِّماً فَهُوَ كَافِرٌ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ**»[1].

إنّ التحذير المذكور في هذه الرواية دالّ على عدم حجيّة قول المنجّم والكاهن، ويُستفاد نفس المضمون من روايات أخرى كذلك. وعليه، فبالنّظر إلى اعتبار المنجّم من أهل الخبرة، فإنّ الرّدع عن تصديق المنجّم هو ردع عن سيرة العقلاء المبنيّة على الرّجوع إلى أهل الخبرة.

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧.

لكن لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية من حيث السّند بسبب الإرسال؛ نعم، إنّ هذا المضمون بعينه قد ورد في روايات أخرى، فعلى فرض التّغاضي عن الإشكال في السّند، فإنّ هنالك إشكاليْن في هذه الرواية:

١. أنّ الرواية تتناول خصوص المنجّم وهي بذلك لا تشمل مطلق أهل الخبرة لاحتمال وجود الفرق بين المنجّم وسائر أهل الخبرة، وبالتالي، فإنّ ردع الأخذ بقول المنجّم لا يُعتبَر ردعاً لمطلق أهل الخبرة.

٢. ليس بالمُستبعَد أن يكون المقصود بـ«المنجّم» في هذه الروايات هو الأشخاص الذين يقومون بالتنبّؤآت والتوقّعات على أساس علم النجوم والأمور الفلكية. على سبيل المثال، كان أولئك يتنبّؤون ببعض المسائل مثل النَّحس والشؤم والبركة في الأمور والأعمال؛ وعليه، فالمقصود بالمنجّم في هذه الرواية ليس الشخص الذي يقوم بتحديد وضع طلوع الهلال وغروبه وفق علم الرياضيات وعلم الحساب، وهما علمان دقيقان، وتكون النتيجة هي إخبارهم عن خسوف القمر وكسوف الشمس إلى حدّ الثانية. وحاصل هذه الرواية هي النّهي عن الأخذ بقول الكاهن أو المعنى القريب من الكاهن ممّن يقوم بالتنبّؤ، وبما أنّهم كانوا يسيرون في الطريق المُخالف للنبوّة والنبيّ الأعظم ﷺ، استُعمِلت بحقّهم عبارة «**مَنْ صَدَّقَ كَاهِناً أَوْ مُنَجِّماً فَهُوَ كَافِرٌ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ** ﷺ».

وهكذا، فإنّ استعمال كلمة «المنجّم» هو من قبيل الاشتراك اللفظي والتشابه بين المعنييْن.

اتّضح لنا حتى الآن عدم وجود رادع لسيرة العقلاء وارتكازهم في الرّجوع إلى أهل الخبرة، وبقاء السيرة العقلائية ثابتة، وعلى أساسها يكون أصل اعتبار قول أهل الخبرة مُسلّماً به.

الجواب عن شبهة حول شمول السيرة للمصاديق الجديدة

يمكن طرح شبهة فيما يتعلّق بالسيرة وهي أنّ حجيّة السيرة منوطة بإمضاء الشّارع الكاشف عن عدم الرّدع؛ فالسيرة الممضيّة هي أهل الخبرة بالنسبة إلى المصاديق القديمة وتلك التي كانت موجودة في زمان الشّارع، لكن في الوقت الحاضر فإنّ المقصود هو الاستفادة من

هذه السيرة بالنسبة إلى المصاديق الحديثة، مثل الشهادات الطبيّة التي لم تكن موجودة في زمان الشّارع. فقد كانت هنالك موارد موجودة في زمان الشّارع مثل الفتوى والتقويم وتعيين أُروش الجنايات وثمن الأجناس التالفة وما شابه ذلك، لكنّ الرّجوع إلى المختبريّ وأمثاله فلم يكن موجوداً في زمان الشّارع وبهذا يتمّ إمضاء السيرة بالمقدار الذي كان واضحاً في زمان الشّارع. والنتيجة هي أنّه لا يمكن إثبات حجيّة المصاديق الحديثة بقول أهل الخبرة.

في الجواب عن هذه الشبهة نشير إلى بيانيْن:

البيان الأوّل: هنالك علم بعدم وجود أيّ تفاوت بين الموارد القديمة والحديثة، وإذا تقرّر اعتبار قول أهل الخبرة حجّة في الموارد القديمة، مثل المقوّم، فإنّه يكون حجّة على الموارد الحديثة كذلك؛ ويبقى إثبات هذا الادّعاء بعهدة المدّعي.

لكن ليس المقصود هو أنّ المستفاد من هذا الطريق هو كون الحدس الذي يحرزه أهل الخبرة في الوقت الحاضر أدقّ وأقوى من الحدس الذي كان يحرزه أهل الخبرة في الأزمنة الماضية؛ لأنّ ما يشبه هذا المطلب مطروح في بحث حجيّة الخبر، حيث اعتبر الشّارع المقدّس خبر الثقة حجّة، والاحتمال الحاصل من الشهرة في مسألة ما أقوى من الاحتمال الذي يحصل من قول الثقة، وعليه، ينبغي أن تكون الشهرة حجّة كذلك.

وفي الجواب عن هذا الادّعاء نقول: قد تكون الشهرة أقوى من الخبر بنظر المكلّفين فقط، لكن قد لا يعتبر الشّارع المقدّس الشهرة أقوى من الخبر في إصابة الواقع. مضافاً إلى ذلك، فإنّه من خلال تجويز العمل بخبر الواحد تندفع حاجة الشّارع؛ إذ لا بدّ للشّارع من أن يبيّن الطريق للمكلّفين للوصول إلى الواقع المُبتلى به في التكليف ولا يكون هناك أيّ حرج أو انسداد. لكن، وبعد جعل خبر الواحد كطريق وسبيل، فلا ضرورة عندئذٍ إلى جعل طريق آخر. وفي الموارد التي لا يوجد فيها أيّ خبر كذلك، فإنّه لا مشكلة في لزوم الاحتياط حينذاك.

وأمّا ما يتعلّق بآراء أهل الخبرة بشأن الموارد الحديثة أيضاً، فيمكن أن يكون الشّارع قد وضع في حسبانه أنّ مطابقة آراء أهل الخبرة مع الواقع بالنسبة إلى المصاديق القديمة أكبر من مطابقة أهل الخبرة بالنسبة إلى المصاديق الحديثة، ولهذا اعتبر قول أهل الخبرة في المصاديق القديمة حجّة فقط. بالإضافة إلى ذلك، يتمّ دفع الحرج بهذا المقدار من

الحجيّة من قول أهل الخبرة وليست هناك من ضرورة لاعتبار قول أهل الخبرة في الموارد الحديثة حجّة أيضاً، ومجرّد احتمال هذا المطلب يحول دون تجاوز حجيّة قول أهل الخبرة إلى المصاديق الحديثة والقول بالحجيّة في الموارد الحديثة.

البيان الثاني: وأمّا البيان الثاني الذي يمكن ذكره فيما يخصّ حجيّة السيرة، فمبنيّ على منشأ اعتبار السيرة؛ فإذا كان اعتبار السيرة بملاك البرهان والقطع بتفويت الغرض، فإنّه لا يمكن اعتبار المصاديق الحديثة من السيرة حجّة؛ لكن، إذا كان اعتبار السيرة بملاك ظهور حال الشّارع في إمضاء السيرة بنكتتها (النكتة العقلائية)، أي عندما يعتبر الشّارع قول المقوّم وأهل الخبرة في الزمن الماضي حجّة، فإنّ هذه الحجيّة هي بملاك الخبروية في ارتكاز العقلاء. وبالتالي، فإنّ قول المقوّم يمثّل أحد مصاديق الخبرة وهذه السيرة كانت موجودة بحضور الشّارع الذي سكت عنها، وهذا السكوت يعني أنّ الشّارع قد أمضى تلك السيرة بنكتة ارتكاز العقلاء. وهكذا، فإنّ الظهور الحالي لإمضاء الشّارع لا يعني مجرّد إمضاء قول المقوّم والدّلال، بل هو إمضاء لقول أهل الخبرة.

وحاصل المطلب هو انعقاد دلالة إطلاقية للسيرة في حدود نكتة السيرة نفسها، ولا يُكتفى فقط بالموارد التي كانت موجودة في زمان الشّارع، بل تتّسع الحجيّة مع سعة تلك النكتة لتشمل الموارد الحديثة كذلك. وعلى هذا الأساس فإنّ السِّيَر الحديثة التي تخلو من نكتة المرتكز، لا تكون مُعتبَرة لاعتبار اتّصال السيرة بزمان الشّارع، وعلى فرض عدم وجود نكتة اعتبار السيرة، فإنّه لا يجري ظهور الحال والبرهان في تفويت الغرض.

وأمّا الجواب الآخر عن هذه الشبهة فهو أنّ بعض أدلّة اعتبار قول الخبرة هي أدلّة لفظية مثل الآيات والإطلاق المقامي في بعض الروايات، حيث يشمل الظهور العُرفي لإطلاق تلك الأدلّة الموارد الحديثة كذلك، كما أنّ أدلّة حجيّة الخبر تشمل الخبر عَبر الهاتف لإطلاق عنوان الخبر عليه.

تمّ حتى الآن بحث واستعراض أدلّة حجيّة قول الخبرة، وفي الختام نشير إلى مطلب لا يخلو من الفائدة وهو أنّ من النّكات التي ذُكِرت لحجيّة قول الثقة، هي الاستفادة من أدلّة مشروعية التّقليد.

وفيما يتعلّق بهذا البيان يمكننا الإشارة إلى الإشكال التالي: إنّ مجرّد اعتبار الفتوى ليس ملازماً لحجيّة قول الثقة بصورة مطلقة؛ إذ من الممكن أن تكون حجيّة الفتوى ومشروعية التّقليد قد تمّ طرحهما بعنوان حجّة خاصّة ووجود السيرة المتشرّعية عليها. وعلى هذا الأساس فقد لا يكون قول أهل الخبرة حجّة بشكل مُطلق، لكن في نفس الوقت يكون خصوص قول الفقيه حجّة، وبالتالي، فقد يكون اشتُرِط في قول الخبرة شروط البيّنة أو حصول الوثوق، لكنّ بالتأكيد ليس حصول الاطمئنان والوثوق شرطاً في مشروعية التقليد، فلو كان أحد يعلم قليلاً بشأن الاختلاف الفقهي بين الفقهاء، فإنّ ذلك لا يعني اطمئنانه بجميع فتاوى مرجع تقليده وأنّ عدداً قليلاً من الأفراد فقط لا يعلمون شيئاً عن اختلاف الفقهاء وهم يثقون بشكل كامل بفتاوى مرجع تقليدهم، على حين من الممكن أن لا يحصل الاطمئنان حتى بالنسبة إلى فتاوى مرجع التقليد الأعلم بسبب المخالفة مع المشهور. والنتيجة هي: إذا كان حصول الاطمئنان شرطاً في باب التقليد، فإنّ ذلك يعني سدّ باب التقليد، وبالتالي، فحتى إذا كانت مشروعية التقليد بملاك الخبرة، فإنّ هذا المطلب بحدّ ذاته دليل على أنّه لا ينبغي أن يكون العمل بقول أهل الخبرة منوطاً بالوثوق والاطمئنان، وعليه، يمكن لمشروعية التقليد أن تكون حجّة بملاك مختلف.

البحث في اعتبار شروط البيّنة في قول الخبرة

المقام الثاني مختصّ برادعية أدلّة البيّنة بالنسبة إلى إطلاق السيرة العقلائية المتعلّقة بالرّجوع إلى أهل الخبرة؛ لأنّ السيرة مُنعقدة على نحو مطلق باعتبار قول الخبرة، ولم تتمّ الإشارة في السيرة إلى شروط مثل التعدّد والذكورية والعدالة، بينما أنّ أدلّة البيّنة تقيّد اعتبارها بشرط التعدّد والعدالة والذكورية، فيمكن أن تكون رادعةً من إطلاق السيرة، فلا تكون السيرة حجّة على نحو مطلق.

وفيما يخصّ الرادعية بالنسبة إلى السيرة، فإنّه يكفي احتمال الرادعية أيضاً لعدم كشف إمضاء الشّارع في هذه الحالة أيضاً.

والمعروف بين الفقهاء هو أنّ اعتبار قول الخبرة مشروط بشروط البيّنة[1]؛ وبشأن الإخبار الحسيّ فإنّ هنالك ردعاً بالنسبة إلى إطلاق دليله واعتبر الخبر في الأمور الحسيّة مشروط بشروط البيّنة.

ويمكن الادّعاء هنا بكون الخبر في الأمور الحدسية أيضاً مشروط بشروط البيّنة وفقاً للفحوى والأولوية؛ لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه في الخبر الحدسيّ وقول أهل الخبرة أكبر بالمقايسة مع الخبر الحسيّ.

وفي الجواب عن الادّعاء بالأولوية، يمكننا الإشارة إلى مطلبيْن اثنيْن:

١. كما أنّنا لم نعثر على أيّ رادع بالنسبة إلى أصل اعتبار قول أهل الخبرة، فإنّه لا رادع كذلك بالنسبة إلى إطلاقه؛ إذ من الممكن أن يكون الشّارع قد جعل البيّنة مُعتبرة في الأخبار الحسّية ولم يعتبر خبر الواحد كافياً بالنّظر إلى أنّ فرصة الوصول إلى الإخبار في الحسيّات أكبر والوصول إلى أسباب الحسّ سهلة بالنسبة إلى المُخبر. وأمّا الخبروية فهي على نحو تكون هنالك حاجة إلى الممارسة ولا يمكن لأيّ أحد الحصول عليها بسهولة؛ والنتيجة هي: بالنّظر إلى كون حصول الفرد على الخبروية يُكلّف مؤونة كبيرة واشتراط التعدّد فيها يوجب الكلفة على المُكلّفين، فإنّ الشّارع لم يشترط التعدّد في قول الخبرة.

٢. وفي الحسيّات أيضاً فإنّ شروط البيّنة ليست مُعتبرة على الإطلاق، بل تكون البيّنة مُعتبرة في بعض الأبواب الخاصّة فقط، مثل باب القضاء، حيث يُفترَض فيه النّزاع والمخاصمة، وباب الطلاق وما يتعلّق برؤية الهلال؛ وبالتالي، فإنّ تعدّد الشهود في باب القضاء ليس دليلاً على إلغاء الشّارع خبر الواحد في الحسيّات بشكل كلّي، وكون التعدّد لازماً عن طريق الأولوية في الإخبار الحدسيّ. لذلك، قال بعض الأعلام، ومنهم الشيخ الأنصاري رحمه الله: الأصل في الخبر هو الحجيّة وأدلّة حجيّة الخبر تتضمّن الإطلاق، وإطلاقها هذا يشمل خبر الواحد، أعمّ من الخبر الحسيّ والحدسيّ[2].

(١) إنّ الفرق بين «البينة» و«قول الخبرة» هو أنّ الأولى هي إخبار حسيّ، إلّا أنّ قول الخبرة يُعدّ خبراً حدسياً.

(٢) تبيّن لنا في المطالب السابقة أنّ أدلة حجيّة خبر الواحد مختصة بالحسيّات، ولا إطلاق في هذه الأدلّة حتى يشمل الخبر الحدسيّ.

نتيجة حجية قول الخبرة

وخلاصة المباحث المذكورة هي: إنّ ارتكاز العقلاء وسيرتهم على اعتبار قول أهل الخبرة هي دليل مُحكم وثابت؛ حيث لا رادع بالنسبة إلى أصلها وإطلاقها، والنتيجة هي أنّ قول أهل الخبرة مُعتبر ولا يُعدّ وجود شروط البيّنة فيه شرطاً، بل الوثاقة هي المُعتبرة صرفاً.

وبناءً على ذلك، فإنّ قول الثقة الواحد حجّة في الحدسيّات كذلك مثلما هو حجّة في الحسيّات.

نكتة تكميلية بشأن اعتبار قول الخبرة

نشير في الختام إلى نكتة من أجل تكميل المباحث الخاصّة بحجيّة قول أهل الخبرة، وهي: أنّ البحث حتى الآن كان يتعلّق بحجيّة قول الخبرة على فرض كون الواقع هو موضوع الحكم، وقول أهل الخبرة يُعدّ طريقاً إلى ذلك الواقع؛ لكن، توجد موارد في الفقه تمّ فيها طرح مسألة الاعتماد على قول أهل الخبرة، إلّا أنّه لا علاقة بين ذلك وبين حجيّة قول أهل الخبرة؛ لأنّ قول الخبرة يُحقّق موضوع الحكم بشكل واقعي وعلى نحو الورود. على سبيل المثال، فإنّ الخوف من وجود المرض يوجب جواز الإفطار، لكنّ جواز الإفطار ليس منوطاً بواقع الضّرر، بل إنّ الخوف من الضّرر يكون بمثابة الموضوع، فموضوع جواز الإفطار الواقعي هو خوف الضرر. والنتيجة هي: أنّه إذا أخبر أحد أهل الخبرة بأنّ الصيام يُسبّب ضرراً، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى إيجاد الخوف في المكلّف من الضّرر وسيكون جواز الإفطار بالنسبة إليه موجوداً في الواقع. إلّا أنّه لا علاقة بين هذا المطلب وبين حجيّة قول أهل الخبرة؛ لأنّ موضوع جواز الإفطار لا يكون المرض الواقعي ليكون قول الخبرة طريقاً إليه، بل إنّ قول الخبرة يوجِد الموضوع الواقعي لجواز الإفطار. وحتى في حال وجود الدليل على عدم حجيّة قول الخبرة، فإنّه لا يمكن التجاهل عن الخوف الذي أوجده قول الخبرة؛ لأنّ الفرض هو أنّ للخوف من الضّرر موضوعية ومتى تحقّق، صار الحكم فعليّاً.

وفي باب قصاص العضو، فإنّه إذا كان هناك خوف من أنّ قطع العضو قد يُسبّب الموت، لا يتمّ تنفيذ القصاص. على سبيل المثال، إذا كان الجاني يُعاني من مرض بحيث إذا

تمّ قطع عضوه فإنّ الجرح سيظلّ باقياً وسيستمرّ النّزيف معه فيؤدّي ذلك إلى فقدانه للحياة، ففي هذه الحالة لن يكون القصاص ثابتاً؛ لأنّ قصاص العضو إنّما يكون على فرض إمكانية الاقتصاص من الجاني بقدر جنايته، أمّا في الفرض الذي لا يكون ذلك ممكناً فلن يثبت القصاص. وبالتالي، فإذا كان قول الخبرة مبنيّاً على وجود الخوف على حياة الجاني، فعندئذٍ لا يجوز القصاص؛ إذ مع فرض وجود هذا الخوف، فإنّ موضوع القصاص ينتفي واقعاً.

والمثال الثالث على ذلك هو وجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة التي لا تتحقّق إلّا بالتأكّد من عدم وجود الخوف من الخطر في طريق الحجّ. فإذا تمّ الإخبار عن وجود خطر ما في طريق الحجّ، فعندئذٍ يحصل الخوف من الطريق ولن تتحقّق الاستطاعة في الواقع؛ لكن، لا علاقة بين العمل بموجب إخبار الشخص عن وجود الخطر في طريق الحجّ من جهة وبين حجيّة خبر الواحد، بل حتى في حال وجود الدليل على عدم حجيّة خبر الواحد، فإنّ الخوف حاصل لا محالة من قول المُخبر، وبالتالي لن تتحقّق الاستطاعة.

وفي حال كان الأثر مترتّباً على مجرّد الاحتمال فقط وتمّ جعل هذا الاحتمال كموضوع للحكم، فإذا تسبّب قول الخبرة في إيجاد الاحتمال، فإنّ العمل وفق قوله لن يكون من باب حجيّة قول الخبرة، بل لكونه أوجد الموضوع. على سبيل المثال، إذا تسبّب أحدٌ في سقوط أسنان شخص آخر، فقد جعل الفقهاء رأي الخبرة معياراً للاقتصاص من الشخص الذي عمد إلى قلع أسنان شخص آخر، وهو أن يقوم الخبرة بإبداء رأيه حول ما إذا كانت الأسنان المقلوعة أصلية أم لبنية. فإذا كانت السنّ المُقتَلَعة من الأسنان اللبنية، فلا وجود لحقّ القصاص؛ لأنّ المماثلة تُعدّ شرطاً في القصاص، فلا يمكن قلع سنّ المُعتدي التي لا تُعوَّض مقابل سنّ لبنية؛ كما أنّه إذا عمد الجاني إلى قطع يَد شخص ما ولم يكن الجاني يمتلك يداً، فلا يمكن قطع عضو غيرها منه بعنوان قصاص. وعليه، يتمّ تطبيق قول الخبرة فيما يخصّ الأسنان، وليس هناك أيّ علاقة بين هذه المسألة وبين حجيّة قول أهل الخبرة، وحتى على فرض عدم حجيّة قول أهل الخبرة، فإنّ الأثر هو نفسه؛ إذ لا بدّ من إحراز المماثلة في القصاص، ومع وجود قول أهل الخبرة المبنيّ على أساس قابلية عودة الأسنان،

فإنّه لن يتمّ إحراز المماثلة، ويكون قول الخبرة مستلزماً تكويناً لاحتمال عدم مماثلة العضو، وبالتالي ينتفي القصاص.

وعلى هذا، فإنّ قول أهل الخبرة لا يكون حجّة إذا كان الواقع هو الموضوع للحكم، وكان قولهم طريقاً وكاشفاً للواقع. أمّا إذا كان موضوع الحكم هو الخوف أو مجرّد الاحتمال، فإنّه لا توجد أيّ علاقة بين ذلك وبين حجيّة قول أهل الخبرة، وفي مثل هذه الموارد يكون ترتّب الأثر على مجرّد الاحتمال.

حجية قول المترجم

من المباحث المتعلّقة بقول أهل الخبرة، حجيّة قول المترجم، فمثلاً قد يكون القاضي بحاجة إلى شخص يقوم بترجمة نتيجة التحليل أو الاختبار لكي يطّلع على حقيقة الأمر؛ ولا فرق ـ فيما يتعلّق بالمترجم ـ بين أن تكون الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، أو الترجمة بواسطة الإشارة.

وقال أكثر الفقهاء بشأن المترجم: بما أنّ حجّية قول المترجم ليس بملاك الرواية، بل هو بملاك الشهادة، فإنّ اعتبار قوله منوط بشروط الشهادة، ولهذا قيل في كتاب «القضاء» إنّ من وظائف القاضي الأخذ بقول مُترجمَيْن اثنيْن؛ إلّا أنّ بعض الفقهاء صرّح بكون قول المترجم مُعتبراً من باب الخبرة، وعلى هذا، فإنّ هنالك وجوهاً قابلة للطّرح فيما يخصّ اعتبار قول المترجم:

١. الحجيّة بملاك الشهادة
٢. الحجيّة بملاك الخبر
٣. الحجيّة بملاك الخبرة
٤. الحجيّة من باب آخر مختلف عن الشهادة والخبر.

كلام آية الله التبريزي رحمه الله

صرّح آية الله التبريزي رحمه الله بأنّ قول المترجم مُعتبر بملاك المعرفة والخبرة، وأضاف سماحته في كتاب (أسس القضاء و الشهادة) قائلاً:

«الترجمة ليست شهادة ولذا تسمع ترجمة شهادة الشاهدين في حقوق الله ولو كانت شهادة، لم تقبل لعدم اعتبار الشهادة بالشهادة في حقوق الله، بل إنّها بيان مراد الغير من فعله أو قوله فيعتبر أن يكون من أهل خبرة ذلك، ويكفي فيه الوثاقة فلا يعتبر فيه العدالة فضلاً عن التعدّد. ولعلّ ما ذكر في (الجواهر) من أنّ الترجمة من قرينة الظنّ بالمراد لا الشهادة راجع إلى ما ذكرنا»[1].

وبالاستناد إلى عبارات آية الله التبريزي ﷺ فإنّ الترجمة ليست بملاك الشهادة؛ إذ لو كان اعتبار الترجمة بملاك الشهادة لأصبحت الترجمة في حقوق الله شهادة على الشهادة في حقوق الله، على حين أنّ الشهادة على الشهادة في حقوق الله ليست مسموعة. على سبيل المثال، فإنّ مَن يشهد بأنّ «زيد» قد شهد على شُرب «عمرو» للخمر، فإنّ هذه الشهادة هي شهادة على الشهادة في حقوق الله، وهي غير مسموعة؛ في الوقت الذي نرى فيه اهتمام العلماء بترجمة الشهود ويعتبرونها أمراً مسموعاً.

وهكذا، فإنّ الترجمة ليست شهادة حتى تنتهي بالشهادة على الشهادة، بل الترجمة بيان مُراد غير الفعل والقول. لذلك، ينبغي أن يكون المترجم من أهل الخبرة ومُتّصفاً بالوثاقة، أمّا التعدّد والعدالة فليستا مُعتبرتيْن في ذلك.

هذا، وقد استعمل آية الله التبريزي ﷺ عبارة «يُقبل الترجمة من العارف الثقة» فيما يخصّ بحث إشارة الأخرس.

كلام كتاب (فقه القضاء)

قال بعض المُعاصرين في كتاب (فقه القضاء) حول اعتبار قول المترجم:

«فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ الترجمة لا تكون من باب البيّنة أو الإخبار المحض، بل هو مفهوم برأسه نظير الرجوع إلى أهل الخبرة. ويكون مقتضى السيرة العقلائيّة فيها الاعتماد على قول المترجم الثقة الخبير باللغة. ولعلّ المدار في حجّيّته عندهم هو حصول الاطمئنان بقوله»[2].

(١) أسس القضاء والشهادة ١٨٧.

(٢) فقه القضاء ١: ٣٦٤.

حيث اعتبر الأخذ بقول المترجم من باب الاطمئنان.

وبالنّظر إلى العبارتيْن المذكورتيْن، يتبيّن لنا أنّ من بين الاحتمالات الخاصّة للرجوع إلى قول المترجم، هو الرّجوع إليه بملاك قول أهل الخبرة؛ بينما الواضح هو أنّ الرّجوع إلى المترجم ليس من موارد الرّجوع إلى أهل الخبرة؛ إذ كما أوضحنا في بيان ضابطة الخبرة، فإنّ الخبرة تكون على فرض وجود الحاجة إلى تطبيق الحدس والرّأي، بينما لا تحتاج الترجمة إلى تطبيق الحدس والرّأي، بل هي مبنيّة على الحكاية والحسّ. وفيما يتعلّق بالنّقل إلى المعنى، فقد قيل إنّه حجّة بملاك الخبر، على حين أنّ النّقل إلى المعنى كذلك هو من قبيل الكلمات المترادفة، ولا وجود للاجتهاد والحدس المُخلّيْن بالحكاية والخبر.

ومن الواضح أنّه يجب على المترجم أن يمتلك المعلومات والمقدّمات الخاصّة بالترجمة، لكن بعد حصول المقدّمات فإنّه لن يتمّ تطبيق الحدس والاجتهاد. ومن هنا، ففي الموارد التي يقوم فيها عدّة مترجمين بترجمة نصّ واحد، فإنّهم جميعاً يترجمون بشكل واحد. وفي نصوص بعض العقود الأجنبية فإنّنا لا نجد اختلافاً في ترجمتها، بل تكون الترجمة موحّدة، بل يحصل الخلاف بسبب عدم معرفتهم بنتائج العقود، وهذا الجهل بتلك النتائج هو الذي يوجب الاختلاف.

وهكذا فإنّ الترجمة ليست من باب الخبرة، وقد لا يكون مقصود آية الله التبريزي رحمه الله الذي صرّح بأنّ الترجمة من باب الخبرة، هو كونها الخبرة الاصطلاحية المبنيّة على الحدس والظنّ، بل يقصد بذلك معرفة مقدّمات الترجمة.

وبالنّظر إلى هذه النكتة، يكون البحث في ما إذا كان اعتبار قول المترجم هو من باب الشهادة أم من باب الخبر، وكذلك اعتبار شروط الشهادة في أيّ من تلكما الصورتيْن موضوعتيْ البحث.

وفي هذا المجال سنشير إلى كلام عَلميْن من الأعلام ممّن طرحوا كلاماً جامعاً؛ أحدهما عن المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله في حاشية (المكاسب) والآخر هو كلام المحقّق العراقي رحمه الله في كتاب (القضاء).

كلام المحقق الإصفهاني رحمه الله

قد تصدّى المحقق الأصفهاني رحمه الله لبيان تفاوت الخبر والشهادة، بعد تقسيمه للقضية إلى إنشائية وخبرية وتقسيم القضية الخبرية إلى الشهادة والخبر، مُشيراً إلى بعض الفروق بينهما، ومنها:

١. ما حُكي عن الشهيد رحمه الله في قواعده من أنّ المخبر به [عن وجوب صوم شهر رمضان المبارك] إن كان عامّاً لا يختصّ بمعيّن، فهو خبر ورواية [لأنّ نتيجة هذا الخبر هي نتيجة عامّة وليست متعلّقة بأشخاص بعينهم]، وإن كان مختصّاً بمعيّن [مثل تحقّق شرب الخمر من قِبَل «زيد»] فهو شهادة.

وقد نقل المحقّق الإصفهاني رحمه الله هذا الوجه عن الشهيد الأوّل رحمه الله وقال في الإشكال عليه: «إنّ الخبر عن خصوص قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره رواية قطعاً، [كأن يُخبر بأنّ المعصوم عليه السلام تناول طعاماً مُعيّناً أو قام بالعمل الفلاني حيث لم يتمّ في هذه الموارد بيان الحكم الإلهيّ الكلّي]، مع أنّ لازم الفرق بالتعميم والتخصيص خروجه عن الرواية واندراجه في الشهادة».

٢. أنّ الإخبار يتكفّل الإلزام بحقّه تعالى، والشهادة خبر بتكفّل الإلزام بحقّ الغير.

وقال سماحته في الإشكال على هذا الوجه: «ورد: بأنّ الخبر عن شرب الخمر لا يترتّب عليه إلّا حقّه تعالى من الحدّ المعيّن، ولا تعلّق له بحقّ الناس مع أنّه شهادة، وكذا في الإخبار برؤية الهلال وغيره، مع إطلاق الشهادة بحسب النصوص والكلمات عليه، وليس في شيء من تلك الموارد حقّ الناس»، لكنّه عدّ هذا المورد من باب الشهادة واعتبر شروط الشهادة فيه.

٣. ما قيل من أنّ كلّ ما يُشترط فيه التعدّد فهو شهادة، وإلّا فهو خبر.

وفي الإشكال على هذا الوجه قال سماحته: «ورد: بأنّه التزام بعدم الفرق بينهما واقعاً، بل بمجرد التسمية، مع أنّ تحقيق الفرق إنّما هو لاعتبار التعدّد فيما يكون شهادة دون ما يكون خبراً، وعدم ترتّبه هنا واضح».

٤. ما عن صاحب الجواهر رحمه الله من الرّجوع إلى العُرف.

وقد أشكل سماحته على هذا الوجه بقوله: «ورد: بأنّه لا شبهة في تميز مفهوم الشهادة عن مفهوم الخبر، فلا إجمال في مفهومه حتى يرجع إلى العُرف، ومعنى الشهادة هو الشهود على شيء والخبر هو حكاية عن الشيء وإن من دون شهادة». وعليه فإنّ الشهادة والخبر مفهومان ولا شكّ في التعدّد المفهوميّ لهما، إلّا أنّ هذين المفهومين يمتلكان مصداقاً واحداً، وكلّ مورد كان بعنوان الشهادة يصدق عليه عنوان الإخبار كذلك، فالمهمّ هو تعيين الموارد التي يكون فيها التعدّد مُعتبراً والموارد التي لا يكون فيها التعدّد مُعتبراً. وعليه، فإنّ هنالك تبايناً مفهومياً بين الإخبار والشهادة، لكنّ هذا التباين المفهوميّ لا يؤدّي إلى التباين المصداقي.

ويكون العُرف مرجعاً في تشخيص المفهوم في حال عدم وجود تطابق مصداقيّ بين الخبر والشهادة، بل كان لكلّ منهما مصداقه الخاصّ به، أمّا في محلّ البحث فإنّ كلا المفهومين يتّصفان بالتطابق المصداقي، لذلك فإنّ المشكلة لن تُحلّ.

وقد ورد هذا البيان في كلام المحقّق العراقي رحمه الله أيضاً الذي طرحه بعنوان إشكال على كلام الآخوند الخراساني رحمه الله، كما أشار المرحوم الخوانساري رحمه الله كذلك إلى هذا التفاوت بين الخبر والشهادة وذلك في كتاب (القضاء).

٥. أنّ ما كان مسبوقاً بسؤال تحقيقاً أو تقديراً فهي شهادة، وأنّ ما كان ابتدائياً من دون توقّع وانتظار فهو خبر. وهذا الوجه منقول عن الشيخ الأنصاري رحمه الله.

وفي إشكاله على هذا الوجه قال المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله: «ورد: بأنّ الخبر عن المعصوم عليه السلام رواية على أيّ تقدير سواء صدر بعد السؤال أم لا» وأنّه لن يتحوّل إلى شهادة حتى يُشترَط فيه شروط الشهادة.

٦. أنّ كلّ ما كان الغرض منه محض فائدة الإعلام بالوقوع والحصول في الخارج من دون التفات إلى فائدة أخرى فهو خبر، لكنّ الغرض من الشهادة هو تمكين الحاكم من إجراء الحدّ أو الحكم لصالح المشهود له؛ وعليه، فإنّ الغرض من الشهادة ليس مجرّد الخبر، بل التوسيط لترتيب الأثر من ناحية الغير.

وقد أشكل المحقّق الأصفهاني رحمه الله على هذا الوجه كذلك بقوله: «أنّ المراد من تمكّن الغير من ترتيب الفائدة ما يعمّ ترتيب الأثر الشرعي فهو شامل للخبر والرواية قطعاً، وما لا أثر له شرعاً خارج عن الخبر المبحوث عنه». على سبيل المثال، يقوم شخص بالإخبار عن وجوب الصلاة، والغرض من ذلك هو قيام المكلّفين بالشّروع بالصلاة.

إذن، فالخبر والشهادة شيء واحد بحسب الخارج، أي أنّهما خبر بأحد الاعتبارات، وشهادة بالاعتبار الآخر. وإذا لم يكن للخبر أيّ أثر، كسرد القصّة مثلاً، فإنّه خارج عن محلّ البحث ولا يكون خبراً اصطلاحياً في الأساس.

٧. قال المحقّق الأصفهاني رحمه الله بشأن الوجه السابع الذي اختاره في بيان التفاوت بين الخبر والشهادة: «ولعلّه أوجه الوجوه والأقوال: وهو أنّ ما يحكي عن الحكم الشرعي والموضوع الكلّي فهو خبر ورواية، وما يحكي عن التطبيق فهو شهادة».

واحتمل المحقّق الأصفهاني رحمه الله أن يكون كلام الشهيد الأوّل رحمه الله مُشيراً إلى هذا المطلب أيضاً.

ويستأنف المحقّق الأصفهاني رحمه الله كلامه قائلاً:

«ويمكن أن يُقال: بسقوط هذا النزاع، فإنّ الشهادة لها معنى عامّ لغة وعرفاً وهو متحقّق في تمام موارد الخبر من غير فرق بين تعلّقه بأمر عامّ أو خاصّ أو مورد الحقّ وغيره، فالأخبار بعنوان إظهار العقيدة والجزم بشيء شهادة، وبما هو حكاية عن أمر واقعي خبر، فلذا تصدق الشهادة في مورد إظهار الاعتقاد بالمبدأ وبصفاته وكتبه ورسله وبما جاء به النبي صلى الله عليه وآله و هكذا، ولها معنى خاصّ عند الفقهاء بحسب اصطلاحهم عليه و هو الإخبار الجازم عن حقّ لازم للغير من غير الحاكم، ولعلّه من الاصطلاح على بعض مصاديق المعنى العام»[1].

يقول المحقّق الأصفهاني رحمه الله في كلامه: إنّ النزاع حول ما إذا كانت الترجمة من باب الخبر أو الشهادة هو نزاع لا طائل تحته ولا أثر له؛ لأنّ الشهادة لغةً وعُرفاً تتضمّن معنى عامّاً متحقّق في جميع موارد الخبر «من غير فرق بين تعلّقه بأمر عامّ أو خاصّ أو مورد الحقّ وغيره».

(١) حاشية كتاب المكاسب ٥: ٩٣.

والإخبار بعنوان إظهار العقيدة والجزم على الشيء يُعدّ شهادة، ومن حيث أنّه حكاية عن أمر واقعيّ، فهو خبر، وإن لم يكن مطابقاً للواقع. وعليه، فإنّ إظهار العقائد من دون أن تُقال لأحد، يُعتبر بمنزلة الشهادة.

ويستأنف المحقّق الأصفهاني رحمه الله كلامه قائلاً: تتضمّن الشهادة معنى اصطلاحياً كذلك، على سبيل المثال، يقوم شخص بالإخبار بأنّ داراً مُعيّنة تعود لزيد، على حين لو أشار القاضي إلى هذا المطلب فإنّ ذلك لا يُعدّ شهادة، بل حكماً.

إنّ ما هو مهمّ في محلّ البحث هو تعيين الموارد التي تحتاج إلى التعدّد وفق أدلّة حجيّتها والموارد التي لا تحتاج إلى التعدّد، ولا فرق من هذه الناحية بين الشهادة والخبر. على سبيل المثال، تكون شهادة الشخص الواحد مع قسم المُدّعي ـ في المسائل المالية ـ مسموعة، على حين أنّ قوله ليس خبراً بل هو شهادة؛ لذلك، وفي عين كونه شهادة فإنّه لا حاجة إلى التعدّد، بينما يكون التوثيق الرّجالي الذي هو بمنزلة الخبر بحاجة إلى رجاليّيْن.

وهكذا، فإنّ المهمّ هو تمييز الموارد التي تحتاج إلى التعدّد من الموارد التي لا تحتاج إلى التعدّد[1].

ينقل المحقّق العراقي رحمه الله في الصفحة (٥٥) إلى (٥٧) من كتاب (القضاء)[2] ما يشبه كلام المحقّق الأصفهاني رحمه الله ثمّ يُعلّق على ذلك بقوله: «ثمّ إنّه على فرض العموم المزبور أيضاً لا مجال لهذا الابتناء، إلّا على فرض تمييز الرواية عن الشهادة مصداقاً، وإلّا فمجرّد تمييزها مفهوماً مع اجتماع مصداقهما في وجود واحد لا يثمر مثل هذا النزاع شيئاً».

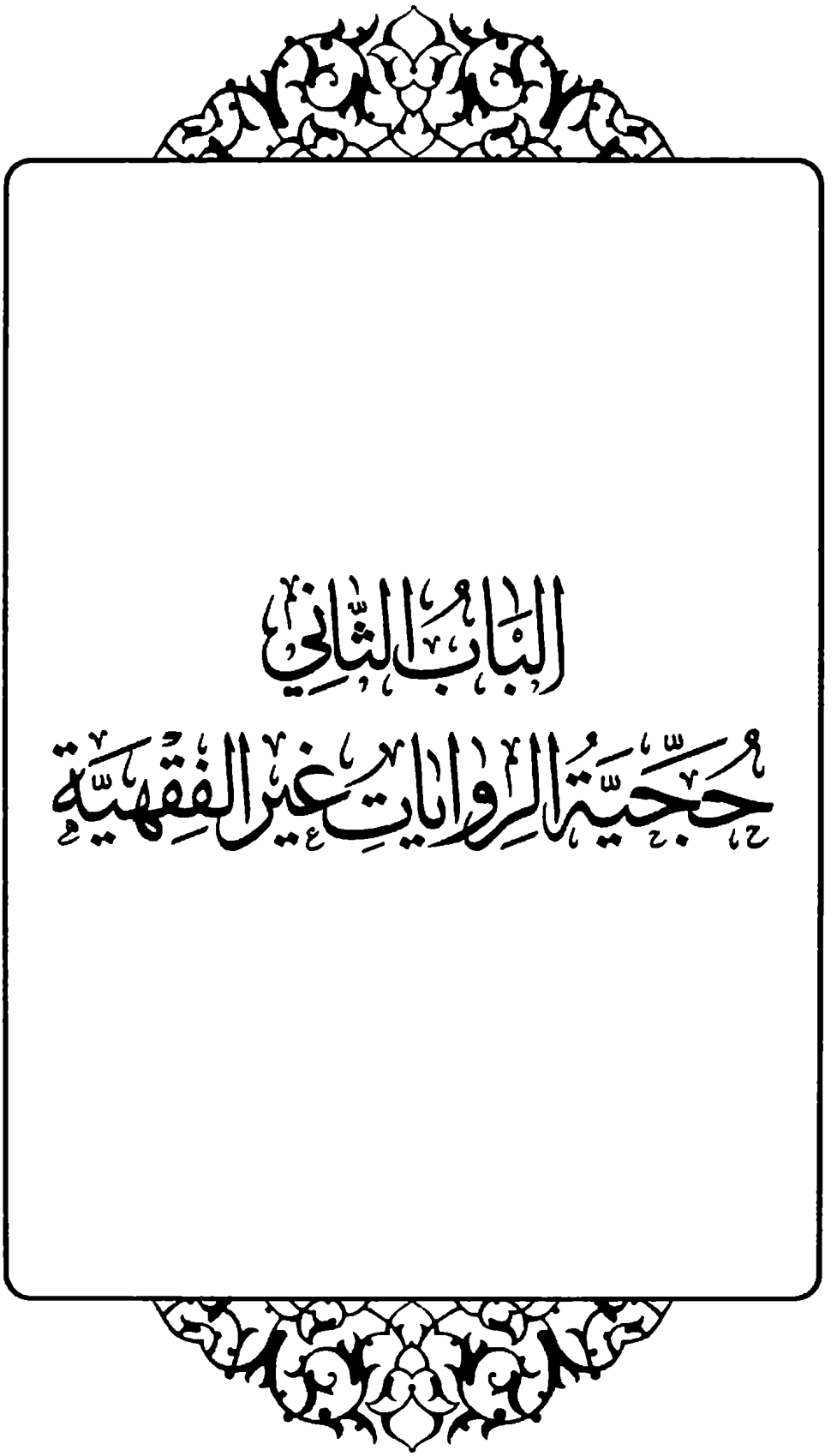
والمطلب الذي يشير إليه المحقّق الأصفهاني رحمه الله المبنيّ على عدم أهمية التفاوت المفهوميّ بين الخبر والشهادة وأنّ المهمّ هو البحث في الأدلّة، هو مطلب صحيح. وفيما يخصّ المترجم أيضاً، فإنّ المهمّ هو أن تشمل أدلّة حجيّة الخبر المترجم الواحد، وقد

(١) حاشية كتاب المكاسب ٥: ٩٠.

(٢) كتاب القضاء ٥٥-٥٧.

ادّعى المحقّق العراقي رحمه الله عدم شمولها له بدعوى أنّ كلّما صدق عليه الخبر، فهو حجة؛ بل الخبر الحجّة هو الخبر الذي يكون في الأحكام الكليّة، وعليه، فإنّ أدلّة حجيّة الخبر لا تشمل قول المترجم.

إلى هنا ينتهي البحث في قاعدة قول الخبير، ولا ريب في أنّ هذا البحث بحاجة إلى المتابعة في الجملة، حيث نوكل ذلك إلى المُخاطبين.



الباب الثاني

حجية الروايات غير الفقهية



المقدمة



إنّ من المباحث المهمّة التي لم يتمّ الاهتمام بها بشكل مستقلّ في أصول الفقه، بل طُرِحت استطراداً وبصورة موجزة في كلمات الأعلام، «سعة اعتبار الظنون»، ومنها حدود اعتبار خبر الواحد.

وقد تمّ البحث بالتفصيل في موضوع اعتبار خبر الواحد في الفقه لإثبات بعض الأحكام من مثل الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والصحّة والبطلان فيما يخصّ المعاملات؛ وبعبارة أخرى، فإنّ ما تمّ طرحه في الفقه بشكل رئيسيّ هو البحث عن المُنجزية والمُعذّيرية؛ إلّا أنّه لم يتمّ الخوض في بحث المُنجزية والمُعذّرية على الإطلاق، بل إنّ الموضوعات التي بُحِثت بشكل تفصيليّ في علم الأصول تُعتبر تقريباً ثُلث المباحث موضوعة الابتلاء في باب الظنون على الإطلاق والأخبار على الخصوص.

بيان أقسام خبر الواحد لإثبات الحجية

فيما يتعلّق باعتبار الخبر، بل مُطلق الظنون، فإنّ هنالك مجالَين للبحث، وهما:

أ) خبر الواحد في المسائل العقائدية

فالبحث الأوّل هو المباحث العقائدية، ويُمكن اعتبار الخبر في هذا المجال على أساس

التنجيز والتعذير، إلّا أنّ ذلك لم يُطرَح بصورة منقّحة، بل أُشير إليه في كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله بشكل إجماليّ.

ويُعدّ بحث اعتبار الخبر في المباحث العقائدية من المباحث المهمّة للغاية ومحلّ الابتلاء؛ لأنّ عدداً كبيراً من الروايات يتناول المسائل العقائدية، فقد عبّر الشيخ الأنصاري رحمه الله عن ذلك بقوله «تفاصيل الأصول»، حيث تتطلّب سعة تلك الروايات بحثاً أصولياً في اعتبارها.

وتوضيح هذا المطلب هو: رغم أنّ قسماً من صفات الله تعالى يُعتبر ضمن الأصول الاعتقادية القطعية ولا حاجة إلى الخبر واعتباره لإثباتها، إلّا أنّ بعض الموارد مثل: أوصاف الأنبياء والأئمّة عليهم السلام وكيفية علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام وحدود قدراتهم وتفاصيل القيامة وخصوصيّات القبر والبرزخ وما شابه ذلك، هي موارد وردت بشأنها الكثير من الروايات.

وقد نقل الشيخ الكُلينيّ رحمه الله في كتابه الشريف (الكافي) عدداً كبيراً من تلك الروايات[1]، فاعتبار هذه الروايات الخاصّة بتفاصيل الأصول العقائدية يحتاج إلى الدراسة والبحث.

هذا، وصرّح بعض الأعلام أنّه حتى في حال كون خبر الواحد صحيحاً، إلّا أنّه لا اعتبار له في المباحث العقائدية مثل صفات الله (عَزَّ وَجَلّ) وعلم الإمام وحدود العصمة والتفاصيل الخاصّة بمواقف القيامة والبرزخ، وبالتالي، لا حاجة إلى الالتزام بمفاده. على سبيل المثال، إذا دلّت رواية ما على أنّ علم الإمام عليه السلام هو بشكل «لو شاءَ عَلِم» أو دلّت على «فعليّة علم الإمام»، فإنّه لا حاجة إلى الالتزام بتلك الرواية.

وسبب الحاجة للبحث في اعتبار الخبر في هذا السّنخ من الأمور، هو: كما أنّ التكاليف الشرعية المطروحة في الفقه محدودة فإنّ المسائل العقائدية محدودة أيضاً، ولا يلزم الاعتقاد بأيّ حقيقة أو واقعية ولا يُعتبر جزءاً من الوظائف. على سبيل المثال، فإنّ بياض الجدار قد يكون واقعاً، لكنّ الاعتقاد بذلك ليس واجباً على المُكلّفين. نعم، العلم غير الاعتقاد، فرغم علم الشخص ببياض الجدار، إلّا أنّه غير مُلزَم بعقد قلبه بذلك وبناءه على هذا الواقع مثل بناءه على التوحيد والنبوّة حتى يكون تركه لذلك الاعتقاد موجباً لكُفره أو فسقه.

(١) .الكافي ١: ٧٢ فما بعد.

وتوضيح هذا المطلب هو: تنقسم المسائل العقائدية إلى قسمين:

المسائل العقائدية الدخيلة في الإسلام: وهذا القسم من العقائد، فرغم أنّ الاعتقاد به لازم وواجب، لكن إذا لم يؤمن به الشخص، فإنّه سيخرج من دائرة الإسلام، ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى الاعتقاد بالتوحيد والنبوّة.

المسائل العقائدية غير الدخيلة في الإسلام: وهذا القسم من العقائد هو بشكل لا يُعدّ الاعتقاد به لازماً وواجباً، وحتى إذا لم يؤمن الشخص بهذه المسائل، فإنّه لا يخرج من دائرة الإسلام وإن كان قد ارتكب معصية.

ويتفرّع القسم الثاني من المسائل العقائدية بدوره إلى فرعيْن:

١. المسائل التي يجب تحصيل العلم بشأنها وكذلك الإيمان بها، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى مسألة الرّجعة، فإذا لم يقتفِ الشخص هذا البحث ولم يكن يؤمن به، فإنّه لا يكون خارجاً عن الإسلام، بل غاية ما في الأمر هو أنّه كان مُكلّفاً بتحصيل العلم والمعرفة بالنسبة إلى الرّجعة، لكنّه تخلّف عن ذلك. ويُذكَر أنّ دائرة الأمور التي يلزم الاعتقاد بها من الناحية التكليفية تُعتبر من عوائص المباحث الكلامية التي لم تتّضح حيطتها وسعتها بَعد.

٢. المسائل التي لا يلزم تحصيل العلم بشأنها، أمّا إذا تمّ تحصيل العلم بها لزم الاعتقاد بها.

ب) الخبر الواحد في المسائل التكوينية

وأمّا البحث الثاني فيتعلّق باعتبار الأخبار والروايات الذي لا علاقة له بمقام عمل أو اعتقاد المُكلّفين، بل يحكي عن الواقعيات التكوينية من مثل عدد السماوات والأرض وكيفية خلق الإنسان ومراحل تكوّن الجنين والأحداث التي وقعت في الأزمنة الماضية، مثل قصص الأنبياء.

وتُعتبر الأخبار والنصوص التي تتناول آثار الأدوية وتأثير بعض المسائل في المعالجات وسلامة الأفراد، من هذا الصّنف من الأخبار.

وفي هذا السّنخ من الأمور، فإنّه لا وجود للوجوب أو الحرمة كأثر عمليّ وكذلك وجوب الاعتقاد بعنوان أثر عقائديّ، بل هي مجرّد أمور تحكي عن واقعية حدثت، بحيث حتى إذا حصل العلم بها فإنّه لا يلزم الاعتقاد بها. على سبيل المثال، ما يتعلّق بكون عدد السماوات

سبعة، فحتى على فرض حصول العلم بذلك فإنّه لا يلزم الاعتقاد بها، إلّا إذا أدّى عدم الاعتقاد بها إلى تكذيب القرآن الكريم، حيث سيحصل الإشكال من هذه الناحية. والمثال الآخر على ذلك، كروية الأرض، فحتى إذا كان ذلك هو المُستفاد من القرآن الكريم، فإنّ الاعتقاد بكروية الأرض لا يُعدّ من ضمن الوظائف كما هي الحال مع الاعتقاد بالتوحيد.

فالبحث في إخبار الواحد لا يرتبط بهذا القسم المتعلّق بالفقه أو حيطة الاعتقاد، بل هو بعبارة أخرى عن الإرشاد إلى مصالح العباد، وهو بذلك يحتلّ أهميّة كبيرة؛ إذ رغم أنّ مطلوبية مثل هذه الأمور ليست بعنوان مطلوبية فقهية وكلامية، إلّا أنّها تتضمّن مطلوبية إرشادية، تشبه المطلوبية الموجودة في طلب الطبيب من المريض بالقيام ببعض الأمور، فهذه المطلوبية ليست فقهية أو عقائدية، بل هي مطلوبية إرشادية.

ويمكن أن تصبح بعض الواقعيات في بعض الأحيان مبنى لحكم فقهيّ، مثل حكم حرمة أكل بعض الأشياء بسبب ضررها، وحكم وجوب أشياء أخرى من شأنها الحفاظ على الحياة وقوام البدن، فتكون بذلك داخلة في إطار الفقه، أمّا الروايات المتعلّقة المبيّنة للمصالح والواقعيّات منحصراً، فلا تدخل في حوزة الفقه والعقائد حصراً، بل يشير بعض منها إلى مجرّد وجود خاصيّة في الأشياء كإيجاد الحُمى حيث لا تكون لازمة تلك الروايات حرمة الاستفادة من تلك الأشياء، أو البعض الآخر الذي يشير إلى خاصيّة علاجية، فلا يُستَفاد من ذلك معنى الوجوب أو الاستحباب، بل هو إرشاد إلى الحقائق.

إنّ عدم ثبوت حكم فقهيّ من قبيل الحرمة أو الوجوب في موارد وجود الخاصيّة في الشيء سببه أنّ كلّ مصلحة أو مفسدة في مورد ما ليست ملازمة للحكم الفقهيّ، بل يمكن للشّارع إنشاء أحكام تكليفية على أساس المصالح والمفاسد، وبالتالي فإنّ بعض الأخبار تكون موجودة للإشارة إلى المصالح والمفاسد، وفي الوقت نفسه لا تستلزم أيّ حكم فقهيّ.

وهكذا، يتّضح لنا أنّ إخبار الواحد يكون عَبر ثلاثة أقسام ولا بدّ من البحث في اعتبار الإخبار في تلك الأقسام كلّها:

١. الإخبار المتعلّق بالأحكام الشرعية الفقهية

٢. الإخبار المتعلّق بالأمور العقائدية

٣. الإخبار المتعلّق بالواقعيات الخارجية والتكوينية.

فالبحث في اعتبار الإخبار في إطار الفقه والأحكام الشرعية موكول إلى علم الأصول، حيث تمّ التفصيل في ذلك وهنالك آراء عديدة ومختلفة بشأنه من قِبَل الأعلام، ومن ذلك الحجيّة المطلقة وعدم الحجيّة المطلقة والحجيّة بشروط خاصّة مثل العدالة والوثاقة. وهذا القسم موكول إلى مظانّه، ولن نقوم بالخوض فيه في هذا المقام.

وأمّا اعتبار خبر الواحد في المجالَيْن الآخرَيْن، فبحاجة إلى البحث، بمعنى: هل تُعدّ أخبار الآحاد حجّة في الأمور العقائدية أم أنّها تدور في مدار العلم الوجداني وأنّ الاعتقاد ليس مشروعاً من دون علم؟ وكذلك: ما هو دور الروايات في الإخبار عن التكوينيّات وآثار الأشياء، وهذا المطلب هو الذي يُشير إلى نفس الجهة التي يُعَبَّر عنها بعبارات مثل: «هل يوجد علم الطبّ في الإسلام أم لا؛ هل يتناول الإسلام موضوع بناء المُدن والعلوم الإنسانية وغير ذلك، وهل تتضمّن النصوص الشرعية هذه المعاني أم لا؟ وإذا كانت كذلك فهل تعتلك اعتباراً أم لا؟».

عدم اختصاص البحث بخبر الواحد

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه رغم كون البحث الحاضر يدور حول اعتبار أخبار الواحد، إلّا أنّ مجال البحث لا يقتصر على الخبر، بل يشمل كلّ ظنّ مثل الظهور، حتى ولو كان الظهور متعلّقاً بالقرآن الكريم أو الخبر القطعي المتواتر؛ لذلك، قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في (الرسائل): إنّ المباحث المتعلّقة بالأخبار العقائدية تشمل أيضاً النصوص القطعية التي تكون دلالتها مبنيّة على الظهور. على سبيل المثال، إذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى أمر عقائديّ، مثل كون السماء أو الأرض تتألّف من سبع طبقات وكان ذلك ظاهراً في هذا المطلب، ففي مثل هذه الموارد إذا وُجِد العلم بذلك لزم الاعتقاد به؛ وأمّا في ما إذا لم يحصل العلم بذلك، فإنّ وجوب الاعتقاد بمثل هذا المفاد هو محلّ بحث.

والمثال الآخر هو الشهرة، حيث لو فرض قبول باعتبارها، فإنّ اعتبارها في الأمور العقائدية يكون محلّ بحث. على سبيل المثال، إذا كان مشهوراً بين الإمامية بأنّ علم الإمام عليه السلام فعليّ أو منوط بإرادته (تعليقيّ)، فإنّ لزوم الاعتقاد بهذا المفاد يكون محلّ بحث.

وبناءً على ذلك، فرغم كون البحث الحاضر يتناول اعتبار الخبر، إلّا أنّ مناط البحث وملاكه ليسا مختصّيْن بالخبر بما هو خبر، بل المقصود هو اعتبار مطلق الظنّ.

إشارة إجمالية إلى إمكان التعبّد بغير علم

إنّ إمكانية التعبّد بغير علم والذي يُعدّ خبر الواحد أحد أقسامه، هو من المباحث التي تمّ التعرّض لها في علم الأصول. ويمكن الخوض في هذا المطلب من جهتيْن بشكل مُفصّل:

١. إمكانية التعبّد بغير علم

٢. وقوع التعبّد بالعلم.

وفي البحث في إمكانية التعبّد، يُشار إلى كلام «ابن قبة» وما شابهه، والمطلب الآخر الذي يقع البحث فيه هو إمكانية التعبّد بالعمومات مع العلم بتخصيصها، فقد يعمل الناس بالعمومات في بعض الأحيان، بينما لا تكون تلك العمومات مطابقة للواقع بحسب اللوح المحفوظ، وسيتمّ تقييدها أو تخصيصها، وفي هذه الحالة تُطرَح شبهة الإغراء بالجهل أو وجود المحذورات الأخرى.

وأمّا البحث الآخر فهو وقوع التعبّد بالظنّ، حيث تكون مسألة جعل خبر الواحد حجّة فعلية من قِبَل الشّارع موضع بحث، فإذا كانت أدلّة الحجيّة موجودة كان الظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّة، وفي حال عدم ثبوت دليل الحجيّة، فإذا كان ذلك موجباً لحصول العلم، فإنّه يُعمَل وفقاً لذلك العلم، وإذا لم يؤدّ إلى حصول العلم، فلن يكون له أيّ اعتبار، وشأنه في ذلك شأن سائر الظّنون.

وهكذا، فإنّ التعبّد بغير علم لا يواجه أيّ مشكلة من الناحية الثبوتية والإثباتية، وإن كانت هناك تفاصيل بهذا الشأن موكولة إلى مظانّها في علم الأصول.

الفصل الأول

حجية أخبار الواحد على فرض مخالفته للواقعيات الخارجية



بعد الفراغ عن إمكانية ووقوع التعبّد بغير علم، تُعتبر إمكانية التعبّد بالأخبار التي تتعارض مع الواقعيات الخارجية، إحدى المسائل التي تحتاج إلى البحث والدراسة؛ إذ قد يُتَوَهَّم بوجود موارد من التعبّد ـ في الشريعة والفقه وكذلك استعمالات أولياء الشّرع ـ تُخالف الواقعيّات والحقيقة، فإذا تقرّر تعبّدنا بمثل هذه الأخبار في الفقه، فإنّ ذلك يعني التعبّد بالخبر مع الجزم بالبطلان، ومثل هذا الأمر لا معنى له[1]. وفي هذا المجال نشير إلى مورد في الاستعمالات العامّة ومورد آخر في الفقه يُتَوَهّم بأنّهما من هذا القبيل:

فالمورد الأوّل للأخبار المخالفة مع الواقعيّة الخارجية، هو الإخبار عن حركة الشمس.

وتوضيح هذا المطلب هو: بالاستناد إلى الإنجازات العلمية القاطعة فإنّ الأرض تتحرّك ويتحقّق الليل والنهار وسائر الأوقات الأخرى جرّاء تلك الحركة؛ إلّا أنّ المُستفاد من النصوص التي تتناول عبارات من مثل طلوع الشمس وغروبها وطلوع الفجر أو زوال الشمس، هو أنّ الأرض تقع في المركز وأنّ الشمس هي التي تتحرّك حول الأرض، وأنّ حركة الشمس (حول الأرض) هي التي تُحدث الليل والنهار.



(١) تُعتبر الأخبار المخالفة للواقع بحثاً مهمّاً يمكن الخوض فيها من الناحية الكلامية.

وهكذا يبدو أنّ ظاهر النصوص يشير إلى مطلب يُخالف الواقع بشكل قطعي، والبحث هنا هو: هل يمكن قبول مثل هذا الظاهر أم لا؟

وأمّا المورد الثاني، فيتمثّل في مراحل تكوّن الجنين حيث أشار القرآن الكريم إلى ثلاث مراحل هي: النطفة والعلقة والمُضغة، كما أشارت روايات كثيرة إلى أنّ مدّة كلّ مرحلة من تلك المراحل هي أربعين يوماً؛ أي أنّ الجنين يبقى أربعين يوماً في حالة النطفة، ثمّ أربعين يوماً في حالة العلقة، ثمّ أربعين يوماً أخرى في حالة المُضغة؛ وبعد تلك المدّة تكتمل جوارح الجنين فيحين في هذه الحالة دور نفخ الرّوح فيه.

وقد تمّ تعيين دية مُعيّنة لكلّ مرحلة من تلك المراحل التي يمرّ بها الجنين، وبعد ولوج الروح فيه تكون الدّية دية إنسان كامل، وهي ألف دينار، يتحمّلها الفرد الذي تسبّب بتلف الجنين وإن لم يكن قد وُلِدَ بَعد.

وتمّ الادّعاء هنا بأنّ المراحل (مراحل تكوّن الجنين) التي ذُكِرت في القرآن الكريم وبيّنتها الروايات ـ إلى جانب الدّية الخاصّة بكلّ مرحلة ـ بأنّ تلك المراحل لا تتوافق مع الواقعية الخارجية والإنجازات العلمية؛ إذ عندما يتمّ تصوير الجنين بالموجات فوق الصوتية وقد بلغ عُمره أربعين يوماً أو حتى قبل ذلك، نلاحظ أنّ الجنين قد اتّخذ شكل وصورة الإنسان، وأنّه يمتلك رأساً ورجليْن ويكون وجهه واضحاً. إذن، يكون الجنين كامل الخلقة في أقلّ من أربعين يوماً حيث يتحوّل إلى صورة إنسان لكن بحجم صغير؛ على حين يُستَفاد من النصوص الدينية أنّ الجنين يقضي مدّة أربعين يوماً وهو في مرحلة النطفة.

وبالإشارة إلى المورديْن المذكوريْن، يتّضح لنا أنّ هنالك أخباراً يتعارض مفادها في الظاهر مع الواقعية الخارجية، حيث تُعتبر هذه النكتة بمنزلة شبهة على اعتبار الأخبار، وقيل على أساسها إنّ مثل هذه الأخبار لا تُعدّ حجّة بسبب مُخالفتها للواقع.

والشبهة المذكورة هي شبهة سيّالة لا تقتصر على المباحث الفقهية وحسب، بل هي مطروحة كذلك في ما يتعلّق بالروايات القاطعة، بل وحتى النصوص القرآنية أيضاً.

الجواب عن شبهات مخالفة الأخبار للواقع

من وجهة نظرنا فإنّ الشبهتيْن المذكورتيْن ليستا صحيحتيْن، ويمكن الإجابة عنهما.

وتوضيح هذا المطلب هو: إنّ الشرط الأساسي في اعتبار نصوص الشريعة هو أن لا تكون مُخالفة للواقع، ومن الناحية الأصولية فإنّه لا اعتبار للخبر المُخالف للواقع؛ لأنّ ضابطة حجيّة الخبر هي أن يتضمّن الخبر على الأقلّ احتمال الموافقة مع الواقع.

ولتوضيح شرطية عدم مخالفة الأخبار للواقع، فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأحكام تنقسم إلى قسميْن:

١. الأحكام الواقعية

٢. الأحكام الظاهرية.

فأمّا الحكم الواقعي فإنّه لا يُعقَل أساساً أن يكون مُخالفاً للواقع؛ لأنّه حكم صادر عن مصدر معصوم مُتّصل بالمصدر الإلهيّ، وبالنّظر إلى بعض الآيات القرآنية، ومنها قوله (عَزَّ وَجَلّ): ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1]، فإنّه لا معنى في أن يرى العلم الإلهيّ الأشياء مُخالفة للواقع؛ لأنّ الله تعالى يمتلك علماً كاملاً ومعرفة تامّة بالواقعيات في العالم، ومنها كيفية طلوع الشمس وغروبها، وكذلك مراحل تكوّن الجنين وغيره، وليس من المعقول أن لا يكون العلم الإلهي مُصيباً بالواقعيّات بما في ذلك الأحكام وغير الأحكام.

ومحلّ البحث هو الأحكام الظاهرية التي يُحتَمَل تطابقها مع الواقع، وفي الوقت نفسه يُحتَمَل عدم مطابقتها للواقع؛ إذ قد يكون الراوي قد أخطأ في الفهم أو في التعبير أو في تصوّره لمعنى العبارات فيسهو عن الأداء بشكل كامل. وبالنّظر إلى كون الحكم الظاهري يحكي عن حكم واقعيّ، فإنّ اعتباره منوط بفرض عدم وجود العلم بخلاف ذلك، وفي المورد الذي يتضمّن يقيناً بمخالفة الحكم للواقع، فإنّ الحكم الظاهري لن يكون ثابتاً.

وبناءً على هذا، فإنّ اعتبار الأحكام الظاهرية ومنها أخبار الآحاد والظواهر، منوط بعدم وجود العلم بخلاف ذلك، وفي حال وجود العلم بمُخالفة الأحكام الظاهرية للواقع، فلن يكون لها أيّ اعتبار. وبالتالي، لن تكون هناك حجيّة للظهور الذي يوجد العلم بمُخالفته للواقع.

(١) الملك: ١٤.

اتّفقنا حتى الآن على ضرورة عدم مخالفة الإخبار للواقع، لكن في الوقت نفسه يمكن الإجابة عن الموردين اللذين ذُكرا بعنوان مصداق للخبر المُخالف للواقع. ولذلك، لم يتمّ بيان حكم مُخالف للواقع من ناحية الشّارع والوحي، بل هو بسبب تصوّرنا وفهمنا الخاطئين، حيث ظننّا أنّ مفاد هذه الأدلّة مُخالف للواقعية.

الجواب عن الشبهة المتعلّقة بطلوع الشمس وغروبها

لتوضيح الجواب عن الشبهة الخاصّة بطلوع الشمس وغروبها، ينبغي في البدء بيان معنى طلوع الشمس وغروبها من الناحية اللغوية. فطلوع الشمس من الناحية اللغوية يعني رؤيتها في الأُفق، أمّا غروب الشمس فيعني اختفائها في الأُفق وعدم القدرة على رؤيتها. ويمكن تحقّق هذا المعنى اللغوي من خلال صورتين:

أ) حركة الشمس

ب) أن تتحرّك الأرض بشكل يزول معه المانع لرؤية الشمس أو يحصل المانع في رؤيتها.

وفي كلتا الصورتين يتحقّق طلوع الشمس وغروبها[1]؛ لكن قد يتصوّر الشخص حركة الشمس بسبب خطأ في الرؤية، فيُفسّر الآيات المتعلّقة بهذا الأمر على أنّها تشير إلى حركة الشمس، على حين أنّ القرآن الكريم لم يُشِر إلى حركة الشمس، بل غاية ما في الأمر أنّه يشير إلى طلوع الشمس وغروبها، وفي حال فهمنا للمعنى اللغوي المذكور يمكننا تفسير تلك العبارات على نحو لا تكون مُخالفة للواقع؛ إذ يمكن تفسير طلوع الشمس وغروبها على أساس أنّ حركة الأرض تكون بشكل يزول معه المانع عن رؤية الشمس أو إيجاد المانع في ذلك.

وعليه، فإنّه لا يجوز تحميل الملازمات في نظر الأفراد أنفسهم ـ أعمّ من الملازمات الطارئة والدائمة ـ على المدلولات الاستعمالية للألفاظ؛ لأنّ الإطلاق يقتضي ذات الماهية،

(١) وكذلك إذا تمّ وضع مصباح خلف كتاب، فإذا رُفع المصباح كان قابلاً للرؤية، وفي هذا الفرض يصدق طلوع المصباح. وفي حال كان المصباح ثابتاً ووُضِع الكتاب جانباً فإنّ المصباح سيظهر. ولا فرق في هذين الفرضين حيث تمّ رفع المانع عن المصباح في كلتا الحالتين.

أمّا الخصوصيّات الملازمة فهي خارجة عن المفهوم الإطلاقي. على سبيل المثال، فإنّ من ملازمات الماء تبليل الأشياء وترطيبها، لكنّ ذلك لا يعني أنّ التبليل ـ بحسب الوضع والدلالة اللّفظيّين ـ مأخوذ في معنى كلمة «الماء». ولذلك فإنّه لا يدخل في المدلول اللفظيّ ولا يمكن النسبة إلى المتكلّم على أنّه بيّنَ مثل هذا المطلب. وكذلك الحال فيما يخص الكبريت، فهو سبب الاشتعال، لكن إذا تصوّر أحدٌ أنّ حجر الصّوّان هو السبب في الاشتعال، فإنّ قوله: «أتيتُ بالنار» لن يعني أنّه أتى بالنّار التي أوجدها بحجر الصّوان؛ لأنّ المعيار في كشف المراد هو الظهور، وفي الأساس فإنّ الرجوع إلى المعنى اللغوي إنّما هو لأجل تعيين ظهور الألفاظ ولم تُؤخَذ الملازمات وعللها بعين الاعتبار في المعنى الظاهر للألفاظ. على حين تمّت تسرية الملازمات ـ في الشبهة المذكورة ـ إلى موارد الاستعمال، وبالتالي يطرح الادّعاء بمُخالفتها للواقع، لكنّ المهمّ هو: عندما يُخبرنا المتكلّم بطلوع الشمس أو غروبها، فإنّ كلامه لا يتضمّن مسألة صعود الشمس ولم يُشِر إلى هذا المطلب، بل هو تخيّل العُرف لطلوع الشمس، حيث تصوّره على أنّه ناشئ عن حركة الشمس.

والمثال الآخر لبيان أنّ الملازمات وأسباب المعنى التي ليست داخلة في مفهوم اللغة، هو الأفعال الصدورية والحلوليّة. وتوضيح هذا المطلب هو: في بعض الأحيان يكون استناد الفعل إلى الفاعل على نحو صدوريّ، وفي أحيان أخرى يكون استناد الفعل إلى الفاعل بشكل حلوليّ. على سبيل المثال، يتمّ إسناد أفعال من قبيل «نَصَر» و«ضَرَب» و«قَتَل» إلى فاعلها على نحو صدوريّ، بينما يُسنَد أفعال من قبيل «مَاتَ» و«مَرِضَ» إلى فاعلهما على نحو حلوليّ. والنكتة الجديرة بالذّكر في محلّ البحث هي أنّ فاعل الفعل هو شخص الذي تستند إليه المادّة، وأمّا استناد المادّة إلى الفاعل بشكل صدوريّ أو حلوليّ، فليس داخلاً في مفهوم الكلمة، كما أنّ الفعل لا يدلّ على هذا المطلب. يُضاف إلى ذلك فإنّ بعض الحالات، مثل الاختيار والإكراه والاضطرار في أداء الفعل، ليست داخلة كذلك في معنى الكلمة. لذلك، فإنّه في موارد الاضطرار والإكراه يستند إلى إطلاق الحكم، ويُحكم في حالة الاختيار وغير الاختيار. ولذا فيما

يتعلّق بعبارة «مَن أتلف مالَ الغير فهو له ضامن»، فإنّه لا فرق فيما إذا كان الإتلاف على نحو اختياريّ أو غير اختياريّ، كالإكراه والاضطرار. ويعود السبب في عدم وجود الفرق في هذه الحالات إلى أنّ حيثية الاختيار ليست داخلة في معنى الكلمة، والنتيجة هي أنّ عبارة ﴿أَحَلَّ اللهُ البَيعَ﴾[1] تشمل البيع الاضطراريّ والإكراهي؛ لأنّ صدور الفعل على نحو اختياريّ ليس داخلاً في مفهوم البيع، وبالتالي فإنّ بيع الشخص المُضطرّ يكون صحيحاً؛ لأنّه يندرج ضمن الإطلاق، كما أنّه لا يكون مشمولاً بحديث الرّفع لخلاف الامتنان. وهكذا هي الحال فيما يتعلّق بالشخص المُكرَه، حيث يشمله دليل ﴿أَحَلَّ اللهُ البَيعَ﴾، لكنّ الأدلّة الأخرى اشترطت عدم الإكراه.

بالاستناد إلى المطالب المذكورة يتبيّن لنا أنّ الآية الشريفة: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَّزاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذاتَ الْيَمينِ وَإِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ﴾[2] لا تعني حركة الشمس، وإن كانت الشمس تتحرّك كذلك، حيث أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْري لِمُسْتَقَرٍّ لَها﴾[3]، إلّا أنّ هذا التعبير لا يعني أنّ حركة الشمس هي التي تُحدث الليل والنهار؛ لأنّ معنى «طَلعت الشّمس» هو أنّه أصبح بالإمكان رؤية الشمس ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الزوال المانع بسبب حركة الشمس أو الأرض. فإذا كانت عبارة «طَلعت الشمس» لا تتضمّن الدلالة على حركة الشمس، فإنّ استعمال الله تعالى لهذا التعبير ـ وهو العالم بجميع الأمور ـ لا يواجه مشكلة المخالفة مع الواقع أو المجازية أو الجهل أو الكذب. ويمكن ذكر نفس هذا البيان في توضيح عبارة «غربت الشمس».

وفيما يخصّ حادثة «ردّ الشمس»، فإنّ المقصود هو أنّ تكون الشمس ـ وبعد اختفائها عن الأنظار ـ في أفق يمكن عندئذ رؤيتها، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كانت الشمس قد تحرّكت وصعدت أو تحرّكت الأرض بشكل معكوس وتصبح في وضع يمكن من خلاله رؤية الشمس في الأفق.

---

(١) البقرة:٢٧٥.

(٢) الكهف: ١٧.

(٣) يس: ٣٨.

والشاهد على كون بعض الخصوصيّات ـ مثل أن يكون تحرّك الشمس أو تحرّك الأرض رافعاً للمانع ـ غير داخلة في المعنى، هو أنّ بعض الأعلام ذكروا أنّه إذا تحرّك الشخص بواسطة سفينة فضائية بسرعة كبيرة جداً باتّجاه طلوع الشمس، ثمّ طلعت عليه الشمس أسرع من الفترة الطبيعية، فإنّ صلاته تكون قضاءً؛ لأنّه مذكور في الأدلّة بأنّ صلاة الصّبح تصبح قضاءً مع طلوع الشمس. وفيما يخصّ الشخص الذي يتحرّك بسفينة فضائية بسرعة كبيرة فإنّه عند زوال المانع عن الشمس وإمكانية رؤيتها، فقد يتحقّق الطلوع، وإذا تحرّك الشخص بسفينة فضائية في الاتّجاه الذي يجنّ عنده الليل أسرع من الوقت الطبيعيّ، فإنّه يحين موعد صلاة المغرب وجواز الإفطار؛ لأنّ الشّارع قد رتّب الحكم على أساس الطلوع والغروب، فإذا تحقّق أيّ منهما بأيّ سبب، وإن كان سبباً مختلفاً عن تصوّر الناس وخيالهم، ترتّب عليه الحكم. والنتيجة هي عدم وجود تقييد في الأدلّة الفقهية بسبب تخيّل الناس ما هو مُخالف للواقع، ولن يكون ذلك بمنزلة الكذب أو الجهل بالنسبة إلى المتكلّم.

وحاصل الجواب هو: أنّ الشبهة المذكورة حاصلة بسبب اعتبار تخيّلات الناس داخلة في مفهوم الكلمة، على حين أنّ تخيّل الناس من ناحية الأسباب والملازمات والمقارنات الطارئة، خارج عن مفاهيم الكلمات. وعليه، فلا وجود لأيّ إشارة إلى حركة الأرض أو الشمس في عبارة طلوع الشمس وغروبها، حتى ندّعي بأنّ هذا الظاهر مُخالف للواقع.

ويمكن الإجابة عن الإشكال المتعلّق بطلوع الشمس وغروبها بالقول: إنّ لفهم المُخاطَب تأثير كبير في كيفية بيان المتكلّم، ولهذا السبب فإنّ استعمال عبارات من مثل «طلعت الشمس» أو «غربت الشمس» إنّما هو لأجل مُراعاة تناسب الكلام مع فهم المُخاطَب.

وفي الإشكال على هذا الجواب، يمكن القول: رغم أنّ الشّارع حرص على استعمال عباراته وكلماته بشكل متناسب مع المُخاطبين ومستوى فهمهم وإدراكهم، لكن في الموارد التي يكون فيها تصوّر المُخاطبين خطأً أو اشتباهاً، فإنّ تناسب الكلام مع فهم المُخاطَب لا يوجب أن يؤيّد الشّارع أيضاً ذلك الخطأ والاشتباه ويتكلّم على أساس فهم الناس الخاطئ؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى إبراز ما هو مُخالف للواقع وبالتالي الكذب.

الجواب عن الشبهة المتعلّقة بمراحل تكوّن الجنين

وأمّا المورد الثاني المطروح كمصداق للإخبار المُخالف للواقع، فهو الآيات والروايات التي تتناول مراحل تكوّن الجنين، حيث أشار القرآن الكريم إلى ثلاث مراحل في تكوّن الجنين، هي: النطفة والعلقة والمُضغة، وبيّنت النصوص الفقهية أنّ مرحلة النطفة تمدّ إلى أربعين يوماً في الوقت الذي تؤكّد فيه الحقائق العلمية على اكتمال أعضاء الجنين في أقلّ من أربعين يوماً، فنُلاحظ امتلاكه لليدين والرّجلين بمقياس صغير، ويكون جسمه كاملاً من ناحية الأعضاء. وعليه، فإنّ الأخبار التي تشير إلى بقاء الجنين بشكل نطفة لمدّة أربعين يوماً، هي أخبار مُخالفة للواقع.

وفي الردّ على هذه الشبهة نشير إلى جوابيْن:

الجواب الأوّل: صحة إطلاق عنوان «النطفة» على الجنين لشبهها بالسائل الغليظ وعدم استحكامها

فالجواب الأوّل هو أنّ الشبهة المذكورة ناجمة عن الغفلة عن الحقيقة المُستفادة من النصوص الدينية، وتوضيح هذا المطلب هو: هنالك آية قرآنية واحدة وعدد من الروايات التي تخصّ مراحل تكوّن الجنين، فقد ورد في الآية الشريفة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخالِقين﴾[1].

والنكتة المهمّة المختصّة بالآيات القرآنية الدالّة على هذا المطلب، هي أنّه لم يتمّ فيها أساساً تحديد مدّة أو زمان فيما يتعلّق بالمراحل التي يمرّ بها الجنين، بل تشير الآية الشريفة إلى المراحل الثلاث للجنين من دون ذكر مدّة كلّ مرحلة أو زمانها. وإلى جانب هذه الآية الشريفة فقد تمّ في الروايات تحديد وبيان كلّ مرحلة من مراحل تكوّن الجنين، وذكرت أنّ الفترة التي تستغرقها كلّ مرحلة من تلك المراحل (النّطفة والعلقة والمُضغة) هي أربعين يوماً.

(١) المؤمنون: ١٤.

ولإثبات كون الفترات المذكورة في الروايات ليست مُخالفة للواقع، يمكننا القول: بالاستناد إلى تصوير الجنين بالموجات فوق الصوتية والصّور الحية التي تُلتَقط له بعد مرور ثلاثين يوماً، يكون وزن الجنين بين ثلاثة إلى خمسة غرامات، وطوله لا يتعدّى الخمسة سانتيمترات، وفي بعض الحالات تصعب رؤية الجنين بالسهولة بالعين المُجرّدة، وهو يشبه في شكله وأعضائه المختلفة شكل الإنسان لكن بمقياس صغير. ولا يمكن إنكار هذا المطلب، إلّا أنّ النكتة المهمّة هي عدم وجود أيّ مشكلة في التّعبير عن هذا النوع من الجنين بـ«النّطفة»؛ لأنّه لم يؤخَذ بعين الاعتبار انعدام صورة الإنسان فيما يخصّ النطفة، فمثلاً إذا كانت لدينا قطعة من العجين وجعلنا لها شكلاً خاصّاً، فإنّ العجين لا يخرج عن معناه الأصلي وهو كونه عجيناً. وبالتالي، فرغم امتلاك الجنين للشكل والصورة الإنسانيّيْن بعد مرور ثلاثين يوماً، إلّا أنّه يُعَبَّر عنه بـ«النطفة» لكونه شبيهاً بحالة السائل الغليظ والشبيه بالخِلط ولم يتحوّل بَعد إلى جسم مُحكَم مثل اللحم. ولهذا يستعمل تعبير النطفة لذلك الجنين. وقد تمّ تشبيه النطفة بالسائل الغليظ في بعض الروايات، ومنها رواية: «**النُّطْفَةُ تَكُونُ بَيْضَاءَ مِثْلَ النُّخَامَةِ الْغَلِيظَة**»[1].

وعليه، فبالرّغم من امتلاك الجنين للأعضاء الشبيهة بالإنسان، إلّا أنّ ذلك لا يمنع استعمال كلمة «النطفة» بشأنه، بل يمكن كذلك إطلاق عنوان «النّطفة» عليه قبل دخوله مرحلة العلقة والدّم المتخثّر؛ لأنّ كلمة «النطفة» تعني السائل الغليظ غير المُستحكَم.

الجواب الثاني: بيان مراحل تكوّن الجنين مع ملاحظة الواقع الملموس للأشخاص الذين لا يمتلكون الوسائل

وأمّا الجواب الثاني عن الشبهة المتعلّقة بمراحل تكوّن الجنين، فهو أنّ مفاد الروايات المبنيّ على كون الجنين يبقى بحالة النّطفة مدّة أربعين يوماً وأنّ هذه المرحلة تنتهي بعد انقضاء الأربعين يوماً، يشير إلى واقعية ملموسة للأشخاص الذين يتعاملون مع الجنين من دون الاستعانة بأيّة وسائل؛ أي في حال حصول حالة الإجهاض كان الأفراد في ذلك الزمان

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٣١٤.

مُضطرّين إلى تعيين مقدار الدّية بالاستناد إلى المشاهدة لعدم وجود وسائل أخرى تُعينهم على ذلك.

وفي تلك الظروف أشارت رواية الجنين إلى بقاءه مدّة أربعين يوماً بشكل سائل أبيض اللون شبيه بخلط غليظ[1]؛ وأمّا تحديد الأعضاء التي تمتلكها النطفة المُجهضة (أو السّقط) فقد كان أمراً متعذّراً بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يمتلكون الوسائل الخاصة لذلك، بل لم يكن هناك أيّ لزوم لمعرفة ذلك؛ لأنّ الأمر المهمّ كان معرفة الضابطة الخاصّة بتعيين الدّية للجنين، وقد عيّنَ الشّارع حدّاً مُعيّناً للدّية وسمّى الجنين بالنطفة، وكانت تلك الضابطة قابلة للتطبيق والتنفيذ حتى على فرض عدم معرفة المُخاطبين في ذلك الوقت مُحتويات النطفة. لكن، بعد مرور الوقت وتقدّم علم الطبّ أصبح بالإمكان تحديد ملامح الجنين ـ الذي يبلغ ذلك الحدّ من النموّ ـ وتحليل محتوياته واتّضح أنّه مؤلّف من أشكال وصور إنسانية وهو مُحاط بغشاء رقيق.

وهكذا، يتبيّن لنا أنّ الروايات لا تنفي وجود الصّور الإنسانية للجنين كما تمّ بيان جميع مراحل تطوّره بهذا الشكل أيضاً، ولم يُنفَ وجود مراحل نموّ أخرى تحدث بشكل تدريجيّ. على سبيل المثال، قيل بشأن المرحلة التي تَلي مرحلة النطفة إنّه إذا كانت هناك نقطة دَم في الجنين الساقط، فإنّ ديته ديناران، وفي حال مشاهدة نقطتَيْ دَم فيه كانت ديته أربعة دنانير.

والإشارة إلى ضابطة نقطة الدّم الواحدة أو النّقطتيْن إنّما هي من باب بيان الضابطة التي يمكن للمُخاطبين الاستعانة بها في عصر الشّارع، لكنّها لم تَنفِ مراحل النموّ الموجودة بين مرحلة النطفة ومرحلة العلقة، وعليه، فليس هناك أيّ تعارض بين الموازين الفقهية المُبيّنة في الروايات وبين الإنجازات العلمية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأحكام ليست مبنيّة على شيء يتخيّله الناس ولا يؤيّد المعصومون عليهم السلام هذه التخيّلات الموجودة لدى الناس؛ لأنّ المعصوم عليه السلام متّصل بمصدر الوحي النازل على الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام الذين يتلقّون عنه ذلك العلم.

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٣١٤.

وبالتالي فإنّه لا يجوز الجهل أو الكذب على المعصومين عليهم السلام وهم لا ينطقون أبداً بما يتعارض مع الواقع وإن تصوّر المُخاطبون أموراً أخرى من كلمات الأئمّة عليهم السلام بما يتناسب مع أذهانهم. ويمكن تشبيه هذا المطلب بقول الأمّ مثلاً وهي تُخاطب طفلها: «إنّ الله يرانا!» فيتصوّر الطفل بذهنيّته البسيطة أنّ لله تعالى عينيْن مثل عينيْ الإنسان فيرى بها عباده، لكنّ النكتة المهمّة هي أنّ أصل المطلب ـ وهو رؤية الله تعالى عباده ـ مطلب صحيح وأنّ الأمّ بقولها ذلك لولدها لم تُخالف الواقع. ومن ناحية أخرى فإنّها لم تبيّن كيفية رؤية الله سبحانه وما إذا كان ذلك بالعين أو بغيرها، بل كان ذلك لمجرّد تصوّر ابنها للكلام.

وفيما يخصّ اتّهام سيّدنا يوسف عليه السلام إخوته بالسرقة[1] فقد أوضحت إحدى الروايات بأنّ المقصود لم يكن سرقة صواع الملك بل سرقة إخوته له هو من قَبل[2]. وبهذا البيان يتمّ نَفي تحقّق الكذب على لسان سيّدنا يوسف عليه السلام وبيانه لِما هو مُخالف للواقع.

وقد يُشكَل على المطالب المذكورة بالقول بأنّ المعصومين عليهم السلام جوّزوا بيع الحنطة باستخدام الكيل ونفوا وجود الغرر فيه، على حين أنّ هذا المطلب مُخالف للواقع؛ لأنّ بيع الحنطة باستعمال الكيل في الوقت الحاضر يُمثّل غرراً وذلك لوجود الاختلاف في مقدار المبيع.

وللإجابة عن هذا الإشكال نقول: إنّ الغرر بمعنى الخطر، ولكي يتحقّق الغرر فإنّه ينبغي أن يكون مقدار المبيع ـ نقصاناً وزيادة ـ يكون بحيث يوجب تأثيراً مُعتنى به في مالية المبيع. ومن ناحية أخرى فإنّ المبيعات المختلفة تتفاوت من هذه الجهة؛ على سبيل المثال، لا يُعتبر استعمال الكيل غرراً في بيع الحنطة وذلك لهبوط سعرها، أمّا ما يخصّ الذّهب مثلاً فإنّ بيعه أو شراءه بالكيلوات يُعدّ مخاطرة بالفعل.

وعليه، يجب ملاحظة المخاطرة في كلّ مبيع بالمقايسة مع السلعة نفسها، ومن هذه الناحية فإنّه لا تأثير يُذكَر لإمكانية استعمال الكيل أو عدم استعماله، فبالرّغم من جواز

---

(١) يوسف: ٧٠: ﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾.

(٢) تفسير القمي ١: ٣٤٩: «فَسُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِهِ ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ قَالَ مَا سَرَقُوا وَ مَا كَذَبَ يُوسُفُ فَإِنَّمَا عَنَى سَرَقْتُمْ يُوسُفَ مِنْ أَبِيه».

المخاطرة في حال عدم إمكانية استعمال الكيل، إلّا أنّ هذا الحكم الدالّ على الجواز كان بسبب عدم وجود طريقة أخرى فكان يُستعان بذلك لعدم وجود وسيلة أخرى للوزن. ففي حال وجود مخاطرة عند استعمال الكيل، فإنّ البيع لن يكون جائزاً.

وأمّا فيما يتعلّق ببيع بعض الأشياء، فقد تغيّرت الحال في الوقت الحاضر عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة. على سبيل المثال، كانت البيض يُباع في السابق بالعدد ولم يكن بيعه بالوزن، وبما أنّ حرمة الرّبا مختصّة بالمكيل والموزون، فلم يكن بيع وشراء البيض بأعداد أكثر يواجه مشكلة الرّبا؛ لكن في الوقت الحاضر فإنّه يتمّ بيع وشراء البيض بالوزن ولهذا السبب فإنّه لا يجوز وجود الزيادة فيه، حيث يُعتبر هذا المطلب من التطبيقات والآثار العملية للبحث المشتقّ.

والنكتة المهمّة هنا هي أنّه لا علاقة بين هذه التغييرات وبين صدق الغرر أو عدم صدقه؛ فلو كانت المعاملة غررية، فإنّه لا فرق في ذلك بين الأزمنة الماضية والزمان الحالي؛ فهي معاملة غررية في كلتا الحالتيْن وإطلاق الحكم يشملهما معاً، وغاية ما في الأمر أنّه لم يكن بالإمكان رفع الغرر في الأزمنة السابقة، بل تمّ الحكم بجواز البيع فقط.

قمنا حتى الآن بالبحث في شبهتيْن اثنتيْن تتعلّقان بالإخبار بخلاف الواقع، حيث تبيّن لنا من الجواب عن تلكما الشّبهتيْن أنّه لا ينبغي الإشكال على نصوص الشريعة بسبب الجهل بالضوابط وعدم معرفتها.

لكن ليس المقصود هو أنّ جميع الروايات المنقولة صادرة عن المعصومين عليهم السلام، بل قد لا تكون بعض تلك الروايات صادرة عنهم عليهم السلام.

نعم، إنّ هنالك روايات أخرى تتضمّن سنداً مُعتبراً، بل إنّ منها ما يتضمّن سنداً متواتراً وقطعياً، فلا يَبعد أن تكون روايات باب مراحل تكوّن الجنين من الروايات القطعية؛ ولهذا، لا يجوز المسارعة إلى ردّها أو تجاهلها لمجرّد التوهّم بمخالفة ظاهر الروايات للواقعيّات.

حدود محلّ البحث

بعد الإجابة عن موردَيْن حول التوهّم بوجود تعارض مع الواقع، سنشرع فيما يلي في الخوض في مجالَيْن مهمّيْن، هما:

١. اعتبار الروايات الاعتقادية مثل الروايات الخاصّة بتفاصيل القيامة والبرزخ والحوادث الآتية مثل الرّجعة وعلامات الظهور وأوصاف الأئمّة عليهم السلام.

وفيما يتعلّق بهذا القسم من الإخبار فإنّ جواز الاعتقاد والالتزام، بل ووجوب الاعتقاد بها يتطلّب البحث والتقصّي.

٢. اعتبار الروايات في بعض الأمور مثل القصص والحكايات التي لا تتعلّق بالفقه والأمور العقائدية.

وكان المحقق الخوئي رحمه الله قد قال: إنّ البحث في اعتبار الروايات غير الفقهية يشمل الروايات التي تتناول مسألة الوعد بالثواب، فقد يكون الراوي في هذه الروايات أيضاً ثقة، لكن بالنّظر إلى احتمال وجود الخلاف فيها، فإنّ نسبة مفاد تلك الروايات إلى الشريعة والمعصومين عليهم السلام تحتاج إلى وجود شمول دليل الحجيّة وإنّ شمول دليل الحجيّة لمثل هذه الموارد يحتاج إلى البحث.

كما اتّضح لنا سابقاً وأشار إليه كذلك الشيخ الأنصاري رحمه الله في كلامه[1]، فإنّ البحث الحالي ليس مختصّاً بالأخبار والروايات، بل هو جارٍ أيضاً في الظهورات القرآنية والروائية، ولا بدّ من توضيح ما إذا كان الاعتقاد واجباً على أساس ظواهر القرآن أم أنّ الاعتقاد منوط بحصول العلم. على سبيل المثال، فإنّ اقتضاء الإطلاق المقامي للآية الشريفة ﴿**تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسينَ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾[2] هو أن تكون القيامة بمقدار خمسين ألف سنة دنيوية، لكن رغم كون ذلك مُخالفاً للظاهر، فإنّه هنالك احتمال في أن تكون الخمسين ألف سنة هي من سنين الآخرة. فلزوم الاعتقاد بكون القيامة خمسين ألف سنة دنيوية منوط بعدم اقتصار المسائل العقائدية على موارد حصول اليقين وأن تكون الظواهر حجّة كذلك في المباحث العقائدية.

والمثال الثاني هو عبارة «**وَكَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرَى أَ مِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ**

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٥.

(٢) المعارج: ٤.

مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ»[1] في كلام أمير المؤمنين عليه السلام والتي على أساسها يتبيّن لنا أنّ إبليس كان يسجد لله مدّة ستة آلاف عام، وليس واضحاً ما إذا كانت تلك السنين دنيوية أم أُخروية، لكن، ووفق التقريب المذكور، فإنّ الظاهر هو أنّها سنون دنيوية.

وهنالك موارد أخرى وردت بشكل متواتر بين الروايات، حيث تستند دلالتها على الظهور، فلزوم الاعتقاد على أساس الروايات، محل كلام.

(١) نهج البلاغة: ٢٨٧.

الفصل الثاني
البحث في اعتبار أخبار الآحاد المتعلّقة بالمسائل العقائدية



من أجل توضيح شمول أدلّة حجيّة خبر الواحد للمباحث العقائدية لا بدّ أوّلاً من استعراض عبارات الأعلام والبحث فيها ثمّ الخوض في هذا البحث من الناحية الثبوتية والإثباتية.

إشارة إلى مطلبيْن تمهيديّيْن

قبل شروع البحث في كلمات الأعلام يجب الإشارة إلى مطلبيْن:

أ) عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في أصول الدّين

المطلب الأوّل هو لزوم تحصيل العلم فيما يخصّ المسائل العقائدية مثل التوحيد والنبوّة، ولا يمكن الاكتفاء فيها بالظنّ بأيّ شكل من الأشكال. وفي مثل هذه الموارد يجب تحصيل العلم بشكل تكليفيّ وشرطيّ؛ أي أنّ المعرفة بالله تعالى لازمة من الناحية التكليفية، وهي من الناحية الوضعية مؤثّرة كذلك في الآثار المترتّبة على الإسلام، كالطهارة. والنتيجة هي: إذا لم يحصل الشخص على العلم بالله تعالى فهو عاصٍ، وحتى في حال عدم إمكانيّته على الحصول على العلم فإنّه سيكون محكوماً بالكُفر والنجاسة؛ أمّا إذا كان قاصراً فهو في هذه الحالة معذور. والجدير بالذكر أنّ إظهار الإسلام يكفي لترتيب آثاره من قِبَل الآخرين.



وفي مثل هذه الموارد التي تُعتبر من أصول الدّين، فإنّه حتى في حال عدم إمكانية الحصول على العلم فإنّ الخبر وأمثاله لن يكون كافياً، وعليه، فإنّ تحصيل الظنّ مضافاً إلى عدم كونه واجباً، بل غير كافٍ قطعاً.

وقد تمّ الخوض في هذا المطلب في موضعه المناسب بشكل مُفصّل، ولسنا الآن بصدد البحث في مثل تلك الموارد، بل يدور البحث حول الأمور التي لو أخبر عنها المعصومون عليهم السلام بشكل قطعي، لكان الاعتقاد بها لازماً وواجباً؛ لكن فيما يتعلّق بهذه الأمور فإنّ خبر الواحد تمّت إقامته بهذا الشأن، فحجيّة خبر الواحد واعتباره هما محلّ بحث، وهو ما سنتعرّض إليه لاحقاً.

ب) عدم الإشكال الثبوتي في أمر الشّارع باتّباع الظنّ في المسائل العقائدية

وأمّا النكتة الثانية فهي: إذا كان الشّارع أمر باتّباع الظنّ في المسائل العقائدية واعتبر الاعتقاد على أساسها لازماً، فإنّه لا توجد أيّ مشكلة، وبالاستناد إلى هذا الأمر من الشّارع يكون الاعتقاد والبناء القلبيّ لازمَيْن إزاء الأمور التي أقيم عليها الخبر المُعتبَر أو ظاهر القرآن. لكنّ النكتة المهمّة هي أنّ هذا المطلب بحاجة إلى جعل وبيان مستقلّيْن، على حين لا يوجد مثل هذا الجعل المستقلّ، فنحن نواجه أموراً عقادية يكون الاعتقاد بها واجباً في حال حصول العلم بها. وفي مثل هذه الأمور فإنّ شمول إطلاقات دليل اعتبار غير العلم ـ مثل الخبر ـ هو الذي يقع البحث فيه. لذلك، لا بدّ من الخوض في مسألة شمول إطلاقات حجيّة الأمارات بالنسبة لمثل هذه المسائل العقائدية.

كلام المحقق الخوئي رحمه الله

قال المحقق الخوئي رحمه الله في كتاب (مصباح الأصول)، حول حجيّة خبر الواحد في المسائل العقائدية:

«وأمّا إن كان الظنّ متعلقاً بما يجب التباني وعقد القلب عليه والتسليم والانقياد له، كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و وقائع يوم القيامة وتفاصيل الصراط والميزان ونحو ذلك

ممّا لا تجب معرفته، وإنّما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير إخبار النبي ﷺ به، فإن كان الظنّ المتعلّق بهذه الأمور من الظنون الخاصّة الثابتة حجّيتها بغير دليل الانسداد فهو حجّة، بمعنى أنّه لا مانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه، لأنّه ثابت بالتعبد الشرعي، بلا فرق بين أن تكون الحجّية بمعنى جعل الطريقية كما اخترناه، أو بمعنى جعل المنجزية والمعذرية كما اختاره صاحب الكفاية رحمه الله»[1].

وبالاستناد إلى العبارات المذكورة، يقول المحقق الخوئي رحمه الله: إنّه في حال إقامة الخبر الذي كان مفاده كلام للمعصومين عليهم السلام فيما يخصّ المسائل العقائدية، فإنّه يكون مشمولاً بأدلّة حجيّة الخبر، وأنّه لا فرق في شمول أدلّة حجيّة الخبر بين مبنى جعل العلمية والمنجزية والمعذّرية، وبالاستناد إلى كلا المبنيّيْن يكون الاعتقاد واجباً بمضمون الخبر الدّال على أمر عقائديّ. وبناءً على ذلك فإنّ إطلاق أدلّة حجية الخبر لا يقتصر على قيام الخبر في المسائل الفقهية من مثل الوجوب أو الحرمة أو الإباحة، بل يقتضي الحجيّة والاعتبار فيما يتعلّق بالأخبار التي تتضمّن المسائل العقائدية أيضاً.

وأمّا الضابطة التي أشار إليها المحقق الخوئي رحمه الله بالنسبة إلى المسائل العقائدية فهي: إذا كان الأمر بصورة يكون الاعتقاد وعقد القلب به لازماً على فرض العلم ببيانه بواسطة النبيّ الأكرم ﷺ والمعصومين عليهم السلام، فإنّه في حال عدم وجود العلم بصدور ذلك المطلب عن المعصومين عليهم السلام ومجرّد إقامة خبر واحد محتمل للصّدق والكذب، فإنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد تقتضي إنزال مفاد خبر الواحد منزلة العلم ويكون الاعتقاد به لازماً وواجباً.

مناقشة في كلام المحقق الخوئي رحمه الله

إنّ المطلب المذكور في كلام المحقق الخوئي رحمه الله غير صحيح؛ لأنّه يرى أنّ وجوب الاعتقاد هو من آثار صدور ذلك المضمون عن المعصوم، مثل الخبر الذي يحكي عن المسائل الفقهية، وقد جعل واقع الخبر موضوعاً للأثر، وبيّنَ أنّه إذا كان المعصوم قد صرّح في الواقع بالخبر المناسب للاعتقاد، فإنّه يجب الاعتقاد به، وفيما يخصّ خبر الواحد أيضاً فقد حاول إثبات

(١) مصباح الأصول ١: ٢٧٦.

كون ذلك الخبر تعبّداً هو حكاية وإخبار عن صدور مفاده عن المعصوم عليه السلام، ولهذا، وعلى أساس دليل حجيّة خبر الواحد فإنّنا نُثبت وجوب الاعتقاد بمضمون ذلك الخبر، سواء كانت الحجيّة بمعنى العلميّة أم بمعنى المنجزية والمعذّرية. في الوقت الذي لا يكون فيه مجرّد صدور كلام عن الإمام عليه السلام ـ إذا كان الاعتقاد به ممكناً وكان متناسباً مع المسائل العقائدية ـ ملازماً للزوم الاعتقاد على أساسه، حتى يقوم خبر الواحد الحاكي عن صدور ذلك المضمون بإثبات موضوع الحكم بشكل تعبّدي، وبالتالي ترتّب الأثر الذي هو وجوب الاعتقاد.

لكن إذا كان خبر الواحد دالّ على أمر ما، فبالاستناد إلى أدلّة حجيّة خبر الواحد، فإنّ الأثر المترتّب على واقع الخبر (المُخبر به) هو نفس الأثر المترتّب على فرض قيام خبر الواحد. وفي الأحكام فإنّ الأثر الذي هو عبارة عن الوجوب والحرمة وغيرهما، مترتّب على الواقع، ولهذا قيل إنّ الأحكام مشتركة بين العالِم والجاهل؛ وبعبارة أخرى فإنّ الخبر في الأحكام يحكي عن شيء يكون وجوده الواقعي موضوعاً للأثر، وعليه، فهو يثبت موضوع الأثر تعبّداً، ويقول تعبّداً: صدّقوا هذا الوجوب وهذه الحرمة، والنتيجة هي إثبات التنجيز والتعذير إمّا بشكل مباشر أو بالتّبع، أمّا في المسائل غير العملية، مثل المسائل العقائدية، فإنّ مجرّد وجود الواقع لا يُعتبر موضوعاً للأثر بحيث حتى في حال امتلاكنا للعلم الوجداني بذلك المطلب لَما لزم الاعتقاد، وفي هذه الحالة فإنّه لا معنى لأدلّة حجيّة الخبر لكي تجعلنا متعبّدين ويلزم الاعتقاد بالأمر الفلاني. وأمّا سبب عدم لزوم الاعتقاد بمفاد خبر الواحد، فهو أنّ إقامة الخبر على المسائل العقائدية ليس بأعلى من حصول العلم واليقين بتلك المسائل. ومن ناحية أخرى، وفيما يخصّ بعض المسائل، فإنّه حتى في حال وجود الخبر المتواتر وحصول القطع بمفاده، فإنّ الاعتقاد ليس واجباً، فليس بالضرورة أن نؤمن بأيّ واقعية، ولم يجب الاعتقاد بمسألة ما في مورد يوجد بشأنه الجزم واليقين.

وتوضيح هذا المطلب هو: أنّ الاعتقاد والتبنّي ـ بمعنى البناء القلبيّ ـ من الأمور التي تُعدّ فعلاً اختيارياً جوانحياً لأيّ شخص. لذلك، فهو ليس من مقولة العلم والظنّ والشكّ أصلاً؛ لأنّ ذلك هو من مقولات انفعال النّفس، لكنّ الاعتقاد هو من مقولة فعل النّفس،

وبين البناء القلبيّ والعلم توجد نسبة العموم والخصوص من وجه؛ إذ من الممكن أن يكون الشخص عالماً لكنّه كافر وغير مؤمن. ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى إبليس الذي كان موقناً لكنّه لم يكن مؤمناً. كما أشار القرآن الكريم إلى هذه النكتة بقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُم**﴾[1]، حيث تشير هذه الآية إلى أنّ هنالك أفراداً مُنكرين وجاحدين رغم يقينهم ومعرفتهم، فالجحود يعني عدم الإيمان أو عدم الاعتقاد.

ومن ناحية أخرى فقد لا يكون الشخص متيقّناً لكنّه يكون مؤمناً، فعبدَة الأصنام كانوا من الذين ليس لهم يقين بعقائد آبائهم وأمّهاتهم، لكنّهم كانوا يعتقدون بالأصنام لمجرّد الظنّ الحاصل من اتّباع آبائهم وأجدادهم. وتشير الآية الشريفة: ﴿**قالُوا وَجَدْنا آباءَنا لَها عابِدين**﴾[2] إلى هذه الحقيقة وهي أنّ أساس اعتقاد عبدة الأصنام بعقائدهم هو اتّباع آبائهم وأمّهاتهم، ولم يكن ذلك عن علم أو دراية.

وبناءً على هذا، فإنّ العلم يعني الجزم وعدم احتمال الخلاف، على حين أنّ الاعتقاد والتسليم هو أمر زائد على العلم ويكون مصاحباً للبناء القلبيّ، حيث يمكن تحقّقه مع الظنّ كذلك؛ وبالتالي فإنّه يمكن حصول الاعتقاد بمفاد الأخبار والظواهر كذلك.

ويُذكَر أنّه في بعض الأمور مثل التوحيد والنبوّة، لا بدّ أن يكون الاعتقاد قائماً على أساس العلم، ولا يكفي الاعتقاد من دون علم، كما أنّ التقليد ليس كافياً؛ إلّا أنّ هذه النكتة لا تتنافى مع حصول الاعتقاد في سائر المسائل الأخرى من دون حصول العلم. وبالاستناد إلى هذه النكتة في الأساس يكون للبحث في حجيّة الخبر في المسائل العقائدية معنى، وإلّا فإذا لم يكن الاعتقاد ممكناً بدون العلم لأصبح بحث حجيّة خبر الواحد في المسائل العقائدية سالبة بانتفاء الموضوع.

والمطلب الأعلى هو أنّه لا حاجة إلى الظنّ حتى في الاعتقاد والبناء القلبيّ، ويمكن الاعتقاد حتى مع وجود الشكّ والترديد، بل يمكن كذلك الاعتقاد بأمر ما حتى مع العلم بالخلاف. وفي هذا المجال يمكننا الإشارة إلى بعض الكفّار الذين كانوا يعلمون بأنّ الأصنام ليست ربّاً وأنّها

(١) النمل: ١٤.

(٢) الأنبياء: ٥٣.

عاجزة عن فعل أيّ شيء، لكن مع ذلك كانوا يبنون أفكارهم على أنّها أرباباً وراحوا يعبدونها. وتشير الآية الشريفة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[1] إلى موارد الاعتقاد على فرض العلم بالخلاف؛ لأنّ الاعتقاد بالإنكار هو الآخر نوع من الاعتقاد، كالاعتقاد بالنبوّة والإمامة، فدين هؤلاء الأفراد كان إنكار النبوّة، رغم أنّهم كانوا متيقّنين من صدق نبوّة الرسول الأعظم ﷺ.

ولتوضيح عدم الملازمة بين العلم بالشيء ولزوم الاعتقاد به، يمكننا الإشارة إلى مثال وهو: قد يكون العلم موجوداً بالنسبة إلى بياض أحد الجدران، إلّا أنّ ذلك لا يعني لزوم الاعتقاد ببياض ذلك الجدار، وبالتالي، فإنّه حتى إذا كان الإمام المعصوم عليه السلام قد أشار ببياض الجدار أو تمّ نقل خبر بياض ذلك الجدار بالتواتر، فإنّه لا يلزم الاعتقاد ببياض الجدار، كما أنّه إذا أكّد الرسول الأعظم ﷺ والأئمّة عليهم السلام على أنّ عدد السماوات سبعة، أو ذكر الإمام الصّادق عليه السلام بعضاً من صفات النبيّ الكريم ﷺ مثل طوله ولون بشرته، فرغم أنّ هذه المطالب هي مطالب حقيقية ومطابقة للواقع، إلّا أنّه لا يلزم الاعتقاد بها، ولذلك تمّ التصريح في الأصول بأنّه لا تجب على المُكلّفين الموافقة الالتزامية، بل تلزم الموافقة القطعية العملية فقط، وعلى هذا الأساس فإنّه لا يجوز للمكلّف مخالفة حرمة الخمر في مقام العمل فلا يجوز أن يعمد إلى شربها؛ لكن، بالنّظر إلى عدم إقامة الدليل بالنسبة إلى وجوب الاعتقاد بحرمة شرب الخمر فإنّه لا يلزم الاعتقاد القلبي بحرمة شرب الخمر كذلك، فحتى إذا كان سبب ترك الشخص لشرب الخمر هو عدم وجود الرغبة النفسية في ذلك، فإنّ هذا كافٍ.

وحاصل عدم الملازمة بين العلم والاعتقاد هو أنّ بإمكان الشّارع النّهي عن الاعتقاد ببعض الأمور التي يكون العلم بها حاصلاً. على سبيل المثال، أن يبيّن (الشّارع) أنّه رغم وجود العلم بأنّ الوقت الآن هو نهار، لكن لا يجوز الاعتقاد به، ومن حيث إنّ الاعتقاد وعدمه هو أمر اختياريّ وإراديّ، فمن الممكن امتثال هذا الأمر الشرعي؛ لكنّنا لم نعثر على مثل هذا المورد، لكنّ النكتة المهمّة هي أنّه يجوز مثل هذا النّهي من قِبَل الشّارع.



(١) النمل: ١٤.

والشاهد على المطالب المذكورة ـ وهي أنّ الاعتقاد بأمر ما ليس منوطاً بحصول العلم بالنسبة لذلك الأمر، بل يمكن تحقّق الاعتقاد كذلك على فرض عدم العلم أو الظنّ بالخلاف أو العلم بالخلاف ـ هو رواية «**أَدْنَى مَا يَخْرُجُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يَقُولَ لِلْحَصَاةِ هَذِهِ نَوَاةٌ ثُمَّ يَدِينَ بِذَلِك**»[1] إلى أنّه يكفي للخروج من الإيمان قول الشخص إنّ هذه النواة هي حصاة أو إنّ هذه الحصاة هي نواة، ففي الوقت الذي حصل له العلم فإنّه يعتقد بخلاف الواقع.

وهنا، يمكن الاستناد إلى عبارة ﴿**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ**﴾[2] التي استُعمِلت في العديد من الآيات فيما يخصّ المسائل العقائدية، وذلك للجواب عن الإشكال على هذا المطلب، حيث تشير الآية الشريفة إلى أنّ غير المسلمين إن لم يكن لهم علم بمسائلهم العقائدية، لكنّهم كانوا في الأقلّ يتّبعون الظنّ، ولا يمكن الجمع بين الظنّ وبين العلم بالخلاف.

والجواب عن الإشكال المذكور هو: إذا كان معنى «الظنّ» هو الشكّ والترديد، فإنّه يكون في مقابل العلم والشكّ؛ لكن يوجد احتمال آخر بشأنه وهو ما نجده في كلمات الآخرين، والاحتمال هو: إذا لم تكن كلمة «الظنّ» في الآية الشريفة ﴿**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ**﴾ بمعنى الشكّ والترديد، بل كان المقصود بها هو الأمر الباطل والوهمي والخيالي، حيث يتمّ التعبير عن ذلك بالأساطير؛ وبعبارة أخرى، كان المقصود بـ«الظنّ» هو أمر غير مطابق للحجّة المقبولة، حيث يمكن جمعه مع العلم بالخلاف في هذا الاحتمال؛ إذ حتى عندما كان الأنبياء عليهم السلام يبيّنون للناس بطلان عبادة الأصنام، فإنّ عبادة الأصنام ظلّت قائمة كما في السابق، لكن لا يَبعد كونهم حصلوا على العلم بأنّ الأصنام لا تستحقّ العبادة؛ لأنّ عَبدة الأصنام لم يكونوا حمقى ولا جاهلين حتى لا يفهموا كلام الأنبياء عليهم السلام، بل كانوا يفهمون ويدركون كلام الأنبياء عليهم السلام واستدلالاتهم جيداً، ومع ذلك كانوا يؤمنون بعبادة الأصنام مُتّبعين في ذلك ما كان عليه آباؤهم وأجدادهم. وفي قصّة سيّدنا إبراهيم عليه السلام عندما حطّم أصنام المعبد ونسب ذلك إلى الصّنم الأكبر، فإنّ وجدان القوم لم يكن يحتمل بأنّ الصّنم الكبير

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٨.

(٢) الأنعام: ١١٦؛ يونس: ٦٦؛ النجم: ٢٣ و ٢٨.

قادر على فعل ذلك. لذلك، وجّهوا تهمة كسر الأصنام إلى النبيّ إبراهيم عليه السلام لاستطاعته ذلك. وعليه، فقد كان الكفّار يقتنعون بالأمر من الناحية العلمية، إلّا أنّهم كانوا يصرّون على البقاء على كُفرهم.

وهكذا، فإنّ هنالك إطلاقان فيما يخصّ الظنّ:

١. «الظنّ» بمعنى الوهم، وهو في مقابل العلم؛ وقد يُطلَق كذلك على الشكّ، وفي هذه الحالة أيضاً يكون «الظنّ» في مقابل العلم. وهذا هو معنى الآية الشريفة: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[١]، وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الحالة بـ«الخرص» وكرّر عبارة: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٢].

٢. «الظنّ» بمعنى خلاف الحجّة والبرهان، وهو بذلك أمر وهميّ وخياليّ، وهو غير مقبول من العقل ولا من الناحية العقلائية. ومعنى بعض الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّن﴾ هو أنّهم لا يتّبعون الحجّة والبرهان.

وكان العلّامة الطباطبائي رحمه الله قد فسّر كلمة «الظنّ» باصطلاحها المنطقيّ في ذيل الآية (٢٨) من سورة (النّجم)، حيث جاء في كلامه:

«قوله تعالى: ﴿وَما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ العلم هو التصديق المانع من النقيض، والظنّ هو التصديق الراجح ويسمى المرجوح وهماً، وقولهم بأنوثية الملائكة كما لم يكن معلوماً لهم كذلك لم يكن مظنوناً؛ إذ لا سبيل إلى ترجيح القول به على خلافه، لكنّه لمّا كان عن هوى أنفسهم أثبته الهوى في أنفسهم وزيّنه لهم فلم يلتفتوا إلى خلافه، وكلّما لاح لهم لائح خلافه أعرضوا عنه وتعلّقوا بما يهوونه، وبهذه العناية سُمي ظنّاً وهو في الحقيقة تصوّر فقط»[٣].

وهكذا، فإنّ العلّامة الطباطبائي رحمه الله يُفسّر «العلم» و«الظنّ» وفقاً للاصطلاح المنطقيّ، لكن، بالاستناد إلى الاحتمال الثاني الذي تمّ بيانه فقد يكون المقصود بـ«الظنّ» هو التصوّر

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) يونس: ٦٦.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٤٠.

غير المطابق للحجّة العقلائية والذي لا يدعمه أيّ دليل أو برهان، فإذا لم يكن للظنّ ما يدعمه عقلائياً فإنّه لا قيمة له ولا اعتبار، وعلى أساس عبارة القرآن الكريم فإنّه ﴿لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ ولا يهدي إلى الحقّ.

حتى الآن كان الادّعاء المطروح هو أنّ مجرّد قيام الخبر على مسألة عقائدية لا يوجب لزوم الاعتقاد بمفاده. وفي هذا المجال فإنّه لا بأس في الإشارة إلى مطلب مهمّ، وهو: رغم عدم لزوم الاعتقاد إلّا أنّه لا ينبغي الاعتقاد بالعدم؛ إذ الاعتقاد بالعدم يُعتبَر تكذيباً، ولا يجوز تكذيب المعصومين عليهم السلام.

ومن ناحية أخرى، إذا اعتبر المعصومون عليهم السلام الاعتقاد لازماً في بعض المسائل، فإنّ الاعتقاد يكون لازماً بالنّظر إلى أمرهم بذلك[1]، وإلّا فإنّ مجرّد حقانية مطلب ليس دليلاً على لزوم الاعتقاد به. وعليه، فإنّ عدّ الاعتقاد نفسه ـ مثل الصلاة والصيام ـ تكليفاً يحتاج إلى الدليل، ولا وجود للدليل بشأن جميع المسائل التي تمّ بيانها من قبل المعصومين عليهم السلام.

فالبحث إذاً يدور حول موارد من مثل الرّجعة، بحيث إذا حصل العلم والقطع بذلك، لزم الاعتقاد بها؛ لأنّ الخبر الذي يتضمّن الحكاية عن أمر ما فإنّه ينبغي لذلك الأمر أن يمتلك الأثر بقطع النظر عن دليل حجيّة الخبر، وبعد شمول دليل الحجيّة يكون تنجّز ذلك الأثر بعهدة المكلّف، لكن لا يمكن لدليل الحجيّة نفسه أن يكون خالقاً للأثر؛ والنتيجة هي أنّ دور دليل حجيّة الخبر ليس إيجاد الأثر وخلقه، بل تنجيز الأثر.

ولتوضيح هذا المطلب يمكن الإشارة إلى الأخبار الدّالة على الوجوب أو الحرمة، حيث تحكي هذه الأخبار عن أمر يمتلك أثراً؛ لأنّ كلّاً من الحرمة والوجوب يمتلكان مثل هذا الأثر وهو إشغال ذمّة المكلّف بالتكليف، وهذا الأثر مفروض بقطع النّظر عن دليل «صدّق

(١) اعتبر المحقق الخوئي رحمه الله المعاد من جملة الموارد التي يجب الاعتقاد والإيمان بها لأنّه تمّ في أصول الدين الإسلامي بيان أنّ على كلّ مسلم أن يؤمن بالمعاد وإذا لم يؤمن بذلك فإنّه ليس بمسلم. وفيما يتعلّق بالآيات الدالّة على وجوب الإيمان بالله واليوم الآخر، قال سماحته: يُستَفاد من مقارنة الدعوة إلى الإيمان بالله والاعتقاد بالمعاد بأنّ هذه الموارد هي من أصول الإسلام. لكن، لا بدّ من بحث ادّعاء المحقق الخوئي رحمه الله هذا في موضعه، إلّا أنّ النكتة المتناسبة مع محل البحث هي أنّ الأمور العقائدية بشكل بحيث لا بدّ من وجود الدليل بالنسبة إلى لزوم الاعتقاد بها ومن دون وجود الدليل فإنّه لا يلزم الاعتقاد على أساسها وإن كان المطلب مطابقاً للواقع وكان حقّاً.

العادل»، وبعد شمول دليل حجيّة الخبر، يصبح خبر الواحد بديلاً للعلم ويترتّب عندئذ أثر الوجوب والحرمة.

وفي المسائل العقائدية كذلك فإنّه لا بدّ من مُراعاة المطلب المذكور، فاللازم ثبوت الأثر مثل وجوب الاعتقاد بالشيء الذي يُقام عليه الخبر مع قطع النّظر عن دليل حجيّة الخبر، لكي ينجّز دليل حجيّة خبر ذلك الشيء، وأمّا دليل حجيّة الخبر فليس بإمكانه جعل وجوب الاعتقاد.

وفي ظلّ هذه الشرائط، فأنّه لا بدّ من البحث في لزوم أو جواز الاعتقاد فيما إذا كان المثبت للظنّ هو خبر الواحد. وأمّا إضافة كلمة «جواز» بالنسبة إلى الاعتقاد، فهي لأنّ البحث الحاضر ليس منوطاً بوجوب الاعتقاد، بل يشمل جواز الاعتقاد أيضاً؛ لأنّ الجواز يُعدّ حكماً شرعياً آخر، فيحتاج ثبوته إلى الدليل.

وفي كتاب (الرسائل)، في ذيل المباحث الخاصّة بالانسداد، اعتبر الشيخ الأنصاري رحمه الله تشخيص موارد وجوب الاعتقاد مُبتلاة بالإشكال، وأشار إلى موارد في «الباب الحادي عشر» قائلاً: إنّ وجوب الاعتقاد ببعض تلك التفاصيل على فرض وجود العلم، مُشكل، ومع هذا الفرض يكون لزوم الاعتقاد بالنسبة إلى المفاد الظنّي للأخبار أوضح.

كما أشار المحقّق الأصفهاني رحمه الله ـ بمناسبة البحث في الموافقة الالتزامية ـ إلى هذا المطلب وهو: إنّ وجود الاعتقاد مستقلّ عن وجود العلم، وفي بعض الموارد ينضمّ كلاهما معاً وفي موارد أخرى لا وجود للانضمام بين العلم والاعتقاد، بل ينفكّ الاعتقاد عن العلم ويصبح قريناً لغيره. والنتيجة هي: يُستفاد من كلامه أيضاً أنّ تركيب الاعتقاد مع الظنّ والعلم ليس تركيباً اتّحادياً، بل هو تركيب انضماميّ.

وبالنّظر إلى المطالب المذكورة يتّضح لنا أنّ افتراض المحقق الخوئي رحمه الله أنّه إذا كان الكلام صادراً عن المعصوم عليه السلام فإنّه يلزم الاعتقاد به، وإنّما الشك في صدوره عن المعصوم عليه السلام ولترتّب آثار صدوره عن المعصوم عليه السلام يتمّ الاستناد إلى أدلّة حجيّة الخبر، ليس بصحيح.

الجواب عن الروايات المذكورة لتأييد المحقق الخوئي رحمه الله

يمكن التمسّك بروايتيْن لتأييد كلام المحقق الخوئي رحمه الله المبنيّ على لزوم الاعتقاد بما قد صدر عن المعصومين عليهم السلام وفيما يأتي نستعرض تلكما الروايتيْن والإجابة عنهما:

١. جاء في الرواية الأولى المنقولة عن الإمام الصّادق عليه السلام:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَ ﴿إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ قَالَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَالتَّسْلِيمُ لَهُ فِي كُلِ شَيْءٍ جَاءَ بِهِ»[1].

بالاستناد إلى هذه الرواية تمّ الادّعاء بوجوب الإيمان والاعتقاد بكلّ ما جاء به الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

وفي الجواب عن هذا الادّعاء نقول: التسليم في هذه الرواية بمعنى التسليم العملي في مقابل العصيان، ولا علاقة لذلك بمسألة الاعتقاد؛ وبالتالي، وعلى أساس هذه الرواية، فإنّه إذا تمّ تنصيب أمير المؤمنين علي عليه السلام كإمام أو تعلّق الأمر بالصلاة، وجب على المُكلّفين قبول ذلك والطاعة في مقابله.

٢. وجاء في رواية أخرى منقولة عن الإمام الصّادق عليه السلام أيضاً:

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَوْ أَنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَحَجُّوا الْبَيْتَ وَصَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ قَالُوا لِشَيْءٍ صَنَعَهُ اللَّهُ أَوْ صَنَعَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله أَلَا صَنَعَ خِلَافَ الَّذِي صَنَعَ أَوْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ لَكَانُوا بِذَلِكَ مُشْرِكِين»[2].

وفيما يخصّ هذه الرواية تمّ الادّعاء بأنّ مجرّد عدم الاعتقاد بشيء قرّره الله تعالى أو أخبر عنه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يوجب الكُفر.

والجواب عن هذه الرواية هو: إنّ المطلب المذكور في هذه الرواية ليس مجرّد عدم الاعتقاد بل الاعتراض، وهو ما لا يتناسب مع الإيمان؛ وعليه، فإنّ معنى الرواية ليس لزوم الاعتقاد.

---

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق ٢٠٥.

كلام آية الله التبريزي رحمه الله

قال آية الله التبريزي رحمه الله ـ بعد نقل كلام المحقق الخوئي رحمه الله ـ في مقام الإشكال عليه: إنّ حجيّة الخبر لا تشمل المسائل المعرفية والعقائدية، حتى وإن كانت المسائل العقائدية المحكيّة بواسطة الخبر من المسائل التي يجب الاعتقاد بها على فرض صدورها.

وقال سماحته في توضيح هذا الإشكال: إنّ من لوازم تصديق الرسالة، الاعتقاد بالأمور التي أخبر عنها المعصوم عليه السلام، فإذا أراد الشخص أن يُسلِم ويؤمن بنبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله فإنّ من لوازم ذلك التصديق لإخبارات ذلك المعصوم عليه السلام مثل الإخبار عن رجعة النبيّ الكريم صلى الله عليه وآله وتفاصيل القبر والقيامة أو الأدلّة التي تحكي عن الإمامة، مثل قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَه**﴾[1]؛ أي إذا كان الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله قد أبلغ عن إمامة شخص ما من جانب الله تعالى، فإنّه يجب الاعتقاد بذلك، وإلّا فليس بالإمكان أن يؤمن الشخص بإبلاغ الإمامة من قِبَل النبيّ صلى الله عليه وآله وفي الوقت نفسه لا يقبل بإمامة الأئمّة عليهم السلام. فمثل هذا الشخص لا يُعتبَر مسلماً بضرورة المسلمين. وكذلك الحال إذا لم يكن الشخص يؤمن بواجبات الشريعة ـ كالصّلاة مثلاً ـ بل كان مُنكراً لها، فليس بمسلم.

وعليه، فإذا كان الرسول الكريم صلى الله عليه وآله قد أخبر عن الرّجعة أو ظهور إمام الزّمان عجل الله تعالى فرجه الشريف وما شابه ذلك، فإنّه يلزم الاعتقاد بذلك على أساس وجوب تصديق الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله؛ لأنّ قبول هذه الاعتقادات يُعدّ من لوازم الإيمان بنبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله وبالتالي، فإذا كانت تلك الأخبار معلومة فإنّ العلم بها يصبح واجباً.

وأمّا إذا أخبر الثقة عن أخبار المعصومين عليهم السلام فإنّ الاعتقاد بمفاد الخبر لا يكون واجباً؛ لأنّ الدليل الرئيس على حجيّة الخبر هو بناء العقلاء، وفي البناء العقلائيّ يكون خبر الواحد حجّة فقط في المسائل الفردية وعلاقة العبد بالمولى، لكنّ العقلاء لم يبنوا على العمل بخبر الواحد في المسائل العقائدية، ولم يكونوا ليؤمنوا بشيء ما على أساس خبر

(١) المائدة: ٦٧.

الواحد. والنتيجة هي أنّ حجيّة الخبر مختصّة بالعلاقات بين الموالي والعبيد والأمور المتعلّقة بهم والتي يحتاجون إليها في مقام العمل؛ أمّا المسائل العقائدية فمختلفة، ولا اعتبار فيها لخبر الواحد.

وهكذا، وفيما يتعلّق بالمسائل العقائدية، فإنّه لا يمكن الالتزام بجواز الاعتقاد بها لمجرّد وجود خبر الواحد عنها، فضلاً عن عدم إمكانية الالتزام بوجوب الاعتقاد بها[1].

وبالنّظر إلى الكلام المنقول عن آية الله التبريزي رحمه الله يتبيّن لنا أنّ سماحته تبعَ المحقق الخوئي رحمه الله في ترتيب الأثر على الواقع واعتبار وجوب الاعتقاد أثر الوجود الواقعي لقول المعصوم عليه السلام؛ لكنّ التفاوت بين كلام المحقق الخوئي رحمه الله وبين كلام آية الله التبريزي رحمه الله يكمن في أنّ المحقق الخوئي رحمه الله يعتبر الاعتقاد بالتفاصيل المعرفية الصادرة عن المعصوم عليه السلام لازماً، وأنّ دليل حجيّة الخبر يشمل الإخبار عن هذه المسائل؛ أمّا آية الله التبريزي رحمه الله ورغم قبوله بلزوم تصديق المعارف الصادرة عن المعصوم عليه السلام، لكنّه لم يَقُل بشمول دليل حجيّة الخبر للمباحث العقائدية بسبب الترديد في بناء العقلاء بالنسبة إلى المسائل العقائدية؛ والنتيجة هي أنّ آية الله التبريزي رحمه الله قد طرح إشكالاً إثباتياً وهو أنّ أدلّة حجيّة الخبر ليست وافية ولا يُستَفاد منها وجوب الاعتقاد بمؤدّى الخبر.

مناقشة في كلام آية الله التبريزي رحمه الله

بالنّظر إلى المطالب التي تمّ بيانها في المناقشة على كلام المحقق الخوئي رحمه الله[2]، يتّضح لنا الإشكال في كلام آية الله التبريزي رحمه الله أيضاً لأنّه يرى أنّ مُقتضى الإيمان والتصديق بالرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام هو الاعتقاد بكلّ ما قاموا ببيانه، على حين لا توجد أيّ ملازمة بين هذين الأمرين، فليس كلّ واقعية يبيّنها المعصومون عليهم السلام يكون الاعتقاد بها

(١) دروس في مسائل علم الأصول ٤: ٢٢٠.

(٢) المقصود هو هذا المطلب: لا بدّ أن يكون هناك أثر للشيء الذي يتمّ الإخبار عنه، لذلك يجب أن يكون وجوب الاعتقاد بمضمون الخبر مفروضاً مع قطع النّظر عن دليل حجيّة الخبر، لكي يتنجّز ذلك الأثر بواسطة العلم في حال حصوله، وفي حال عدم وجود العلم وإقامة الخبر المُعتبَر فإنّ دليل الخبر هو الذي يجعله من قبيل العلم.

وظيفة دينية على المُكلّفين؛ وعليه، وبما أنّ الاعتقاد هو أمر زائد على العلم، فقد لا يكون هناك اعتقاد قلبيّ في نفس الوقت الذي لا يتمّ فيه التكذيب أو الاعتقاد بخلاف ذلك؛ لأنّ معنى تصديق النبيّ ﷺ هو الحكم بصحّة ومطابقة كلّ ما جاء به من عند الله تعالى مع الواقع، لكن في الوقت الذي يتمّ فيه الاعتقاد بصدق الكلام فقد لا يكون الاعتقاد به موجوداً، كما في حالة الإخبار عن بياض الجدار، حيث يتمّ التصديق بصدق المُخبر إلّا أنّ ذلك لا يعني لزوم الاعتقاد به[1].

وكما بيّنا آنفاً فإنّ شرط الدخول في الإسلام هو الإيمان بأمور مهمّة مثل التوحيد والنبوّة، وفي مثل هذه الموارد لا بدّ من حصول العلم والمعرفة التّامّيْن؛ وعليه، فإذا دلّ خبر الواحد على التوحيد فما زال غير مفيد للعلم، فإنّه لا يحصل الإسلام بواسطة الاعتقاد بذلك الخبر وتترتّب أحكام النجاسة.

ويُعدّ المحقق الخوئي رحمه الله من الذين صرّحوا بهذا المطلب[2].

وجاء في بعض الروايات كذلك أنّه إذا صرّح شخص بعدم يقينه بنبوّة الرسول الأعظم ﷺ، أي شكّك في ذلك، يُحكَم عليه بالارتداد ويُقتَل وإن كان يمتلك البناء القلبيّ.

وإلى جانب أصول الدين، فإنّ كلّ ما يراه المعصومون عليهم السلام لازماً الإيمان به فإنّه يجب الإيمان به. على سبيل المثال، إذا دلّ خبر ما على وجوب الإيمان بالرّجعة، كالخبر الذي يدلّ على وجوب الصلاة، فإنّ ذلك الخبر يوجب ثبوت وجوب الإيمان بذلك.

وأمّا الإشكال الآخر في كلام آية الله التبريزي رحمه الله فهو ادّعاؤه ـ فيما يتعلّق ببناء العقلاء ـ بعدم بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد في المسائل العقائدية، في الوقت الذي إذا لم يُؤخَذ فيه الإشكال السابق فرضاً وتمّ رفع اليَد عنه، فإنّه لا مشكلة في شمول بناء العقلاء

(١) ورغم عدم وجود دليل على لزوم الاعتقاد إلّا أنّ الاعتقاد يظلّ جائزاً ما دام لا يوجد دليل على حرمة الاعتقاد؛ وفيما يخصّ بياض الجدار فإنّه ما دام لا يوجد دليل على الحرمة فلا إشكال في الاعتقاد بذلك.

(٢) «وأمّا المقام الثاني: فالصحيح فيه جريان أحكام الكفر على الجاهل بالأصول الاعتقادية ولو كان جهله عن قصور، لإطلاقات الأدلة الدالة على ترتب تلك الأحكام، فإن قلنا بنجاسة أهل الكتاب مثلاً لا فرق بين أن يكون جهلهم عن تقصير أو قصور». (مصباح الأصول ١: ٢٧٦).

للأخبار الواردة في المسائل العقائدية؛ إذ يكفي في بناء العقلاء على حجيّة الخبر أن يكون لاعتبار الشيء أثر حيث يتمثّل الأثر في بعض الأحيان عمل الجوارح، وفي موارد أخرى يتمثّل في الإيمان الذي هو عمل جوانحي. والنتيجة هي: إذا تمّ الاستناد إلى بناء العقلاء، فإنّه لا تفاوت بين المسائل المتعلّقة بالجوارح والمسائل الخاصّة بالجوانح[1].

وقد تكون الأخبار بالنسبة إلى العقلاء مقصورة فقط على الأمور المعاشية ولا وجود للأخبار في المسائل العقائدية، إلّا أنّ النكتة المهمّة هي: بالنسبة إلى حجيّة الخبر الذي يكون ثابتاً ببناء العقلاء فإنّه لا يلزم وجود الموضوع في الموارد الجزئية كذلك، بل على فرض عدم ردع الشّارع فإنّ بناء العقلاء يكون مُعتبراً في تلك الموارد أيضاً. على سبيل المثال، فإنّ بناء العقلاء هو رجوعهم إلى الخبرة، كالطبيب والمهندس، في مسائلهم، والنكتة نفسها تُقال فيما يخصّ التقليد في الشرعيّات وإن كان التقليد في الشرعيّات غير موجود بين العقلاء؛ وبالتالي، وبعد عدم ردع الشّارع يثبت جواز التقليد في الشرعيّات بنفس نكتة الرّجوع إلى الخبرة[2].

وبناءً على ذلك، فإذا تمّ قبول القسم الأوّل وترتّب الأثر على الواقع، فإنّه في حال وجود الخبر عن أمر عقائديّ يجب الإيمان به، ولا تفاوت في ما إذا كان الأثر من سنخ عمل غير عقائديّ أو عقائديّ؛ لأنّه إذا وجب الإيمان بشيء على فرض العلم به فإنّه مع وجود الخبر الدّالّ عليه يكون معناه هو ضرورة البناء على كونه واقعاً، وبعد البناء على واقعية مفاد الخبر يصبح الاعتقاد بذلك الخبر واجباً. على سبيل المثال، في حال كان الخبر دالّاً على لزوم الاعتقاد بالرّجعة، فإنّ أدلّة حجيّة الخبر كما تشمل الخبر الدّال على وجوب الصلاة، فإنّها

(١) عمد البعض إلى التفكيك بين المنجّزية والمعذّرية فيما يتعلّق ببناء العقلاء على حجيّة الخبر، وادّعوا أنّه إذا كان الخبر دالّاً على التكليف وكان موجباً للتنجّز على المكلف فإنّه يلزم العمل به، وفي حال كان الخبر دالّاً على نفي التكليف والبراءة فإنّه لن يتمّ العمل بالخبر. لكن من وجهة نظرنا فإنّ مثل هذا التفكيك ليس صحيحاً، وإذا تقرّر اعتبار بناء العقلاء مستنداً فإنّ الاخبار الواردة ـ أعمّ من المنجّز أو المعذّر ـ تكون حجّة.

(٢) إنّ بناء العقلاء موجود في هذه المجالات وهو كذلك موضع التطبيق في الشريعة حيث أنّ سكوت الشّارع إزاء هذا الموضوع يُعدّ دليلاً على إمضاءه في الشريعة؛ إذ لو كان من المُقرّر وجود الرّجوع إلى الخبر أيضاً في الشريعة فإنّ حجيّته لن تعود ببناء العقلاء بل بسيرة المتشرعة، على أنّه يوجد تفاوت واضح بين سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة.

تشمل الخبر الدّال على لزوم الاعتقاد بالرّجعة تماماً وتحكم بترتّب الأثر عليه، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان دليل حجيّة الخبر هو بناء العقلاء أو الأدلّة اللفظية، كما أنّه لا أثر لمبنى جعل العلمية أو المنجزيّة والمعذّرية إلّا إذا كان هنالك تفاوتاً من باب الحكومة، وادّعاء الحكومة غير صحيح من وجهة نظرنا.

وفي الختام لا بدّ من الإشارة إلى مطلب، وهو أنّ المحقق الخوئي رحمه الله كان قد استعمل كلمة «يجوز» فيما يتعلّق بالاعتقاد على أساس خبر الواحد، وكان قد فهم آية الله التبريزي رحمه الله من هذه الكلمة الجواز في مقابل الوجوب، وذلك لأنّ آية الله التبريزي رحمه الله كان قد استعمل عبارة «جواز الاعتقاد أو وجوبه» في إشكاله على المحقق الخوئي رحمه الله، في الوقت الذي لم يكن فيه المقصود من استعمال كلمة الجواز في كلام المحقق الخوئي رحمه الله في مقابل الوجوب، بل المقصود هو الجواز بالمعنى الأعمّ الذي يتناسب مع الوجوب أيضاً؛ لأنّ البحث يدور حول حجيّة الخبر الذي إذا تمّ إثباته ـ وفقاً لمبنى المحقق الخوئي رحمه الله الذي ينصّ على أنّ الإخبار عن الشيء يُعدّ علماً ـ كان الاعتقاد على أساس الخبر واجباً وليس جائزاً وحسب.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

أشار الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب (الرسائل) ـ فيما يخصّ حجيّة الخبر في المسائل العقائدية ـ إلى كلمات بعض الأعلام من أمثال الشيخ الطوسي وابن إدريس والشهيد الثاني رحمهم الله، ثمّ استظهر بعد ذلك من كلام الشيخ الطوسي رحمه الله في (العدّة) الإجماع على عدم حجيّة الخبر في المسائل العقائدية. ثمّ بيّن بياناً غليظاً مشيراً إلى أنّ العمل بخبر الواحد في مسائل أصول الدين هو مجرّد كلام صادر عن بعض الغافلين من أصحاب الحديث[1].

(١) وأمّا نصّ كلام سماحته فهو: «الخامس كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة رحمه الله في (النهاية) عن الأخباريين من أنّهم لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعه إلّا على أخبار الآحاد، وحكاه الشيخ رحمه الله في عدّته في مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث، والظاهر أنّ مراده حملة الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عمّا عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر». (فرائد الأصول ١: ٢٧٢).

ويستأنف الشيخ الأنصاري رحمه الله كلامه حيث يُستفاد منه أنّ أدلّة حجيّة الخبر برأيه تشمل الموارد المتناسبة مع الإيمان كذلك. ويُذكَر أنّ شمول أدلّة حجيّة الخبر للمسائل العقائدية ليس بلحاظ الاعتقاد بها، بل هو لوجوب التعبير اللساني في المسائل التي تناسب الاعتقاد، وكأنّه يقصد بذلك عدم الاكتفاء بالاعتقاد وحده في المسائل العقائدية، بل يجب إظهار ذلك الاعتقاد على اللسان أيضاً؛ وهكذا، فإنّه يفترض وجوب الإظهار على اللسان بمنزلة الأثر المترتّب على الحجيّة. ولتوضيح هذا المطلب، نشير إلى عبارتيْن من عباراته:

«فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظنّاً فعدم حصول الأوّل كحصول الثاني قهريّ لا يتّصف بالوجوب وعدمه»[1].

يبيّن الشيخ الأنصاري رحمه الله في هذه العبارة أنّه إذا كان المقصود من عدم حجيّة خبر الواحد في العقائد هو عدم حصول الاعتقاد التكوينيّ على أساس العلم بعد ورود الخبر، فإنّ ذلك واضح، كما أنّ حصول الظنّ عن طريق الخبر واضح كذلك؛ وبالتالي، فإنّه لا معنى لادّعاء عدم اعتبار الخبر.

«وإن أرادوا التديّن به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر عن بعض الأخبار الدالة على أنّ فرض اللسان القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا...﴾، فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناءً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك»[2].

بالاستناد إلى هذه العبارات، فإنّ سماحة الشيخ الأنصاري رحمه الله يرى أنّ اعتبار خبر الواحد في المسائل العقائدية يعني لزوم الإظهار اللسانيّ، مُستشهداً على ذلك برواية تتضمّن قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا﴾[3] ممّا يشير إلى عدم كفاية الإيمان بالقلب، بل يلزم إظهار الإيمان بالكلام أيضاً. والنتيجة هي أنّ أثر قيام خبر الواحد في المسائل العقائدية

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٤.

(٢) المصدر السابق ٢٧٥.

(٣) البقرة: ١٣٦.

يتمثّل في وجوب إظهار تلك العقيدة على اللسان، فضلاً عن وجود تلك المسائل وثبوتها في القلب.

والجدير بالذّكر أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله كان قد أشكل في النهاية على حجيّة خبر الواحد، لكنّ ما يقصده هو أنّ ادّعاء عدم حجيّة خبر الواحد بشكل مُطلق ليس صحيحاً، بل إنّ حجيّة الخبر قابلة للطرح والمناقشة، حتى وإن اعتبر هو نفسه دليل الحجيّة قاصراً.

مناقشة في كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

يرى الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ وجوب الإظهار اللسانيّ يُعدّ أثر حجيّة الخبر في المسائل العقائدية وبذلك يكون الإشكال على كلام المحقق الخوئي رحمه الله مطروحاً على كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله أيضاً؛ إذ في حال وجود أمر يوجب الاعتقاد به وإظهاره على اللسان ـ على فرض وجوده الواقعيّ ـ فإنّه مع قيام الخبر يصبح الاعتقاد بمضمون ذلك الأمر وكذلك إظهاره على اللسان، واجباً؛ لكنّ الإشكال هو أنّ الاعتقاد بأيّ مطلب ـ حتى وإن كان حقيقةً ـ ليس أمراً واجباً، ولا يمكن لمجرّد وجود دليل «صدق العادل» ـ الذي هو دليل اعتبار الخبر ـ إثبات وجوب الاعتقاد ووجوب إظهاره على اللسان، وهو قاصر في هذا المجال.

البحث في صحة الإسناد على أساس خبر الواحد

أشرنا حتى الآن إلى أثرين فيما يخصّ حجيّة الأخبار في المسائل العقائدية وقمنا بالبحث فيهما، وهما:

١. وجوب الاعتقاد

٢. وجوب الإظهار والتعبير باللسان.

وأمّا الأثر الآخر الذي أُغفِل عنه بخصوص حجيّة الأخبار في المسائل العقائدية فهو صحّة إسناد مضمون الخبر إلى المعصومين عليهم السلام، حيث لا تفاوت في هذا الأثر بين المسائل العملية والمسائل العقائدية، وحتى على فرض عدم وجوب الاعتقاد بمحتوى خبر الواحد؛ فإنّ بحث الإسناد قابل للطرح والمناقشة وذلك لعدم وجود أيّ ملازمة بين وجوب الاعتقاد

وصحّة الإسناد. وهكذا، وفي عين عدم وجوب الاعتقاد بمفاد الخبر، فقد لا تكون هناك أيّ مشكلة في إسناده إلى المعصوم عليه السلام ووجود الدليل على اعتباره. على سبيل المثال، إذا كان خبر الواحد دالّاً على أنّ الأرض أو السماء تتألّف من سبع طبقات، فحتى في حال عدم ثبوت وجوب الاعتقاد بهذا المطلب فإنّ إسناد هذا المطلب إلى المعصوم عليه السلام ـ بحيث يتمّ الادّعاء بأنّ ذلك هو رأي المعصوم عليه السلام أيضاً ـ يُعدّ أثراً بحدّ ذاته، ومع ملاحظة هذا الأثر يصبح البحث في اعتبار الخبر أمراً ضرورياً.

وللتوضيح بشكل أدق فيما يخصّ الإسناد، لا بدّ أوّلاً من بيان الفرق بينها وبين الإخبار. فالإسناد يعني نسبة المضمون المنقول إلى الشخص الذي نُقِل عنه ذلك المضمون، فيُقال إنّ فلاناً نطق بهذا الكلام أو أنّه يؤمن بهذا الكلام. على سبيل المثال، عندما يقول «زرارة» إنّ الإمام عليه السلام بيّنَ مطلباً ما، ففي هذه الحالة لا يكون ذلك المطلب قد سُمِع من الإمام عليه السلام، بل سُمِع عن لسان «زرارة» نفسه، وعليه، فإنّ صحّة الإسناد تعني نسبة ذلك الكلام أو المطلب إلى الإمام عليه السلام وأنّه قد نطق بذلك بالفعل أو كان يؤمن بما قال، في نفس الوقت الذي يمكن فيه احتمال الخطأ والاشتباه فيما يخصّ «زرارة». ويمكن كذلك نقل محتوى الكلام في الإخبار من دون نسبته؛ على سبيل المثال، حذف الوسائط والمُسند إليه في حال نقل خبر ما بأنّ الإمام عليه السلام قال إنّ الرّجعة حقّ، وإذا لم تكن حقانية الرجعة متيقّنة وأنّه قد نقل الراوي ثقة فقط، فإنّه يُستفاد من عبارة «الرّجعة حقّ»، كما إذا تمّ سماع هذه العبارة من الإمام عليه السلام مباشرة، فإنّه لا حاجة إلى القول إنّ الإمام عليه السلام قد قال ذلك، بل بمجرّد حصول العلم بصدور ذلك الكلام عن الإمام عليه السلام فإنّه يُقال بشكل مباشرة: «الرّجعة حقّ»[1]. وبهذا التوضيح يتبيّن لنا وجود ثلاث مقولات بشأن خبر الواحد: ١. الاعتقاد؛ ٢. الإسناد؛ ٣. الإخبار.

ومع أخذ النكتة المذكورة بعين الاعتبار يتّضح أنّ ما ذكره البعض في الدفاع عن المسائل العقائدية من أنّه لا يجب إثبات المسائل العقائدية بخبر الواحد، هو دفاع غير صحيح؛ لأنّ إسناد هذا المطلب إلى الإمام عليه السلام والكشف عن رأيه الشريف مختلف تماماً عن

(١) وبتعبير آخر فإنّ كلًّا من الاخبار والإسناد يُعدّ إخباراً؛ لأنّ أحدهما هو إخبار على نحو الإسناد والآخر هو إخبار عن المضمون بشكل مباشر.

الاعتقاد بمفاد الخبر، وفيما يخصّ إسناد مفاد الخبر إلى المعصومين عليهم السلام فإنّ رأي المشهور ليس عدم الصحّة؛ وبالتالي، فإنّه لا ينبغي الخلط بين هذين المجالين في خبر الواحد.

وتجدر الإشارة هنا إلى نكتة تتعلّق بإسناد محتوى الخبر إلى المعصومين عليهم السلام، وهي أنّ صحّة الإسناد لا تقتصر على المسائل الفقهية والعقائدية، بل في حال حجيّة الخبر فإنّ إسناد محتوى الإخبار عن التكوينيّات (مثل المسائل الطبيّة وخواصّ الأدوية) يُعتبر صحيحاً كذلك. لذلك، يجب الدّفاع عن مضمون هذه الروايات بشكل كامل، أمّا مجرّد عدم ثبوت وجوب الاعتقاد بها فلا يوجب الإحجام عن الدّفاع عن مفاد الروايات. ومن هنا، فإنّه في حال وجود مطلب مُخالف للواقع في مضمون الروايات فسيتمّ الإشكال علينا، لأنّ مجرّد عدم اعتبار الخبر في المسائل العقائدية والتكوينية ليس توجيهاً مقبولاً؛ إذ على فرض وجود شرائط الحجيّة في الخبر فإنّه تتمّ نسبته إلى المعصومين عليهم السلام، وإذا كان مفاد الخبر في الحقيقة بشكل يُخالف مع المطالب الجزمية واليقينية، فإنّه لا يجب القول بعدم حجيّة خبر الواحد في المسائل العقائدية، بل يجب اعتبار مُخالفته للجزم واليقين دليلاً على عدم حجيّته.

تبيّن لنا حتى الآن بأنّه يمكن البحث في صحّة إسناد مفاد الخبر إلى المعصومين عليهم السلام، بل وفي حال وجود الدليل على حجيّة خبر الواحد فإنّه يُعتبر صحيحاً.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى مطلب وهو أنّ جواز إسناد مفاد الخبر إلى المعصومين عليهم السلام إنّما هو على أساس مبنى جعل العلمية فقط[1]، لكن بالاستناد إلى مبنى صاحب الكفاية رحمه الله القائل بمسلك المنجزية والمعذّرية فيما يتعلّق بالأمارات، فإنّه لا يجوز إسناد مفاد الخبر بل يحتاج جواز الإسناد إلى دليل آخر، لذلك، يكون الاحتياط منجّزاً في بعض الموارد، إلّا أنّه لا يمكن اعتباره منزلة الحكم القطعيّ للشّارع.

وستأتي تكملة هذا المطلب في المباحث القادمة[2].

---

(١) ويُذكَر أنّ آية الله التبريزي رحمه الله قد أجاز إسناد مفاد الأخبار المتعلّقة بالمسائل العقائدية والتكوينية إلى المعصومين عليهم السلام في نفس الوقت الذي يقول فيه بمبنى جعل العلمية.

(٢) راجع الصفحة (٢٤١).

البحث الثبوتي والإثباتي لحجية خبر الواحد في المسائل العقائدية

تبيّن لنا حتى الآن أنّ خبر الواحد ليس حجّة بصورة قطعية بالنسبة إلى بعض المعارف مثل التوحيد والنبوّة، وأنّ الاعتقاد على أساس خبر الواحد ليس بكافٍ، بل إنّ لزوم تحصيل العلم واليقين هو من النكات القطعية. وأمّا عدم حجيّة خبر الواحد في غير تلك الموارد، مثل تفاصيل القبر والبرزخ والقيامة وما شابه ذلك، فليس قطعياً ومسلّماً، بل هو بحاجة إلى البحث والتقصّي، حيث يمكن الخوض في ذلك من خلال مقامَيْن:

١. معقولية الاعتقاد على أساس وجود الخبر والتعبّد به: يأتي البحث في معقولية الاعتقاد من حيث أنّه ربّما كان متقوّماً بالعلم، وعلى هذا، فكما أنّ العلم متقوّم بالجزم وعدم الترديد، فإنّ الاعتقاد أيضاً يصبح متقوّماً بالعلم. على سبيل المثال، وفيما يتعلّق بمسألة التوحيد والمعاد، لا بدّ من البحث في معقولية الاكتفاء بالظنّ، فإذا كان التعبّد بالظنّ معقولاً في الأساس فإنّ التعبّد بالخبر في مجال الاعتقاد يكون معقولاً كذلك.

٢. البحث في كون أدلّة حجيّة الخبر وافية: بعد القول بأنّ أصل التعبّد بغير علم معقولاً، يتمّ البحث في هذا المقام في دلالة أدلّة حجيّة الخبر.

وهكذا، فإنّ المقام الأوّل يشمل البحث في المعقولية الثبوتية لحجيّة الظنّ في المسائل العقائدية، أمّا المقام الثاني فهو البحث في الجهة الإثباتية لحجيّة الظنّ في المسائل العقائدية.

وينطبق المقامان المذكوران على المقامَيْن المطروحَيْن حول حجيّة الأمارات وذلك لطرح شبهة «ابن قبّة» فيما يتعلّق بحجيّة الأمارات، حيث اعتبر التعبّد بغير علم محالاً أساساً. وبعد الإجابة عن شبهة «ابن قبّة» وإثبات إمكانية التعبّد بغير علم، تمّ البحث في وجود الدليل على اعتبار الخبر، فإذا عُثِر على الدليل في هذا المجال فإنّه يتمّ العمل وفق ذلك الدليل، وفي حال عدم العثور على دليل اعتبار خبر الواحد، يكون بحث الانسداد قابلاً للطرح.

فالمقامان المذكوران في حجيّة الخبر في المسائل الفقهية يمكن البحث فيهما كذلك في المسائل العقائدية. لذلك، سنبدأ أوّلاً في البحث في إمكانية التعبّد بغير علم في المسائل العقائدية بشكل ثبوتيّ، وبعد الفراغ من ذلك سنقوم بالبحث في مقام الإثبات.

البحث الثبوتي في إمكانية التعبد بغير علم في المسائل العقائدية

بيّنا سابقاً، فيما يتعلّق بالتعبّد بغير علم في المسائل العقائدية، أنّه لا محذور في الاعتقاد من دون علم، بل ويتجلّى الاعتقاد بغير علم في الخارج بشكل أوضح. والاعتقاد على فرض حصول الظنّ واقع بالفعل، فضلاً عن إمكانه. ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى الآية الشريفة: ﴿وَما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّون﴾[1]، بالاستناد إلى هذه الآية فإنّ عَبدة الأوثان لم يكونوا يمتلكون العلم واليقين، بل كانوا يظنّون فقط، لكن في الوقت نفسه فإنّ القرآن الكريم ينسب الاعتقاد إليهم.

وجاء في رواية «بُريد العِجليّ» عن الإمام الباقر عليه السلام ما يلي:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَدْنَى مَا يَكُونُ الْعَبْدُ بِهِ مُشْرِكاً قَالَ فَقَالَ مَنْ قَالَ لِلنَّوَاةِ إِنَّهَا حَصَاةٌ وَلِلْحَصَاةِ إِنَّهَا نَوَاةٌ ثُمَّ دَانَ بِه»[2].

ووفق هذه الرواية فإنّ مَن يسمّي نواة التّمر حصاةً أو يُسمّي الحصاة نواة تَمر ثمّ يؤمن بذلك، فهو مشرك. وهكذا تتبيّن لنا إمكانية التديّن بخلاف العلم وذلك لِعلم عَبدة الأصنام بأنّ تلك الأصنام ليست أرباباً، ومع ذلك فهم يؤمنون بها؛ وبناءً على هذا الفرض تتّضح إمكانية التديّن خلافاً للظنّ والحدس على نحو أكبر.

وأمّا المطلب الأعلى فهو أنّه لا حاجة أساساً إلى الاستناد إلى الآيات والروايات لإثبات الاعتقاد من دون علم؛ إذ كما مرّ بنا في المباحث السابقة فإنّ الاعتقاد من مقولات الفعل، والفعل ليس منوطاً بالعلم، وإن كان بالإمكان أن يكون العلم من مقدّمات جواز الاعتقاد أو عدم جوازه، لكنّ ذلك لا يعني أنّ الاعتقاد متوقّف على العلم.

وعليه، فكما أنّ التعبّد بخبر الواحد في المسائل الفقهية معقول وممكن من الناحية الثبوتية، فإنّ مُقتضى القاعدة والوجدان هو أنّ التعبّد بخبر الواحد في المباحث العقائدية معقول وممكن أيضاً، وشبهة «ابن قبّة» وغيرها من الشبهات باطلة. وحتى إذا كانت شبهة

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) الكافي ٢: ٣٩٧.

«ابن قبّة» واردة بشأن حجيّة الخبر في المسائل الفقهية، فإنّه لا محذور في التعبّد بالخبر في المسائل العقائدية، ولا تجري شبهة «ابن قبّة» في هذا الإخبار.

بيان عدم ورود شبهة «ابن قبة» في المسائل العقائدية

وتوضيح عدم ورود شبهة «ابن قبّة» في الإخبار المتعلّق بالمسائل العقائديّة هو: وفق ادّعاء «ابن قبّة» فإنّه إذا كان الظنّ حجّة، فإنّ ذلك يوجب اجتماع المثليْن أو الضدّيْن، فلو كان خبر الواحد مُخالفاً للواقع يظهر لنا اجتماع الضدّيْن، وفي حال كان مطابقاً للواقع فإنّ ذلك يعني اجتماع المثليْن. ومن ناحية أخرى فإنّ جعل الحجيّة للخبر الظنّي يستلزم تفويت المصلحة والملاك؛ إذ لو كان الخبر مُخالفاً للواقع فإنّه سيتمّ تفويت المصلحة والملاك في الحكم الواقعيّ.

وكنّا قد أجبنا عن شبهة «ابن قبّة» في محلّها ولم نتطرّق إلى هذا المطلب هنا، بل أوكلنا ذلك إلى مظانّه؛ وأمّا النكتة الجديرة بالذّكر ههنا فهي أنّه لا مجال لشبهة «ابن قبّة» أساساً في المسائل العقائدية؛ إذ يمكن أخذ العلم الداخل في موضوع الحكم بعين الاعتبار في المسائل العقائدية، فيكون الاعتقاد بأمر ما واجباً بعد حصول العلم به. والنتيجة هي: أنّ الشيء لا يكون واجباً بحسب الواقع من دون حصول العلم به ولا يكون منجّزاً بسبب عدم العلم، بل لن يكون الاعتقاد بذلك الشيء واجباً كذلك بحسب الواقع والثبوت، وبالاستناد إلى هذا الفرض فإنّ التعبّد بالخبر الظنّي لن يغدو مُبتلى بشبهة اجتماع حكميْن متوافقيْن أو متخالفيْن؛ إذ لا وجود فرضاً لوجوب الاعتقاد في الواقع حتى يحصل اجتماع حكميْن متوافقيْن أو متخالفيْن على أثر الوجوب الذي وُجِد بقيام خبر الواحد. على سبيل المثال، إذا لم يكن للمكلّف علم بوجود الرّجعة، فإنّه حيث كان موضوع الاعتقاد بالرّجعة مُقيّداً بحصول العلم بها، فإنّه لن يُجعَل للرّجعة وجوب الاعتقاد في حال عدم وجود العلم به. وفي حال إقامة خبر مُعتبر على وجوب الاعتقاد بالرّجعة، يحصل وجوب الاعتقاد في النهاية لقيام الخبر، لكن هذا لا يعني وجود حكميْن مختلفيْن لعدم وجود الرّجعة في الواقع، وبالتالي لا وجود للحكم الواقعي بالنسبة إليها، أو أنّ الرّجعة موجودة في الواقع، إلّا أنّ الشّارع

لم يفرض وجوب الاعتقاد وذلك لعدم امتلاك المكلّف أيّ علم بها.

وبعبارة أخرى، فإنّه ينبغي القول بالتصويب في المسائل العقائدية حيث يكون وجوب الاعتقاد مشروطاً بالعلم، فمع القول بأنّ وجوب الاعتقاد مشروط بالعلم، فعلى فرض عدم وجود العلم والخبر المُعتبَر، ليس الاعتقاد واجباً في الأساس، إلّا أنّ هذا المطلب لا يتنافى مع أن يكون الاعتقاد واجباً مع فرض وجود الخبر، فإذا خالف المُكلّف رغم وجود الخبر ولم يؤمن، عندئذٍ يظهر التجرّي.

وأمّا سبب جواز التصويب في المسائل العقائدية وعدم جوازه في المسائل الفقهية فهو عدم إمكانية تغيّر الواقع في المسائل الفقهية ويكون الإخبار محصّلاً للواقع، أمّا في المسائل العقائدية فإنّه يمكن للشّارع ـ بالنسبة إلى مورد لا واقعية لمحتواه ـ أن يقول: «وإن لم يكن لهذا المورد واقعية إلّا أنّك لا تمتلك اليقين على عدم واقعيّته، وعليه، يجب الاعتقاد به!».

ومن ناحية أخرى، فإنّه في الوقت الذي يكون للشيء واقعية، مثل الرّجعة، لكن بالنّظر إلى عدم وجود العلم والخبر المُعتبَر بالنسبة إليها، فإنّه لم يُجعَل حكم وجوب الاعتقاد بها حتى في علم الله تعالى، وبالتالي ورغم ظهور التصويب، إلّا أنّه لا دليل على بطلانه.

نعم، إنّ تقييد الحكم بالعلم من الناحية الثبوتية موجودة في المسائل الفقهية وطُرحت بعض المحذورات من قِبَل المشهور من مثل الدّور والخلف، وقد تمّت الإجابة عنها جميعاً في مواضعها، أمّا تقييد الحكم بالعلم في المسائل الفقهية من الناحية الإثباتية فيواجه مشكلة. لذلك تمّ قبول تقييد الحكم بالعلم ببعض الموارد مثل صلاة القصر والصلاة الكاملة وكذلك الجهر والإخفات حيث يوجد الدليل.

تبيّنَ لنا حتى الآن إمكانية أن تكون المسائل العقائدية مقيّدة بالعلم، كما يثبت وجوب الاعتقاد على فرض قيام الخبر المُعتبَر؛ إلّا أنّ هذه النكتة لا تؤدّي إلى جواز التقصير في المسائل العقائدية، وعليه، يجب الفحص عن الأخبار الدّالة على المسائل العقائدية تماماً كالأحكام الفرعية التي يلزم فيها التعلّم والفحص.

وفي حال القيام بالفحص وعدم الحصول على الخبر المُعتَبر، فإنّه لن يلزم الاعتقاد بالمطلب المذكور حتى على فرض صحّته وثبوته في الواقع.

كلام المرحوم الشعراني رحمه الله المبني على عدم معقولية التعبّد بغير علم في المسائل العقائدية

اتّضح لنا في المطالب السابقة، إمكانية التعبّد بغير علم في المسائل العقائدية وأنّ شبهة «ابن قبّة» في الفقه هي شبهة باطلة، وحتى إذا لم تكن باطلة في الفقه فهي لا تمتلك موضوعاً في المسائل العقائدية.

وفيما يخصّ جواز الاعتقاد من دون علم، فإنّ أيّاً من الفقهاء لم يعمد إلى مخالفة ذلك، ولا تشير عبارات أكثر الفقهاء ـ مثل الشيخ الطوسي والشهيد الثاني رحمهما الله إلى العلامة الطباطبائي رحمه الله في (الميزان) ـ إلى عدم إمكانية التعبّد بغير علم في المسائل العقائدية. والكلام الوحيد الذي يبدو في ظاهره عدم إمكانية الاعتقاد من دون علم، هو كلام المرحوم الشعراني رحمه الله في تعليقته على كلام المولى صالح المازندراني رحمه الله، حيث قال المرحوم الشعراني رحمه الله في شرح عبارة «وليست المسألة عملية حتى يكتفى فيها بالظن»:

«قوله: وليست المسألة عملية حتى يكتفى فيها بالظن؛ الاكتفاء في المسألة العملية بالظن أيضاً غير معقول، إلّا أن يقوم دليل علمي على حجية الظنّ، وحينئذٍ فالاعتماد على العلم لا على الظنّ. ولا يخفى أنّ في المسائل الاعتقادية أو العملية إذا حصل من الأدلة والأمارات ظنّ بشيء لم يمكن لأحد سلب الظنّ عن قلبه، فإنّه يحصل بغير اختياره، ولا يعقل أن يأمره الشارع بأن يعتقد خلاف ظنّه أو يعلم قطعاً صحّة ظنّه ومطابقته للواقع يقيناً، ولكن يعقل أن يأمره بالعمل مع ظنّه عمل مَن يعلم بصحّته أو يعلم ببطلانه، ولذلك قالوا: يُكتفى في المسائل العملية بالظنّ دون الاعتقادية، فتبيّن من ذلك أنّ قيام الدليل العلمي على حجية الظنّ في الاعتقادات غير معقول، فإنّ الظنّ لا يتغير ماهيته ولا يصير علماً ولا شكّاً ولا مطلوب في الاعتقاديات إلّا حصول نفس الاعتقاد بخلاف العمليات، فإنّ المطلوب فيها ترتيب آثار الاعتقاد ولا مانع من قيام الدليل العلمي على ترتيب آثار اليقين على الظنّ تشريعاً، ولكن لا يعقل قيام الدليل العلمي على كون الظنّ علماً تكويناً»[1].

(١) شرح الكافي ـ الأصول والروضة (للمولى صالح المازندراني) ١٠: ١٦٧.

في البدء، يعتبر المرحوم الشعرانيّ رحمه الله في عباراته أنّ الاكتفاء بالظنّ غير معقول في المسائل الفقهية أيضاً، إلّا في حال إقامة دليل يقينيّ على حجيّة ذلك الظنّ؛ ومع ذلك لا يمكن الاعتماد على الظنّ حتى مع وجود دليل يقينيّ على حجيّته بل يُعتَمَد عندئذ على الدليل العلمي.

والنكتة الأصلية في كلام المرحوم الشعرانيّ رحمه الله هي عدم إمكانية الفرد سلب الظنّ من قلبه والافتراض بأنّه لا يملك الظنّ؛ لأنّ حصول الظنّ هو أمر تكوينيّ وواقعيّ وليس قابلاً للتعبّد، لذلك، فليس من المعقول أن يأمر الشّارعُ الفردَ بالعلم خلافاً لظنّه. لكن من الممكن أن يأمر الشّارع الفرد بالتعامل مع ظنّه معاملة العلم وترتيب آثار العلم على ذلك، ولهذا يمكن للفرد ترتيب آثار العلم على ظنّه في المسائل العملية والفقهية، لكن بالنّظر إلى أنّ ترتيب الآثار ليس هو المقصود في المسائل العقائدية، بل المطلوب هو اعتقاد المكلّف نفسه، ومن ناحية أخرى فإنّ ماهية الظنّ غير قابلة للتغيير ولا يمكن تبديلها إلى العلم، فإنّ حجيّة الظنّ في المسائل العقائدية ليست معقولة.

مناقشة في كلام المرحوم الشعراني رحمه الله

يمكن القول في مناقشة كلام المرحوم الشعراني رحمه الله: يبدو أنّ الاعتقاد الذي بيّنه هو العلم الذي يُعتبَر صفة الانفعال، وبالتالي، وفيما يخصّ الشخص الذي ينتابه الظنّ فإنّه ليس بإمكان الشّارع أن يفترض بأنّ الفرد لا يظنّ بل يعلم. هذا في الوقت الذي يتمّ الخلط في كلامه بين الاعتقاد من مقولة الفعل والاعتقاد من مقولة الانفعال وذلك لوجود العلم في بعض الموارد، لكنّ الاعتقاد به غير ثابت. ويُعدّ «إبليس» المصداق البارز لهذا الفرض، فعلمه بالتوحيد والمعاد[1] لا يقلّ عن علم الآخرين، لكنّه لا يُعتبَر من الموحّدين بسبب عدم اعتقاده بمفاد علمه.

وهكذا، فإنّه تمّ الخلط في كلام المرحوم الشعراني رحمه الله بين اليقين والاعتقاد، ولهذا قال بعدم معقولية تبديل الظنّ إلى علم تكوينيّ.

(١) ومن القرائن على علم إبليس بالمعاد، الآية الشريفة: ﴿أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾.

والجواب على ذلك هو: ليس المقصود هو تبديل ظنّ الفرد إلى علم، بل وجود الاعتقاد بالأمر الظنيّ بالنّظر إلى تفاوت العلم والاعتقاد[1].

ويُعتبر المحقق الخوئي رحمه الله من الذين يجوّزون الاعتقاد على أساس الظنّ، بل يرون كذلك وجوب الاعتقاد على أساس الخبر. وكذلك الحال مع آية الله التبريزي رحمه الله فهو لم يُنكر الاعتقاد على أساس الظنّ، لكنّه يرى وجود القصور الإثباتي فقط.

والمطلب الأعلى هو: رغم أنّ الظنّ ليس كافياً في الأصول العقائدية، إلّا أنّ هذا المطلب يعني عدم جواز الاكتفاء بالظنّ، أي في الفرض الذي يمكن فيه تحصيل العلم فإنّه لا يمكن الاكتفاء بالظنّ، وإلّا فليس بالمُستبعَد أن يكون الاعتقاد بالإمامة واجباً حتى بالنسبة إلى الشخص الذي لا يقين له بالإمامة، بشرط عدم تمكّنه من تحصيل العلم. على سبيل المثال، يعلم «زرارة» بوفاة الإمام الصّادق عليه السلام ويكون هو كذلك على وشك الموت، وفي ظلّ تلك الظروف يطلب من ابنه الذّهاب والتحقّق من الإمام التالي. فإذا عاد ابن زرارة قبل موت أبيه وأخبره بأنّ الإمام التالي ـ بعد الإمام الصّادق عليه السلام ـ هو الإمام موسى الكاظم عليه السلام لكن لم يحصل العلم لدى «زرارة» بذلك، فلا يَبعد أن يكون اعتقاد «زرارة» بالإمام موسى الكاظم عليه السلام واجباً؛ لأنّه مذكور أنّه لا يجوز الاكتفاء بالظنّ في الأصول العقائدية، لكن على فرض عدم التمكّن بغير الظنّ، فإنّه يجوز الاعتقاد.

والخلاصة هي أنّ الاعتقاد في اصطلاح المناطقة يعني رجحان وتصديق مفاد القضية، أعمّ من الظنّ واليقين اللذين هما صفة وانفعالاً نفسياً؛ لكنّ الاعتقاد في اصطلاح المتكلّمين، يعني الاعتقاد بمعنى الفعل والبناء القلبيّ، وهذا المعنى يُعدّ أحد وظائف المكلّفين، ويظهر في بعض الموارد أنّه لا بدّ من أن يكون هذا الاعتقاد مبنيّاً على العلم، وأنّ الظنّ لا يكون كافياً، مثل الاعتقاد بالتوحيد والمسائل العقائدية الأصلية. إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ الاعتقاد

(١) يعود لزوم الاعتقاد في الموارد التي لا يوجد فيها العلم إلى الملاك و المصلحة المترتّبيْن على اعتقاد الشخص نفسه. على سبيل المثال، فإنّ اعتقاد الأفراد بالرّجعة له تأثيره في أعمالهم، كما أنّ الاعتقاد بظهور الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف يوجب الأمل والرّجاء ويمكن أن يكون له ملاكاً وإن لم يوجد العلم بالنسبة إليه. فعدم وجود العلم لا يعني عدم امتلاك الاعتقاد لأيّ ملاك مُطلقاً.

في المسائل الكلامية هو العلم نفسه، بل المقصود هو البناء القلبيّ الذي يجب أن يكون عن علم، شرعاً وعقلاً. لذلك، يمكن للبناء القلبيّ أن يكون مبنيّاً على الظنّ أو العلم، لكنّ الاعتقاد ليس مساوياً للعلم.

البحث الإثباتي للتعبّد بغير علم في المسائل العقائدية

تبيّن لنا حتى الآن إمكانية التعبّد بغير علم في المسائل العقائدية من الناحية الثبوتية؛ أمّا المقام الثاني المتعلّق بالتعبّد بغير علم في المسائل العقائدية فهو البحث في وقوع التعبّد بغير علم. والمقصود بوقوع التعبّد بغير علم في المسائل العقائدية هو البحث في شمول أدلّة حجيّة خبر الواحد للأخبار العقائدية.

المعروف بين المتكلّمين والفقهاء هو عدم وقوع التعبّد في المسائل العقائدية بغير علم ومنها الخبر؛ أي أنّ إطلاق أدلّة حجيّة خبر الواحد لا يشمل المسائل العقائدية ولا يلزم الاعتقاد على أساس الخبر. وقد بلغ هذا الادّعاء حدّاً بحيث يُستَفاد من كلمات الأعلام ادّعاء الإجماع على كون خبر الواحد ليس بحجّة في المسائل العقائدية.

كلمات الفقهاء بشأن حجية خبر الواحد في المسائل الاعتقادية

لتوضيح قول الفقهاء في عدم حجّية خبر الواحد في المسائل الاعتقادية، سنكتفي بنقل عبارات للشهيد الثاني والشيخ الأنصاري رحمهما الله:

كلام الشهيد الثاني رحمه الله

تناول الشهيد الثاني رحمه الله هذا المطلب أوّلاً في كتابه (المقاصد العالية) وهو أنّ الاعتقاد بالتوحيد والمعاد والنبوّة واجب، أمّا الاعتقاد بتفاصيل المعاد والبرزخ وما شابه ذلك فليس واجباً. وقال بعد تلك المطالب:

«وأمّا ما ورد عنه عليه السلام من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ خبر الواحد ظنّيّ قد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنّيّة

فكيف الاعتقاديّة العلميّة، ولاستلزامه التكليف بما لا يُطاق، وإن كان قد يجب العمل بمدلوله في بعض الموارد، لكن لا على سبيل المعرفة»[1].

ففي هذه العبارات، حكم الشهيد الثاني رحمه الله بعدم اعتبار خبر الواحد بشكل مُطلق، حيث يشمل الحكم المذكور أيضاً الأخبار الصحيحة والمُعتبرة؛ لكنّه لا يرى الاعتقاد على أساس خبر الواحد غير ممكناً، بل أشار إلى وجود مشكلة إثباتية، ويقصد بذلك أنّ حجيّة الخبر ليست ثابتة؛ لأنّ برأيه عند وجود الإشكال والاختلاف في حجيّة الخبر في المسائل الفقهية، فإنّ حجيّة الخبر في المسائل العقائدية تثير شكّاً أكبر. ولذلك، فإنّ حجيّة الخبر ليست ثابتة[2].

والنكتة الجديرة بالذّكر فيما يخصّ كلام الشهيد الثاني رحمه الله هي أنّ المقصود بعدم الحجيّة (في كلامه) هو عدم وجوب الاعتقاد على أساس الخبر، وليس المقصود عدم صحّة الإسناد؛ لأنّ بحث الإسناد ليس مطروحاً في الأساس في كلمات الفقهاء، بل الشيء الرئيسي الذي هو موضع الاهتمام في كلماتهم هو بحث الاعتقاد. وتؤيّد هذا المطلب عبارة «فلا يجب التصديق به مطلقاً» في كلام الشهيد الثاني رحمه الله؛ لأنّ التصديق في المسائل الفقهية يكون بشكل عمليّ، أمّا في المسائل العقائدية فمعناه الاعتقاد.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

بعد الإشارة إلى كلام الشهيد الثاني رحمه الله يقول الشيخ الأنصاري رحمه الله[3]:

«وظاهر الشيخ في العدّة: أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتّفاقيّ إلّا عن بعض غفلة أصحاب الحديث. وظاهر المحكيّ في (السرائر) عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً و هو مقتضى كلام كلّ مَن قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه»[4].

---

(١) المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية ٤٥.

(٢) يمكن استكشاف المطالب المذكورة في كلام الشهيد الثاني رحمه الله من كلام الشيخ الطوسي رحمه الله أيضاً لأنّه ذكر كلاماً مُشابهاً لكلام الشهيد الثاني رحمه الله في خلاله تعرّضه للأخبار التفسيرية التي تتضمّن عدم حجيّة أخبار الآحاد.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥٥٦.

(٤) المصدر السابق ٥٥٧.

وفي موضع آخر استعمل الشيخ الأنصاري رحمه الله عبارة: «إلّا عن بعض غفلة أصحاب الحديث»، وهناك، وبعد نقل كلام الشيخ الطوسي رحمه الله، قال:

«وحكاه الشيخ في عدّته في مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث والظاهر أنّ مراده حملة الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عمّا عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر»[1].

ولا يقصد الشيخ الطوسي رحمه الله بعبارة «غفلة أصحاب الحديث»، الأخباريين التي يُعَبَّر عنها في الوقت الحاضر، بل المقصود هو الذين اعتمدوا على الظواهر، كالوهابية، ولم يعتنوا أصلاً بالبراهين العقلية. على سبيل المثال، فإنّ ظاهر الأدلّة اللفظية هو أنّ الله (عَزَّ وَجَلّ) يمتلك يداً، فأصحاب هذه الطائفة الذين يعملون على أساس الظاهر يعتقدون صراحة بأنّ لله تعالى وجهاً ويدين ورجلين، وفي مواجهتهم للبراهين يدّعون بأنّ لله سبحانه يدين ورجلين، لكنّ يديه ورجليه ليست كاليد والرّجل البشرية. وتتضمّن الروايات عبارة **«شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاء»**[2] وهي التي جعلتهم يتغالطون في معناها، بينما الواضح هو أنّ هذا الادّعاء يتضمّن تناقضاً وتضادّاً.

ويستأنف الشيخ الأنصاري رحمه الله كلامه قائلاً: إذا كانت حجيّة الأخبار من باب الانسداد، فبالتأكيد لن تكون الأخبار المتعلّقة بالمسائل العقائدية حجّة[3].

كلام المحقق الخوئي رحمه الله

وفي مقابل كلام الشهيد الثاني والشيخ الأنصاري رحمهما الله القائلين بعدم حجيّة خبر الواحد في المسائل العقائدية، يقول المحقق الخوئي رحمه الله صراحة بحجيّة أخبار الآحاد في المسائل العقائدية.

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٢.

(٢) التوحيد (للصدوق) ١٠٧.

(٣) إنّ هذا القسم من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله لن يُسبّب أيّ خلل في بحثنا؛ لأنّ عمدة البحث تدور حول القول بحجيّة الأخبار بخاصّة وليس البحث بشأن الحجيّة من باب الانسداد. وقد أشار المحقق الخوئي رحمه الله كذلك إلى هذا المطلب، وهذا هو المطلب الصحيح في الواقع.

ولم يُرَ أحد غير المحقق الخوئي رحمه الله يقول صراحةً بإمكانية وقوع التعبّد بالخبر في المسائل العقائدية.

لا قيمة للاتفاق والإجماع على عدم حجية الخبر في المسائل العقائدية

بعد استعراض كلمات الفقهاء لا بدّ من الإشارة إلى مطلب مهمّ وهو أنّ بعض الفقهاء ادّعى الاتّفاق على عدم اعتبار الخبر في المسائل العقائدية، إلّا أنّ إدعاء الإجماع في هذا البحث لا قيمة ولا اعتبار له، بل عدم اعتبار هذا الإجماع في المسائل الاعتقادية أوضح من عدم اعتبار الإجماع المطروح في المسائل الفقهية حول عدم حجيّة الخبر من قِبَل السيّد المرتضى وابن إدريس رحمهما الله وغيرهما.

وأمّا عدم اعتبار الإجماع المُدّعى، فلأنّه ينبغي للإجماع أن يكون كاشفاً عن موقف الشريعة والمعصوم عليه السلام حتى يوجب ذلك الكشف الاعتبار المطلوب؛ أمّا في الموارد التي لا يكون فيها الإجماع كاشفاً لموقف الشريعة أو رأي المعصوم عليه السلام فلا قيمة لذلك الإجماع. فهذا المطلب هو نفسه الذي يُعَبّر عنه بالإجماع المدركيّ أو مُحتمل المدرك.

وبيان مدركية أو احتمالية مدركيّة الإجماع على عدم حجيّة خبر الواحد في المسائل العقائدية هو: قد يكون مستند الذين ادّعوا الإجماع، هو قصور أدلّة حجيّة الخبر؛ أي أنّ الفقهاء لاحظوا أدلّة حجيّة خبر الواحد، لكن بسبب القصور الموجود في هذه الأدلّة بالنسبة إلى المسائل العقائدية، فقد ادّعوا الإجماع[1].

ويوجد ما يشبه هذا العمل في كلام آية الله التبريزي رحمه الله الذي قال في مقابل كلام المحقق الخوئي رحمه الله: إنّ عمدة الدليل على اعتبار خبر الواحد هو سيرة العقلاء، وهذه السيرة ليست ثابتة في المسائل العقائدية.

والمطلب الآخر فيما يخصّ الإجماع هو: رغم أنّ بعض العبارات في محلّ البحث تشير

(١) مع قبول هذا الادّعاء يتّضح لنا عدم حجيّة الإجماع المنقول أكثر فأكثر؛ لأنّ حكاية الاتفاق ليست ملازمة لوجود الاتفاق.

إلى الاتفاق ـ كما في كلام الشهيد الثاني رحمه الله ـ أمّا ما جاء في عبارات (العدّة)[1] وغيره، فيحتمل أن يكون المقصود بادّعاء الاتفاق على عدم حجيّة أخبار الآحاد في المسائل العقائدية، هو الأصول الأصيلة مثل التوحيد والمعاد والنبوّة حيث يلزم تحصيل المعرفة بها ولا يمكن الاكتفاء بخبر الواحد بأيّ شكل من الأشكال.

والنتيجة هي أنّه لم يتمّ الادّعاء على عدم حجيّة خبر الواحد في بعض المسائل مثل تفاصيل البرزخ والقبر والقيامة حيث لا يجب تحصيل المعرفة واليقين؛ وبهذا البيان، فإنّ الإجماع ليس متحقّقاً في الأساس[2].

وبعد عدم حجيّة الإجماع، فإنّه لا بدّ من العودة إلى الأدلّة والبحث في قصورها أو عدم قصورها في المسائل العقائدية.

---

(١) ورد في كلام الشيخ الطوسي رحمه الله ما يلي: «وأمّا ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي أعتقده، أنّ المقلد للحقّ وإن كان مخطئاً في الأصل معفوّ عنه، ولا أحكم فيه بحكم الفساق. فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه. على أنّ مَن أشاروا إليه لا نسلم أنّهم كلّهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما تقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق و العامة، ليس من حيث يتعذّر عليهم إيراد الحجج في ذلك ينبغي أن يكونوا غير عالمين؛ لأنّ إيراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصوله، كما قلناه في أصحاب الجمل. وليس لأحد أن يقول: إنّ هؤلاء ليسوا من أصحاب الجمل لأنّهم إذا سألوا عن التوحيد، أو العدل، أو صفات الله تعالى، أو صحّة النبوة، قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كلّه الأخبار. وليس هذا طريقة أصحاب الجمل، وذلك لأنّه لا يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعرفة بالله تعالى، غير أنّهم لمّا تعذّر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلاً عليهم، وليس يلزمهم أن يعلموا أنّ ذلك لا يصحّ أن يكون دليلاً إلّا بعد أن يتقدم المعرفة بالله تعالى، وإنّما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، وهم عالمون على الجملة كما قرّرناه، فما يتفرّع عليه الخطأ فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل». (العدة في أصول الفقه ١: ١٣٢).

(٢) والجدير بالذكر أنّ استظهار الشيخ الأنصاري رحمه الله من عبارات الشيخ الطوسي رحمه الله في (العدّة) هو أنّ كلامه ليس متعلّقاً بالأصول الأصيلة، بل هو بشأن تفاصيل القبر والبرزخ والقيامة. وكان الشيخ الأنصاري رحمه الله قد نسب هذا المطلب إلى «ابن إدريس» أيضاً، على حين صرّح الشيخ الأنصاري رحمه الله نفسه بعدم وجوب الاعتقاد بأكثر من مجموعة من الأمور، ولهذا بيّنَ في الإشكال على كلمات شرح الباب الحادي عشر و غيره أنّ وجوب الاعتقاد بمثل هذه الأمور مُشكل وأنّه لا وجود للدليل على وجوب تحصيل العلم والاعتقاد بالكثير من المسائل والأمور حتى وإن كانت تلك المسائل حقيقية. وبالنظر إلى الاحتمال المذكور في النصّ فمن الممكن أن يكون مقصود الشيخ الطوسي رحمه الله هو عدم اعتبار خبر الواحد فيما يتعلّق بالأصول الأصيلة، وعلى هذا الأساس فإنّ استظهار الشيخ الأنصاري رحمه الله ليس صحيحاً.

عدم ثبوت ارتكاز مبنى عدم حجية الأخبار في المسائل العقائدية

لا بدّ من الإشارة إلى مطلب مهمّ فيما يتعلّق بالأخبار الواردة بشأن المسائل العقائدية، وهو: ما من ارتكاز كان موجوداً في زمان الرّواة والأصحاب مبنيّ على عدم حجيّة الأخبار في المسائل العقائدية وتمّ نقله إلى المتأخّرين، أي لا وجود للارتكاز الذي يريد إيصال فهم الأصحاب في زمان الشّارع إلينا. وإذا كان مثل هذا الارتكاز موجوداً في زمان متأخّر، مثل زمان الشيخ الطوسي رحمه الله مثلاً، فقد يكون الارتكاز المذكور ناشئاً عن الرجوع إلى الأدلّة اللفظية، وبهذا الاحتمال فلن يكون كاشفاً عن ارتكاز المعاصرين لزمن المعصومين عليهم السلام.

مضافاً إلى ذلك، فإنّه يمكن الادّعاء بأنّ ارتكاز المتشرّعة كان على جواز الرّجوع إلى الروايات العقائدية؛ لأنّ بعض الأعلام من أمثال الشيخ الكليني والشيخ الصّدوق رحمهما الله أقدموا على جمع روايات الآحاد المتعلّقة بالمسائل العقائدية، على حين أنّ عملهم هذا لم يكن لمجرّد التيمّن والتبرّك وحسب، بل كان الهدف من وراء جمع تلك الروايات هو أن يؤمن الآخرون كذلك بهذه المضامين. والشاهد على هذا المطلب هو بعض العبارات، مثل قولهم: «اعتقادنا»، التي استعملوها في مختلف المسائل ممّا يشير إلى أنّ الاعتقاد بتلك الأمور يُعدّ من ضروريّات التشيّع، كما أنّ اهتمام الشيخ الصّدوق رحمه الله وغيره في تأليف الكُتب في «الاعتقادات» يشير إلى أنّهم كانوا يرون الاعتقاد بتلك المضامين أمراً واجباً.

فإذا لم يتمّ كشف الارتكاز على عدم اعتبار الأخبار في المسائل العقائدية، فإنّ اعتبار الإجماع سيواجه مشكلة، فضلاً عن أنّه لن يكون بالإمكان الاستناد إليه؛ لأنّ النكتة التي تجعل الإجماع مُعتبراً وذا قيمة، هي كشفه من الارتكاز الموجود في أذهان المعاصرين للأئمّة عليهم السلام. وتكمن أهمية كشف الارتكاز في كونه ليس خفيّاً عن أنظار الأئمّة عليهم السلام ولهذا السبب فإنّ سكوتهم على الارتكاز يُعدّ إمضاءً منهم عليه. وكشف الارتكاز يوجب اعتبار الإجماع، كما يمنح السندية إلى سائر الأدلّة من وراءه؛ لكن، إذا لم يكن الإجماع كاشفاً لارتكاز المعاصرين فإنّه لن يكون مُعتبراً.

البحث في شمول أدلّة حجية خبر الواحد للمسائل العقائدية

اتّضح لنا حتى الآن عدم وجود الإجماع والارتكاز على عدم حجيّة أخبار الآحاد في المسائل العقائدية، وعليه، ينبغي لنا البحث في سائر أدلّة حجيّة خبر الواحد حتى يتبيّن لنا شمولها أو عدم شمولها للأخبار المتعلّقة بالمسائل العقائدية.

وقبل الخوض في بحث الأدلّة، نشير مُجدّداً إلى نكتة مهمّة وهي أنّ البحث الحالي يتناول المسائل التي يجب الاعتقاد بها لو حصل العلم بها.

البحث في فروض خبر الواحد الدالّ على مسألة عقائدية

من أجل توضيح شمول أدلّة حجيّة خبر الواحد أو عدم شمولها، فإنّ هنالك الكثير من الفروض والصّور التي يجب الخوض فيها بشكل مُستقلّ.

الصورة الأولى: دلالة الدليل مباشرة على وجوب الاعتقاد

الصورة الأولى لخبر الواحد الدّال على مسألة عقائدية، هي أن يتضمّن مفاد الخبر وجوب الاعتقاد بشكل مباشر. على سبيل المثال، أن يدلّ الخبر على أنّ الاعتقاد بالرّجعة أو بعض تفاصيل القبر أو القيامة، واجب، وفي هذه الحالة فمفاد الخبر ومضمونه بالحمل الأولي هو الترغيب والأمر بالاعتقاد[1].

وهذا الفرض هو القدر المتيقّن من موارد وجوب الاعتقاد، وإذا تقرّر اعتبار الاعتقاد بالشيء واجباً بقيام الخبر، فإنّ القدر المتيقّن لذلك هو الفرض القائل بأنّ مفاد الخبر هو الدّعوة والأمر الإلزاميّ بالاعتقاد. ويمكن أن يكون الخبر الدّال على استحباب الاعتقاد مشمولاً كذلك بهذا القسم، لكنّ البحث يدور أساساً حول الأخبار الدّالة على وجوب الاعتقاد.

(١) إنّ البحث في حجيّة الخبر إنّما هو بلحاظ الدليل الخاصّ وليس المقصود هو الحجيّة بلحاظ الانسداد؛ وعليه، وكما جاء في كلام الشيخ الأنصاري ﷺ وغيره؛ فإنّه إذا كانت الحجيّة بملاك الانسداد، فإنّ الاعتقاد لن يكون واجباً قطعاً في موارد عدم وجود العلم، وذلك لإمكانية الاعتقاد الإجمالي ومع وجود إمكانية الاعتقاد الإجمالي فإنّ دليل الانسداد لن يقتضي الاعتقاد التفصيلي.

وقال المشهور حول هذا القسم بعدم وجوب الاعتقاد. وكنّا قد أشرنا في المباحث السابقة إلى وجود الخلاف بين المحقق الخوئي رحمه الله وآية الله التبريزي رحمه الله بشأن هذا القسم وقلنا إنّ المحقق الخوئي رحمه الله يرى وجوب الاعتقاد على أساس الخبر بينما قال آية الله التبريزي رحمه الله إنّه لا يجب الاعتقاد.

وفي هذا القسم فإنّ ما قاله المحقق الخوئي رحمه الله هو الصحيح، فالاعتقاد واجب على أساس خبر الواحد؛ لأنّ إطلاق دليل حجيّة الخبر وكذلك عموم بناء العقلاء يشملان هذا الفرض أيضاً.

وتوضيح هذا المطلب هو: رغم أنّ «الاعتقاد» اصطلاح كلامي، إلّا أنّ لزوم الاعتقاد هو حكم فقهيّ يُجعَل من قِبَل الشّارع. فعلى سبيل المثال، فإنّ وجوب الاعتقاد بالرّجعة ووجوب الصلاة كلاهما حكمان فقهيّان مجعولان من قِبَل الشّارع ولا فرق بينهما، والفرق الوحيد هنا أنّ أحدهما متعلّق بعمل جوارحي والآخر خاصّ بعمل جوانحيّ وقلبيّ، وهذا المقدار من التفاوت لا يؤدّي إلى عدم وجوب الجعل في المسألة العقائدية المتعلّقة بالقلب.

والنكتة المهمّة حول الاعتقاد هي أنّ إجبار القلب على الإيمان والبناء على أمر ما، ليسا منوطيْن بحصول العلم، بل يمكن الاعتقاد والبناء القلبيّ بدون العلم كذلك؛ لأنّ الاعتقاد هو غير العلم. وقد يكون الاعتقاد ـ الذي يُعدّ من الوظائف الكلامية ـ مشروطاً بالعلم في بعض الموارد إلّا أنّ إمكانه ليس منوطاً بالعلم.

وبناءً على ذلك، فإنّه لا قصور في إطلاق دليل حجيّة الخبر بالنسبة إلى موارد الحكاية عن وجوب الاعتقاد، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كانت أدلّة حجيّة الخبر لفظية ومن قبيل الآية الشريفة ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمين**﴾[1] أو اعتبار بناء العقلاء مورد الاستناد. وفي كلّ الأحوال فإنّه لا تفاوت بين العمل والاعتقاد، بل يعتبر العقلاء خبر الثقة بديلاً للعلم. وعليه، ففي المسألة التي يكون العمل بها واجباً ـ أعمّ من العمل الجوارحي أو العمل الجوانحيّ ـ مع وجود العلم، فإنّ

(١) الحجرات: ٦.

الإلزام المذكور ثابت أيضاً مع وجود الخبر، والشاهد على هذا المطلب هو اعتبار قصد القربة والنيّة واجباً في بعض الموارد مثل الصلاة والخمس والزكاة وغيرها في الفقه على أساس الآية الشريفة ﴿وَما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ﴾[1] وكذلك الأخبار الواردة في هذا المجال، على حين أنّ قصد القربة يُعتبَر عملاً قلبياً.

وبالنّظر إلى المطلب المذكور، تتّضح لنا المناقشة في كلام آية الله التبريزي ﷺ الذي قال إنّ عمدة الدليل على حجيّة الخبر هو بناء العقلاء وأنّ بناء العقلاء لا يتضمّن موضوعاً في المسائل العقائدية وأنّه ليس للعقلاء بناء على العمل بخبر الواحد في المسائل العقائدية؛ لأنّ الاعتقاد عمل جوانحيّ، ولا فرق بين العمل الجوانحيّ والعمل الجوارحيّ.

نعم، إنّ قصد القربة ليس مطروحاً بين العقلاء وجميع الوظائف العقلائية هي بشكل توصّلي، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم جريان أدلّة حجيّة خبر الواحد لمجرّد عدم وجود قصد القربة بين العقلاء؛ إذ لا يلزم وجود بناء عقلائيّ في الموارد الجزئية، وفي الأساس فإنّه لا يُتَوَهَّم امتلاك العقلاء لبناء عمليّ في مورد الخبر المتعلّق بالصلاة بالنّظر إلى كونها من مجعولات الشّارع. وفي مثل هذه الموارد يتمّ تطبيق البناء العقلائي الموجود في العلاقة بين الموالي والعبيد، على مورد الشّارع المقدّس والمكلّفين كذلك، حيث يعتبر البناء العقلائي خبر الواحد حجّة بالنسبة إلى الوظائف المطروحة من جانب المولى. وبما أنّ الشّارع لم يُنكر هذا التصرّف العقلائي، يتبيّن لنا قبوله لذلك التصرّف العقلائيّ المتعلّق بحكاية الوظائف من جانب الشريعة، وإلّا لكان قد ردعه.

والجدير بالذّكر أنّ خبر الواحد في محلّ البحث متعلّق بفرض حكاية قول الشخص الذي يكون قوله حجّة؛ ولهذا، فلو كان عَبدة الأصنام قد قالوا إنّ النبيّ الأكرم ﷺ قال لهم: اعبدوا الأصنام! فإنّ كلامهم هذا هو استدلال بخبر الواحد، ومع ذلك فإنّهم كانوا يتصرّفون بحسب كلام آبائهم، وهذا سبب توبيخ القرآن الكريم لهم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذا قيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَوَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ



(١) البيّنة: ٥. ويُذكَر أنّ المقصود ليس تمامية دلالة هذه الآية على هذا المطلب بل المقصود هو مجرّد الاستناد بالظواهر.

﴿شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[1] وأنّهم كانوا يعملون بموجب قول آبائهم وهو ليس بحجّة. لكنّ التوبيخ الوارد في هذه الآية الشريفة خارج موضوعاً عن بحثنا هذا، وذلك لوجود الدليل في المسائل العقائدية ـ مثل عبادة الله سبحانه ـ على وجوب تحصيل العلم والمعرفة وعدم مشروعية الاعتقاد على أساس الظنّ.

وهنا ينبغي لنا الإشارة إلى مطلب مهمّ وهو أنّ تحقّق الاعتقاد ليس منوطاً بأداء الوظائف الدينية؛ أي أنّ الشخص المؤمن بالإسلام لكنّه لا يقوم بأيّ عمل، هو مسلم قطعاً؛ لأنّ الإسلام هو عبارة عن عقيدة. أمّا تحقّق العدالة في الأفراد مثلاً، فمنوط بأداء الوظائف، ومَن لا يؤدّي الأعمال الواجبة عليه يُعتبَر مسلماً فاسقاً. وعليه، فرغم طهارة جسده ودفنه في مقبرة المسلمين بعد موته، لكن وبسبب تحقّق الفسق فيه بسبب عصيانه وذنوبه فإنّ شهادته لا تُقبَل في المحاكم، ويُحكَم عليه بالحدّ والتعزير.

إشارة إلى الروايات الدالّة على وجوب الاعتقاد

تبيّن لنا حتى الآن شمول إطلاق الأدلّة في الصورة الأولى ووجوب الاعتقاد على أساس خبر الواحد ولزومه. وفيما يأتي نشير إلى عدد من الروايات التي يتعلّق بعضها ببحث «البداء»، فيما يختصّ بعضها الآخر بأوصاف الإمام عليه السلام.

أ) روايات وجوب الاعتقاد بالبداء

يمكننا الإشارة إلى الرواية التالية بخصوص الاعتقاد بالبداء[2]:

---

(١) المائدة: ١٠٤.

(٢) من الواضح أنّ المقصود بالبداء في الروايات، ليس البداء بمعنى الجهل حتى ينجم عنه التغيير والتبدّل في الرأي؛ وذلك لاستحالة الجهل على الله (عَزَّ وَجَلّ)، بل المقصود بالبداء هو أنّه مذكور في علم الله تعالى أنّ ذلك الشيء سوف يتغيّر. على سبيل المثال، فإنّ ظواهر الأمر كانت تقتضي أن نذهب الإمامة إلى شخص ما، فيُميت الله سبحانه ذلك الشخص لكي تصل الإمامة إلى شخص آخر غيره. وقد ورد في الروايات أنّ البداء قد حصل في حقّ أئمّتنا المتأخّرين. كما نُقِل حصول البداء فيما يخصّ الإمام الهادي والإمام الحسن العسكري عليهما السلام لوجود الكثير من أبناء الأئمّة الذين كانوا هم الكبار وكانت فُرص الإمامة متاحة لهم. فقد كان للإمام الحسن العسكري عليه السلام أخاً يُدعى (الحسين) وكان بحسب الظاهر هو الوارث لإمامة أبيه، لكنّ الله (عَزَّ وَجَلّ) أماته وتغيّر مسار الإمامة بحسب الظاهر، لكنّ الله تعالى كان عالماً بهذا الأمر فلم يحصل البداء عن جهل إطلاقاً.

١. معتبرة «الريّان بن الصّلت»

جاء في رواية «الرّيان بن الصّلت»:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيّاً قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَأَنْ يُقِرَّ لِلَّهِ بِالْبَدَاءِ»[١].

تشير هذه الرواية إلى أنّ بعثة جميع الأنبياء تتضمّن موضوعيْن اثنيْن، هما:

أ) تحريم الخمر: وبناءً على ذلك فإنّ حرمة الخمر لا تختصّ بالإسلام من حيث التشريع، خلافاً للصلاة باتّجاه القبلة أو حرمة الجمع بين الأختيْن في الزواج التي لم تكن في الأمم السابقة[٢]. ويُستَفاد من بعض الروايات أيضاً أنّ الزواج بالأخت لم يكن مُحرّماً في الأمم الماضية وقد يزوّج الأخ والأخت في عهد سيّدنا آدم عليه السلام وإن ردّت بعض الروايات هذا الزّعم.

ب) الإقرار بالبداء: والإقرار لا يقتصر على مجرّد القول باللسان، بل هو بمعنى الاعتقاد والإيمان.

كما تبيّن هذه الرواية أنّ جميع الأنبياء كانوا مُلزمين بالإيمان بالبداء، ووفقاً لقاعدة الاشتراك في الأحكام، فإنّ تكاليف الأنبياء تمثّل تكاليف الأمّة جمعاء، إلّا في حال استثناء مورد ما.

٢. صحيحة «محمد بن مسلم»

ينقل لنا «محمّد بن مسلم» الرواية التالية عن الإمام الصّادق عليه السلام:

«عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيّاً حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ الْإِقْرَارَ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ وَ خَلْعَ الْأَنْدَادِ وَ أَنَّ اللَّهَ يُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ»[٣].

---

(١) الكافي ١: ١٤٨.

(٢) يُستَفاد من الآية الشريفة: ﴿أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ﴾ أيضاً الجمع بين الأختيْن في الزواج كان أمراً شائعاً في ما قبل ظهور الإسلام.

(٣) الكافي ١: ١٤٧.

وبالاستناد إلى هذه الرواية فإنّ جميع الأنبياء مُلزمون بثلاث خِصال، هي:

ـ الإيمان بكون الله تعالى هو المعبود

ـ الإيمان بعدم وجود شريك لله سبحانه

ـ الإيمان بأنّ الله (عَزَّ وَجَلّ) يُقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء.

ولتوضيح مسألة التقديم والتأخير هنا، ينبغي الإشارة إلى المطلب التالي: ينقسم «البداء» إلى قسمين: المحو والإثبات، والتّقديم والتأخير؛ وتوجد الكثير من الروايات حول كلا القسمين. فمثال بداء التأخير هو حادثة عذاب فرعون، حيث تمّ تأخير العذاب عنه أربعين سنة، وبداء المحو والإثبات مثل موضوع الإمامة، حيث كان من المُقرّر تنصيب شخص آخر كإمام غير الأئمّة المعروفين عليهم السلام، إلّا أنّه تمّ محو هذا المطلب وتمّ تنصيب شخص آخر كإمام. أو كما جاء في بعض الروايات من أنّه كان المُقرّر أن يكون الأنبياء من ذريّة سيّدنا يوسف عليه السلام، لكن بسبب ترك الأولى فقد تمّ سلب هذه القضية ومحو وجود أيّ نبيّ في ذريّته.

٣. معتبرة «يونس» عن «مالك الجُهَنيّ»

جاء في رواية مُعتبرة نقلها «يونس» عن «مالك الجُهَنيّ» ما يلي:

«عَلِيٌّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ مَالِكٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ»[1].

٤. مرسلة «مُزارم بن حكيم»

وأمّا الرواية الرابعة بخصوص «البداء»، فهي التالية:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو الْكُوفِيِّ أَخِي يَحْيَى عَنْ مُزَارِمِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ مَا تَنَبَّأَ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يُقِرَّ لِلَّهِ بِخَمْسِ خِصَالٍ بِالْبَدَاءِ وَالْمَشِيئَةِ وَالسُّجُودِ وَالْعُبُودِيَّةِ وَالطَّاعَةِ»[2].

---

(١) الكافي ١: ١٤٨. لا مشكلة في سند الرواية حتى «يونس»، وهنا قال سماحة الأستاذ بشأن «مالِك الجُهَنِيّ»: لا أذكر شيئاً عن شخصيّته!

(٢) المصدر السابق.

بالاستناد إلى هذه الرواية، فإنّ جميع الأنبياء عليهم السلام كانوا مُتّصفين بخمس خِصال، هي:

أ) البداء

ب) الإيمان بأنّ الله تعالى هو الفاعل المُختار، أي لا يجوز الاعتقاد بأنّ ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[1]، بل الاعتراف بإرادته ومشيئته.

ج) الإيمان بالسجود لله تعالى وحده وأنّه سبحانه أهل للسجود.

د) الإيمان بمُطلق عبادة الله تعالى واستحقاقه لذلك.

هـ) الإيمان بكون الله (عَزَّ وَجَلّ) مُطاع وأنّه تجب طاعته.

بعد استعراض الروايات الخاصّة بوجوب الإيمان بالبداء، نشير هنا إلى مطلبيْن آخريْن وهما:

١. رغم التأكيد الوارد في الروايات على مسألة «البداء» ومنها ما هو متواتر كذلك، إلّا أنّ المتواتر هو ثبوت «البداء»، وأمّا مسألة وجوب الاعتقاد بـ«البداء» فأمر آخر حيث توجد بشأنه روايتان أو ثلاث.

٢. رغم إمكانية وجود روايات أخرى تحتوي مضامين حقّة، إلّا أنّه لم يرد فيها وجوب الاعتقاد بتلك المضامين.

ب) الروايات المبيّنة لأوصاف الإمام عليه السلام

جاء في بعض الروايات أنّ معرفة الإمام عليه السلام أمر واجب، ومن ناحية أخرى فإنّ معرفة الإمام عليه السلام تشمل معرفة أوصافه كذلك؛ وبالتالي، فإنّ جميع الروايات التي تبيّن أوصاف الأئمّة عليهم السلام تندرج في الفرض الأوّل، حيث تمّ الأمر بالاعتقاد بأمر من الأمور. على سبيل المثال، فإنّ وجوب معرفة الإمام عليه السلام تدعو إلى ضرورة إيمان المُكلّفين بامتلاك الإمام عليه السلام لعلم الغيب والقدرة على إيجاد المُعجزة.

وهكذا، فإنّ كلّ رواية تتضمّن أوصاف الإمام عليه السلام وخصوصيّاته ليست داخلة بمُفردها في الفرض الأوّل، بل بضمّها إلى كبرى وجوب معرفة الإمام عليه السلام وليس كون الاعتقاد بشيء آخر ـ غير التوحيد والنبوّة والمعاد وأصل الإمامة ـ غير واجب، إذ لو تمّ قبول حجيّة خبر



(١) المائدة: ٦٤.

الواحد في هذه المسائل، فإنّ البحث سيطول ويتوسّع؛ لأنّ أغلب أصول (الكافي) تشتمل على خصوصيّات الله سبحانه والرسول الأعظم ﷺ. يُضاف إلى ذلك، فإنّ جميع الروايات الخاصّة بأوصاف الإمام عليه السلام تشمل الرسول الكريم ﷺ كذلك؛ لأنّ الإمام في الروايات الشيعية ليس مجرّد خليفة للنبيّ ﷺ وحسب. بل النبيّ ﷺ نفسه هو إمام أيضاً.

وهكذا فإنّ خلاصة المباحث السابقة التي تتعلّق بالقسم الأوّل من الروايات التي تدعو إلى الإيمان بأمر من الأمور، هي: إنّ إطلاق أدلّة حجيّة الخبر يشملها كذلك ـ سواء كانت لفظية أو بناء العقلاء ـ ولا وجود لأيّ قصور من هذه الناحية في اعتبار الخبر. وبالتالي، فكما أنّ العمل الجوارحي مشمول بالاتفاق بدليل الحجيّة، فإنّ العمل الجوانحي والقلبيّ مشمول أيضاً بدليل الحجيّة، ولا تأثير في هذا المجال للمباني المختلفة في حجيّة الخبر، أعمّ من جعل العلمية أو المُنجزية أو المعذّرية أو جعل حكم ظاهريّ[1].

الصورة الثانية: كون الوجود الواقعي موضوعاً لوجوب الاعتقاد

وأمّا الصورة الثانية فيما يتعلّق بخبر الواحد الدّال على مسألة عقائدية، فهي أنّ مفاد الخبر هو شيء يكون وجوده الواقعي موضوع وجوب الاعتقاد. لذلك، ففي حال حصول العلم به يصبح الاعتقاد به واجباً.

ويُذكَر أنّ حصول العلم في هذا القسم لم يُؤخَذ بشكل موضوعي، بل يكون طريقاً إلى تلك المسألة العقائدية، وهكذا هي الحال فيما يخصّ الأحكام الواقعية حيث يكون وجودها الواقعي موضوع الحكم، أمّا علم الأفراد فهو طريق.

على سبيل المثال، فإنّ موضوع وجوب الرّجعة هو واقع الرّجعة؛ فإذا ورد مضمون الرّجعة في خبر ما وبالنظر إلى أنّه إذا كانت الرّجعة تتّصف بالواقعية لزم الاعتقاد بها، فإذا كان الخبر دالّاً على الرّجعة، فإنّ إطلاق دليل حجيّة الخبر يقتضي وجود العلم بشكل تنزيليّ. ولهذا، يكون الاعتقاد بها واجباً.

(١) يشمل مبنى جعل الحكم الظاهري مبنى المصلحة السلوكية كذلك؛ لأنّ مبنى المصلحة السلوكية ليس مبنىً مستقلّاً، بل هو في ذيل المبنى المعروف حيث يُجعَل الحكم الظاهري.

فمسألة النبوّة والإمامة تندرج ضمن هذا القسم؛ لأنّ موضوع وجوب الاعتقاد والنبوّة والإمامة واقعيّ، وإذا كان الشخص نبيّاً أو إماماً حقّاً فإنّ الاعتقاد به يكون واجباً. وأمّا تحصيل المعرفة بالنسبة إليهما مع فرض التمكّن منها واجب وأمّا الشخص الذي لم يكن قادراً على تحصيل المعرفة، فهو في هذه الحالة يكون معذوراً.

وغالباً ما تتمّ ملاحظة هذا الفرض في كلمات الأعلام، فكلام المحقق الخوئي رحمه الله ناظر إلى هذا الفرض كذلك ومُقتضى كلامه هو وجوب الاعتقاد على أساس خبر الواحد، حيث قال سماحته: إنّ حجيّة الخبر في هذا القسم ليست منحصرة في مبنى جعل العلمية بل هي بهذه الصورة كذلك وفق مبنى المنجّزية والمعذّرية؛ لأنّ الفرض هو ترتّب أثر وجوب الاعتقاد على واقع ذلك المضمون، ومع جعل العلمية أو المنجّزية يتنجّز ذلك الواقع.

وفي مقابل كلام سماحته يقول آية الله التبريزي رحمه الله إنّ الاعتقاد لا يكون واجباً لمجرّد قيام خبر الواحد؛ لأنّ عمدة الدليل على حجيّة الخبر هو بناء العقلاء، ولا وجود للبناء من جانب العقلاء في هذه القضيّة.

ومن وجهة نظرنا فإنّ كلام المحقق الخوئي رحمه الله صحيح، وفي الصورة الثانية فإنّ مُقتضى دليل حجيّة الخبر هو وجوب الاعتقاد بمضمون الخبر؛ فكما تمّ بيانه في الصورة السابقة، فإنّ دليل الحجيّة يقتضي أن يكون خبر الواحد قادراً على إثبات ما كان قابلاً للجعل، أعمّ ممّا إذا كان من قبيل وجوب الصلاة أو وجوب الاعتقاد. وبناءً على هذا، ففي حال عدم إمكانية تحصيل العلم بالنسبة لمعرفة الإمام عليه السلام فإمّا أن يقوم أحد الثّقات في زمان الإمام الصّادق عليه السلام ـ على سبيل المثال ـ بالإخبار عن أنّ الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام هو الإمام، وإن كان يمكن للثقة أن يشتبه في ذلك، لكنّ خبره كان حجّة ويلزم على المُخاطبين الإيمان بإمامة موسى بن جعفر عليهما السلام.

وفي الموارد التي لا يكون الخبر فيها مرتبطاً بأصل الإمامة، بل بأمر آخر مثل الولادة التي هي في مصافّ الإمامة، فإنّ حجيّة الخبر لن تواجه أيّ مشكلة. لذلك، فعلى سبيل المثال، فرغم أنّ الأخبار الخاصّة بولادة الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف هي أخبار آحاد ولا تؤدّي إلى

العلم بولادته عجل الله تعالى فرجه الشريف، إلّا أنّ هذه الأخبار تُعتبَر حجّة حتى على العامّة وتقتضي ترتّب الأثر المترتّب على العلم بالولادة وهو وجوب الاعتقاد بإمامته عجل الله تعالى فرجه الشريف بالفعل، على الخبر الدّال على ولادته عجل الله تعالى فرجه الشريف كذلك.

نعم، إنّ حجيّة خبر الواحد في مسألة الإمامة منوطة بأن يتضمّن الخبر شرائط الحجيّة؛ لأنّ إخبار الثقة يُعدّ حجّة في الأمور الحسيّة، فإذا بيّن الشخص الثقة الإمامة على أساس المُعجزة والقرائن الحدسيّة وأخبر بذلك، فلن يكون لقوله أيّ اعتبار بعنوان قول الثقة في الإخبار، كما أنّه إذا وُجِد العلم بكذب الخبر فلن يكون الخبر مُعتبَراً.

على سبيل المثال، بالاستناد إلى الروايات الشيعية القطعية فإنّ النبوّة قد خُتِمت بنبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأنّ عدد الأئمّة من بعده هو اثنا عشر إماماً، ولن يكون من بعدهم أيّ إمام؛ فإذا أخبر أحد الثّقات، بل جميع الثّقات في العالم، بوجود إمام ثالث عشر، فلا شكّ في أنّ هذا الخبر كذب. ولهذا، لن يكون له أيّ اعتبار.

وفيما يخصّ مسألة الإمامة، فإنّه تجدر الإشارة إلى هذا المطلب وهو: من الناحية التكليفية يجب تحصيل العلم بشأن الإمامة، وإذا تمكّن الشخص من تحصيل العلم، فإنّه لا يجوز له الاكتفاء بخبر الواحد. والإمامة بطبعها هي بشكل يكون ادّعاؤه في العادة مقروناً بالحجّة، بحيث تؤدّي إلى تحصيل الأشخاص للعلم، وبذلك لا يأتي دور الاستناد إلى الخبر. وأمّا على فرض عدم وجود العلم ولم يكن بالإمكان تحقّق تحصيله، فإنّه لن يكون لإطلاق دليل حجيّة الخبر أيّ قصور بالنسبة إلى هذا المورد.

الجواب عن شبهة عدم العلم بولادة إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف وحياته وادّعائه الإمامة

إنّ الهدف من الإشارة إلى مسألة الإمامة في هذا المجال، هو الإجابة عن شبهات بعض المُنحرفين الذين يشكّكون في ولادة الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف وحياته ووجوده. وقد ورد الإقرار بالإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف في كلمات بعض أبناء العامّة، لكنّهم يدّعون أنّه لم يُولَد بَعد وأنّه سيولَد في المستقبل. والروايات الواردة حول مسألة ولادة الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف بمنزلة الخبر في المسائل العقائدية. لذا، فهي ليست بحجّة.

وفي الإجابة عن الشبهة المذكورة نقول: لقد ثبتت بالعلم عند الشيعة ولادة الإمام الحجّة عجل الله فرجه الشريف وحياته وإمامته، بل إذا تعامل غير الشيعيّ أيضاً بأسلوب منطقيّ فسيحصل العلم عنده كذلك بالنّظر إلى الروايات المنقولة عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله حول الأئمّة عليهم السلام والتي تشير إلى أنّ عددهم عليهم السلام اثنا عشر وأنّ آخرهم هو الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف.

وبناءً على هذا، فكما أنّ لدى الشيعة العلم بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وينسبون الإمامة له، فإنّ هنالك علماً وارتكازاً أيضاً فيما يخصّ الإمام الحجّة عجل الله فرجه الشريف، وبذلك، فإنّه لا حاجة إلى خبر الواحد؛ لأنّ ارتكاز الشيعة هذا منقول من جيل إلى آخر، وقد كان لدى الشيعة القطع واليقين إزاء إمامة الحجّة عجل الله فرجه الشريف في زمان استشهاد الإمام الحسن العسكري عليه السلام وأنّهم كانوا قد آمنوا بإمامة بقيّة الله الأعظم عجل الله فرجه الشريف، وانتقل هذا القطع واليقين إلى الأجيال التالية، وهو كافٍ لإثبات إمامة الحجة عجل الله فرجه الشريف.

والنتيجة هي أنّه بعد وضوح ولادة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف وإمامته لدى عموم الشيعة في الوقت الحاضر، فإنّه لا بدّ من أن يكون هذا العلم قد نشأ عن مصدر يشير إلى وجود ارتكاز قطعيّ فانتقل من جيل إلى آخر.

ويشبه هذا الارتكاز ما نراه في وجوب الصلوات اليومية أو حرمة شرب الخمر والذي انتقل من جيل إلى جيل، ولوجود هذا الارتكاز فلا حاجة أساساً إلى الآية أو الرواية، فهذه المطالب واضحة وبيّنة تماماً حتى من دون وجود أيّ آية أو رواية، وهذا النوع من الارتكازات هي فوق الرواية والقطع الوجداني؛ لأنّه أمر عموميّ ومفروغ منه، ولا وجود لأيّ شبهة فيه، على حين أنّ الخبر لا يُفيد العلم، بل يُفيد الحجّة.

والنكتة المهمّة الخاصّة بالارتكازات هي أنّ مدرك اعتبار الإجماع في المسائل الفقهية والفرعية هو هذا القطع والارتكاز الذي انتقل بين الفقهاء جيلاً بعد جيل، وإذا تمّ تتبّع هذه السلسلة، فإنّنا سنصل إلى عصر حضور المعصوم عليه السلام ويتبيّن لنا أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام قد تلقّوا هذا المطلب عنهم عليهم السلام.

وفيما يتعلّق بإمامة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف كذلك فإنّه يثبت ارتكاز متشرعيّ عامّ، بل يثبت ارتكاز الشيعة جميعهم أعمّ من الفقهاء وغير الفقهاء الذى يتّصل بعصر المعصوم عليه السلام.

وبالنّظر إلى الارتكاز المذكور، فإنّه لا حاجة أساساً إلى وجود الرواية، وأمّا إرسال «زرارة» لابنه ليستفسر من الإمام الصّادق عليه السلام فإنّ ذلك إنّما كان من أجل تعيين شخص جزئيّ ومعرفة شخص الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام فقط، وإلّا فإنّ «زرارة» كان مُطّلعاً بإمامة الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

ضابطة الارتكاز المفيد للقطع

تبيّن لنا حتى الآن بوضوح وكمال ولادة الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف بقطع النظر عن الأخبار وذلك لوجود الشيوع والارتكاز في هذا المجال. وأمّا ضابطة هذا الارتكاز فهي: إذا كانت قضية ما حسيّة وشائعة ووُجِد الارتكاز بالنسبة إليها، فإنّ اشتهار تلك القضيّة الحسيّة تكون كاشفة عن انتقال هذا العلم جيلاً بعد جيل وأنّ هذا المقدار موجب للزوم الاتّباع حتى في حال عدم وجود أيّ نصّ حول ذلك.

ولا يخفى أنّ الركن الأساسي لهذا الارتكاز هو أن تكون الأمور بشكل بحيث تُعتبر محلّ ابتلاء العموم. ولهذا، يُقال في الفقه ـ على أساس عمومية الابتلاء ـ أنّ سنّ بلوغ الأنثى هو تسع سنوات قطعاً؛ لأنّ تحقّق البلوغ في سنّ التاسعة كان مرتكز أذهان المتشرّعة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ هذه المسألة هي من المسائل محلّ الابتلاء وهنالك العديد من الأسباب لنقلها. والنتيجة هي أنّه لا يمكن أن يكون حكماً ـ مثل البلوغ ـ محلّ ابتلاء عامّ أو تكون هذه القضية مخفيّة وراء الستار أو يكون حكمها حكماً شاذّاً ونادراً. وعليه، فهي ليست منفكّة عن الاشتهار.

ومن هذا الباب تمّت الإشارة في أصول الفقه إلى دليل خامس بعنوان «لو كانَ لَبانَ» في كلمات المحقق النّراقي وصاحب الجواهر والمحقق الخوئي رحمهم الله. على سبيل المثال، بما أنّ «غسل الجمعة» هو مورد ابتلاء العموم، ومن ناحية أخرى لا شهرة لوجوبه، فإنّنا نكتشف بأنّ «غسل الجمعة» لم يكن واجباً. وفيما يتعلّق بولادة الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف كذلك، فإنّه بالنّظر إلى وجوب الاعتقاد على الجميع، فإنّه يتضمّن ابتلاءً عامّاً حيث تقتضي طبيعة هذه القضية أنّه إذا كان قد وقع حدثٌ ما، لكانَ حُكيَ عنه على نحو شائع، وشيوعه

هذا ليس منفكّاً عن العلم. وبالتالي فإنّه بنفس مقدار العلم الموجود بشأن ولادة سائر الأئمّة عليهم السلام يوجد العلم أيضاً بولادة الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف. وعليه، فلن يأتي دور إثبات الولادة بخبر الواحد، بل يتمّ إثبات ولادته عجل الله تعالى فرجه الشريف على أساس الارتكاز المأخوذ عن السابقين حتى زمان المعصوم عليه السلام؛ كما لا يحتاج إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام إلى الآية والرواية، حيث يُستَنَد إلى العلم الارتكازي الموجود في الوقت الحاضر. والشاهد على هذا المطلب هو استعمال الشيخ الطوسي رحمه الله عبارة: «فإنّ الشيعة الإمامية يروونها على وجه التواتر خلفاً عن سلف»[1].

وفي الفقه كذلك، فإنّه يتمّ الاستناد إلى الشياع حيث يكون بحث «النّسب» أحد موارده؛ إذ لا يكون الشياع مورد الاستناد بعنوان دليل ظنّي، بل هو يُفيد العلم.

ويُذكَر أنّ هذا المطلب مؤثّر في الكثير من المسائل الاعتقادية ويمكن الاستناد إليه.

وهنا يمكن أن يستشكل بالقول: رغم وجود الارتكاز عند الشيعة حول إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، لكن في الوقت نفسه فإنّ العامّة يمتلكون الارتكاز بالنسبة إلى أئمّتهم.

وفي الجواب عن هذا الإشكال نقول: إنّ غاية ما لدى العامّة هو العلم والارتكاز بمبايعة الخليفة الأوّل، أمّا أن تكون البيعة موجبة لإيجاد الإمامة أو ليست كذلك، فهو ليس أمراً وجدانيّاً، بل ذلك بحاجة إلى الدليل؛ إذ لا قيمة إطلاقاً للبيعة من دون دليل، أمّا إمامة أمير المؤمنين عليه السلام فمبنيّة على مسألة وجدانية وهي تنصيبه في يوم «غدير خمّ». وعليه، فإنّ تنصيب أمير المؤمنين عليه السلام ليس منفكّاً عن موضوع الإمامة، على حين أنّ اعتبار البيعة مع خلفاء العامّة يحتاج إلى الإثبات.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ هنالك الكثير من الدّواعي لإخفاء إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من قِبَل العامّة ولا سيّما قيام بعض الأشخاص من أمثال معاوية بمنع نشر إمامته عليه السلام. وهكذا، فإنّ العلم بشأن ولادة أمير المؤمنين عليه السلام وإمامته وتنصيبه، موجود؛ كما أنّ العلم موجود أيضاً بشأن ولادة الإمام الحجّة بقيّة الله الأعظم عجل الله تعالى فرجه الشريف وإمامته.



(١) الغيبة ١٥٦.

نعم، يمكن أن لا يلتفت أحد إلى البرهان المذكور ولا يأبه به، ولا يحصل لديه العلم بذلك، لكنّ المهمّ هو أنّه مع وجود الالتفات إلى كون المسألة عامّة الابتلاء وعدم اشتهارها، يحصل العلم بعدم وجود الحكم.

الصورة الثالثة: تقييد الاعتقاد بوجود العلم

وأمّا الصورة الثالثة لخبر الواحد في المسائل الاعتقادية، فهي قيام الخبر على أمر يكون الاعتقاد فيه مُقيّداً بوجوب العلم وفقاً للدليل؛ أي أنّ موضوع وجوب الاعتقاد ليس الوجود الواقعيّ للشيء لكي يكون العلم طريقاً إليه، بل العلم هو جزء من موضوع وجوب الاعتقاد؛ على سبيل المثال، أن يُستَفاد هذا المطلب ـ أي جزئية العلم في موضوع وجوب الاعتقاد ـ من عبارة: «مَن عَلِم كذا يجب أن يَعتقد».

إنّ المحقق الخوئي رحمه الله ـ بالاستناد إلى مبناه ـ يرى أنّ الخبر في هذا الفرض أيضاً حجّة؛ إذ وفقاً لمبناه فقد اعتبر الشّارع الأمارة علماً وحكم بترتّب جميع آثار العلم، لذلك بيّن سماحته في المسائل التكوينية أيضاً جواز الإخبار عن الأمور المتفرّعة على العلم؛ إذ وإن كان الإخبار مترتّباً على العلم بشيء[1] وعليه لم يَجُز الإخبار على أساس مبنى جعل المنجّزية والمُعذّرية، لكن بالنّظر إلى كون الشّارع جعل العلمية فيما يخصّ حجيّة الخبر، عندئذٍ يكون الاعتقاد بمفاد الخبر واجباً.

نعم، بالرغم من أنّ آية الله التبريزي رحمه الله قبِلَ مبنى جعل العلمية، إلّا أنّه لم يجوّز الإخبار عن الأمور التكوينية، وبالتالي فإنّه ـ في الفرض محلّ البحث ـ لا يجدر على سماحته قبول الاعتقاد وجواز الإخبار على أساس خبر الواحد؛ إذ بحسب رأيه فإنّ السيرة هي الدليل على اعتبار الخبر، والسيرة ليست جارية في المسائل العقائدية، كما أنّ السيرة لا تتضمّن الإطلاق فيما يخصّ الأخبار وليست مشمولة بذلك.

---

(١) يُعتبر جواز الإخبار مشابهاً لباب القضاء من حيث كونه منوطاً بوجود العلم؛ ففي باب القضاء فإنّه حتى إذا كان القضاء مطابقاً للواقع وحقّاً، يُعتبَر حراماً على فرض عدم العلم. وبناء عليه، لا يجوز الإخبار بدون علم، وإن كان مطابقاً للواقع.

ومن وجهة نظرنا فإنّ الفرض الثالث ـ وهو كلام آية الله التبريزي ﷺ ـ صحيح ولا يلزم الاعتقاد ـ في هذا القسم ـ على أساس خبر الواحد. لكنّ عدم لزوم الاعتقاد في هذا القسم ليس منوطاً بالنكتة التي ذُكِرت في كلام آية الله التبريزي ﷺ، بل هو منوط ببيان آخر.

وتوضيح هذا المطلب هو: بالاستناد إلى الفرض فقد أُخِذ العلم بعين الاعتبار في موضوع وجوب الاعتقاد، ولا يتولّد العلم من خبر الواحد. وقد ادّعى المحقق الخوئي ﷺ ـ القائل بمسلك جعل العلمية ـ بأنّ الأدلّة النقلية على حجيّة خبر الواحد، مثل «**لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فيما يروي عنّا ثقاتنا**»[1]، تكون حاكمة على أدلّة أخذ العلم بعين الاعتبار في موضوع الأحكام. لكنّنا بيّنا في موضعه أنّ الدليل النقلي على حجيّة خبر الواحد ـ مثل «الخبر علمٌ» ـ لا يعني حكومتها على الأدلّة التي أُخِذ فيها العلم بعين الاعتبار في موضوعها؛ لأنّ المُراد بعبارة «الخبر علمٌ» هو تفهيم حجيّة الخبر، وهي بمعنى «الخبر حجةٌ». وهذا المضمون، مضمون مفهوم ومعقول حتى في حال عدم وجود الحكومة أصلاً، خلافاً لعبارتيْ «الفقاع خمرٌ» أو «الطواف صلاةٌ» اللتيْن إذا لم تُقبَل حكومتهما، فلن يكون لهما أيّ معنى أساساً. لذلك، ينبغي أن تكونا ناظرتين على «لا صلاة إلّا بطهور» أو «الخمرُ حرام» وتُنزلان «الفقاع» و«الطواف» منزلة «الخمر» و«الصلاة» حتى تترتّب آثارهما.

وأمّا ما يتعلّق بعبارة «الخبر علمٌ» فلا وجود لمثل هذه المشكلة، فهي تتضمّن المفهوم الواضح حتى من دون حكومة، حيث يجب البحث في مقدار دلالتها على الحجيّة. وعليه، فإنّه لن تكون لأدلّة حجيّة الخبر حكومة بالنسبة إلى تنزيل الخبر بمنزلة العلم الموضوعي، بل غاية ما في الأمر أنّها تتضمّن الإطلاق، حيث لم يقبل آية الله التبريزي ﷺ هذا الإطلاق كذلك[2]. والنتيجة هي أنّ أدلّة حجيّة الخبر قاصرة ولا دليل على إنزال خبر الواحد بمنزلة العلم الموضوعي.

الصورة الرابعة: عدم وضوح لزوم الاعتقاد على فرض حصول العلم

والصورة الرابعة بشأن الخبر الدّال على مسألة عقائدية هي أن يحكي مضمون الخبر عن

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨.

(٢) إنّ دليل آية الله التبريزي ﷺ على حجيّة خبر الواحد هو السيرة، حيث لا معنى للحكومة في مورد السيرة؛ لأنّ الحكومة من شؤون الألفاظ.

واقعية بحيث لا يكون وجوب الاعتقاد بها واضحاً حتى في حال حصول العلم بها، وخلافاً للأقسام الثلاثة المذكورة حيث يكون الاعتقاد فيها لازماً في حال وجود الواقعية، فإنّ في هذا القسم يحكي الخبر عن أمر ربّما يكون الاعتقاد به لازماً. وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى الخبر الدّال على وجود «المُنكر» و«النّكير»، حيث لا يتّضح وجوب الاعتقاد لمجرّد وجود الخبر. ولهذا، فإنّ مُقتضى الأصل هو البراءة من وجوب الاعتقاد.

الصورة الخامسة: عدم لزوم الاعتقاد حتى على فرض حصول العلم

وأمّا الصورة الخامسة حول الخبر الدّال على مسألة عقائدية فهي أن يحكي الخبر عن أمر بحيث لا يكون الاعتقاد به واجباً حتى في حال واقعيّته وحصول العلم به.

وهذا القسم خارج عن محلّ البحث كما هو واضح، ولا معنى أساساً للحجيّة بشأنه. ورغم ذلك فإنّ لحجيّة الخبر أثر من باب الإسناد والإخبار، ولهذا السبب يكون للحجيّة معنى، أمّا الإسناد والإخبار، فلكلّ واحد منهما بحث آخر مختلف عن محلّ البحث الذي يكون حول وجوب الاعتقاد بمفاد الخبر.



الفصل الثالث

البحث في اعتبار الأخبار الآحاد المتعلّقة بالأمور التكوينية



بحثنا حتى الآن في حجيّة الأخبار الخاصّة بالمسائل العقائدية، والقسم الآخر من الأخبار التي يحتاج اعتبارها وحجيّتها إلى البحث أيضاً فهو الأخبار غير الفقهية وغير العقائدية مثل التأريخ والقصص والموارد التي تحكي عن مسائل تكوينية مثل المسائل التربوية والثواب والعقاب وخواصّ الأشياء وكذلك تأثير أفعال الإنسان في التكوينات. وتُعتبر المسائل الطبيّة من عمدة المسائل التي يشملها هذا القسم.

عدم قابلية تصوّر تصويب الأشعري والمعتزلي والمصلحة السلوكية

قبل البدء في البحث في اعتبار الأخبار المتعلّقة بالأمور التكوينية، لا بدّ من الإشارة إلى مطلب مهمّ وهو أنّه لا يمكن تصوّر تصويب الأشعريّ والمعتزلي وكذلك المصلحة السلوكية في هذا القسم.

بيان عدم تصوّر التصويب الأشعري

يمكن القول حول بيان عدم تصوّر تصويب الأشعريّ فيما يخصّ الأخبار المتعلّقة بالأمور التكوينية: بالاستناد إلى تصويب الأشعري، فإنّه ما من واقعية مثبّتة في اللوح المحفوظ، بل على أساس قيام الأمارة يجعل الحكم بالنسبة إلى ذلك المورد، في الوقت الذي إذا دلّ خبر

ما ـ مثلاً ـ على تأثير عُشب خاصّ في معالجة المريض، فإنّه لا معنى أساساً لكون قيام الخبر موجباً لإيجاد تلك الواقعية في ذلك العُشب؛ لأنّ تأثير الأشياء أو عدم تأثيرها هو أمر واقعيّ، ولا دور لوجود الخبر أو عدمه في إيجاد تلك الواقعية أو نفيها. وبالتالي، فإذا كانت مادّة سامّة ومميتة أو نافعة وتمتلك خاصية علاجية فإنّ هذه الواقعية ثابتة بالنسبة إليه، ولا فرق في ذلك بين قيام الخبر أو عدم قيامه عليها.

وعليه، فإنّه لا قائل بتصويب الأشعريّ في الأمور التكوينية، ولا مجال لتوهّم هذا المعنى أساساً.

بيان عدم تصوّر التصويب المعتزلي

إنّ السبب وراء عدم تصوّر تصويب المعتزليّ فيما يتعلّق بالأخبار الخاصة بالأمور التكوينية، هو أنّه وفق هذا المبنى المطروح في الفقه، فإنّ لله تعالى واقعية في اللوح المحفوظ، إلّا أنّ هذه الواقعية تتغيّر بقيام الخبر بخلافها. ويُعَبّر عن هذا المبنى أيضاً بالتصويب الانقلابيّ ونظيره مطروح في باب الفضولي كذلك حيث تكون إجازة المالك على نحو الكشف الانقلابيّ.

من الواضح أنّه وفق مبنى التصويب الانقلابي، فإنّ الواقعية لا تتغيّر مع قيام الخبر على أمر ما؛ إذ ـ على سبيل المثال ـ فإنّ الخواصّ الدوائية للموادّ هي أمر واقعيّ وليست قابلة للتغيير بعد قيام الخبر فتتغيّر الواقعية تبعاً لذلك.

والنتيجة هي أنّه لا مجال لتوهّم التصويب الانقلابي أساساً فيما يخصّ الأخبار الحاكية عن الأمور التكوينية.

بيان عدم تصوّر المصلحة السلوكية

وأمّا عدم إمكانية تصوّر المصلحة السلوكية في الإخبار عن الأمور التكوينية، فيعود إلى أنّه على فرض قبول المصلحة السلوكية في المسائل الفقهية، فإنّ الشّارع سينجبر المصالح التي خرجت من يَد المكلّف بسبب العمل بالأمارة وذلك بواسطة قيام الخبر على خلاف مؤدّى الواقع. وبالتالي فإذا كان الخبر دالّاً على مضمون يتعلّق بالسلامة ـ كأن يكون دواء ما مُفيداً للصحّة والسلامة إلّا أنّ استعماله ربّما أدّى إلى تشديد المرض ـ فإنّه لا وجود أساساً للتوهّم بأنّ الله تعالى سيعوّض الشخص في مثل هذه الظروف.

نعم، يمكن الإشارة إلى رواية لأجل إثبات معنى شبيه بالمصلحة السلوكية، وهي رواية منقولة عن الرسول الأعظم ﷺ بخصوص التمر، حيث قال ﷺ فيها أنّه يحبّ التمر، فإذا تناول أحد التمر حبّاً لرسول الله ﷺ ـ حتى إذا كان تناوله مضرّاً له ـ فإنّ التمر لن يُسبّب له أيّ ضرر، بل وسيكون مُفيداً له. وبناءً على ذلك، وبالاستناد إلى هذه الرواية، فإذا قام الشخص بتناول شيء لشروط خاصّة، فإنّه سيتمّ تعويض أثره التكوينيّ.

وللإجابة عن المطلب المذكور نقول: إنّ التأثير المعنوي هو من الأمور المطروحة في المباحث الطبيّة، ورغم التقدّم الحاصل في المجال الطبيّ فإنّ السلامة من الناحية المعنوية هي أمر مقبول؛ فإذا كانت للشخص عقائد مُعيّنة فإنّ لتلك العقائد أثر كبير في واقع سلامته ومُعالجته. فإذا كان الشخص مثلاً يعتقد بأنّ تناول الطعام الفلاني سيحوله بينه وبين الإصابة بالمرض، فإنّ اعتقاد الفرد هذا سيمنحه الأمن والسلامة ويكون بالنسبة إليه كالدّرع المحافظ له في مقابل الأمراض، كما أنّ العكس صحيح كذلك، حيث يكون فقدان المعنويات مؤثّراً في الإصابة بالمرض.

البحث في الآثار المترتبة على الإخبار عن الأمور التكوينية

من أجل توضيح اعتبار خبر الواحد أو عدم اعتباره في الأمور التكوينية، من الضروريّ الإشارة إلى مطلب مهمّ وهو: لا شكّ في أنّ الواقعية لا تتغيّر بسبب التعبّد والاعتبار، ومن ناحية أخرى فإنّه لا معنى للحجيّة من دون ملاحظة الآثار، حتى في المسائل الخاصّة بالفقه والتكاليف. ولهذا السّبب فإنّ حجيّة الأخبار تكون بأخذ الآثار المترتّبة بعين الاعتبار؛ لأنّ الآثار التي تترتّب على فرض الجزم واليقين لا بدّ من أن تترتّب تعبّداً بعد إقامة الخبر المشتمل على شروط الحجيّة.

وعليه، ولغرض البحث في حجيّة الأخبار المتعلّقة بالأمور التكوينية التي تحكي عن واقعية مُعيّنة من دون أن تمتلك جانب التعذير والتنجيز، فإنّه يجب التدقيق في الآثار المترتّبة عليها لكي يكون بالإمكان الحكم بحجيّة الخبر في حال ترتّب الآثار.

وأمّا الآثار التي يمكن تصوّرها في حجيّة الخبر والتي ينبغي البحث فيها فيما يخصّ الأخبار المتعلّقة بالمسائل التكوينية، فهي:

١. المنجّزية والمعذّرية

٢. الاعتقاد

٣. الإخبار

٤. الأسناد

أ) المنجّزية و المعذّرية

تُعتبر المنجزية والمعذّرية من آثار حجيّة الخبر وهذا الأثر بالذات ليس له موضوع أساساً فيما يخصّ الأخبار التكوينية.

ب) الاعتقاد

ومن الآثار الأخرى، وجوب الاعتقاد بتأثير الأمور التكوينية وفوائدها ـ مثل الأطعمة ـ في السلامة أو المرض، حيث يمكن البحث في هذا الأثر في إطار حجيّة خبر الواحد؛ إذ من الممكن أن يتمّ التصوّر بأنّه في حال حجيّة خبر الواحد في الأمور التكوينية وقيام الخبر على وجود الفائدة أو الضّرر في الأمور التكوينية، فإنّه يلزم الاعتقاد بالنسبة إلى الفائدة أو الضّرر، وبالتالي يكون الاعتقاد بمثل هذا المضمون أحد التكاليف الشرعية. على سبيل المثال، يكون الاعتقاد بأخبار السلامة واجباً كما هي الحال مع الرّجعة ووجوب الاعتقاد بها.

من الواضح والمُسلَّم به أنّه لو دلّ دليل على وجوب الاعتقاد بالآثار التكوينية، فوجوبه ليس كوجوب الاعتقاد بالتوحيد والمعاد، بل في الأساس فإنّه لا دليل على لزوم الاعتقاد أصلاً، بل ولم يدّعِ أيّ فقيه مثل هذا الادّعاء.

نعم، إنّ الشيخ الصّدوق رحمه الله كان قد تعرّض لهذه الأخبار في كتاب «الاعتقادات» وبيّنَ قائلاً: إنّ اعتقادنا هو أنّه تمّ بيان هذه الروايات بشكل قضيّة خارجية، إلّا أنّ كلام الشيخ الصّدوق رحمه الله هذا ليس دليلاً على وجوب الاعتقاد بمضامين هذه الروايات، بل كان

يقصد بذلك دفع الشبهة عن المؤمنين الذين كانوا يستعملون الأدوية المذكورة في تلك الروايات ولا يرون أيّ تأثير أو نتيجة.

وقد بيّن الشيخ الصّدوق رحمه الله لهؤلاء الأشخاص بأنّ الروايات التي تشير إلى خواصّ بعض الأدوية، إنّما هي بشكل قضيّة خارجية وأنّ الإمام عليه السلام قد بيّنَ هذه المطالب لأشخاص مُعيّنين وفي ظروف وشروط مُعيّنة. وبالتالي، فإنّه لا كلّية لكلام الإمام عليه السلام. وعليه، فإنّ الأخبار الخاصّة بالأمور التكوينية في مجال الاعتقاد ليست منشأً للأثر.

ج) الإخبار

اختلف فقيهان وأصوليّان بارزان بشأن حجيّة الأخبار المتعلّقة بالمسائل التكوينية من حيث أثر الإخبار، وهما المحقق الخوئي رحمه الله وآية الله التبريزي رحمه الله؛ فقد صرّح المحقق الخوئي رحمه الله باعتبار الخبر بالنسبة إلى جواز الإخبار، بينما قال آية الله التبريزي رحمه الله صراحة بعدم اعتبار الخبر.

فالإخبار بمفاد خبر الواحد يعني حكاية مضمون الخبر. على سبيل المثال، يُخبر الشخص بأنّ الطعام الفلاني يؤدّي إلى علاج مرض خاصّ، أو أنّ القيام بالحجامة مُفيد. ويكون هذا في حال عدم العلم بمفاد ذلك وأنّ بيان هذا المطلب هو القول بغير علم. فإذا لم تكن للمطلب المذكور أيّ واقعية، فإنّ كلام المُخبر يكون كَذباً، حيث توجب هذه النكتة إيجاد جانب فقهيّ للإخبار؛ وبالتالي، ولكي يكون بإمكان الفرد الإخبار فإنّه لا بدّ من إثبات حجيّة الخبر.

وفيما يخصّ جواز الإخبار بالاستناد إلى خبر الواحد، لا بدّ من الإشارة إلى مطلب مهم وهو أنّ البحث في جواز الإخبار إنّما يكون فيما إذا كان مدرك الحجيّة هو الأدلّة الخاصّة بحجيّة الخبر، وإلّا فإذا كانت حجيّة الخبر ثابتة عن طريق الانسداد، فمن الواضح أنّ اعتبار الخبر على أساس الانسداد لا يقتضي جواز الإخبار، ولم يدّعِ أحد هذا الادّعاء أصلاً.

كلام المحقق الخوئي رحمه الله المبنيّ على جواز الإخبار

حاصل كلام المحقق الخوئي رحمه الله فيما يتعلّق بالإخبار عن الأمور التكوينية، هو التفصيل بين مبنى جعل العلمية ومبنى المنجّزية والمعذّرية، ووفقاً لهذا التفصيل فإنّ الإخبار لا يجوز سوى على أساس مبنى جعل العلميّة، وأمّا وفق مبنى المنجّزية والمعذّرية فإنّه لا يجوز الإخبار بمفاد خبر الواحد، حيث لا يجوز القول بغير علم وبالاستناد إلى الفرض فإنّ أدلّة حجيّة الخبر لم تُنجز الكشف للفرد ولم تجعله بمنزلة العالِم. لكن بالنّظر إلى مبنى جعل العلمية، حيث حصل التعبّد بالعلم في مورد الأمارة، فقد تمّ في هذا الفرض، العلمُ التعبّدي بالنسبة إلى الفرد، وبملاحظة ذلك فإنّه يجوز الإخبار عن المضامين التي لا أثر لها في ثبوت المنجّزية والمعذّرية[1].

وأمّا سبب التفاوت بين المَبنيين المذكورين بشأن حجيّة الأخبار الخاصّة بالأمور التكوينية، فهو أنّ الأثر لم يترتّب على الواقع في الإخبار عن المسائل التكوينية حتى يثبت التنجيز والتعذير بواسطة التعبّد بذلك، بل الأثر مُترتّب على العلم في مثل هذه المسائل، بينما لا وجود للعلم الوجدانيّ على الفرض؛ وعلى أساس مبنى المنجّزية والمعذّرية فإنّه لم يتمّ التعبّد بالعلم من جانب الشّارع من باب الحكومة. أمّا إذا كان مفاد دليل الحجيّة واعتبار غير العلم الأعمّ من الأخبار والظهورات، هو جعل العلمية، فإنّ معنى الحجيّة هو أنّ جعل العلمية بلسان الحكومة قد حصل، فتترتّب عليه الآثار، ومن تلك الآثار هو الإخبار.

والنتيجة هي: كما أنّ باستطاعة الفرد ـ على سبيل المثال ـ الإخبار عن رجعة بعض المعصومين عليهم السلام إذا كان ذلك الفرد عالماً بالرّجعة، فعندما يعتبر دليل اعتبار الخبر الفردَ عالماً فقد تمّ الحكم بكون الآثار المترتّبة على فرض العلم مُترتّبة على بديله كذلك. وبالتالي، فإلى جانب التّنجيز الذي هو من آثار العلم والذي يثبت في موارده المناسبة، يترتّب جواز الإخبار كذلك الذي هو من آثار العلم أيضاً.

---

(١) في حال قبول جواز الإخبار، يثبت هذا الأثر في مورد جميع المسائل التكوينية ومن جملتها المسائل الطبيّة، وعليه، يمكن إثبات الحكايات، والقصص، والمسائل التربوية وساير المسائل الأخرى على أساس دليل حجيّة الخبر. نعم، لا بدّ للخبر من أن يتضمّن شرايط الحجيّة في جميع الطبقات حتى الإمام المعصوم عليه السلام، وبهذا الفرض، يكون الإخبار بمضمونه جائزاً.

ولتوضيح كون الإخبار عن المسائل مترتّب على العلم به، أشار المحقق الخوئي رحمه الله في باب القضاء إلى أنّ القضاء مترتّب على العلم، أي إذا كان القضاء بدون علم يكون القاضي عاصياً حتى إذا كان قضاؤه مطابقاً للواقع.

والنتيجة هي أنّ موضوع القضاء ليس واقعاً حتى يكون القضاء جائزاً في حال تطابقه مع الواقع، أو يكون غير مشروع على فرض عدم مطابقته مع الواقع، بل إنّ موضوع القضاء هو العلم بالواقع وأنّه لا يجوز من دون علم. ولهذا السبب تمّ استعمال عبارة «**وَرَجُلٌ قَضى بِالْحَقِ وَهُوَ لا يَعْلَمُ، فَهُوَ فِي النَّار**»[1] في الروايات، حيث اعتُبِر القاضي الذي يقضي من دون علم من أهل النار حتى إذا كان قضاؤه بالحقّ.

وكذلك الحال في باب الإخبار فإنّ الموضوع هو العلم بالقضيّة، وفي حال الإخبار من دون علم فقد ارتكب المُخبر معصية.

وبالنّظر إلى التوضيحات المذكورة ووفق مبنى صاحب الكفاية رحمه الله، فإنّ بإمكان الفقيه الإخبار عن وجوب الصلاة عندما يكون عالماً بوجوبها بالفعل. على سبيل المثال، يمكنه الإظهار بأن تجب الصلاة خمس مرّات في الليل والنهار، لكن في حال وجود رواية على وجوب إقامة الصلاة فقط، فليس بإمكانه القول بوجوب الصلاة على المُكلّفين، بل يجب عليه فقط البيان بأنّ وجوب الصلاة منجّز وأنّه يلزم على المكلّفين أداء الصلاة. كما في الأمور المباحة التي توجد رواية مُعتبرة بشأنها، فإنّه ليس بإمكان الفقيه كذلك الإخبار عن إباحة ذلك الفعل. على سبيل المثال، لا ينبغي للفقيه استعمال عبارة: «التّدخين مُباح» في رسالته العلمية، بل يمكنه فقط القول في رسالته إنّه لا إشكال في التّدخين وأنّ التّدخين لا يوجب العقاب.

والشيء نفسه يُقال كذلك بشأن الأمور المستحبّة والمكروهة، وعلى الفقيه أن يبيّن ذلك بلسان لا يؤدّي إلى الكَذب[2].

---

(١) الكافي ١٤: ٦٣٨.

(٢) فيما يخصّ القائلين بحجيّة الظنّ بملاك الانسداد، وخصوصاً الانسداد الحكومي، فإنّ الصورة هي نفسها، حيث لا يمكنهم الإخبار عن حرمة الأمور أو وجوبها أو استحبابها في رسائلهم العلمية. وفيما يتعلّق بالمعاملات كذلك فإنّه لا يمكنهم الحكم بالصحّة أو البطلان، بل يستطيعون مجرّد بيان أنّ التكليف لا يتضمّن التنجّز وأنّه ليس معصية، وبيان الإشارة إلى مبرئية الذمّة في المعاملات.

ويستأنف المحقق الخوئي رحمه الله كلامه مُشيراً إلى مطلب آخر، وهو مطلب يصعب على الأذهان قبوله، فسماحته يقول: بالاستناد إلى مبنى صاحب الكفاية رحمه الله فإنّه لا اعتبار للروايات التي تتضمّن نقل الثواب والمضامين المشابهة له، فإذا دلّت رواية على ترتّب الثواب على عمل ما، مثل صلاة الليل، فإنّه لا يمكن الإخبار بهذا المقدار من الثواب وإن كانت الرواية صحيحة أعلائية؛ لأنّ الثواب أمر واقعيّ وهو ليس قابلاً للتنجيز أو التعذير. ويبقى الشيء الوحيد الذي يمكن فيه التعبّد هو الإخبار، وموضوع الإخبار هو العلم، ولم يحصل جعل العلمية وفق مبنى صاحب الكفاية رحمه الله على الفرض.

والمطلب الأعلى هو أنّه حتى لو كان عمل مستحبّاً بشكل قطعيّ، فوفق مبنى صاحب الكفاية رحمه الله لا يستطيع المكلّف المطالبة بالثواب يوم القيامة؛ لأنّ ترتّب الثواب أمر تكوينيّ. ومن ناحية أخرى، وفيما يتعلّق بالمستحبّ فإنّه لا وجود للتعذير والتنجيز وذلك لعدم وجود التكليف في المستحبّ حتى يكون منجّزاً[1].

تبيّن لنا حتى الآن أنّ المحقق الخوئي رحمه الله يُجيز الإخبار بالاستناد إلى خبر الواحد؛ ففي حال وجود الخبر المُعتبَر، فإنّ بإمكان المكلّف الإخبار بأنّ أكل الشيء الفلاني مثلاً مؤثّر في علاج المرض الفلاني. وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى مطلب مهمّ وهو أنّ جواز الإخبار لا يكون ثابتاً إلّا بشرط أن لا يحسب المُخاطبون بأنّ المُخبِر إنّما يخبر بذلك على أساس الجزم؛ لأنّه إذا كان إخبار المُخبِر مستنداً إلى خبر الواحد، وتخيّل المخاطبون أنّ المُخبر يُخبر جزماً، فإنّ هذا الفعل يُعدّ كذباً ولم ترد أدلّة حجيّة الخبر لتجويز الكذب قطعاً. وعليه، ينبغي الإخبار بشكل لا يكون ظاهراً في ابتناء المضمون على الجزم واليقين.

كلام آية الله التبريزي رحمه الله المبنيّ على عدم جواز الإخبار

قال آية الله التبريزي رحمه الله أيضاً مثلما قال المحقق الخوئي رحمه الله بجعل العلمية في حجيّة

(١) والجدير بالذكر أنّ مسألة النذر متفاوتة، فإذا نذر الشخص بالقيام بعمل ورد استحبابه في الروايات، فإذا كانت الرواية تنصّ على الاستحباب فإنّ العمل بالنذر يكون لازماً، حتى وإن كانت الرواية ضعيفة؛ لأنّ النذر تابع لقصد النّاذر، فينعقد على أساس قصده.

الإخبار، وبالاستناد إلى هذا المبنى وعلى القاعدة فإنّه لا بدّ له من أن يقول بجواز الإخبار، لكن في الوقت الذي كان فيه مسلكه هو جعل العلمية، إلّا أنّه لم يوافق المحقق الخوئي رحمه الله وقال: فيما يخصّ المسائل التكوينية فإنّه لا يجوز الإخبار بالاستناد إلى خبر الواحد، ولا يكفي مجرّد حجيّة الخبر لجواز الإخبار؛ لأنّ عمدة الدليل على حجيّة الخبر هو سيرة العقلاء وبنائهم، وبناء العقلاء على حجيّة الخبر يتضمّن قصوراً بالنسبة إلى الإخبار، مثل قصوره في مسألة الاعتقاد في المسائل العقائدية. وفي حال وجود الشكّ إزاء شمول بناء العقلاء لجواز الإخبار، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى عدم الجواز؛ لأنّ السيرة تُعتبَر دليلاً لبُبّاً والقدر المُتيقّن فيه هو حجيّة الخبر في مجال التّنجيز والتعذير؛ والنتيجة هي عدم إثبات وجود السيرة فيما يتعلّق بجواز الإخبار.

وفي المثال الذي يُريد فيه الأب من الثّقة أن يقول لابنه أن يشتري خبزاً، فإنّ حجيّة الخبر الواحد لا تعني أنّ الابن يعلم بأنّ أباه قد قال ذلك، بل الحجّة تعني أنّ أباه قد قال ذلك، هذا في الوقت الذي لا يكون الإخبار مترتّباً على قول الأب، بل مترتّباً على العلم بقوله. وببيان آخر، فقد حصل الابن على العلم التعبّدي بلزوم شراء الخبز، لكنّه لم يحصل على العلم التعبّدي بأنّ أباه قد قال: يجب شراء الخبز!

وتوضيح هذا المطلب هو: تكون بعض الآثار في الشريعة مترتّبة على المعلوم. على سبيل المثال، فإنّ وجوب أداء الصيام ليس أثر العلم بوجوبه، بل هو أثر وجوب الصيام، وعلى هذا الأساس تكون الأحكام مشتركة بين العالِم والجاهل، بل ويثبت التكليف على عهدة المُكلَّف حتى من دون العلم، وفي حال الجهل فإنّه سيكون معذوراً.

إلّا أنّ بعض الآثار لا تكون مترتّبة على الواقع، بل يترتّب على العلم بها، وجواز الإخبار والاعتقاد هما من جملة المسائل التي يرى آية الله التبريزي رحمه الله أنّها مترتّبة على العلم. وعليه، فإنّ محتوى قول الأب ـ في المثال المذكور ـ واقعيّ، والمفروض في نظره أنّ ترتيب أثره منوط بالعلم وعدمه، أمّا الإخبار فمترتّب على العلم بالمضمون الذي يُراد نسبته، على حين أنّ التعبّد في حجيّة الخبر ليس بلحاظ أثر العلم نفسه، بل بلحاظ أثر المعلوم.

المختار: عدم جواز الإخبار

من وجهة نظرنا ـ وكما قال آية الله التبريزي ﷺ ـ فإنّ أدلّة حجيّة الخبر لا تشمل جواز الإخبار في الأمور التكوينية ومنها المسائل الطبيّة، لكنّنا نشير كذلك هنا إلى كلام متفاوت لآية الله التبريزي ﷺ، حيث استند سماحته إلى السيرة في حجيّة الخبر، ولغرض الإجمال فقد أخذ بالقدر المتيقّن لذلك.

وفيما يخصّ الأدلّة اللفظية فقد قال سماحته: إنّ الأدلّة اللفظية هي التي تُقرّر الارتكاز العقلائيّ ولم تُبيّن أكثر من مورد السيرة، والحدّ الأدنى هو أنّه لا يتمّ إحراز كونها بيّنت أكثر من السيرة. لكنّ النكتة المهمّة هنا هي: حتى في حال الاستناد إلى الأدلّة اللفظية ـ مثل «**لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا**»[1] ـ على حجيّة خبر الواحد كما فعل المحقق الخوئي ﷺ، ومن ناحية أخرى لم يعتبر الأدلّة اللفظية إمضاءً للسيرة، بل دليلاً مُستقلّاً في عرض السيرة[2]، فإنّه لا يحصل بذلك جواز الإخبار الذي هو من آثار العلم؛ لأنّ الحكومة التي قال بها المحقق الخوئي ﷺ لأدلّة حجيّة خبر الواحد بالنسبة إلى أدلّة الآثار الواقعية، ليست صحيحة.

وأمّا سبب عدم حكومة أدلّة حجيّة خبر الواحد على أدلّة الآثار الواقعية فهو أنّ لسان جعل العلمية في الأدلّة اللفظية هو من ألسنة الحجيّة وجعل الاعتبار، وعليه، لا يلزم إثبات توسعة الآثار الواقعية أو تضييقها لحكومة أدلّة حجيّة الخبر، بل حتى إذا لم توجد أيّ من الآثار المترتّبة على العلم في الأدلّة، فإنّ الدليل الذي يتضمّن لسان جعل العلمية للخبر سيكون مضموناً صحيحاً. وذلك لأنّه يُستفاد منه جعل الحجيّة بمعنى المنجّزية والمعذّرية. والنتيجة هي أنّ التعبّد في أدلّة حجيّة الخبر ليس ملازماً للتعبّد بالآثار المترتّبة على العلم نفسه، بل غاية ما في الأمر يكون تعبّداً بالآثار الخاصّة بالمعلوم، وعلى هذا الأساس يلزم العمل وفقاً له والبناء على كونه واقعيّاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨.

(٢) وقد أشكل بعض الأعلام بالشكل التالي: إنّ وجود السيرة على حجيّة الخبر غير ثابت أساساً؛ لأنّ العقلاء لا يعملون بخبر الثقة بل معيارهم في ذلك هو الوثوق. وبالاستناد إلى هذا المطلب، فإنّه إذا كانت هناك أدلّة من الشرع على حجيّة الخبر فإنّ ذلك يُعدّ تعبداً شرعياً، كما أنّ الشارع قد وضع حجيّة شرعية في ما يخصّ البيّنة.

وهكذا، فإنّ حكومة أدلّة حجيّة خبر الواحد منوطة بأن يكون ترتّب جميع آثار العلم على الشيء الذي تمّ جعل العلمية له لازماً، ولا يمكن تصوّر الحكومة من دون تلك الآثار. كما أنّ تنزيل الطواف منزلة الصلاة في عبارة «**الطواف بالبيت صلاة**» تكون على نحو القضية الشرطية، أعني إذا لم تثبت آثار الصلاة على الطواف، فتنزيل الطواف منزلة الصلاة سيكون لَغواً. وبالتالي، ستثبت آثار الصلاة على الطواف كذلك. على حين أنّ جعل العلمية في مورد خبر الواحد في محلّ البحث ليس متوقّفاً على ترتّب آثار العلم، بل يكفي مجرّد كون جعل العلمية بمعنى جعل الحجيّة التي يكون أثرها المنجّزية والمعذّرية. وعليه، لن تثبت حكومة أدلّة حجيّة الخبر. والنتيجة هي عدم إثبات أثر العلم ـ وهو جواز الإخبار ـ بالنسبة لخبر الواحد.

د) الإسناد

وأمّا الأثر الرابع الذي يمكن أن يترتّب على حجيّة خبر الواحد المتعلّق بالأمور التكوينية، فهو إسناد محتوى الخبر. على سبيل المثال، أن يتمّ نقل خبر عن الإمام الصّادق عليه السلام بحيث تكون جميع وسائطه ثِقات؛ وفي حال جواز الإسناد يمكن القول إنّ الإمام الصّادق عليه السلام قد قال هذا الكلام بالفعل، لكنّ مثل هذا المطلب لم يُسمَع عنه عليه السلام، بل قام بنقله رواة ثقة عن ثقة[1].

ويمكن للوهلة الأولى التصوّر بأنّ مسألة إسناد محتوى الخبر إلى الشخص الذي تمّ نقله عنه موافق لمبنى الفقيه في جواز الإخبار. وعليه، فإذا تمّ قبول مبنى جعل العلمية، فإنّ الإسناد سيكون جائزاً مثلما كان الإخبار جائزاً؛ لأنّ الإسناد يحتاج كذلك إلى العلم، وهذه

(١) وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث في صحّة الإسناد مرتبط بفرض تتمّ فيه نسبة المطلب المطروح بطريق خبر الواحد وكان صدوره ظنيّاً، إلى الشخص الذي تمّ نقل الخبر عنه. أمّا إذا كان هناك قطع بالنسبة إلى صدور العبارات فإنّ إسناده لن يواجه أيّ مشكلة، حتى وإن كان المطلب الذي يتمّ إسناده مُستفاداً من عبارتيْن أو عدد من العبارات. على سبيل المثال، وردت العبارتان: «**حَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً**» و«**فِصالُهُ في عامَيْن**» في آيات القرآن الكريم، وبعد وضعهما معاً يتبيّن لنا أنّ الحدّ الأدنى للحمل هو ستة أشهر، وفي هذه الحالة يمكن نسبة هذا القول إلى الإسلام وهو أنّ الحدّ الأدنى للحمل هو ستة أشهر؛ إذ بالرّغم من أنّ المطلب مُستفاد من عبارتيْن اثنتيْن إلّا أنّ العبارات القطعية الصدور والفهم العرفي عن هاتيْن العبارتيْن هو أنّ الحدّ الأدنى للحمل هو ستة أشهر.

النكتة تحصل بواسطة التعبّد بالعلمية في خبر الواحد. وفي حال ادّعاء مبنى المنجّزية والمعذّرية فلن يكون الإخبار ولا الإسناد جائزيْن.

وفي الحالة الاعتيادية أيضاً فقد تمّ اعتبار بحث الإسناد مبنيّاً على بحث جواز الإخبار أو عدمه. لذلك، فإنّ المحقق الخوئي رحمه الله لم يُشِر إلى بحث الإسناد، لكن على القاعدة لا بدّ أن يكون كلامه هو نفس البيان الذي قيل بشأن مسألة جواز الإخبار، وعلى أساس مبنى جعل العلمية فإنّه إذا كان الخبر واجداً لشرائط الحجيّة، يكون إسناده إلى الشخص الذي نُقِل عنه ذلك الخبر ـ كالإمام الصّادق عليه السلام ـ جائزاً، على حين أنّ الإسناد غير جائز وفق مبنى المنجّزية والمعذّرية، وإذا قام أحد بنسبة مطلب ما إلى المعصوم عليه السلام في شهر رمضان المبارك، بطل صيامه حتى إذا لم يكن المطلب الذي أسنده متعلّقاً بالمسائل التكوينية، بل كان مضمونه فقهيّاً.

وفي المقابل ينبغي لآية الله التبريزي رحمه الله أن يُبيّن ـ وفق المباني المُتّخَذة ـ بأنّ الإسناد غير جائز؛ لأنّ حجيّة الخبر ـ برأيه ـ قائمة ببناء العقلاء، وحجيّة الخبر ليست ثابتة بلحاظ الإسناد في بناء العقلاء، بل يقوم بناء العقلاء على مجرّد العمل وفق الخبر.

المختار: جواز الإسناد

من وجهة نظرنا: رغم أنّه لا يُستفاد جواز الإخبار من أدلّة حجيّة الخبر، إلّا أنّه ـ ووفق مبنى جعل العلمية[1] ـ يمكن إثبات جواز الإسناد؛ لأنّ بناء العقلاء قائم على أنّه إذا تمّ نقل مطلب بواسطة أفراد مُعتبرين ومُعتمَدين، فإنّهم ينسبون ذلك المطلب إلى القائل، ولهذا السبب عمد العامّة إلى نسبة بعض المطالب إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام ومستندهم في ذلك هو الروايات المنقولة في مصادر الشيعة. والعامّة أنفسهم يعلمون أنّ جميع الروايات ليست قطعية الصدور، لكن في الوقت نفسه يقومون بنسبة مفادها إلى الشيعة.

وبناءً على ذلك، فإنّ العامّة يعتبرون الإسناد متحقّقاً على أساس ارتكاز حجيّة الخبر، وقد عمل الشيعة كذلك بهذا في مقابل العامّة، فهم يرون أنّ مفاد روايات الآحاد ـ مثل جواز النكاح مع المحارم أو شرب الخمر ـ مستند إلى أعلام العامّة، على حين أنّ مفاد الروايات

(١) فيما يخصّ مبنى المنجّزية و المعذّرية فمن الواضح أنّ الإسناد ليس جائزاً.

لم يُسمَع بشكل قاطع من قائليها، بل تمّ نقله عن طريق الوسائط، وأقصى ما يمكن قوله هو أنّ تلك الوسائط كانوا ثِقات.

وفي جميع المصادر الفقهية فإنّه عندما يتمّ نقل قول عن العلماء، مثل «قال الشيخ في الخلاف كذا وكذا» فإنّ هذا الإسناد إنّما يكون من جهة نقل (مفتاح الكرامة) و(جواهر الكلام) عن الشيخ الطوسي رحمه الله، فيُنسَب مفاد الكلام إلى القائل رغم وصوله عن طريق الوسائط[1]. ومع هذا الفرض فيمكن أن يكون أكثر مرسلات الشيخ الصّدوق رحمه الله وموارد إرساله لأجل نفس النكتة.

وبالنّظر إلى هذه السيرة عند الشيعة والعامّة، يتّضح لنا وجود بناء العقلاء على التعبّد بالخبر بلحاظ الإسناد، ولم يصل أيّ ردع من قِبل الشّارع بالنسبة إلى هذا البناء العقلائي، وعدم الرّدع يدلّ على حجيّة هذا البناء العقلائي.

وقد قبِلَ الفقهاء كذلك بهذا البناء في باب الحجّة على الصّدور. على سبيل المثال، لم يتمّ حصر إثبات إظهار الأفراد للكُفر في حصول العلم، بل إذا أُقيمت البيّنة على إبراز الكُفر من قِبل الأفراد، فإنّه تتمّ نسبة الكُفر إليهم ويُحكمون بالحدّ، وهذا هو ما يُسمّى بالإسناد إلى الشخص. والنتيجة هي: في حال نقل مطلب عن الإمام الصّادق عليه السلام فإنّه يتمّ إسناده إليه؛ لأنّه لا فرق في إسناد محتوى الخبر إلى قائله بين مفاد الحقّ، مثل كلام الإمام الصّادق عليه السلام، وبين مفاد الباطل، مثل إبراز الكُفر، وإذا تمّ نقل مطلب بطريق مُعتَبَر، فإنّ ذلك المطلب يُسنَد إلى قائله.

تبيّن لنا حتى الآن أنّ إسناد محتوى الخبر لا يترتّب على واقعه، بل مترتّب على العلم به، لكنّ المكلّف يُعتبرعالماً تعبّداً بواسطة الدليل الدالّ على حجية الأمارة، وعليه فالأثر وجواز الإسناد ثابت فيه. ثم، إنّ من الواضح أنّ جواز الإسناد مبنيّ على جعل العلمية في

(١) نعم، إنّ من بين فقهاء الشيعة من أمثال الشيخ الأنصاري رحمه الله مَن كان حريصاً على اتّباع الدقّة الكاملة في عباراته وكاا إذا نُقِل إليه كلام بالواسطة فإنّه يُشير إلى هذه النكتة. على سبيل المثال، فيما يتعلّق بكلام الشيخ الطوسي رحمه الله الذي وصله بالواسطة، تمّت الاستفادة من عبارة «قال الشيخ في محكي الخلاف» وأسلوب الشيخ الأنصاري رحمه الله هذا يدلّ على الاحتياط الكامل الذي كان يتّبعه في الإسناد، وإلّا فإنّه لا إشكال من ناحية البناء العقلائي في إسناد المطلب على فرض وجود وسائط ثقة.

مورد الأمارات، ووفق مبنى جعل المنجّزية والمعذّرية، فإنّ الإسناد لا يكون جائزاً.

وربّما تمّ الاستدلال ـ بعنوان الإشكال على ادّعاء جواز الإسناد على أساس خبر الواحد ـ برواية: «**كَذِّبْ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وَقَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَكَذِّبْهُم**»[1]؛ لأنّ الإمام عليه السلام في هذه الرواية يبيّن أنّه حتى لو كان هناك خمسين قسامة وكلّهم أكّدوا على مطلب بخصوص شخص وكان هذا الشخص مُنكراً، فكذّب أولئك جميعاً وصدّق كلام شخص واحد قال فيه ذلك الكلام.

يمكننا القول في الإجابة عن هذه الرواية: إنّ المقصود بعبارة الإمام عليه السلام «**كَذِّبْهُم**» هو عدم ترتيب الأثر العمليّ؛ على سبيل المثال، إذا اتّهم القَسامة شخصاً بالسبّ والشّتم وأكّد ذلك الشخص بأنّه لم يفعل ذلك، فلا يتمّ تنبيهه أو تعزيره، لكن في الوقت نفسه، لا ينبغي قبول قول الشخص قلباً، وعليه، فإنّ عبارة «**كَذِّبْهُم**» لا تعني إسناد الكذب إلى القسامة.

بعد إثبات بناء العقلاء على إسناد محتوى الخبر إلى قائله، فإنّ بناء العقلاء نفسه يكون دليلاً على جواز الإسناد، ولن يكون لقصور سائر الأدلّة أيّ مشكلة.

نعم، قد اتّضح لنا في المباحث السابقة أنّ جواز الإسناد والإخبار هو مقولة مختلفة عن وجوب الاعتقاد، ومجرّد وجود خبر مُعتَبَر بالنسبة إلى قضيّةٍ بحيث يكون قابلاً للإسناد إلى القائل، لا يعني ملازمته لوجوب الاعتقاد؛ لأنّ الاعتقاد لا يكون واجباً بالنسبة إلى كلّ واقعيّة. لذلك، فقد لا يكون واجباً حتى على فرض العلم بقضية. على سبيل المثال، في حال كان وجود «نكير» و«منكر» ثابتاً بخبر الثقة، يمكن نسبة ذلك الخبر إلى الإمام الصّادق عليه السلام والقول إنّه عليه السلام يرى أنّ مسألة «نكير» و«منكر» تتّصف بالواقعيّة؛ لكن قد لا يكون الاعتقاد بذلك واجباً. وفيما يتعلّق بالأخبار الطبيّة المنقولة بطريق الثّقات، فإنّه لا إشكال في إسناد مفادها إلى آل البيت عليهم السلام.

وتجدر الإشارة إلى أنّ جواز إسناد مفاد خبر الثقة إلى قائله إنّما يكون في حال عدم إحراز مخالفة خبر الثقة مع الواقع؛ لأنّ حجيّة الخبر محصورة في الفرض الذي يُحتَمَل فيه الصّدق حتى يكون مشمولاً بدليل الحجيّة. وأمّا في حال حصول العلم بوجود مخالفة الخبر للواقع، فلا شكّ في عدم جواز الإسناد إلّا إذا كان المجال، مجال التقيّة، وهو أمر متفاوت تماماً.

(١) الكافي ٨: ١٤٧.

الفصل الرابع
البحث في اعتبار الأخبار المتعلّقة بتفسير القرآن الكريم



وأمّا القسم الثالث من الأخبار التي يلزم البحث في حجيّتها واعتبارها فهو الروايات المنقولة في تفسير آيات القرآن الكريم.

والمقصود بالأخبار في باب تفسير القرآن الكريم، هو الروايات المُعتبرة التي تبيّن المقصود من أحد الألفاظ عندما يكون اللفظ نفسه قاصراً عن الدلالة والظهور في ذلك المعنى. وبعبارة أخرى، فإنّها تبيّن البطون الأخرى للآية في حال قصور الدلالة العُرفية اللغوية للآية عن بيان ذلك[1]. على سبيل المثال، يمكننا الإشارة إلى بعض الروايات التي تبيّن أنّ المقصود بأبي سيّدنا إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[2] هو عمّه وليس أبيه.

وإذا لم يثبت شمول أدلّة حجيّة الخبر لمثل هذه الروايات، سيكون من اللازم وجود العلم بالنسبة إلى صدور الروايات المُبيّنة لآيات القرآن الكريم، ولم يعتبر نقل الثّقة مجوّزاً لتفسير آيات القرآن الكريم وفقاً لخبر الواحد.

---

(١) والجدير بالذّكر أنّ سماحة الأستاذ (دام ظلّه) كان قد فسّر البطون بمعنى آخر في مباحث مفصّلة تناولت موضوع بطون القرآن الكريم.

(٢) الأنعام: ٧٤.

جواز إسناد الروايات التفسيرية وعدم جواز الإخبار

بالاستناد إلى المطالب المذكورة فيما يخصّ اعتبار الأخبار العقائدية والتكوينية، يتبيّن لنا أنّ الإخبار ليس جائزاً بالنسبة للروايات التفسيرية، أمّا إسناد مضمونها فجائز؛ والنتيجة هي: كما أنّنا إذا سمعنا تفسير الآيات القرآنية عن الإمام المعصوم عليه السلام، نعتبر ذلك الكلام، المراد والمقصود من تلك الآية، فكذلك في حال قيام الوسائط الثّقات بنقل مطلب عن الأئمّة عليهم السلام حول بيان أو تفسير آية من آيات القرآن الكريم، فإنّه يتمّ إسناد ذلك المفاد إليهم عليهم السلام، فيُقال على سبيل المثال إنّ الإمام الصّادق عليه السلام قد بيّنَ بأنّ مقصود الله سبحانه من الآية الفلانية هو كذا وكذا. والمطلب الأعلى هو أنّه بالإمكان إسناد مفاد الرواية إلى الله تعالى أيضاً ويُقال إنّ مقصود الله سبحانه من الآية الفلانية هو كذا وكذا. على حين أنّ آية الله التبريزي رحمه الله الذي لم يُجِز إسناد مفاد خبر الواحد، كان قد وقع في الإشكال في التفسير لآيات القرآن الكريم على أساس الروايات التي لا يكون مفادها حكماً فرعياً عمليّاً، بل تفسّر آية القرآن بحيث لا يتضمّن أيّ أثر من الآثار الفقهية، ولا يستطع سماحته الاستناد إلى أنّ الله تعالى أراد المعنى المذكور في الرواية. على سبيل المثال، فإنّ القول بأنّ المقصود من أبي سيّدنا إبراهيم عليه السلام في الآية الشريفة التي ذكرناها آنفاً هو عمّه، ليس له أيّ أثر فقهيّ؛ والآن، إذا لم يكن إسناد مفاد هذا الخبر جائزاً، فلن يكون باستطاعته نسبة ذلك إلى الله سبحانه والقول بأنّ المقصود في هذه الآية هو عمّ سيّدنا إبراهيم عليه السلام. لكنّ المحقق الخوئي رحمه الله لا يواجه أيّ مشكلة بالنسبة إلى الأخبار التفسيرية التي لا تتضمّن أيّ أثر فقهيّ، بالنّظر إلى قوله باعتبار العلم فيما يخصّ الخبر، وبالتالي فبإمكانه نسبة مفاد الخبر إلى الأئمّة عليهم السلام أو إلى الله (عَزَّ وَجَلّ) على أساس أنّه المقصود في الآية.

كلام العلّامة الطباطبائي رحمه الله المبنيّ على عدم حجية الروايات التفسيرية

يُعتبر العلّامة الطباطبائي رحمه الله من جملة الذين خالفوا حجيّة الروايات التفسيرية، فقد قال سماحته: لا يجوز تفسير آيات القرآن بواسطة الخبر وإن كان الخبر صحيحاً، حتى يوجد العلم بالنسبة للخبر.

ولذلك، ورغم أنّ تفسير العلّامة الطباطبائي رحمه الله نفسه كان يتضمّن بحثاً روائياً إلّا أنّه لم يكن يقصد التعبّد بالروايات، وفي الأساس كان ملاكه في قبول الخبر المنقول في ذيل الآيات هو مطابقته مع الآيات. لهذا، لم يُشر سماحته إلّا إلى الروايات التي كانت متطابقة مع القرآن الكريم.

كما أنّ العلّامة الطباطبائي رحمه الله لم يُعِر أيّ أهمية ـ في تفسيره للقرآن الكريم ـ لسند الروايات، بل كان يعتبر السّند الصحيح مجرّد زينة لا غير؛ لأنّ المطابقة مع القرآن الكريم ـ برأيه ـ هي المعيار والملاك الأصلي.

إشارة إلى عبارات للعلامة الطباطبائي رحمه الله

من أجل توضيح عدم قبول العلّامة الطباطبائي رحمه الله بالروايات التفسيرية، سنشير فيما يأتي إلى بعض من عباراته وبيان جملة من النّكات في ذيل كلام سماحته.

العبارة الأولى

«وثانيا: أنّ روايات التفسير إذا كانت آحادا، لا حجية لها إلّا ما وافق مضامين الآيات بقدر ما يوافقها على ما بيّن في فن الأصول، فإنّ الحجية الشرعية تدور مدار الآثار الشرعية المترتبة فتنحصر في الأحكام الشرعية، وأمّا ما وراءها كالروايات الواردة في القصص والتفسير الخالي عن الحكم الشرعي، فلا حجية شرعية فيها.

وأمّا الحجية العقلية ـ أعني العقلائية ـ فلا مسرح لها بعد توافر الدسّ والجعل في الأخبار سيما أخبار التفسير والقصص، إلّا ما تقوم قرائن قطعية يجوز التعويل عليها على صحة متنه، ومن ذلك موافقة متنه لظواهر الآيات الكريمة.

فالذي يهمّ الباحث عن الروايات غير الفقهية أن يبحث عن موافقتها للكتاب، فإن وافقتها فهي الملاك لاعتبارها ولو كانت مع ذلك صحيحة السند، فإنما هي زينة زينت بها وإن لم توافق، فلا قيمة لها في سوق الاعتبار»[1].

(١) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢١١.

بالاستناد إلى هذه العبارات، فإنّه إذا دلّت الرواية على مقدار أكثر من آيات القرآن الكريم فإنّ اعتبارها إنّما يكون بمقدار مطابقتها للآية، وأمّا ما زاد على ذلك فلا بدّ من وضعه جانباً حتى وإن كان في مقام تبيين الآية وتضمّن جمعاً عُرفياً. وعلى هذا الأساس فإنّه لا حجيّة شرعية للروايات المنقولة بخصوص القصص وكذلك الروايات التفسيرية.

ويُذكَر أنّ العلّامة الطباطبائي رحمه الله كان قد استعمل أيضاً عبارة «الحجيّة العقلائية» في مقابل «الحجيّة الشرعية» في الفقه، ورغم ذلك فأنّه لم يقبل بهذا القسم من الحجيّة بسبب وجود الكثير من الدّس والجعل في الروايات، إلّا إذا كانت هناك قرينة قطعية على صحّة الخبر فتوجب العلم بصدوره عن الإمام عليه السلام؛ ومن جملة القرائن القطعية تطابق الخبر مع ظواهر الآيات. وهكذا، فالحقيقة هي أنّ سماحته لم يعمل بالخبر، بل يرى أنّ ظهور الآية هو المعيار[1].

وفي الإشكال على العلّامة الطباطبائي رحمه الله يمكن القول: إذا لم تكن الروايات التفسيرية حجّة ـ وفق كلام سماحته ـ فإنّ ظاهر الآيات نفسه أيضاً ليس قابلاً للعمل في غير الفقه. على سبيل المثال، فإنّ القول بأنّ الأب المذكور في الآية الشريفة هو أبو سيّدنا إبراهيم عليه السلام في الحقيقة إنّما هو على أساس الظهور، وبذلك فهو بحاجة إلى شموله بدليل الحجيّة لإثبات حجيّته. فإذا كانت حجيّة الظهور ـ التي هي غير العلم ـ قابلة للإثبات، فإنّ حجيّة الخبر تكون ثابتاً أيضاً بنفس البيان، وفي حال عدم القبول بحجيّة الخبر فإنّ حجيّة ظواهر القرآن الكريم ستواجه مشكلة وسيكون من اللازم الاكتفاء بخصوص آيات النصّ.

العبارة الثانية

«وثانياً: كونها أخبار آحاد ولا معنى لجعل حجية أخبار الآحاد في غير الأحكام الشرعية فإنّ حقيقة الجعل التشريعي إيجاب ترتيب أثر الواقع على الحجة الظاهرية وهو متوقّف على وجود أثر عملي للحجة كما في الأحكام، وأمّا غيرها فلا أثر فيه حتى يترتّب على جعل

(١) وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه إذا كان ظهور الآية هو المعيار، فإنّه لا تأثير للخبر القطعي في ظهور الآيات وذلك لأنّ الروايات تُعتبر قرينة منفصلة.

الحجية، مثلاً إذا وردت الرواية بكون البسملة جزءاً من السورة كان معنى جعل حجيتها وجوب الإتيان بالبسملة في القراءة في الصلاة، وأمّا إذا ورد مثلاً أنّ السامري كان رجلاً من كرمان و هو خبر واحد ظنيّ كان معنى جعل حجيته أن يجعل الظن بمضمونه قطعاً وهو حكم تكويني ممتنع وليس من التشريع في شيء وتمام الكلام في علم الأصول»[1].

هذه العبارة صريحة بعدم حجيّة أخبار الآحاد لعدم وجود الأثر لجعل الحجيّة.

ومن وجهة نظرنا يمكن الإشكال على كلام العلّامة الطباطبائي رحمه الله بالقول: رغم أنّ الحجيّة بحاجة إلى الأثر، إلّا أنّها ليست مقصورة على الفقه؛ لأنّ الإخبار والإسناد هما جزء من الآثار، وربّما قيل بعدم وجود الدليل بالنسبة إلى حجيّة الإخبار والإسناد، وهذا الادّعاء مرتبط بالقصور الإثباتي الذي يختلف عن عدم إمكانية جعل الحجيّة للأخبار التفسيرية. وبالتالي، فإنّ أقصى ما يمكن لسماحته ادّعاءه للقصور الإثباتي، مثلما قال بذلك آية الله التبريزي رحمه الله؛ وأمّا التعبير بـ«لا معنى لجعل حجية أخبار الآحاد في غير الأحكام الشرعية» فلا وجه له.

العبارة الثالثة

«لا حجية إلا للكتاب والسنة القطعية في أصول المعارف الدينية الإلهية»[2].

بالاستناد إلى هذه العبارة أيضاً، فإنّه لا حجيّة لخبر الواحد في المسائل العقائدية ومسائل المعارف الدينية، ويبقى الكتاب والسنة القطعية فقط قابلين للاستناد.

وفيما يخصّ هذه العبارة من العلامة الطباطبائي رحمه الله، نقول: إنّ حجيّة ظواهر القرآن الكريم غير قابلة للإنكار والنّفي؛ أي لا يمكن القول بعدم حجيّة ظواهر القرآن الكريم في غير الفقه؛ لأنّ لازم عدم حجيّة الظواهر غير الفقهية، إسقاط كلّ المصادر التأريخية ـ بل جميع المحاورات ـ من الاعتبار؛ إذ اعتبار جميع الكلمات التي يستعملها الأفراد مع بعضهم قائم على أساس اعتبار الظواهر.

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٠٥.

(٢) المصدر السابق ١: ٢٩٣.

العبارة الرابعة

«والذي استقر عليه النظر اليوم في المسألة أنّ الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية فلا ريب في حجيتها، وأما غير ذلك فلا حجية فيه إلّا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعي فإنّ لها حجية.

وذلك أنّ الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلائية[1] فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها لعدم أثر شرعي ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك، والموضوعات الخارجية وإن أمكن أن يتحقق فيها أثر شرعي إلّا أنّ آثارها جزئية والجعل الشرعي لا ينال إلّا الكليات، وليطلب تفصيل القول في المسألة من علم الأصول»[2].

إنّ أوّل هذه العبارة ـ حيث أُشير فيها إلى عدم حجيّة الخبر غير القطعيّ ـ واضح لا لَبس فيه، لكن ليس واضحاً ما هو المقصود بقوله: «والموضوعات الخارجية وإن أمكن أن يتحقق فيها أثر شرعي إلّا أنّ آثارها جزئية والجعل الشرعي لا ينال إلّا الكليات»؛ إذ يمكن أن تكون للموضوعات الخارجية ـ مثل الليل والنهار ـ آثار شرعية. على سبيل المثال، يكمن الأثر الشرعيّ للنهار في وجوب الإمساك في شهر رمضان المبارك، ويتمثّل الأثر الشرعيّ للّيل في وجوب الصلاة. مضافاً إلى ذلك، فإنّه يمكن لجعل الشّارع أن يكون على النحو الكلّي؛ أي أن يجعل الشّارع الحجيّة لأيّ خبر يحكي عن موضوع خارجيّ. والنتيجة هي أنّ ما يقصده سماحته بوجود الأثر الجزئيّ وعدم وجود الأثر الكلّي، ليس واضحاً بالنسبة إلينا، ويمكن ملاحظة المشكلة نفسها في مواضع أخرى في تفسير (الميزان) حيث نرى سياقات كلامه على نحو تحتاج فيه إلى التفسير لتوضيح ما يقصده.

---

(١) المقصود بهذا التعبير هو أنّ الحجية من الاعتبارات الشرعية المقبولة لدى العقلاء، فليس المعنى أن يجعل العقلاء الحجيّة في مورد قام الشّارع بجعل الحجّية فيه، بل كان جعل العقلاء محور جعل الشّارع. والنكتة في هذا المطلب هي أنّ الشّارع لا يتبع العقلاء في الأحكام والجعل، بل هو يتبع قراراته ويتمّ كشف موقف الشريعة من البناءات العقلائية.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٥١.

وبالنّظر إلى النّكات التي تمّت الإشارة إليها في المطالب السابقة وكذلك في ذيل كلام العلّامة الطباطبائي رحمه الله، يتبيّن لنا أنّه لا محذور في تفسير آيات القرآن الكريم على أساس أدلّة حجيّة الخبر، وممّا يؤكّد هذا المطلب هو جواز الإسناد؛ إذ في الوقت الذي يُعتبر فيه التفسير أحد مصاديق الإسناد، نلاحظ أنّ تمثّل سيرة المسلمين ـ من الشيعة والعامّة ـ في تدوين الكتب الروائية المأثورة. لكنّنا لا ندّعي هنا بأنّ فائدة تدوين الكتب الروائية تنحصر في الحجيّة وأنّ الذين قاموا بجمع كتب التفسير المأثور والنصوص إنّما هو من باب التبرّك، بل نقول إنّ جمعهم للروايات التفسيرية إنّما هو لكون مضمون الآيات لا يتّضح إلّا من طريق الروايات، وكأنّ الأمر الذي كان مفروغاً منه في الأذهان هو جواز تفسير آيات القرآن الكريم على أساس الروايات المنقولة من قِبَل الثّقات؛ لأنّهم لم يقيّدوا أنفسهم بالروايات المتواترة في ذيل الآيات، بل عمدوا إلى نقل أخبار الآحاد كذلك، حيث يشير تدوين الكتب ـ بهذا التوضيح ـ إلى جواز تفسير الآية على أساس الرواية المُعتبَرة. لذلك، فعندما كان المعصوم عليه السلام يبيّن مفاداً باعتبار أنّه هو المقصود في الآية، فإنّ معنى ذلك هو أنّ مقصود الله سبحانه في هذه الآية هو هذا المفاد، وفي حال حجيّة الخبر يمكن القول إنّ الله تعالى أراد هذا المضمون، وبالتالي يكون الإسناد ملازماً للتفسير.

وعليه، فإنّ نتيجة البحث وفقاً للمحقّق الخوئي رحمه الله هي أنّ التقرير والتفسير بالنسبة لآيات القرآن الكريم ـ اللذيْن هما عبارة أخرى لإسناد مضامين الروايات إلى الله تعالى ـ جائزان. إلّا أنّ دليلنا وبياننا المقبوليْن بشأن هذا المطلب مختلفان عن كلام المحقق الخوئي رحمه الله؛ لأنّ سماحته يقول بجعل العلمية في مورد أخبار الآحاد وذلك باستناده إلى بعض الروايات، مثل «**لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فيما يروى عنّا ثقاتنا**»[1]، وسماحته يقول بحجيّة الإخبار من حيث جعل العلمية؛ لكنّ البيان المقبول لدينا هو: يتمّ في بناء العقلاء استعمال عبارة «ألَم تعلم...؟» في الموارد التي تتمّ فيها إقامة خبر الواحد، على حين لم يكن «العلم» بمعناه المصدري بمعنى العلم المحقّق والوجداني ونفى هذا المطلب يحكي عن اعتبار الخبر.

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨.

نعم، إنّ أدلّة حجيّة الخبر لا تقتضي الحكم بصحّة المضمون فيما يخصّ الأخبار المتعلّقة بتفسير القرآن، ولذلك لا يجوز الإخبار بمضمون الخبر.

وبالاستناد إلى المطالب المذكورة بخصوص الأخبار المتعلّقة بالأمور التكوينية، يتّضح لنا المختار بالنسبة إلى الأخبار الطبيّة التي تُعدّ من مصاديقها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث حول أنّ الأئمّة عليهم السلام هل كانوا بصدد بيان المضامين الطبية والمطالب المرتبطة بالسلامة والعلاج، وكان ذلك البيان على نحو وافٍ بحيث يشمل جميع أجزاء مسألة السلامة، هو بحث صغرويّ مختلف، لا بدّ من البحث فيه في مواضعه المناسبة.

الباب الثالث

التلقيح الاصطناعي



المقدمة



يُعدّ «إهداء الجنين» من المسائل مورد الابتلاء وهو ما اعتبره قانون الجمهورية الإسلامية في إيران جائزاً في حال توفّر الشروط اللازمة وهو يجرى الآن في البلد. وتحتاج حقيقة إهداء الجنين وكذلك الأحكام الخاصّة به من الناحية الفقهية، إلى البحث والدراسة.

ورغم أنّنا لم نتناول هذه المسألة في المباحث السابقة تحت عنوان «إهداء الجنين»، إلّا أنّنا بحثنا عدّة مسائل في بعض جهات هذا الموضوع في كتاب (المبسوط في فقه المسائل المعاصرة)، تحت عنوان «التلقيح الاصطناعي»، وبهذا، يمكن استنباط جزء كبير من النكات حول موضوع إهداء الجنين من خلال مراجعة المسائل المذكورة.

وعليه، لا يكون هذا البحث بحثاً ارتجالياً، بل له خلفية سابقة من المباحث الخاصة به، ويُعدّ هذا البحث تكملة لبعض جهات الموضوع.

إشارة إجمالية إلى المباحث المطروحة بشأن إهداء الجنين

يمكن الإشارة إلى بحث إهداء الجنين بشكل موجز وسوف نقوم بتفصيل ذلك في المباحث القادمة:

أ) أقسام «إهداء الجنين»

إنّ أوّل مطلب في المباحث المتعلّقة بإهداء الجنين هو أقسامه وفروضه.

وقد لا تكون الفروض المطروحة هنا متطابقة مع ما يتمّ فعله في الخارج؛ لأنّ ما يتمّ في الخارج يُعدّ قسماً خاصّاً وبشروط خاصّة، أمّا البحث الحالي فليس مختصّاً بذلك القسم، بل يتناول أقسام المسألة بشكل عامّ وواسع.

فالصورة الأولى وما يتمّ فعله في الخارج وما أجازه القانون كذلك، هي: في حال كون الزوجيْن عقيميْن فإنّه يتمّ أخذ الحيوان المنوي والبويضة من زوجيْن آخريْن، وبعد عملية التلقيح، يُهدى إلى الزوجين العقيمين. وهكذا، يتمّ إهداء الجنين كاملاً.

وتجدر الإشارة إلى أنّه رغم إجازة القانون لعملية إهداء الجنين، إلّا أنّه يتمّ التصوّر بأنّ تلك الإجازة ناشئة من باب الضرورة وأنّه لم يكن حكمه الأوّلي. فالضرورة لا تكون إلّا في فرض كون الزوجيْن يواجهان مشكلة، لكن إذا كان أحدهما فقط يواجه المشكلة، فلا يلزم أخذ الحيوان المنوي والبويضة من زوجيْن آخريْن، بل في حال قبول هذه العملية، فإنّه يتمّ أخذ الحيوان المنوي فقط أو البويضة فقط من غيرهما[1].

والصورة الثانية هي: أن يتمّ إهداء الحيوان المنويّ من رجل آخر إلى العائلة التي يكون فيها الزوج عقيماً، لتحمل بعدها الزوجة التي لا تواجه أيّ مشكلة في الإنجاب.

والصورة الثالثة هي: إهداء البويضة إلى الأسرة التي تعاني فيها الزوجة من مشكلة الإنجاب.

وإلى جانب الفروض الثلاثة المذكورة، فإنّ هنالك فرضاً آخر وهو إهداء الجنين المؤلّف من الحيوان المنويّ والبويضة أو الحيوان المنوي فقط إلى امرأة غير متزوجة؛ إلّا أنّ القانون لم يُجز مثل هذا العمل بالطّبع، فقد تمّ فرض الزوجية كشرط من شروط إهداء الجنين. وإذا كان جواز إهداء الجنين بمنزلة حكم أوّلي، فإنّه لن يكون هناك أيّ إشكال فيما يخصّ المرأة غير المتزوجة، وهكذا، فإنّ مشروعية هذا العمل بحاجة إلى البحث والتّقصي.

---

(١) وتجدر الإشارة إلى نكتة مهمّة وهي أنّه لتحقّق الضرورة فإنّه لا يكفي أنّ يكون الزوجان عقيميْن؛ إذ من الممكن أن يعيشا حياة هانئة حتى من دون إنجاب، لذلك، ينبغي أن تكون الشروط بشكل يُسبّب لهم عدم الإنجاب حرجاً وربّما أدّى إلى تلاشي الأسرة ولم يَعُد هناك أيّ حلّ سوى اللجوء إلى استهداء الجنين؛ والنتيجة هي أنّ عدم إنجاب الزوجيْن شرط لازم بلا شكّ، إلّا أنّه غير كافٍ.

ب) الأحكام المترتّبة على إهداء الجنين

لأجل توضيح الجهات المتعلّقة بإهداء الجنين، لا بدّ من الإشارة إلى الأحكام المترتّبة على ذلك.

١. الشروط الدينية والمذهبية

إنّ أوّل حكم من أحكام إهداء الجنين ـ الذي أشار إليه القانون كذلك ـ هو الشروط الدينية والمذهبية، أي كون الشخص مسلماً أو غير مسلم، حيث يجب البحث في هذا المجال في جواز إهداء جنين المسلم إلى غير المسلم. ففيما يخصّ إهداء الجنين من غير المسلم إلى المسلم، فإنّه ينبغي البحث في ثبوت أحكام غير المسلم ومنها الطهارة والنجاسة؛ لأنّ ولد الكافر محكوم بأحكام الكفر قبل بلوغه أو قبل اعتناقه للدين؛ فإذا كان أهل الكتاب محكومين بالنجاسة، فإنّ أبناءهم محكومون بالنجاسة أيضاً، إلّا أنّ أصل جريان أحكام التبعية فيما يخصّ الجنين المُهدى بحاجة إلى البحث.

وقد طُرح في باب النكاح أنّه لا يجوز زواج الكافر والمسلم، لكنّ شمول هذا الحكم للجنين المُهدى والذي يُؤخَذ من المسلم أو غير المسلم، فبحاجة إلى البحث أيضاً.

والجدير بالذّكر أنّ القانون قد أشار إلى التماثل في المذهب كذلك، وبالنّظر إلى جواز زواج الشيعة من أبناء العامّة، فإنّ مبنى هذا القانون غير واضح.

٢. إتلاف الجنين المُلقَّح

الجهة الثانية من الجهات المتعلّقة بإهداء الجنين هي إتلاف الحيوان المنويّ والبويضة اللذيْن تمّ تلقيحهما وذلك لحصول التلقيح بصور مُتعدّدة ويحدث الانقسام في عملية إهداء الجنين عندما يُؤخَذ الحيوان المنوي من الرجل القادر على الإخصاب والبويضة من المرأة القادرة على الإخصاب. وفي مرحلة مُعيّنة من نموّ الجنين وتطوّره يقوم الطبيب المختصّ باختيار بعض تلك الخلايا ليغرسها في رحم الزوجة التي تريد الإنجاب، ثمّ يعمد إلى إتلاف الخلايا المتبقّية. فجواز إتلاف الأجنّة الملقّحة خارج الرّحم، بحاجة إلى البحث والدراسة.

٣. الاحتفاظ بالأجنّة المُلقّحة في المختبرات

وأمّا المسألة الثالثة من المسائل الخاصّة بإهداء الجنين، فهي الاحتفاظ بالأجنّة المتبقّية في الأنابيب المختبرية (المعملية)، في عملية تُدعى بالتجميد. فالأجنّة المُجمّدة قادرة على الانتقال إلى رحم الزوجة أو غيرها، وفي الأساس فإنّ الهدف من الأجنّة المُجمّدة هو الاستفادة منها في المستقبل عند وقوع بعض الحوادث مثل الأمراض وغيرها.

وعليه، فكما يمكن إهداء الأجنّة المجمّدة والمحفوظة في المختبرات، فإنّها مفيدة أيضاً للزوجيْن نفسيهما، حيث يمكّنهما ذلك من الإنجاب ـ من خلال إعادة استعمال الأجنّة المجمّدة ـ في حال حصول مشاكل للزوج أو الزوجة في المستقبل.

٤. الارتداد

والجهة الرابعة من جهات إهداء الجنين تتعلّق بالارتداد. على سبيل المثال، إذا تمّ أخذ جنين من زوج مسيحيّ وأُهدي إلى عائلة مسلمة، ثمّ ارتدّ ذلك الطفل بعد تربيته وتنشئته، فإنّه يلزم البحث في كون ارتداده مليّاً أو فطرياً؛ إذ لو تقرّر أن يكون المعيار هو والده وأمّه الأصليّان، فإنّه يُعتبَر مرتدّاً مليّاً، وفي حال اعتبار أمّه وأبيه المُهدى لهما هما المعيار فهو مرتدّ فطريّ.

٥. النّسب

والنّسب هو من جملة الموارد التي ينبغي البحث فيها فيما يخصّ الجنين المُهدى، فموضوع المحرمية بالنسبة إلى الأب والأمّ الأصليّيْن أو الأم والأب المُهدى لهما، وكذلك أحكام الإرث وغيرها، هي من المباحث التي يجب الخوض فيها بالتفصيل[1].

ومن المباحث الأخرى التي تُطرَح في موضوع النّسب، بحث السيادة والقرشيّة،

(١) فيما يخصّ أطفال دار الحضانة فإنّ الإرث منتفٍ بشكل قطعي، وبالاستناد إلى القانون فإنّه يلزم تسجيل الأموال ـ التي لا تترتّب عليها أحكام الإرث ـ بأسماء هؤلاء الأطفال لكي لا يتعلّق بها الخمس مثلاً، بل تُعتبر بمنزلة الهدية. وأمّا ما يتعلق بالجنين المُهدى، فإنّ الإرث يكون مبنيّاً على النّسب بعد إثبات النّسب إلى الوالدين الأصليّين أو إيجاد النسبة بين الجنين والوالدين المُهدى لهما من ناحية الإهداء.

فالسيادة مثلاً مؤثّرة في مسألة الزكاة وذلك لعدم جواز أخذ الهاشميّ للزكاة من غير الهاشمي؛ والقرشيّة كذلك مؤثّرة في بحث الحيض، حيث يكون وقت الحيض لدى القريشيّات حتى ستين عاماً.

٦. النفقة

وأمّا الحكم السادس من الأحكام المرتبطة بإهداء الجنين فهو النفقة؛ إذ لا بدّ من البحث في كونها ثابتة على الأمّ والأب الأصليّيْن أو على الأمّ والأب المُهدى لهما.

وهكذا، فإنّ الكثير من الموارد المذكورة ليست واضحة بَعد، وهي بحاجة إلى البحث والدراسة.

عدم وجود الملازمة بين الحرمة التكليفية لإهداء الجنين ونَفي جميع آثار النَسب

تلزم الإشارة أنّ القول بالحرمة التكليفية لإهداء الجنين لا يكون ملازماً لنَفي جميع الآثار المذكورة؛ إذ قد لا يكون إهداء الجنين جائزاً من الناحية التكليفية، لكن في الوقت نفسه تبقى جميع أحكام النّسب ثابتة؛ لأنّ بعض الأحكام ـ مثل انتفاء الإرث ـ لا يتعلّق بأيّ ولد غير مشروع، بل هي خاصّة بالولد غير المشروع المولود بطريق الزّنا. أمّا في حال عدم حصول الزّنا، فلا تثبت المحرومية من الإرث، وإن كان عملاً غير مشروع. على سبيل المثال، يرى بعض الفقهاء ـ ومنهم سماحة المحقق الخوئيّ رحمه الله ـ أنّ الأمّ التي يتمّ إهداء الجنين إليها تُعتبر أمّاً وأنّها ترث من هذا الجنين، كما أنّ الجنين يرث من هذه الأمّ أيضاً. وهذا المطلب يبقى ثابتاً ولو كانت عملية إهداء الجنين غير مشروعة؛ لأنّ الإرث لم يُنف من أيّ ولد غير مشروع، بل تمّ نَفيه بخصوص الولد غير المشروع المولود بطريق الزّنا. بل وقد تمّ البحث كذلك في موضوع الزّنا بأنّ المُستَفاد من بعض النصوص هو أنّ الزّنا نفسه يُعدّ عملاً حراماً والإنزال من قِبَل الزاني هو عمل حرام آخر؛ أي يُستَفاد من الأدلّة أنّ الزاني إذا أنزل في رحم أجنبية فقد ارتكب معصيتيْن، إحداهما ارتكاب الزّنا نفسه، والأخرى الإنزال في رحم أجنبية. فإذا أنزل الزاني خارج الرّحم، ثمّ اجتُذِبت نطفته من قِبَل رحم الأجنبية،

فإنّ المولود لا يكون في حكم ولد الزّنا؛ لأنّ اصطلاح ولد الزّنا مختصّ بالجنين المولود بطريق الزّنا وأن يكون الزاني قد أنزل في رحم المرأة؛ لذلك، وفي الوقت الذي لا تثبت فيه المشروعية، فإنّه لا يترتّب على ذلك حكم ولد الزّنا.

وفيما يتعلّق بإهداء الجنين، فإنّه حتى إذا كان أصل ذلك غير جائز من الناحية التكليفية أو تمّ إجراء هذه العملية بشكل حرام، كأن تكون نطفة الرجل قد خرجت بالاستمناء، فإنّ عدم جواز مقدّمات ذلك لا يستلزم إبطال النّسب.

الفصل الأول

البحث في التلقيح خارج الرّحم ونقله إلى رحم الزوجة



بالنّظر إلى المطالب المذكورة، تبيّن لنا أنّ اصطلاح «إهداء الجنين» يتعلّق بالموارد التي يتمّ فيها نقل نطفة الأجنبيّ ـ أعمّ من الحيوان المنوي أو البويضة أو كليهما معاً ـ إلى رحم المرأة المتزوجة أو غير المتزوجة. وقبل الخوض في موضوع إهداء الجنين، سنتناول أوّلاً مسألة التلقيح الاصطناعي للحيوان المنويّ والبويضة وانتقاله إلى رحم الزوجة، لكون هذه المسألة محلّ ابتلاء جادّ بالنسبة للزوجيْن غير القادريْن على الإنجاب بشكل طبيعي. وهذه العملية تتعلّق بالزوجيْن اللذيْن لا يُعانيان أيّ مشكلة من ناحية الحيوان المنوي والبويضة ولا يحتاجان إلى أخذ الحيوان المنوي والبويضة من الأجنبيّ، لكنّهما يُعانيان من ضعف في التلقيح الطبيعيّ، فيكونان بحاجة إلى إجراء عملية خارجية تتمثّل في أخذ الحيوان المنوي والبويضة وتلقيحهما في المختبر، وبعد ذلك نقل الحاصل إلى رحم الزوجة الشرعية والقانونية للزوج.

وبالنسبة إلى العملية المذكورة، فإنّ هنالك بعض المباحث التي يتمّ طرحها، مثل اللّمس والنظر بواسطة طبيب أجنبيّ؛ لكنّنا لسنا بصدد البحث في هذه الجهات في الوقت الحاضر، والفرض هو عدم وجود أيّ مشكلة من حيث إمكان الإقدام على ذلك من قِبلهما أو تحقّق الاضطرار[1].

(١) يمكن تصوّر الاضطرار بالنسبة للأب والأمّ بالشكل التالي: أنّ عدم إنجابهما يوجب لهما الحرج أو زوال الحياة الزوجية، وفي هذه الحالة فإنّ الاضطرار يوجب رفع الحرمة للزوجيْن. وفيما يخصّ الطبيب فإنّه رغم عدم اضطراره

ورغم أنّه من الممكن أن لا تحدث أيّ مشكلة أصلاً بالنّظر لزوجية الطرفيْن، إلّا أنّه يجب البحث في الحكم التكليفيّ لذلك والعواقب المترتّبة عليه.

البحث في الحكم الوضعي والتكليفيّ

تحتاج عملية التلقيح خارج الرّحم وانتقاله إلى رحم الزوجة إلى البحث من الناحية التكليفية والوضعية.

أ) الحكم التكليفيّ

لا مشكلة ـ من الناحية التكليفية ـ في القيام بعملية التلقيح خارج الرّحم وانتقاله إلى رحم الزوجة، ومُقتضى الأصل العملي هو الجواز، بل وليس بالمُستبعَد أن يكون مُقتضى الإطلاقات هو الجواز كذلك؛ إذ بالرّغم من إشارة الآية الشريفة: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ**﴾[1] إلى ضرورة أن يحفظ المؤمنون فروجهم، إلّا أنّ تكملة الآية الشريفة تستثني الزوج من هذا الحكم، كما تمّ استثناء الزوج أيضاً من لزوم حفظ الفرج في الآية الشريفة: ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ**﴾[2]؛ وبالتالي، فرغم كون حفظ الفرج لازماً في بعض الأمور ومنها انتقال النطفة، لكن، وكما تمّ استثناء الزوج من المباشرة، فلا يبعد استثناء انتقال النطفة الملقحّة كذلك.

ب) الحكم الوضعي

من الناحية الوضعية، أي من حيث انتساب الولد إلى الزوج والزوجة، فقد أُشكِل على التلقيح الاصطناعي خارج الرّحم في كلام العديد من الأعلام، وركّزت هذه التشكيكات

إلّا أنّه يُستفاد من بعض الأدلّة مثل «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ؛ الكافي ٢: ١٦٤» أنّه في حال اضطرار المسلم وجب على سائر المسلمين تقديم العون والمساعدة له. وبالتالي، فكما أنّ الاضطرار يرفع الحرمة عن الزوجين، فإنّه لن تكون هناك أيّ حرمة بالنسبة إلى الطبيب أيضاً.

(١) المؤمنون: ٥.

(٢) النور: ٣١.

ـ نوعاً ـ على مسألة إلحاق الولد بالزوج، وربّما يمكن الادّعاء بأنّه لا اختلاف بشأن إلحاق الولد بالزوجة، إلّا أنّه في بعض فروض المسألة يمكن طرح موضوع التشكيك في إلحاق الولد بالزوج في مورد الزوجة كذلك.

في البدء سنشرع في البحث في مسألة إلحاق الولد بالزوج، ثمّ بعد ذلك سنتطرّق إلى موضوع إلحاقه بالزوجة.

البحث في إلحاق الولد بالزوج

اعترض السيد الحكيم رحمه الله على مسألة إلحاق الولد بالزوج، كما أشار صاحب الجواهر رحمه الله في كلامه إلى هذا الموضوع كذلك. لكنّ هذا الموضوع لم يكن مطروحاً في زمان صاحب الجواهر رحمه الله بشكله الحالي، إلّا أنّه ذكر كلاماً يُستَفاد منه أنّ هذا النوع من التلقيح يتضمّن بعض الإشكالات.

وجدير بالذّكر أنّ هنالك إشارات أيضاً حول هذه المسألة في كلام الشيخ المفيد وابن إدريس رحمهما الله؛ وعليه، فإنّ طرح هذه المسألة بشكلها الحديث لا يعني عدم وجود آراء للقدماء حولها، بل أشار الأعلام إلى هذا الموضوع في الكثير من المسائل، حيث يمكن الاستناد إليه بصرف النّظر عن الروايات.

بيان الإشكال المرتبط بالنسب

بالنسبة إلى الفرض الذي تُؤخَذ فيه النطفة من الزوجيْن، ثمّ تنقل إلى رحم الزوجة بعد التلقيح، فقد أُشكِل على النّسب، أي كون الجنين ابناً للزوجيْن اللذيْن أُخِذت منهما النطفة؛ إذ رغم أخذ النطفة من الرجل والمرأة اللذيْن تربطهما علاقة زوجية شرعية، إلّا أنّ الفرض هنا هو حصول الولد من دون مواقعة طبيعية، بل عن طريق التلقيح الخارجي، حيث يُحتَمَل أن يكون لإيجاد الجنين بطريق المواقعة الطبيعية دَخل في تحقّق النّسب.

كلام المرحوم الحكيم رحمه الله

فيما يخصّ احتمال تدخّل المواقعة الطبيعية لتحقّق النّسب، يمكن الإشارة إلى الكلام الذي قاله السيد الحكيم رحمه الله في كتاب (المنهاج):

«إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت ولحق بها الولد ولم يلحق بصاحب المني وكذا الحكم لو أدخلت مني زوجها في فرجها فحملت منه ولكن لا إثم عليها في ذلك؛ وإذا كان الولد أنثى جاز لصاحب المني تزويجها في الصورة الأولى دون الثانية؛ لأنّها ربيبة إذا كان قد دخل بأمّها. ويجوز للمرأة استعمال ما يمنع الحمل إذا لم يكن مضراً في البدن وإن لم يرض الزوج بذلك، ولا يجوز إسقاط الحمل وإن كان نطفة وفيه الدية كما يأتي في المواريث، وإذا وطئ الرجل زوجته فساحقت بكراً فحملت البكر استحقت الزوجة الرجم والبكر الجلد وكان على الزوجة مهر البكر وأُلحق الولد بصاحب النطفة كما أُلحق بالبكر للنص»[1].

يطرح السيد الحكيم رحمه الله فرضاً في أوّل كلامه وهو أن تقوم المرأة بنقل نطفة رجل أجنبيّ إلى رحمها وتُلقّح نفسها بتلك النطفة، وفي ذلك يقول سماحته: «إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت ولحق بها الولد ولم يلحق بصاحب المني».

وتوضيح هذا المطلب هو: في باب الزّنا لا يتمّ إلحاق الولد لا إلى الرجل ولا إلى المرأة، لكن في الفرض المذكور يُلحَق الولد بالمرأة دون الرجل.

ثمّ يقول سماحته: «وكذا الحكم لو أدخلت مني زوجها في فرجها فحملت منه» أي أنّ الولد يُلحَق بالمرأة ولا يُلحَق بالرجل. نعم، إذا قامت المرأة بذلك فلا إثم عليها. وهذا الفرض هو بالضّبط ما يحصل في الوقت الحاضر، حيث تُؤخَذ نطفة الرجل ويتمّ تلقيحها في مبيض المرأة. والنتيجة هي: وفق رأي السيد الحكيم رحمه الله يُنسَب الولد الحاصل بطريق التلقيح خارج الرّحم إلى المرأة وليس إلى الرجل؛ لأنّ الضابط هو انتقال نطفة الرجل إلى رحم المرأة بالمواقعة الطبيعية.

ويستأنف السيد الحكيم رحمه الله كلامه قائلاً: إذا كان المولود أنثى، ولم تكن النطفة للزوج، فبإمكان صاحب النطفة الزواج بالأنثى المولودة، وأمّا إذا كانت النطفة للزوج، ففي حال كانت الزوجة مدخول بها من قِبَل ذلك الزوج، فليس بإمكان الزوج، الزواج بتلك المولودة الأنثى؛ لأنّها تُعتبَر ابنة زوجته أو ما تُسمّى بالرّبيبة، حيث يُحرَم الزواج بها مع تحقّق المباشرة مع أمّها.



(١) منهاج الصالحين (المحشى للحكيم) ٢: ٣٠٠.

وآخر مطلب ذُكِر في كلام السيد الحكيم رحمه الله هو: وإذا واقع الزوج زوجته وعمدت الزوجة إلى ممارسة السِّحاق مع امرأة أخرى وتسبّب ذلك بانتقال النطفة من رحمها إلى رحم تلك المرأة، فإنّ المولود يعود لصاحب النطفة، وأمّا الفتاة الباكرة التي حملت بالمولود فتُعتبَر أمّاً له. وقد ورد هذا المطلب في هذا المجال من جهة النصّ والدليل الخاصّ. وإلّا فلا ينبغي إلحاق الولد بصاحب النطفة؛ لأنّ نطفة الرجل انتقلت إلى رحم المرأة من دون مواقعة طبيعية، لكن، ولوجود نصّ خاصّ في ذلك فقد تمّ رفع اليد عن هذه القاعدة، حيث يُلحَق الولد المتولّد بالمساحقة بصاحب النطفة.

لكنّ السيد الحكيم رحمه الله لا يحصر لحوق الولد في موارد المواقعة فحسب، بل يرى لزوم انعقاد النطفة عن طريق العمل الجنسي (المواقعة) ولو بالملاعبة وسبق الماء[1]. وفي التقرير الذي ذكر لكلام السيد الحكيم رحمه الله في كتاب (الفقه على المذاهب الخمسة) تمّت الإشارة أيضاً إلى هذا المطلب، حيث جاء فيه:

«أما بالنسبة الى صاحب النطفة، فقال السيد الحكيم رحمه الله إنّ الحمل لا يلحق به؛ لأنّ إلحاق الحمل بالرجل يتوقف على أن يباشر بنفسه عملية الجنس، سواء أقدر عليها أم عجز عنها، ولكن سبق منه الماء الى العضو التناسلي أثناء المحاولة أو انتقل ماء الرجل إلى عضو المرأة بواسطة المساحقة، كما جاء في الرواية المتقدمة عن الإمام الحسن عليه السلام: ولا يلحق الولد في غير ذلك بصاحب النطفة وإن كان زوجاً»[2].

إنّ تصوّر مؤلّف كتاب (الفقه على المذاهب الخمسة) هو لزوم المواقعة لإلحاق الولد، والمواقعة لا تقتصر على الوطء، بل يكفي أن تؤدّي العملية الجنسية إلى انتقال النطفة إلى رحم المرأة ليُلحَق الولد بصاحب النطفة. هذا في الوقت الذي يتمّ فيه الاحتفاظ بالنطفة في الخارج في موارد التلقيح الاصطناعي، ثمّ تُنقَل إلى رحم المرأة بواسطة الطبيب، وهذه العملية لا تُعتبَر مواقعة.

(١) يقول سماحته في أوّل الباب المتعلّق بأحكام الأولاد: «يلحق الولد بالأب في الدائم والمنقطع بشروط (الأول) الدخول أو الإنزال على فم الفرج فتحمل». (منهاج الصالحين (المحشى للحكيم) ٢: ٢٩٨).

(٢) الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٣٧٦.

كلام صاحب الجواهررحمه الله

وحكى صاحب الجواهر عن ابن إدريس رحمه الله بشأن هذه المسألة في مورد المساحقة، وقال: إذا واقع الزوج زوجته ثمّ ساحقت الزوجة بعد ذلك امرأة أجنبية وانتقلت نطفة الزوج إلى تلك الأجنبية، فإنّ الولد الحاصل لا يُنسَب إلى الزوج، بينما قال المشهور إنّ الولد لصاحب النطفة.

وجاءت في كلام صاحب الجواهر العبارات التالية:

«لكن عن ابن إدريس ردّ ذلك من وجوه: أحدها أنّ أصحابنا لا يرجمون المساحقة فلا يجترئ على رجمها بخبر واحد لا يعضده كتاب أو سنة متواترة أو إجماع، الثاني أنّ الولد غير مولود على فراش الرجل فكيف يلتحق به؟! والثالث إلزام المهر على الفاعلة مع أنّها لم تكره المفعولة، ولذا تجلد ولا مهر لبغي»[1].

وفي عبارة أخرى لصاحب الجواهر رحمه الله في الفرض الذي يواقع فيه الزوج زوجته وانتقل نطفته بسبب المساحقة من رحم زوجته إلى رحم امرأة أخرى، فتحمل منه يتمّ إلحاق الولد بصاحب النطفة وفق النصّ الخاصّ:

«ولكن قد يناقش ـ مع قطع النظر عن النصّ المزبور الجامع لشرائط العمل، ولا يقدح عدم العمل به في الأوّل للمعارض في العمل به في الأخيرين ـ بأنّ ذلك لا يكفي في لحوق الولد شرعاً، ضرورة كون الثابت من النسب فيه الوطء الصحيح ولو شبهة، وليس هذا منه، وليس مطلق التولد من الماء موجباً للنسب شرعاً، ضرورة عدم كون العنوان فيه الخلق من مائه والصدق اللغوي بعد معلومية الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوان بمشروعية النكاح فيه دونه، بل المراد منه تحقّق النسب، ومن ذلك يظهر الإشكال في لحوق ولد المكرهة بها إذا لم يثبت كون ذلك من الشبهة شرعاً»[2].

يدّعي صاحب الجواهر رحمه الله في هذه العبارات ضرورة حصول المواقعة للحوق الولد بالأب شرعاً، وإن لم تكن المواقعة بنكاح صحيح بل بالشبهة، في الوقت الذي لا يحصل في موارد المساحقة أيّ من النكاح الصحيح أو الشبهة. وعليه، فحتى في حال تحقّق

(١) جواهر الكلام ٤١: ٣٩٧.

(٢) المصدر السابق ٣٩٨.

الانتساب من الناحية اللغويّة إلّا أنّه ليس كذلك من الناحية الشرعية ووجوب الانتساب الشرعي بمجرّد نزول ماء الرجل. فهنالك فرق بين الإنسان والحيوان، حيث يكون الخلق من ماء الحيوان شرطاً وليس كذلك فيما يخصّ الإنسان.

ويُكمل صاحب الجواهر رحمه الله كلامه قائلاً: «ومن ذلك يظهر الإشكال في لحوق ولد المكرهة»، فإذا كان الولد بالمباشرة الإكراهية ولم يكن الإكراه من موارد الشبهة، فإنّ الولد لا يُلحَق بالأمّ كما لا يُلحَق كذلك بالأب لعدم حصول النكاح الصحيح أو الشبهة بالنسبة إلى الأمّ.

تفاوت كلام السيد الحكيم وصاحب الجواهر رحمهما الله

اتّضح لنا حتى الآن بأنّ صاحب الجواهر والسيد الحكيم رحمهما الله يؤكّدان على تحقّق المباشرة لإلحاق الولد بالأب والأمّ، إلاّ أنّ هنالك تفاوتاً بين كلام صاحب الجواهر وكلام السيد الحكيم رحمهما الله؛ لأنّ السيد الحكيم رحمه الله قد أشكل أيضاً في الصّدق اللغويّ، ولذلك أجاز زواج الرجل مع المولود، أمّا صاحب الجواهر رحمه الله فقد قبِل بالصّدق اللغوي وأشكل فقط على الانتساب الشرعي. وبرأيه فإنّ الملاك في باب النكاح هو الانتساب اللغويّ، أمّا في سائر الأبواب، فالانتساب اللغويّ فليست ملاكاً، والشاهد على هذا المطلب هو عبارات صاحب الجواهر رحمه الله الأخرى حيث قال:

«فلا ينبغي التأمّل في أنّ مدار تحريم النسبيات السبع على اللغة، ولا يلزم منه إثبات أحكام النسب في غير المقام الذي ينساق من دليله إرادة الشرعي لانتفاء ما عداه فيه، وهو قاض بعدم ترتب الأحكام عليه؛ لأنّ المنفي شرعاً كالمنفي عقلاً كما أومأ إليه النفي باللعان، فما في القواعد ـ من الإشكال في العتق أنّ ملك الفرع والأصل والشهادة على الأب والقود به وتحريم الحليلة وغيرها من توابع النسب ـ في غير محله، وفي كشف اللثام كالإرث وتحريم زوج البنت على أنّها والجمع بين الأختين من الزنا أو إحداهما منه وحبس الأب في دين ابنه أنّ منع منه ... بل ستعرف قوة عدم جريان حكمه فيه أيضاً في المصاهرات فضلاً عن غير النكاح، بل قد يتوقف في جواز النظر بالنسبة إلى من حرم نكاحه ممّا عرفت. لكنّ

الإنصاف عدم خلوّ الحلّ من قوة بدعوى ظهور التلازم بين الحكمين هنا، خصوصاً بعد ظهور اتّحادهما في المناط، ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّه لا وجه لما في (المسالك) من التردّد في أمثال هذه المسائل، كما هو واضح».[1]

إنّ عبارات صاحب الجواهر رحمه الله هذه تشير بصراحة إلى وجود الانتساب اللغويّ، وأنّ الانتساب اللغوي هو الملاك في النكاح في النسبيات السبع، وأمّا في محرّمات النكاح الأخرى غير النسب مثل أمّ الزوجة أو أخت الزوجة فإنّ الانتساب اللغوي ليس معياراً، بل المعيار اللازم هو الانتساب الشرعي. أي لا يجوز للرجل الزاني الزواج بالبنت المولودة بالزنا، لكن إذا تزوّجت هذه البنت مع شخص آخر، فلا إشكال على هذا الشخص الجمع بين الأمّ والبنت.

وفي آخر كلامه أشار صاحب الجواهر رحمه الله إلى أنّه من الممكن أن لا يجوز النظر إلى تلك البنت أيضاً في حال عدم جواز الزواج بها، وعلى هذا الأساس وفيما يخصّ جواز النّظر فإنّ الصّدق العرفيّ ليس معياراً، لكنّه يستأنف كلامه قائلاً: لكنّ الإنصاف أنّ النظر إليها جائز.

مخالفة الأعلام لصاحب الجواهر والسيد الحكيم رحمهما الله

اختلف الأعلام الذين بحثوا في هذا الموضوع بعد السيد الحكيم رحمه الله حول هذه المسألة وظهر ذلك في كلماتهم، وفيما يخصّ الزوجة التي تُنقل نطفة زوجها إليها من دون مواقعة، بيّن أولئك الأعلام أنّ المولود يُنسَب إلى الزوج صاحب النطفة. ومن جملة أولئك الأعلام المحقق الخوئي[2] وآية الله التبريزي[3] والشهيد الصّدر رحمه الله[4] والسيد السيستاني رحمه الله[5] والشيخ وحيد الخراساني رحمه الله[6]،

(١) المصدر السابق ٢٩: ٢٥٨.

(٢) منهاج الصالحين (الخوئي) ٢٨٤.

(٣) منهاج الصالحين (التبريزي) ٢: ٣٥٦.

(٤) منهاج الصالحين (المحشى للحكيم) ٢: ٣٠٠.

(٥) منهاج الصالحين (السيستاني) ٣: ١١٥.

(٦) منهاج الصالحين [illegible] ٣٩٦.

حيث قالوا بإلحاق الولد بصاحب النطفة حتى وإن لم تكم هناك علاقة زوجية بين صاحب النطفة والمرأة. وبالاستناد إلى هذا الكلام يتّضح لنا إلحاق الولد بصاحب النطفة في مورد المرأة والرجل. وقال آية الله فاضل رحمه الله ما يشبه هذا الكلام في كتاب (الأحكام الواضحة) وخالف السيد الحكيم رحمه الله في ذلك[1].

قال المحقق الخوئي رحمه الله:

«إذا أدخلت المرأة مني رجل أجنبيّ في فرجها أثمت ولحق بها الولد وبصاحب المني فإذا كان الولد أنثى لم يجز لصاحب المني تزويجها وكذا الحكم لو أدخلت مني زوجها في فرجها فحملت منه ولكن لا إثم عليها في ذلك»[2].

في هذه العبارات يُصرّح المحقق الخوئي رحمه الله بإلحاق الولد بالرجل الأجنبيّ وعدم جواز صاحب المني بالمولود إذا كانت أنثى، وفيما يخصّ نطفة الزوج فإنّه يُلحق المولود به، وفي هذه الحالة لا إثم على الزوجة التي أدخلت مني زوجها في فرجها.

وقال الشهيد الصّدر في تعليقه على كلام السيد الحكيم رحمهما الله:

الظاهر إلحاق الوليد به سواء كان أجنبياً أو كان هو الزوج ومنه يعرف عدم جواز زواجه من البنت المتولدة من مائه على هذا النحو[3].

وعلى أساس هذه العبارات فإنّه حتى إذا كانت النطفة لرجل أجنبيّ يُلحَق الولد بصاحب النطفة ولا يجوز زواجه بالمولود الأنثى.

وفي موضع من (المستمسك) يُصرّح السيد الحكيم رحمه الله بعدم جواز زواج الزاني من الأنثى المولودة له، لكنّه يُبيّن هنا أنّ بإمكان صاحب النطفة الزواج بالبنت المولودة من نطفته. والنتيجة وفقاً لهذه النظرية أنّ تلقيح المرأة نفسها بنطفة الرجل هو أقبح من الزّنا، على حين أنّ القدر المتيقّن من نفي النّسب الموجود في كلام الفقهاء هو مورد الزّنا.

وفي موضع آخر، وفي معرض بيانه سبب حرمة بنت الزاني عليه، يقول السيد الحكيم رحمه الله:

---

(١) الأحكام الواضحة ٣٩٢.

(٢) منهاج الصالحين (الخوئي) ٢: ٣٨٤.

(٣) منهاج الصالحين (المحشى للحكيم) ٢: ٣٠٠.

«المستفاد من بعض الروايات، ومن مذاق الشرع الأقدس: أنّ حرمة النكاح والوطء تابعة للنسب العرفي. فلاحظ ما ورد في الاستنكار لأن يكون أولاد آدم قد تزوجوا أخواتهم. وأنّ تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية، لا من الأحكام الشرعية تعبداً بلا خلاف، كما في الجواهر، لأنّها بمنزلة الزوجة»[1].

وجاء في بعض روايات أبناء العامّة أنّ أولاد سيّدنا آدم عليه السلام تزوّجوا بأخواتهم وبعد ذلك حُرّم الزواج بالأخوات، لكنّ المجوس لم يُحرّموا هذا الزواج ويبدو أنّ ذلك لم يكن مذكوراً في دينهم، بل هي بدعة أوجدوها في دينهم. وورد في بعض الروايات الأخرى أنّ حوراً أُنزلن إلى بني آدم عليه السلام ليتزوّجوا بهنّ.

ومهما يكن من أمر، فإنّ السيد الحكيم رحمه الله يقول إنّ تحريم الزواج ليس من الأحكام الشرعية، بل هو من الأحكام العُرفية والإنسانية، حيث لا يجوز الزواج بين الأخ والأخت في سنّة التكوين، والأمر العُرفيّ كذلك هو المعيار للنسبة، لذلك، فإنّ المولودة من الزّنا تُعدّ ابنة الزّاني، وفي عين الوقت الذي ينتفي فيه النّسب شرعاً، فإنّه توجد حرمة الزواج.

لكنّ ما يدعو إلى التعجّب هو أنّ السيد الحكيم رحمه الله أفتى بحرمة زواج الزاني من المولودة من الزّنا، بينما قال بجواز زواج الأب من ابنته في المسألة موضوعة البحث.

ونتيجة كلام صاحب الجواهر والسيد الحكيم رحمهما الله حتى الآن هي أنّ المولود لا يُلحَق بالرجل من دون تحقّق المباشرة، إلّا أنّ ظاهر كلام المرحوم الخوئي والفقهاء الآخرين رحمهم الله هو إلحاق الولد بصاحب النطفة.

ولتوضيح هذه المسألة لا بدّ من استعراض أدلّة الطرفيْن والبحث فيها:

البحث في أدلّة عدم لحوق الولد بصاحب النطفة

هنالك خمسة وجوه فيما يتعلّق بعدم الانتساب اللغوي أو الشرعي للولد بصاحب النطفة على فرض حصول التلقيح خارج الرحم:

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٣٥٩.

أ) شرطية المباشرة في الانتساب اللغويّ للولد

أوّل وجه من وجوه عدم انتساب الولد الحاصل بالتلقيح الخارجيّ هو أنّ صدق الولادة ـ من الناحية اللغوية ـ منوط بالمباشرة والوطء ولا يكفي التولّد من ماء الرّجل وحده.

ويُستَفاد من كلمات السيد الحكيم رحمه الله أنّ الصّدق اللغويّ للولد كذلك منوط بالمباشرة.

مناقشة

فيما يخصّ الوجه الأوّل لعدم انتساب الولد إلى صاحب النطفة، فإنّ هنالك إشكالان:

١. بالاستناد إلى ارتكاز العُرف واللغة، فإنّه لا موضوعية للمباشرة لصدق انتساب الولد لغوياً، ولا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان؛ لأنّ المباشرة ليست من قبيل المقوّم للانتساب، بل هي ظرف التحقّق.

٢. في رواية خاصّة حول مسألة المساحقة، ذُكرت بعض العبارات مثل: «... **وَ يُرَدُّ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ صَاحِبِ النُّطْفَة...**»[1] و«...**وَيُلْحَقُ الْوَلَدُ بِصَاحِبِ النُّطْفَة...**»[2] بعنوان تعليل حيث يوجب التعليل التعميم والتّخصيص. وبالتالي، وبالنّظر إلى عدم خصوصية المورد، فإنّ المتفاهم العُرفي هو أنّ صاحب النطفة يُعتبَر أباً للولد، وكان الإمام عليه السلام قد علّل الأمر بالاستناد إلى هذا المتفاهم العُرفيّ أيضاً. وحتى إذا فرضنا عدم قبول هذا اللحوق من الناحية اللغوية، فإنّه بالنّظر إلى هذه الروايات يتبيّن لنا أنّ الولد يُلحَق بصاحب النطفة من الناحية الشرعية، وعليه، فلا مشكلة تظهر ههنا.

ب) اختصاص النّسَب الشرعي بوطء الزوجة ووطء الشبهة

وأمّا الوجه الثاني لعدم انتساب الولد الحاصل بالتلقيح الخارجيّ، فهو أنّ تحقّق النّسب الشرعي مختصّ بموارد وطء الزوجة أو التي تكون بحكم الزوجة مثل وطء الشبهة، ولا يكفي مجرّد صدق الولد اللغويّ لترتّب الأحكام الشرعية.

وكان صاحب الجواهر رحمه الله قد ادّعى هذا المطلب، حيث قال إنّ الولد اللغويّ ليس

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٦٨.

(٢) المصدر السابق ١٦٩.

موضوع الأحكام الشرعية؛ لكنّه، في باب النكاح وفيما يخصّ الأحكام المترتّبة على العلاقة النسبية، اعتبر الصدق اللغويّ كافياً ولكن لم يَر تحقّق الولد اللغوي كافياً في غير ذلك، وعليه، فإنّ المحرّمات المتعلّقة بالمصاهرة لا تشمل الولد من الزّنا، كما لا تُعتبر أمّ الزوجة ـ التي تُعدّ حرمتها بالمصاهرة ـ من محرّمات النكاح إذا كانت بطريق الزّنا.

وفي محلّ البحث أيضاً فالفرض هو أنّ الولد ليس مولوداً بالمباشرة بالنكاح أو الشبهة، لذلك لا يتحقّق النّسب الشرعي، وبالتالي فهو ليس موضوعاً للإرث والنّفقة.

وأمّا الفرق بين ما ادّعاه السيد الحكيم وصاحب الجواهر رحمهما الله فهو أنّ صاحب الجواهر رحمه الله لم يعتبر الوطء شرطاً للصّدق اللغويّ والعُرفيّ للولد، بل اشترط ذلك بالنسبة إلى الولد الشرعي، وعليه، لا يجوز للزاني الزواج بالمولود الحاصل من الزّنا؛ لأنّه يُعتبر ولده اللغويّ؛ لكنّ السيد الحكيم رحمه الله أجاز الزواج بالمولود من نطفة الرجل نفسه ولم يُجِز الزواج بالمولود من الزّنا إذا كان بالوطء؛ إذ في الفرض الذي يحصل فيه المولود من دون مباشرة لا يصدق عنوان الولد اللغوي عليه أساساً.

مناقشة

من وجهة نظرنا فإنّ كلام صاحب الجواهر رحمه الله ليس صحيحاً؛ إذ ليس الأمر هو وجود نسبيْن: عُرفيّ وشرعيّ، حتى يتمّ الادّعاء بأنّ المنصرف من أدلّة موارد النّسب مثل وجوب النفقة أو قتل الولد هو النسب الشرعي وأنّه لا يشمل النسب اللغويّ. بل إنّ ما هو موجود في باب الأنساب هو الأنساب التي تُعدّ موضوعاً للأحكام الشرعية بنفس المفاهيم التي تتّصف بها من الناحية اللغوية؛ والنتيجة هي أنّ المقصود بالأولاد والأبناء في كلام الشّارع هو نفس المعنى اللغويّ لهم، وهذا المعنى يُعتبر ولداً شرعياً كذلك. لكن هنالك فرق بين الولادة بالحرام والحلال، إلّا أنّ الأحكام الشرعية للولد ثابت للمولود بطريق الحرام أيضاً، ولهذا، يُحرَم على الأب الزواج بذلك المولود.

وبالنّظر إلى المطلب المذكور، فإنّنا لا ننكر النّسب في موارد الزّنا، بل ينتفي الإرث فقط في هذا المورد، وانتفاء الإرث لا يتنافى مع تحقّق النّسب. ولهذا السبب لم يتمّ استعمال

عبارة «**أنّه ليس بولد**» في الروايات الخاصة بالولد من الزّنا، بل استعملت الروايات عبارة «**الْوَلَدُ لِغَيَّةٍ لَا يُورَث**»[1] التي تشير إلى انتفاء الإرث فقط ولم تنفِ الانتساب.

وبناءً على ذلك، فإنّ ما اشتُهر في قول الفقهاء من انتفاء النّسب في موارد الزّنا إنّما هو خطأ ولا يوجد دليل عليه، بل تُخيّل ذلك من دليل نَفي الإرث فقط. وقد ترسّخ هذا الخطأ في أذهان بعض الأعلام حتى ألحقوا المساحقة بالزّنا ونَفوا النسبة فيه، على حين أنّ صاحب النطفة في موارد الزّنا قد ارتكب عملاً مُخالفاً للشّرع، أمّا ما يخصّ الولد بالمساحقة فإنّ صاحب النطفة لم يرتكب أيّ عمل مُخالف للشّرع، بل واقع زوجته الشرعية وزوجته هي التي ارتكبت عملاً غير شرعيّ، حيث قامت بمساحقة امرأة أخرى. وبالاستناد إلى هذا الفرض، فإنّه لا وجه لنفي النّسب عن صاحب النطفة.

قمنا حتى الآن بالبحث في كلام صاحب الجواهر رحمه الله واتّضح لنا الجواب عليه؛ إلّا أنّ هنالك احتمالاً آخر في كلامه، وهذا الاحتمال هو أنّ كلامه لا يتناول تدخّل الوطء في النسب وأنّه لم يَقُل بوجود الموضوعية للوطء، بل اعتبر لزوم الولادة من الزوجة أو الوطء بالشبهة. وبالاستناد إلى هذا الاحتمال، فإنّ صاحب الجواهر رحمه الله لم ينفِ الولد في محلّ البحث، حيث تجعل النطفة الملقّحة للزوج في رحم زوجته.

ج) موضوعية الصّور المتعارفة للأحكام

وأمّا الوجه الثالث لعدم انتساب الولد بالتلقيح الخارجيّ، فهو أنّ المعيار في موضوع الأحكام الشرعية يتمثّل في الأمور التي تتحقّق بشكل متعارف؛ لأنّ المطلقات مختصّة بالأفراد المعروفين، وهي قاصرة بالنسبة إلى الأفراد النادرين إمّا بسبب الانصراف أو بغيره، وهي لا تشمل هذا المورد، فإذا ولد مولود ما بصورة غير متعارفة، فإنّه لن يكون موضوعاً لأحكام الولد والأحكام المترتّبة على العناوين.

ومن ناحية أخرى، فإنّ الحمل بطريقة التلقيح الاصطناعي هو قطعاً حملٌ غير متعارف، وعليه، فإنّ إطلاقات أدلّة الأولاد والآباء والأمّهات قاصرة عن شمولها. على سبيل المثال فإنّ

(١) المصدر السابق ٣١: ٤٩٨.

بعض الآيات، مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ﴾[1] و﴿يُوصيكُمُ اللهُ في أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[2] تشمل فقط الموارد التي يحصل فيها المولود بشكل مُتعارف.

وفي الموارد الأخرى أيضاً مثل الغسل بالماء أو صيد السّمك أو رؤية الهلال، فإنّ الموارد المتعارفة هي المعيار، فالغسل من الأسفل إلى الأعلى أو استخدام الطاقة الكهربائية لصيد الأسماك هي من الموارد غير المتعارفة، ولهذا فهي غير مشمولة بإطلاقات الأدلّة.

ومن الأعلام الذين يمكن استنباط هذا المطلب من كلامهم هو المحقّق النّراقي رحمه الله، ففيما يخصّ الولد المولود بالمساحقة يقول سماحته:

«نعم، يمكن التردّد في شمول الإطلاقات نحو المقام؛ لعدم تبادر منه، ورجوع المطلق إلى الفرد الشائع»[3].

وعلى أساس هذه العبارة وبالنّظر إلى كون ولادة الولد بطريق المساحقة هي ولادة غير متعارفة، فإنّ أحكام الولد منصرفة عن المولود بهذه الطريقة.

أمّا صاحب الرياض رحمه الله فيقول:

«ولا يلحق بالزوجة قطعاً، ولا بالبكر على قول مشهور. ويقوى الإلحاق للصدق العرفي وانتفاء المانع الشرعي؛ إذ ليس إلّا الزنا، والسّحق ليس منه لغةً ولا عرفاً، فيشمله إطلاق ما دلّ على أحكام الولد، من حرمة التناك، وثبوت التوارث، مع أنّ الأول ثابت في ولد الزنا اتّفاقاً، فهنا أولى. فالإلحاق أقوى، إلّا أن يتردّد في شمول الإطلاق لنحو المقام؛ لعدم تبادره منه. وشمول الحكم لولد الشبهة بالإجماع لا يصلح قرينة على التعميم للتبادر بناءً على كونه منه أيضاً؛ لاحتمال كون الإجماع دليلًا مستقلاً على الشمول لا قرينة على الدخول تحت الإطلاق»[4].

بالاستناد إلى هذه العبارات، فإنّ أحكام الولد لا تترتّب على الطفل المولود بطريق غير متعارف مثل المساحقة؛ لأنّ الإطلاقات مختصّة بالفرض المتعارَف ولا تشمل الفرد النادر.

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) النساء: ١١.

(٣) الحاشية على الروضة البهية (للنراقي) ٨٣١.

(٤) رياض المسائل ١٦: ٢٦.

وبالتالي، فرغم أنّ المولود بالمساحقة يُعتبر ولداً من الناحية اللغوية، إلّا أنّ إطلاقات أدلّة أحكام الأولاد ـ مثل التوارث والتناكح والإنفاق ـ تتعلّق بالولد المولود بالطرق المتعارفة.

مناقشة

إنّ ادّعاء اختصاص الأدلّة الشرعية بالموارد المتعارفة ليس صحيحاً ولا يوجد أيّ دليل بالنسبة إليه؛ لأنّ ما هو قبيح هو اختصاص المطلق بالفرد النادر، وأمّا شمول المطلق بالنسبة إلى الفرد غير المتعارف فلا يواجه أيّ مشكلة. على سبيل المثال، عندما يتمّ طرح الوضوء بالماء بواسطة دليل ما فإنّه رغم اعتبار الماء الصافي فرداً غير مُتعارف بالنسبة للماء، إلّا أنّه يصدق عنوان الماء على الماء الصافي أيضاً من الناحية الوضعية واللغوية، ولهذا، فعند وجود الشكّ في الوضوء بذلك الماء فإنّه يتمّ التمسّك بإطلاق الأدلّة التي تأمر بالوضوء بالماء والحكم بصحّة الوضوء به[1].

تبيّن لنا حتى الآن أنّ المطلقات تشمل كذلك الفرد غير المتعارف والنادر ولا يصحّ اقتصارها على الفرد غير المتعارف والنادر فقط. ومن هذا المطلب يتّضح لنا أيضاً الإشكال في مبنى صاحب الكفاية رحمه الله بالنسبة للمطلقات، فرغم عدم اعتبار صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ المطلقات خاصّة بالموارد المتعارفة، إلّا أنّه حملها على القدر المتيقّن في مقام التخاطب، ومن ناحية أخرى، فلا شكّ في أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو الفرد المتعارف؛ والنتيجة هي أنّه وفقاً لمبنى صاحب الكفاية رحمه الله لا يمكن التمسّك بالإطلاقات بالنسبة للمسائل المستحدثة. على سبيل المثال، فيما يتعلّق بموضوع السّفر المذكور في الآية الشريفة ﴿وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاة﴾[2] فإنّ الاختصاص متعلّق بالسفر على ظهر البقر والإبل ولا يشمل وسائط النقل الحديثة مثل السيارة والطيارة؛ وبالتالي، فإنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاقات فيما يخصّ المسائل المستحدثة.

---

(١) والجدير بالذكر أنّ الموارد الممطروحة في الأوزان والمقادير تُحمَل على الفرد المتعارف، إلّا أنّ هذه النكتة لا تتنافى مع شمول المطلقات للفرد النادر؛ لأنّ الأوزان والمقادير هي حدّ ولا معنى للترديد في الحدّ؛ ولمنع الترديد، فقد تمّ اتّخاذ الفرد المتعارف معياراً لذلك. وهذا المطلب كما هو واضح يمثّل كبرى أصولية تحتاج بحدّ ذاتها إلى البحث.

(٢) النساء: ١٠١.

د) حديث الفراش

وأمّا الوجه الرابع في عدم انتساب الولد الحاصل بالتلقيح الخارجي، فهو الاستدلال بحديث الفراش الذي جاءت فيه عبارة: «**الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ**»[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية يكون بالشكل التالي: تمّ تعليق الحكم فيها بالوصف المُشعر بالعليّة، يعني أنّ الولد يُلحَق ويُنسَب إلى الفراش، والفراش كناية عن المباشرة والوطء. لذلك، إذا كان تحقّق الولد بغير المباشرة فإنّه يكون خارجاً عن ضابطة انتساب الولد. والنتيجة هي: وفقاً لهذه الرواية فإنّه لا يكفي مجرّد كونه صاحب النطفة للحوق الولد، بل يجب الافتراش كذلك مضافاً إلى ضرورة أن يكون من ماء الرجل.

نعم، إنّه تمّ استعمال عبارة «**وَيُلْحَقُ الْوَلَدُ بِصَاحِبِ النُّطْفَةِ**»[2] في رواية «عمرو بن عثمان»، لكنّ هذه العبارة لا تتنافى مع لزوم الافتراش لورود عبارة «**امْرَأَةٌ جَامَعَهَا زَوْجُهَا**» في أوّل الرواية وافتراض تحقّق المباشرة فيها.

مناقشة

من وجهة نظرنا فإنّ رواية الفراش ليست مانعاً للحوق الولد بصاحب النطفة، ويمكن ذكر أربعة وجوه على عدم المانعية:

١. على فرض كون المقصود في الرواية هو المباشرة والافتراش، فإنّ الحصر المذكور في الرواية ناظر إلى نَفي الولد عن الزاني، وليس في مقام اشتراط المباشرة؛ أي تمّ البيان في الرواية أنّه عند دوران الأمر بين أن يكون المولود هو ولد الزاني أو الزوج، فإنّ الولد يُلحَق بصاحب الفراش؛ أمّا في حال عدم وجود هذا الدوران فإنّه لا يُستفاد من هذه الرواية ما هو ميزان انتساب الولد.

٢. ليست رواية «**الولد للفراش**» في مقام بيان الحكم الواقعي، بل بعنوان قاعدة ظاهرية لموارد دوران الأمر بين ولادة الولد من الزّنا وصاحب الفراش، وعليه، فالرواية تبيّن الأمارة الشرعية للحوق الولد.

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١٦٩.

(٢) المصدر السابق ٢٨: ١٦٩.

والفرق بين الوجه الأوّل والثاني هو: تمّ في الوجه الأوّل قبول كون الرواية بصدد بيان الحكم الواقعي، لكنّها لا تتضمّن الحصر المطلق بل الحصر النسبيّ؛ أمّا في الوجه الثاني فإنّه لم يتمّ قبول الحكم الواقعي أساساً، وعندما يكون الحكم ظاهرياً، فإنّه لا يشمل الفرض محلّ البحث؛ لأنّ المسلّم به في محلّ البحث هو كون الولد من نطفة الزوج ولا يوجد أيّ شكّ في ذلك.

٣. أنّ «الفراش» لا يعني الافتراش بالفعل، بل يتضمّن معنى كنائياً؛ يعني أنّ الفراش قد أُطلق على الزوجة، وعليه، فهو في مقام بيان هذا المطلب وهو أنّ الولد لا يُلحَق بالزّنا، بل بالزوجية. ولهذا السبب يقول ابن إدريس رحمه الله في كلام له بشأن ولد المساحقة: وإن كان الولد من نطفة الرجل قطعاً، لكن بالنّظر إلى أنّ الولد لم يولد في فراش زوجية الرجل فإنّه لا يُلحَق بالزوج؛ إذ المفروض أن يكون الولد من ماء الرجل، كما تلزم ولادته في فراش زوجية الرجل.

والنتيجة هي: في محلّ البحث، وبالنّظر إلى كون المرأة في فراش الرجل وانتقلت النطفة إليها، فإنّ الولد يُلحَق بالزوج، أمّا مجرّد حصول التلقيح خارج الرّحم فليس مانعاً للحوق.

٤. على فرض كون مفاد الرواية هو لزوم الولادة في الفراش، فإنّ هذا المضمون يتنافى مع رواية المساحقة التي استُعملت فيها عبارات مثل «**وَيُلْحَقُ الْوَلَدُ بِأَبِيهِ**»[1] أو «**وَيُرَدُّ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ صَاحِبِ النُّطْفَةِ**»[2]؛ إذ بالرّغم من حصول الحمل بطريق المساحقة ومن دون افتراش وزوجية، فقد تمّ الحكم بالإلحاق.

هـ) شرطية تسبّب الولد من الرجل

والوجه الخامس لعدم انتساب الولد الحاصل من التلقيح الخارجيّ هو أنّه لا يكفي لترتّب أحكام الولد مجرّد النشوء من الماء، ولترتّب بعض الأحكام لا يكفي مجرّد النّسب؛ أي في الوقت الذي يكون فيه النّسب ثابتاً، فإنّه لا بدّ من تحقّق أمر آخر. وهنا يمكن الإشارة

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٦٨.

(٢) المصدر السابق.

إلى بحث توارث الابن من الأب والأمّ، فبالإضافة إلى ضرورة تحقّق النّسب فإنّه لا بدّ من الوجود والحياة في حال الموت، ففيما يخصّ الشخص الذي تكون طبقته الإرثية قد بلغت طبقة الأحفاد، فإنّ الأحفاد الذين لم يتكوّنوا داخل رحم الأمّ أو خارجه عند موت الجدّ، بل انعقدت نطفتهم بعد موته، لا يتمّ اعتبارهم من الورثة رغم كونهم أحفاده. ويمكن هنا الإشارة إلى الأولاد الذين تكون نُطفتهم مجمّدة ثمّ يولدون بعد عدّة سنوات. والسبب في عدم توارث هؤلاء الأبناء هو قول الله سبحانه في القرآن الكريم ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[1]، ومن ناحية أخرى فإنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدأ. وبالتالي، فإنّ الأولاد إنّما يرثون فقط عند الموت، بينما لا يرث غيرهم.

نعم، إنّ هنالك دليلاً خاصّاً في مورد الحمل وهو اشتراط الولادة حيّاً وعندئذٍ يُلحَق بالولد.

اتّضح لنا حتى الآن أنّ الولد المولود والحمل داخل الرحم هما اللذان يرثان، وأنّه لا يرث غيرهما، وإن صدق عنوان الولد عليه؛ وبناءً على ذلك، فإنّ هنالك شروطاً أخرى في بعض الأحكام المترتّبة على الموضوع مضافاً إلى النّسب؛ لكنّ الفرض في محلّ البحث هو أنّ الولد مولود للزوجيْن ويمتلك جميع أحكام النّسب؛ إلّا أنّه بالإضافة إلى النّسب فإنّ هنالك شرطاً آخر وهو أن يكون منتسباً إلى الأب والأمّ وكونهما سبباً لتكوّن الولد. هذا في حال عدم كون التسبّب من ناحية صاحب النطفة، بل كان التسبّب من طرف الشخص الذي فعل ذلك بطريق المختبر وذلك لتلقيح النطفة خارج الرحم، ثمّ نقلها إلى الرّحم، وبالتالي، فليس للرجل أيّ دخل في هذه العملية.

وجدير بالذّكر أنّ الدليل الخامس لا يعني شرطية المباشرة، بل اشتراط تسبّب الولد من صاحب النطفة. ومُستند هذا البيان هو رواية منقولة عن الإمام الكاظم عليه السلام حيث جاء فيها أنّ الخليفة العبّاسي هارون سأل الإمام الكاظم عليه السلام: ثمّ قلتَ إنّك أقرب إلى الرسول صلى الله عليه وآله منّا؟ [وكان يقصد بذلك أنّ الإمام الكاظم عليه السلام من أحفاد ابنة الرّسول وهو من أحفاد بني عمّه والادّعاء بأنّ الانتساب إلى الأمّ ليس كافياً للورثة، بل لا بدّ أن يكون الاتّصال من ناحية الذكور] فأجابه

(١) النساء: ١١.

الإمام الكاظم عليه السلام: لو بُعِث رسول الله صلى الله عليه وآله حيّاً وخطب منك كريمتك هل كنت تجيبه إلى ذلك؟ فقال هارون: سبحان الله!! وكنت أفتخر بذلك على العرب والعجم. فانبرى الإمام عليه السلام وبيّن له الوجه الصحيح في قربه من النبي صلى الله عليه وآله دونه قائلاً: لكنّه لا يخطب منّي ولا أزوجه؛ لأنّه والدنا لا والدكم، فلذلك نحن أقرب إليه منكم. ثمّ قال لهارون: هل كان يجوز له أن يدخل على حرمك وهنّ مكشفات؟ فقال هارون: لا. فقال الإمام الكاظم عليه السلام: لكن له أن يدخل على حرمي ويجوز له ذلك، وهذا يعني أنّنا أقرب إليه منكم. وهكذا بيّن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه أحقّ منه بالخلافة؛ لأنّه سبطه ووارثه. وممّا قاله الإمام الكاظم عليه السلام لهارون: «**لأنّه أولدني ولم يولدك**»[1].

وبالاستناد إلى هذا التعبير، فإنّ معيار حرمة البنت على رسول الله صلى الله عليه وآله ليس أن تكون من ولده، بل تكمن الحرمة في أن تكون ولادتها منسوبة إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

وفيما يتعلّق بالفرض الذي تقوم فيه الزوجة بتلقيح نفسها بنطفة زوجها، فإنّ هذا الولد لا يُحرَم على الزوج، فرغم كونه ولده، إلّا أنّ عبارة «لم يولده» صادرة بشأن الزوج، ويمكن القول بأنّ إيجاد الولد ليس مستنداً إلى الزوج.

فكما أنّ الولد الذي يولد بعد عدّة سنوات من موت الوالد لا يرث والده رغم كونه ابنه؛ لأنّه ليس مولوداً عند الموت، فإنّ الولد الحاصل بالتلقيح الخارجي يُعتبر ولد صاحب النطفة، لكنّه لا ينتسب إليه؛ ولهذا السبب لا يكون موضوع الحرمة.

مناقشة

إنّ الدليل الخامس لنفي اللحوق ليس صحيحاً، بل يمكن إيراد إشكالَيْن عليه:

١. يكفي للتسبيب أن يُقدم الرجل على الإنفاق ويطلب من الأطباء القيام بعقد النطفة في رحم المرأة؛ لأنّ التسبيب ليس بخصوص المباشرة.

---

(١) قَالَ لِي جَوِّزْتُمْ لِلْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ أَنْ يَنْسُبُوكُمْ إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وَيَقُولُوا لَكُمْ يَا بَنِي رَسُولِ اللهِ وَأَنْتُمْ بَنُو عَلِيٍّ وَإِنَّمَا يُنْسَبُ الْمَرْءُ إِلَى أَبِيهِ وَفَاطِمَةُ إِنَّمَا هِيَ وِعَاءٌ وَالنَّبِيُّ جَدُّكُمْ مِنْ قِبَلِ أُمِّكُمْ؟ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَوْ أَنَّ النَّبِيَّ نُشِرَ فَخَطَبَ إِلَيْكَ كَرِيمَتَكَ هَلْ كُنْتَ تُجِيبُهُ؟ قَالَ سُبْحَانَ اللهِ وَلِمَ لَا أُجِيبُهُ؟ بَلْ أَفْتَخِرُ عَلَى الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ وَقُرَيْشٍ بِذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ لَكِنَّهُ لَا يَخْطُبُ إِلَيَّ وَلَا أُزَوِّجُهُ فَقَالَ وَلِمَ؟ فَقُلْتُ لِأَنَّهُ وَلَدَنِي وَلَمْ يَلِدْكَ فَقَالَ أَحْسَنْتَ يَا مُوسَى... ». الاحتجاج على أهل اللجاج ٢: ٣٩١. إنّ المستفاد من كلمة «أولد» هو التسبيب في الولادة ولا يصدق ذلك على أيّ تكوّن للجنين من النطفة.

٢. أنّ الرواية مذكورة في كتاب (الاحتجاج) ولا تمتلك سنداً مُعتبراً، لذلك يتمّ الاستناد إلى بعض الإطلاقات مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُم﴾[١] التي تشمل محلّ البحث كذلك.

الاستنتاج

تمّت حتى الآن الإجابة عن جميع الأدلّة المتعلّقة بعدم لحوق الولد المولود بالتلقيح الاصطناعي. لذلك، فإنّ مُقتضى القاعدة لحوق الولد بصاحب النطفة في موارد التلقيح الاصطناعي، وعلى هذا الأساس تترتّب على هذا الولد جميع أحكام الولد، وخاصة بالنّظر إلى الرواية التي تشير إلى لحوق الولد بالمساحقة بصاحب النطفة، حيث يتبيّن لنا أنّ المعيار للحوق الولد هو الخلق من الماء. ويُذكَر أنّه لا حاجة بنا إلى الرواية كذلك؛ لأنّ ميزان انتساب الولد لدى العُرف هو الخلق من الماء وكون الشخص هو صاحب النطفة؛ ومن ناحية أخرى فإنّه ليس للشّارع أيّ اصطلاح آخر بهذا الشأن ولم يجعل تعبداً خاصاً في المقام. وبالتالي فإنّ الإطلاق المقامي لجميع الأدلّة التي يُعتبر الأنساب فيها موضوع الحكم الشرعيّ إلى جانب استعمال عبارات من مثل «أولادكم» و«بناتكم» وما شابه ذلك، هو الحمل على المعاني العُرفية واللغوية، فلو كان للشّارع أيّ اصطلاح آخر لكان عليه أن بيّنه[٢].

إهداء الجنين

تمّ حتى الآن البحث في إحدى المسائل المتعلّقة بإهداء الجنين، وهي التلقيح الاصطناعي، وهذه المسألة لا تُعتبر من مسائل إهداء الجنين، لكنّنا قمنا بالخوض فيها بسبب الارتباط الموجود بين هاتيْن المسألتيْن.

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) وفي الختام تجدر الإشارة إلى مطلب هو: لا بدّ من احتمال انعقاد الولد من الزوج في باب لحوق الولد، ووجود مثل هذا الاحتمال يُعدّ فرعاً على كون المواقعة حاصلة في فرج المرأة، أمّا المواقعة في الدُبُر فلا تكفي لعدم إمكانية انتقال النطفة عن طريق الدبر ولا يُحتَمَل الحمل. وقد اعتبر بعض الفقهاء الوطء في الدبر أيضاً كافياً لإلحاق الولد؛ لكن، قد يكون مقصود هؤلاء الفقهاء هو الموارد التي يُحتَمَل فيها ترشّح واستباق النطفة إلى رحم المرأة. أمّا في حال الاطمئنان أو العلم بعدم الترشّح، فإنّه لا إمكانية في الحمل بهذه الطريقة.

وفيما يأتي نشرع في بيان الصّور الخاصّة بموضوع إهداء الجنين:

إنّ أوّل مسألة من المسائل المتعلّقة بإهداء الجنين هي وضع حيوان منويّ لرجل أجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، ولهذه العملية صورتان:

١. تلقيح الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ مع بويضة المرأة التي يُراد وضع النطفة في رحمها.

٢. تلقيح الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ مع بويضة امرأة ثمّ وضعهما في رحم امرأة أخرى.

وأمّا وجه الاشتراك بين الصورتيْن فهو وضع نطفة الرجل الأجنبيّ في رحم المرأة، وهنا ينبغي أوّلاً البحث في الحكم التكليفيّ لهذا المورد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الصورة الثانية تختلف عن موارد الرّحم المؤجّرة؛ إذ في حال الرّحم المؤجّرة يتمّ استئجار المرأة الأجنبية لتنشئة الجنين ونموّه، حيث تمّ الادّعاء بأنّ ذلك لا ينسجم مع الكرامة الإنسانية وأنّه يواجه العديد من المشاكل من الناحية الأخلاقية، إلّا أنّ الإجارة لا تنعقد في الصورة الثانية، بل يتمّ ذلك بشكل مجّاني.

وأمّا المسألة الثانية فهي تلقيح الحيوان المنويّ للرجل مع بويضة امرأة أجنبية، ثمّ زرعهما في رحم الزوجة الشرعية.

وعادة ما تكون موارد إهداء الجنين بالشكل التالي: يتمّ تلقيح الحيوان المنويّ مع البويضة لكلّ من الزوج والزوجة، ثمّ تجميد الأجنة التي لا يحتاجان إليها لإهدائها إلى أزواج آخرين؛ أي توضع مُستقبلاً في رحم الزوجة التي تعاني من مشاكل الإنجاب.

وجدير بالذّكر أنّ مجرّد تلقيح الحيوان المنويّ والبويضة لزوجيْن أجنبيّيْن في الخارج وعدم وضعهما في الرّحم ليس حراماً، وذلك لعدم انطباق أيّ عنوان حرام على مثل هذا العمل.

ويمكن أن يكون هناك شيء من الوضوح والخفاء في الصّور الثلاث المذكورة من حيث شمول الأدلّة، لهذا، يجب البحث في كلّ منها على حدة.

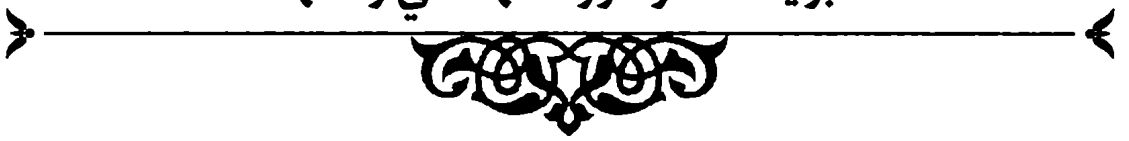
وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث في الوقت الحاضر لا يتناول موارد الحرج والاضطرار، بل يتمّ البحث في هذه الصور من حيث الحكم الأوّلي ويشمل كذلك الموارد التي لا يُعاني فيها الزّوجان من أيّ مشكلة من ناحية الإنجاب ومع ذلك يُقدمان مثلاً على تلقيح الحيوان

المنويّ لرجل جميل ووسيم مع بويضة المرأة لغرض أن يولد لهم ولد جميل ووسيم.

وأمّا النكتة الأخرى فهي أنّ الصّور المذكورة تُمثّل الخطوط الرئيسة للبحث، ويمكن تصوّر عدد من الفروض لكلّ منها والتي سيتمّ توضيحها فيما بَعد. على سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى وجود الزوجية أو عدمها أو كون الأشخاص من المحارم أو عدم كونهم من المحارم.

الفصل الثاني

تلقيح الحيوان المنويّ لرجل أجنبيّ مع بويضة المرأة ووضعهما في رحمها



إنّ أوّل صورة من صور إهداء الجنين هي تلقيح حيوان منويّ لرجل أجنبيّ مع بويضة المرأة ثمّ وضعهما في رحم المرأة نفسها؛ ويحصل هذا الفرض في الموارد التي يكون فيها الزوج عاجزاً عن التلقيح.

وسوف نقوم في هذا المجال بالبحث في مُقتضى الأدلّة الاجتهادية وكذلك الأصل العمليّ أعمّ من الأصل الأوّلي والأصل الثانويّ.

مُقتضى الأصل العمليّ

في حال عدم وجود الأدلّة الاجتهادية يتمّ جريان الأصل العملي الأوّلي لعدم الحرمة والبراءة، وعلى هذا الأساس فإنّه لا حرمة في إنجاب المرأة بالحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ.

والأصل العقلي الأوّل في هذا الأمر هو البراءة، لكن يمكن الادّعاء بأنّ الشّارع قد جعل الاحتياط في موارد الفروج، وأنّ مُقتضى الاحتياط في الفروج هو عدم جواز هذا الفعل.

والجواب عن هذا الادّعاء هو: إنّ وجوب الاحتياط في الفروج ليس قابلاً للدّفاع من الناحية الصغروية والكبروية، وغاية ما يمكن الاستفادة منه من الأدلّة هو استحباب

الاحتياط في باب الفروج. وقد أشرنا إلى هذا البحث بشكل مُفصّل في كتاب (المبسوط). مضافاً إلى أنّه في حال قبول وجوب الاحتياط فرضاً، فإنّ ذلك يتعلّق بالزواج. على سبيل المثال، إذا شكّ الشخص في أن تكون امرأة ما أخته أم لا، ولم يمتلك الحجّة على كونها أخته، فالمُستحبّ هو أن يتجنّب الزواج بها لجهة احتمال أن تكون أخته. والنتيجة هي أنّ استحباب الاحتياط خاصّ بالشبهات الموضوعية أو الحكمية المتعلّقة بصحّة الزواج؛ لكن إذا لم يكن الزواج هو الموضوع، فإنّه حتى إذا كان الأمر مُشبهاً لبحث الاستيلاد حيث يكون أمر الفرج حاضراً، فليس من المعلوم كونه مورد قاعدة الاحتياط أم لا؛ لأنّ عبارة «**إِنَّ أَمْرَ الْفَرْجِ لشَدِيد ومنه الولد**»[1] هي تعليل للاحتياط في باب صحّة عقد الزواج وبطلانه، وهي لا تشمل كلّ مسألة تتعلّق بالفرج.

مُقتضى الأدلّة الاجتهادية

يمكن الخوض في هذا البحث بصرف النّظر عن إهداء الجنين وبعنوان وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم المرأة الأجنبية.

وجوه الممنوعية

فيما يخصّ ممنوعية وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، يمكننا الإشارة إلى بعض الوجوه:

أ) الآيات التي تأمر بحفظ الفرج

الدليل الأوّل على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، هو الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التي أمرت بحفظ الفرج.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٥٨ «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ شُعَيْبٍ الْحَدَّادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ مِنْ مَوَالِيكَ يُقْرِئُكَ السَّلَامَ وَقَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَقَدْ وَافَقَتْهُ وَأَعْجَبَتْهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَقَدْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ وَقَدْ كَرِهَ أَنْ يُقْدِمَ عَلَى تَزْوِيجِهَا حَتَّى يَسْتَأْمِرَكَ فَتَكُونَ أَنْتَ تَأْمُرُهُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هُوَ الْفَرْجُ وَأَمْرُ الْفَرْجِ شَدِيدٌ وَمِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ وَنَحْنُ نَحْتَاطُ فَلَا يَتَزَوَّجْهَا».

ويمكن تقسيم آيات حفظ الفرج إلى عدّة طوائف، وإن لم يكن لبعضها أيّ علاقة بمحلّ البحث:

الطائفة الأولى

تدلّ بعض آيات حفظ الفرج على وجوب ذلك، إلّا أنّها لا ترتبط أصلاً بمسألة وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، وفي هذا الخصوص يمكن الإشارة إلى الآيات من (٥) إلى (٧) من سورة (المؤمنون)، حيث يقول تعالى في تلك الآيات:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾.

بالاستناد إلى هذه الآيات فإنّه يجب على الرجال أن يحفظوا فروجهم بالنسبة لغير أزواجهم وإمائهم، إلّا أنّ حفظ الفرج المذكور في هذه الآيات لا علاقة له بالتحفّظ من نطفة الأجانب، وحتى إذا قام رجل أجنبيّ بوضع نطفته في رحم امرأة أجنبية قسراً ومن دون رضاها فإنّ ذلك لا يتعارض مع قوله تعالى: **﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾**؛ لأنّ هذه الآيات تشير إلى حرمة الزّنا وما شابهه، ولا يُفهَم من أدلّة حرمة الزّنا عدم جواز وضع النطفة في رحم امرأة أجنبية.

لكن يُستَفاد من بعض النصوص أنّه إذا أنزل الزاني في رحم المزنيّ بها فضلاً عن ارتكابه الزّنا، فإنّ معصيته تتضاعف؛ فالإنزال يُعتبر معصية مستقلّة عن معصية الزّنا؛ إلّا أنّ النكتة المهمّة ههنا هي أنّ إدخال النطفة في رحم المرأة الأجنبية ليس ملازماً لتحقّق الزّنا الذي يُعتبر عملاً جنسياً.

وبناءً على ذلك فإنّه لا يُفهَم من هذه الآيات ـ التي توجب تحفّظ الرجال على فروجه ـ أكثر من حرمة الزّنا والأفعال الجنسية الأخرى مثل اللواط والاستمناء.

وهنالك آية أخرى تأمر الرّجال بحفظ فروجهم، إلّا أنّها لا تتضمّن دلالة على حرمة وضع الحيوان المنويّ في رحم المرأة، وهي الآية (٣٠) من سورة (النور):

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما يَصْنَعُونَ﴾.

وجاء في الآيات من (٢٩) إلى (٣١) من سورة المعارج:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَالِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الآيات تتناول أيضاً الأعمال الجنسية مثل الزّنا واللواط والاستمناء، وهي لا تشمل محلّ البحث الذي ليس ملازماً لأيّ من الأفعال المذكورة.

الطائفة الثانية

الطائفة الثانية من الآيات لا تدلّ أساساً على وجوب حفظ الفرج، ويمكن الإشارة في هذا الشأن إلى الآية (٣٥) من سورة (الأحزاب):

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِماتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ وَالْقانِتِينَ وَالْقانِتاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِراتِ وَالْخاشِعِينَ وَالْخاشِعاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِماتِ وَالْحافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِراتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾[1].

إنّ هذه الآية الشريفة لا تتناول موضوع حفظ الفرج بعنوان أمر إلزاميّ، بل تستعمل لسان التوصيف حيث لا يُفهَم منه الوجوب.

الطائفة الثالثة

وأمّا الطائفة الثالثة من الآيات فهي على نحو يمكن أن تتضمّن دلالة على حرمة جعل نطفة الرجل الأجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، فقد ورد في الآية الشريفة (٣١) من سورة (النور):

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا ما ظَهَرَ مِنْها﴾.

فالقدر المتيقّن في هذه الآية الشريفة هو أنّها تتضمّن أمراً بحرمة نظر المرأة من غير المحارم إلى الرجل من غير المحارم وقد استُثنيت بعض الأعضاء من ذلك فيما يخصّ المرأة مثل الوجه والكفّين، وفي الرجل الرأس والرقبة واليدين والرّجلين، وعليه، لا يجوز للمرأة النّظر

(١) الأحزاب: ٣٥.

إلى جسد بعض الرياضيّين كالمصارعين وكذلك صدور اللاطمين في مجالس آل البيت عليهم السلام.

وهكذا، وبمُقتضى الآية الشريفة، فإنّه بالإضافة إلى حرمة النّظر إلى عورة الرّجل من غير المحارم فإنّه لا يجوز النّظر إلى جسده كذلك؛ لأنّ استثناء الرأس والرقبة واليدين كان من باب السيرة ولم يكن مرئيّاً من الجسد أكثر من هذا المقدار في السيرة، ولم يكونوا يُغطّون عوراتهم فقط ويُعرّون سائر الجسد. وحتى في حال فرض أنّ الأعراب في الأزمان الماضية لم يكونوا يُغطّون عوراتهم، فإنّ إطلاق الآية يدلّ على ضرورة أن تغضّ النساء أبصارهنّ، وهذا الأمر بغضّ النّظر لا يختصّ بالفروج فقط، بل يشمل إطلاقه سائر جسد الرّجل باستثناء المواضع المذكورة.

ولم يرد في كلام الفقهاء أنّ هذه الآية بعنوان دليل على وجوب حفظ الفرج في العلاقات الجنسية كالجماع مع الرّجل أو المساحقة، بل هي مذكورة ومختصة بخصوص النّظر، وقد استند مشهور الفقهاء بهذه الآية في حرمة النّظر إلى غير المماثل ووجوب حفظ الفرج عن نظر الآخرين وحرمة التمكين للنّظر إلى الفرج.

أمّا من وجهة نظرنا فإنّ هذه الآية الشريفة تتضمّن مفاداً مطلقاً، ومجرّد القول بأنّه كانت لها تطبيقات ومصاديق معهودة في العصور السابقة لا يقتضي اختصاصها بتلك الموارد فقط. والنكتة المهمّة هنا هي رغم أنّ هذه الآية ناظرة إلى حفظ الفرج والقدر المتيقّن من حفظ الفرج هو حفظها من الأعمال الجنسية، وللأعمال الجنسية في العادة أفرادها المعروفين، إلّا أنّه لم يتمّ طرح خصوصية حفظ الفرج من الأعمال الجنسية أو خصوص الأعمال الجنسية المُتعارفة حتى يُقال إنّها لا تشمل الأعمال غير الجنسية أو الأعمال الجنسية غير المتعارفة. على سبيل المثال، وفيما يخصّ الآية الشريفة التي تأمر الرجال بحفظ الفرج فإنّ القدر المتيقّن من حفظ الفرج بالنسبة إلى الرجال هو الزّنا، لكنّ الآية ليست مختصّة بالزنا بل تشمل كذلك اللواط؛ وعليه، فرغم استعمال الآية عبارة ﴿**إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾ لبيان الاستثناء، إلّا أنّ الأمر بحفظ الفرج عن غير الزوج وملك اليمين ليس مقصوراً على الزّنا.

وبناءً على ذلك، فإنّ الأمر بحفظ الفرج ليس مختصّاً بالأعمال الجنسية، بل يشمل أيضاً «كلّ ما يناسب الفرج»، كما أنّ الآية الشريفة ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾[1] تشمل اللواط كذلك وليست مختصّة بحرمة الزّنا[2].

وقد أُشير في بعض الروايات أيضاً إلى آية حفظ الفرج كما استُنِد إليها في حرمة الاستمناء، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى رواية «محمّد بن عيسى» التالية:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنِ الْخَضْخَضَةِ فَقَالَ إِثْمٌ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ وَفَاعِلُهُ كَنَاكِحِ نَفْسِهِ وَلَوْ عَلِمْتَ بِمَا يَفْعَلُهُ مَا أَكَلْتَ مَعَهُ. فَقَالَ السَّائِلُ فَبَيِّنْ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ فَقَالَ: قَوْلُ اللَّهِ ﴿فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ﴾»[3].

يوجد والد «أحمد بن محمد بن عيسى» في هذا السند، لكنّ هذه الرواية تُعدّ مُعتبرة من حيث السّند؛ لأنّ «أحمد بن محمد بن عيسى» كان من الأفراد الحسّاسين في نقل الرواية عن الضعفاء، وقد أخرج «أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ» من قم بسبب إكثاره في النّقل عن المجاهيل والضعفاء، ومع هذه الحساسيّة التي كان يُعرَف بها «أحمد بن محمد بن عيسى» فلو لم يكن أبوه ثقة لَما نقل عنه العديد من الروايات.

وحتى في حال نسبة هذا الكتاب إلى «أحمد بن محمد بن عيسى» اشتباهاً وأنّه في الحقيقة كتاب «الحسين بن سعيد»، فإنّه لا وجود لأيّ مشكلة؛ إذ بالاستناد إلى هذا الفرض

---

(١) النور: ٣٠.

(٢) لتوضيح مناسبات الشيء أكثر، يمكن الإشارة إلى لزوم اجتناب الخمر حيث إنّ القدر المتيقّن من وجوب الاجتناب متعلّق بالشّرب، إلّا أنّ بعض الاستعمالات كذلك قد تكون من جملة المناسبات. وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى استعمالها في الكحل أو المسح على الجلد وبالنظر إلى التناسب الموجود بينها وبين الخمر فإنّ إطلاق الآية الشريفة: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون﴾ يشملها ولا وجود لأيّ قصور في ذلك. وبناءً على هذا، فإنّ هنالك دليلاً على كون استعمال الخمر في الكحل أو الدّلك حرام، ومع فرض إطلاق الآية الشريفة فإنّ مجرّد كون بعض المناسبات متعارفة لا يمنع الحكم بالحرمة.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٤.

فإنّ «الحسين بن سعيد» ينقل عن الإمام عليه السلام وليست هناك أيّ مشكلة في الطريق إلى «الحسين بن سعيد».

تمّ السؤال في هذه الرواية عن (الخضخضة) ـ وهي الاستمناء ـ فأجاب الإمام عليه السلام قائلاً إنّ ذلك مُحَرَّم في كتاب الله؛ ثمّ يشير إلى الآيات الأولى من سورة (المؤمنون) التي يقول فيها تعالى: **﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾**.

وفي الوقت نفسه يمكن أن يخطر في الأذهان أنّ عبارة **﴿فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾** تشير إلى المجامعة مع غير الزوجة وملك اليمين، لكنّ الإمام عليه السلام بيّنَ أنّ الآية لا تختصّ بهذه الموارد وأنّها تشمل الاستمناء.

وبالنّظر إلى أنّ الآيات الأولى من سورة (المؤمنون) تبيّن بعض أوصاف المؤمنين، فإنّ صدر الآية لا يشير بحدّ ذاته إلى الحرمة؛ لأنّ جميع أوصاف المؤمنين ليست على نحو بحيث يكونوا مُلزمين بها، لكن بالاستناد إلى ذيل الآيات الذي يشير إلى أنّ المُرتكبين لتلك الأفعال خارجون عن الحدّ المُتعارف وأنّهم مُعتدون ومتجاوزون، يتّضح لنا أنّ الآيات تتضمّن حكماً إلزامياً.

لكنّنا نتجاوز هذا المقدار ونقول: إنّ الآيات تشمل كذلك «ما يُناسب الفرج» ومن مناسبات الفرج بحث الاستيلاد والحمل. ولذلك، فإنّ الآية تشمل حفظ الفرج من الحمل، وعلى هذا، فإنّ الحمل والإنجاب من غير الزوج يُعدّ غير مشروع.

ويمكن أن يُدّعى هنا أنّه ووفق الكلام المذكور فإنّ الآية الشريفة تشمل أيضاً الحمل من الزوج، وعليه، لا يجوز للزوجة أن تحمل من زوجها؛ لأنّ الآية لم تستثن الزوج. والجواب على هذا المطلب هو: قد تمّ استثناء الزوج وملك اليمين في الآيات والأدلّة الأخرى، مضافاً إلى ذلك فإنّ ارتكاز مشروعية النكاح في الشريعة من قبيل القرينة الحافّة والمتّصلة المانع لانعقاد الإطلاق في الآية.

مناقشات

هنالك أربع مناقشات بالنسبة إلى الدليل الأوّل على عدم مشروعية وضع الحيوان

المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم المرأة الأجنبية، وفيما يلي سنستعرض تلك المناقشات والبحث في تفاصيلها:

ب) دلالة بعض الروايات على لزوم حفظ الفرج من نظر الآخرين

أولى المناقشات هي: خلافاً لسائر الآيات التي تتناول مسألة حفظ الفرج من الزّنا، فإنّ الآية الشريفة ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحفَظُواْ فُرُوجَهُمْ﴾ و﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن﴾[1] لا تشير إلى حفظ الفرج من المواقعة ونحوها، بل تشير فقط إلى حفظ الفرج من النّظر. والشاهد على هذا المطلب الروايات المنقولة عن آل البيت عليهم السلام؛ وبالإضافة إلى روايات الخاصّة، فإنّ هنالك روايات أيضاً عن أبناء العامّة. وفي هذا المجال نشير إلى رواية منقولة عن «أبي بصير» وروايتيْن مؤيّدتيْن لها:

١. رواية أبي بصير

«وقوله: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾. فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهِيَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةَ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ فَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَلَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا»[2].

تُبيّن هذه الرواية بصراحة أنّ سائر الآيات كانت تتعلّق بحفظ الفرج من الزّنا، لكنّ هذه الآية الشريفة مختصّة بحفظ الفرج من نظر الآخرين. والمعلوم أنّ حفظ الفرج من نظر الآخرين ليس مقصوراً على المماثل، بل يجب على الرجال كذلك حفظ فروجهم عن أنظار الرجال الآخرين، كما يجب على النساء أيضاً حفظ فروجهنّ عن أنظار النساء واتّباع الحرص في ذلك.

وقد نُقِلت هذه الرواية في تفسير (القميّ)، ولكونها منقولة بأربع وسائط فهي صحيحة أعلائية من حيث السّند. ويُذكَر أنّ هنالك بحوث قائمة بشأن كتاب تفسير (القميّ) يمكن مراجعتها في مظانّها.

(١) النور: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) تفسير القمي ٢: ١٠١.

٢. رواية أبي عمرو الزبيري

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: .... وَقَالَ ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَ﴾ مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَتَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهَا وَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةَ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ»[١].

٣. مرسلة الصدوق

«وَسُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ﴾ فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذِكْرِ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ لِلْحِفْظِ مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ»[٢].

في هاتين الروايتين تمّت الإشارة بوضوح إلى اختصاص الآية الشريفة بحفظ الفرج من النّظر، وبالاستناد إلى تلكما الروايتين يكون مفاد الآية هو الأمر بستر العورة ولا دلالة فيها على حفظ الفرج من غير ناحية النّظر.

ولتأييد المطلب المذكور يمكن الإشارة إلى هذه النكتة وهي: أُمِر الرجال والنساء في أوّل الآية بغضّ النّظر، أمّا مُقتضى اقتران حفظ الفرج وغضّ البصر، فهو أنّ المقصود بحفظ الفرج هو غضّ البصر، وأنّ هذه الآية لم تكن بصدد بيان وجوب حفظ الفرج من الأعمال الجنسية.

الجواب

في الجواب على المناقشة المذكورة نقول: إنّ الآية الشريفة: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن﴾ نفسها لا تدلّ على ما جاء في رواية «أبي بصير»؛ لأنّ الأمر بحفظ الفرج مُطلَق ولم يُذكَر فيها أيّ قيد[٣]؛ ومن ناحية أخرى، فإنّه لا صلاحية للروايات

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١٦٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١١٤.

(٣) وفي هذا المجال لا تخلُ الإشارة إلى نكتة في مفاد هذه الآية من الفائدة، فالنكتة المهمّة هي أنّ الآية أمرت الرجال والنساء بغضّ البصر ممّا دفع الفقهاء إلى الاستفادة منه بالحكم بحرمة نظر الرجال إلى النساء والنساء إلى الرجال، ويقتضي إطلاق الآية أن تشمل ممنوعية النظر الوجه و الكفين في النساء والرأس والرقبة في الرجال. ويُذكَر أنّ هنالك سيرة على عدم ستر الرأس والرقبة واليدين في الرجال إضافة إلى أنّ عدم جواز نظر المرأة ليس

المذكورة في تحديد الآية الشريفة بخصوص حفظ الفرج عن النّظر؛ لأنّ الروايات في مقام بيان مطلب هو أنّ سائر الآيات الآمرة بحفظ الفرج تختصّ بالزّنا ولا تتعلّق بالنّظر والبصر، إلّا أنّ هذه الآية تتضمّن دلالة على حفظ الفرج عن النّظر أيضاً، فضلاً عن لزوم حفظ الفرج من الزّنا.

وعليه، فإنّ هذه الروايات لا تروم بيان اختصاص الآية بالنّظر، بل لا يَبعد كونها بصدد بيان هذا المطلب وهو أنّ هذه الآية تناولت كذلك مسألة النّظر، لذلك تمّ بيان ما لم تدلّ عليه سائر الآيات الأخرى؛ أمّا القول بأنّ المراد بالآية هو خصوص النّظر، فمنوط على قبول مفهوم اللقب الذي لم يقبل به الفقهاء والأصوليون.

وهنا يمكن الإشكال على أنّه يُحتمَل دلالة رواية «أبي بصير» على حصر الآية على النّظر والبصر، وعليه، فإنّ الرواية تتضمّن الإجمال. وفي الجواب عن هذا الإشكال نقول: إنّ الاستناد إلى رواية «أبي بصير» لا ينحصر في الادّعاء بشمول الآية الشريفة ﴿**وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَ**﴾ لموضوع الزّنا والنظر؛ لأنّه كان بإمكان هذه الرواية أن تكون مانعاً لشمول الآية للزّنا، لكنّ هذا المانع تمّت إزالته.

والجواب على التأييد المذكور في الاستدلال هو: تكون الدلالة الذاتية للآية في ضرورة حفظ الفرج ممّا يناسبه، ومجرّد ذكر غضّ البصر في صدر الآية لا يوجب انحصار حفظ الفرج بالنسبة إلى النّظر؛ لأنّ النّظر أساساً ليس من الموارد المناسبة لحفظ الفرج، بل الأمور الجنسية أو الاستيلاد هي التي تُعتبر من مصاديق «ما يناسب الفرج»، ولو كان استُعمل

ملازماً للزوم اللبس بالنسبة للرجال. وبالتالي، فإنّه في الوقت الذي يُحرَم فيه النّظر إلى النساء إلّا أنّه لا يُلزَم الرجال باللبس. ومن ناحية أخرى فإنّه على الرّغم من حرمة نظر الرجال إلى وجه المرأة وكفّيها إلّا أنّ ذلك ليس ملازماً للزوم سترهما؛ فمع عدم جواز النّظر في الرجال فإنّه لا يجب على النساء اللبس والستر.

والنكتة الأهمّ هي أنّ مفاد الآية لا يشير أساساً إلى ترك النّظر، بل هي تنهى عن النّظر بدقّة وحدّة وذلك لاستعمال الآية عبارة «**يغضّوا من أبصارهم**» بينما كان يمكن أن تقول: «يغضّوا أبصارهم». والفرق بين العبارتين هو أنّ معنى «يغضوا أبصارهم» غلق العينين تماماً عن الرؤية، لكنّ استعمال «مِن» التبعيضية في الآية يعني غضّ بعض البصر، وبالتالي فإنّ معنى الآية ليس غلق العينين بشكل كامل بل تجنّب النّظر الحادّ والمركّز. وعليه، فإنّه لا إشكال في النظرة العادية غير الحادّة إلى الوجه والكفّين.

تعبير «إحفظوا أيديكم!» فإنّ ذلك لا يتناسب مع حفظ النّظر بل المقصود بذلك هو أمور أخرى. والشاهد على عدم تناسب حفظ الفرج والنّظر هو سائر الآيات، فلو كان النّظر من مناسبات الفرج، لشمل الإطلاق في سائر الآيات موضوع النّظر أيضاً. وعليه، فإنّ ما ورد في صدر الآية من غضّ البصر يُعدّ قرينة داخلية، وأقصى ما يوجبه هو أن يشمل الأمر بحفظ الفرج النّظر كذلك، لكن لا يمكنه أن يكون مانعاً لشمول الآية للمناسبات الأصلية.

عدم شمول الأمر بالتحفظ لفعل الشخص نفسه

وأمّا الإشكال الثاني على الاستدلال بالآية الشريفة ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾ فهو أنّ مفاد الآية هو الأمر بحفظ الفرج وظاهر هذا الأمر هو حفظه من الآخرين، وأمّا حفظ الشخص نفسه عن فرجه فليس مندرجاً في إطلاق الأمر بحفظ الفرج؛ لأنّ التحفّظ كالتستّر وهو بمعنى الامتناع في مقابل الفعل وإلزام الآخرين، ولا يشمل فعل الشخص نفسه، وعليه، يجب على المرأة التحفّظ والتستّر من نظر الآخرين إليها، على حين فيما يخصّ التلقيح الاصطناعي فإنّه ما من أحد يُلزم المرأة في وضع النطفة في رحمها، بل تقوم هي بذلك برضاها، وتحرّز الشخص عن عمله هو لا يندرج في إطلاق الآية[1].

الجواب

إنّ الادّعاء المطروح المبنيّ على عدم شمول التحفّظ لفعل الشخص نفسه، ليس ادّعاءً صحيحاً، بل هو قابل للمناقشة صغروياً وكبروياً.

فأمّا الإشكال الصغرويّ فهو: إذا كانت المرأة قادرة بمُفردها على وضع نطفة الأجنبيّ في رحمها فقد تُطرَح هذه الشبهة وهي أنّ الأمر بحفظ الفرج لا يشملها هنا، لكنّ المرأة لا تؤدّي هذا العمل بالمباشرة، بل بواسطة الطبيب وبالتّسبيب، وفي الموارد التي يتمّ فيها إنجاز عمل ما بالتّسبيب، فرغم انتساب الفعل إلى السبب، لكنّه ليس منقطعاً من المباشر. ولهذا، وفي موارد القتل التسبيبيّ لا يتمّ نَفي الفعل عن المباشر، بل إضافة إلى كون نسبته إلى السبب

(١) نعم، لا يلزم أن تكون جميع الإجراءات من قِبل المرأة نفسها، فحتى لو كان الطبيب قادراً على القيام بذلك يظلّ التسبيب في الحقيقة منسوباً إلى المرأة لأنّها هي التي طلبت ذلك.

فإنّه يُنسَب كذلك إلى المباشر، وفي الموارد التي يكون فيها قتل الجنين سبباً للحفاظ على حياة الأمّ، فإنّ ثمّة مشكلة جديّة تظهر لجواز قتل الأمّ للجنين من باب الدفاع عن النّفس (نفسها). لكن، بالنّظر إلى أنّ الجنين لم يهاجم على الطبيب فإنّ قيام الطبيب بقتل الجنين لا يُعدّ دفاعاً عن النّفس، كما أنّ الطبيب ليس مضطرّاً لقتل الجنين، وعليه، لا يجوز للطبيب قتل الجنين[1].

وكان آية الله التبريزي ﷺ كذلك يرى أنّه لا يحقّ للطبيب قتل الجنين للمحافظة على حياة أمّه، لكن بإمكان الطبيب مثلاً أن يوجّه الأمّ إلى دواء من شأنه إجهاض الجنين. وبعد موت الجنين يستطيع الطبيب العمل على إخراج الجنين من الأمّ.

وهكذا، فإنّ مجرّد القول بجواز الأمّ في قتل جنينها لا يوجب لها القيام بذلك بالتسبيب أيضاً. وقد يكون الطبيب مُجازاً كذلك من باب التزاحم أو وجوب إجابة المضطرّ، إلّا أنّ هذا البحث مختلف عن المُدّعى، وهو أنّه يُنسب الفعل إلى السبب وليس للسبب أيّ مسؤولية في مقابل ذلك. وفي محلّ البحث فإنّ مجرّد جواز وضع النطفة في الرّحم بالنسبة إلى المرأة نفسها لا يُعتبر دليلاً على جواز ذلك بالنسبة إلى الطبيب أيضاً؛ لأنّ هذا الفعل سيكون منتسباً إلى الطبيب كذلك، على حين أنّ إطلاق التحفّظ على الفرج يشمل ذلك أيضاً، لذلك يلزم على المرأة أن تتحفّظ على فرجها.

وأمّا المناقشة الكبروية فهي: أنّ التحفّظ ليس مختصّاً بالتحرّز من أفعال الآخرين، بل في بعض الموارد يشمل الشخص نفسه بمناسبة الحكم والموضوع. على سبيل المثال، عندما تُستعمَل عبارة «حفظ اللسان واجب» فإنّ ذلك لا يعني أنّه يجب على الشخص أن يتصرّف بشكل لا يقدر الآخرون فعل شيء بلسانه، بل المقصود هو لزوم الشخص نفسه الحفاظ على لسانه ولا يقول الكذب والغيبة. وفيما يتعلّق بالفرج فإنّ التحفّظ لا يختصّ

(١) ويمكن الادّعاء هنا أنّه بالنّظر إلى الأهمية التي تحظى بها الأمّ، فإنّه في حال تزاحم الجنين مع الأمّ يتمّ اختيار الأمّ وترجيحها وبإمكان الطبيب العمل على الحفاظ على حياة الأمّ. والجواب على هذا المطلب هو: إنّ مجرّد كون الجنين صغيراً والأمّ كبيرة وبالغة ليس دليلاً على الأهميّة، فإذا اضطرّ الطبيب إلى الحفاظ على الجنين أو الأمّ وتقرّر تطبيق قواعد التزاحم، فإنّ الطبيب يكون مُخيّراً بين إنقاذ الجنين أو الأمّ.

بأفعال الآخرين بل يلزم على الشخص نفسه التحفّظ من الأمور المناسبة للفرج.

وفيما يخصّ التستّر فإنّ مناسبات الحكم والموضوع هي المُعيّنة، وعليه، فإنّ التستّر لا يشمل الشخص نفسه ـ في غير الصلاة ـ بل يتعلّق بالآخرين، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك في الصلاة بحيث يكون التستّر عن الآخرين واجباً، بل يُعتبر التستّر واجباً، وحتى في حال عدم وجود أيّ شخص فإنّه يلزم السّتر.

وجود الشبهة المصداقية بالنسبة إلى الأمور المحرّمة

وأمّا الإشكال الثالث على الآية الشريفة ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾ فهو أنّ التمسّك بالآية لعدم جواز قبول الجنين المُهدى هو من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للدليل؛ لأنّ التحفّظ على الفرج خاصّ بالموارد التي تُعتبر حراماً ولا يجوز ارتكابها، فإذا كان العمل جائزاً فإنّ التحفّظ عنه ليس واجباً. على سبيل المثال، بالنّظر إلى عدم جواز نظر الشخص إلى عورة الغير فإنّ التحفّظ عن نظر الآخرين واجب كذلك. هذا في حال عدم ثبوت الحرمة بالنسبة إلى الحمل بطريق الجنين المُهدى، حتى يكون حفظ الفرج عن ذلك لازماً أيضاً. وعليه، فإنّ التمسّك بهذه الآية الشريفة هو من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للعامّ نفسه.

الجواب

الجواب عن المناقشة الثالثة هو: القول بأنّ أمر المرأة بالتحفّظ على فرجها منوط بممنوعية الشيء الذي يُؤمَر بالتحفّظ منه هو خلاف الوجدان اللغويّ؛ لأنّ التحفّظ هو المحافظة، وهذه المحافظة قد تكون واجبة في بعض الموارد وقد لا تكون واجبة. لذلك، فإنّ عدم وجوب التحرّز لا يوجب عدم صدق «عنوان» التحفّظ. على سبيل المثال، يمكن للمرأة أن لا تستر بعض أنحاء جسدها أمام المحارم، لكن في الوقت الذي لا يكون فيه التستّر واجباً، فإنّ سترها لتلك المواضع في مقابل المحارم يعني صدق التحفّظ.

وبناءً على ذلك، فإنّ الأمر بحفظ الفرج لا يعني التحفّظ من الأمور غير المجازة، بل يعني التحفّظ من الأمور المناسبة لذلك. وبالتالي، فإنّ التحفّظ من الفرج لا يعني أن لا يمسّه الماء

مثلاً؛ لأنّ الرطوبة ليست من مناسبات الفرج؛ أمّا الأمور الجنسية ـ مثل الزّنا أو الاستمناء وكذلك الاستيلاد ـ فتُعدّ من مناسبات الفرج، حيث يلزم التحفّظ بالنسبة إليها جميعاً.

وجود الشبهة المصداقية بالنسبة إلى الأمور المضرّة

وأمّا الإشكال الرابع على الاستدلال بالآية الشريفة ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾ فهو أنّ التحفّظ مُستبطن للتحفّظ من الأمر الضارّ، وهو مطروح كذلك فيما يتعلّق بحفظ الفرج من الأخطار والأضرار، لكنّ الأمور التي لا تتسبّب للإنسان أيّ ضرر، فلا وجوب على حفظ الفرج منها. لذلك، يلزم أن يشتمل إهداء الجنين على المضرّات والأمور التي يجب التحفّظ منها، على حين أنّ هذا المطلب ليس ثابتاً، وبعبارة أخرى، فإنّ إهداء الجنين سيكون شبهة مصداقية للدليل.

الجواب

بالنّظر إلى المطالب المذكورة في الجواب على الإشكال السابق، يتّضح لنا الجواب عن هذا الإشكال أيضاً، ولا حاجة بنا إلى تكرار ذلك.

الاستنتاج

تبيّن لنا حتى الآن عدم وجود أيّ قصور في الآية الشريفة ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن**﴾ في الدلالة على منع قبول الجنين المُهدى، وبالاستناد إليها يمكن الحكم بحرمة إهداء الجنين.

ج) آيات حرمة ارتكاب الفواحش

والدليل الثاني على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم المرأة الأجنبية، هو الاستدلال بآيات حرمة ارتكاب الفواحش.

وتوضيح ذلك هو: تمّ الاستدلال في بعض الكلمات بجملة من الآيات الدّالة على حرمة ارتكاب الفواحش فيما يخصّ حمل البنت غير المتزوّجة بطريق نطفة الأجنبيّ. وتلك الآيات هي:

١. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون﴾[١].

٢. ﴿وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ﴾[٢].

٣. ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَن﴾[٣].

٤. ﴿وَالَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَواحِش﴾[٤].

٥. ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنى إِنَّهُ كانَ فاحِشَة﴾[٥]، وقد تمّ بيان التعليل في بعض الآيات بالنسبة إلى حرمة الزّنا وهو كونه فاحشة.

٦. ﴿وَلُوطاً إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمين﴾[٦]، ورد في بعض الآيات بشأن قوم لوط: إنّكم ترتكبون الفاحشة ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساء﴾[٧].

والمقصود بـ«الفحشاء» و«الفاحشة» هو القول أو الفعل الذي يُعدّ قبيحاً، ولأنّ الله سبحانه نَهى عن ذلك في هذه الآيات فإنّ ارتكابه يُعدّ حراماً. وهنالك بيانان في هذا الموضوع:

١. حمل لفظ «الفحشاء» على المفهوم العُرفيّ نفسه، فيُستَفاد من هذه الآيات أنّه ما كان قبيحاً بنظر العُرف يُحرَم ارتكابه.

٢. أنّ الآيات المذكورة تنهى عن الأمور المُستقبحة الواقعية وكلّ ما هو قبيح بنظر الشّارع. وبالاستناد إلى هذا الكلام فإنّ لفظ «الفحشاء» موضوع على معنى نفس الأمر.

من الواضح وفق البيان الأوّل أنّه تمّت مراجعة العُرف للكشف عن الأفعال والأقوال القبيحة، وكلّ ما كان قبيحاً بنظر العُرف، فحكمه هو الحرمة. أمّا بالاستناد إلى البيان الثاني فإنّه لا يُحكم على أساس العُرف بشكل مباشر، لكن تمّ التمسّك بالإطلاق المقامي بالنسبة

(١) النحل: ٩٠.
(٢) الأنعام: ١٥١.
(٣) الأعراف: ٣٣.
(٤) الشورى: ٣٧.
(٥) الإسراء: ٣٢.
(٦) الأعراف: ٨٠.
(٧) الأعراف: ٨١.

إلى ما هو قبيح عُرفاً، وعندئذٍ يُكشَف عن القبيح الواقعي بنظر الشّارع.

وشبيه هذا المطلب مذكور من قِبل صاحب الكفاية ﷺ في بحث وضع ألفاظ المعاملات، حيث قال: إنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح؛ على سبيل المثال، وُضِع البيع للصحيح والمؤثّر في النّقل والانتقال، لكنّ العُرف هو طريق تشخيص البيع الصحيح والمؤثّر في النّقل والانتقال، أي أنّ الشّارع جعل البيع العُرفيّ الصحيح ملاكاً لتشخيص البيع الواقعي الصحيح، إلّا إذا وُجِدت القرينة على رفع اليد عن المعنى العُرفيّ. وعليه، يتبيّن من عدم بيان الشّارع أنّه جعل العُرف هو الكاشف عن المعنى الحقيقيّ، حيث عُبّر عن ذلك بالإطلاق المقاميّ؛ إذ لو كان هناك أيّ شكّ في جزئية الشيء أو شرطيّته، فإنّه لمّا كان لفظ البيع موضوعاً للبيع الصحيح والمؤثّر في النّقل والانتقال فتظهر الشبهة المصداقية، لا يمكن التمسّك بالإطلاق اللفظيّ لـ«**أحلّ الله البيع**»؛ إلّا أنّ مُقتضى الإطلاق المقاميّ لأيّ معاملة تكون صحيحة بنظر العُرف، هو الصحّة الواقعية والشرعية لها عند الشّارع؛ والنتيجة هي عدم الإجمال. ومحلّ البحث كذلك من هذا القبيل؛ إذ عندما ينهى الشّارع عن الأفعال القبيحة، فوفقاً للبيان الأوّل فإنّ المقصود هو ارتكاب أمور يعتبرها العُرف قبيحة. ووفقاً للبيان الثاني فإنّ الشّارع قد نهى عن الأمور المُستقبحة حقيقةً وكلّ ما هو قبيح عنده.

وفي ظلّ هذه الظروف، إذا أُوكِل تعيين الأمور القبيحة إلى الشّارع، فإنّ ذلك يعني أنّ الآيات تتضمّن الإجمال، على حين أنّ الإجمال خلاف الأصل والقاعدة، لذلك، وبالاستعانة بالإطلاق المقاميّ يُقال: إنّ كلّ ما يُعتبَر قبيحاً عُرفاً فقد جعله الشّارع حجّة على القبيح الواقعيّ والشّرعي[1].

وأمّا تطبيق المطالب المذكورة على محلّ البحث فيكون بالشكل التالي: وفق ارتكازات العقلاء فإنّ تلقيح البنت غير المتزوجة بنطفة رجل أجنبيّ يُعدّ من الأمور المستقبحة والمستنكرة، ولا فرق في ذلك بين البنت غير المتزوّجة أو المرأة ذات البعل، ففي كلتا

(١) قد تمّ ذكر هذين البيانين كذلك في بحث الظلم؛ إذ عندما نهى الشارع عن ارتكاب الظلم فإنّ معنى الظلم هو «ما لا ينبغي». وهنالك بيانان في الموارد المشكوكة: ١. أنّ المراد بالظلم هو المعنى العرفي؛ ٢. أنّ المراد بالظلم هو الظلم الواقعي. لكن بالإطلاق المقامي، فإنّ الظلم العرفي يُعدّ حجة على الظلم الواقعي والشرعي.

الحالتيْن يعتبر العُرف ذلك قبيحاً. وبالتالي، ينكشف لنا أنّ هذا الفعل قبيح عند الشّارع؛ ومن ناحية أخرى، فإنّه يجب عدم ارتكاب هذا الفعل بمُقتضى الآيات المذكورة.

مناقشة

إنّ الاستناد إلى الآيات الناهية عن ارتكاب الفحشاء لإثبات ممنوعية تلقيح المرأة بنطفة رجل أجنبيّ، هو استناد غير صحيح، ذلك أنّ «الفحش» في اللغة يعني تجاوز الحدّ المعلوم، وقد استُعمِل هذا التعبير بعنوان كناية عن الأفعال القبيحة للغاية. وجاء في (المفردات) للراغب أنّ: «الْفُحْشُ والْفَحْشَاءُ والْفَاحِشَةُ: ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال»[1]؛ وعليه، فكلّ عمل قبيح لا يعني الفحشاء بنظر العُرف، بل الفحشاء تعني الإثم الكبير. وفي النصوص الشرعية كذلك يُطلَق اصطلاح «الفاحشة» على بعض المعاصي كالزّنا والسّرقة فقط، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى الآية الشريفة ﴿**وَلا تَقْرَبُوا الزِّنى إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبيلا**﴾[2].

وبالاستناد إلى المطلب المذكور، فإنّه إذا كان المُقرّر هو اعتبار «الفاحشة» بمعنى الإثم الكبير، فإنّ مفاد الآيات المتعلّقة بالفاحشة هو النّهي عن المعاصي الكبيرة، وفي هذه الحالات فلو كان الشّارع قد سكت ولم يذكر شيئاً عن المعاصي من أجل دفع الإجمال عن الآيات لتمّ التمسّك بالإطلاق المقاميّ، ولقيل إنّ الفحشاء تُحمَل على شيء يُعتبر عُرفاً معصية كبيرة. والنتيجة هي: بسبب الإطلاق المقامي، فإنّ المُستقبحات العُرفية التي يُعدّ تلقيح المرأة بنطفة رجل أجنبيّ أحدها كانت ستُدرَج ضمن هذه الآيات؛ إلّا أنّ النكتة المهمّة ههنا هي أنّه تمّ اعتبار عدد من المعاصي ـ كالزّنا واللواط وقتل النّفس المحترمة ـ كبيرة من قِبَل الشّارع في بعض الآيات، مثل: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ**﴾[3]، ﴿**وَلا تَقْرَبُوا الزِّنى**﴾[4] و﴿**وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**﴾[5]، فإذا تمّ حمل الآيات الناهية عن

(١) مفردات ألفاظ القرآن ٦٢٦.

(٢) الإسراء: ٣٢.

(٣) الإسراء: ٣١.

(٤) الإسراء: ٣٢.

(٥) الأنعام: ١٥١.

الفَحشاء على هذه الموارد عندئذٍ سيزول إجمالها؛ وعليه، فلا وجود للإجمال أساساً حتى يشمل ـ بالتمسّك بالإطلاق المقامي ـ جميع الأمور المُستقبحة عُرفاً.

وبناءً على ذلك، فلا موجب لحمل الآيات الناهية عن الفحشاء على القبيح العُرفيّ، ولهذا السبب فإنّه حتى إذا كان تلقيح المرأة بنطفة رجل أجنبيّ أمراً مُستقبحاً في ارتكاز العُرف، لا يمكن إثبات حرمته بالاستناد إلى آيات الفحشاء.

ويمكن أن تطرح مناقشة أخرى بشأن الاستدلال بالآيات الناهية عن الفحشاء، لكنّ هذه المناقشة ليست صحيحة من وجهة نظرنا، فقد تمّ في هذه المناقشة بيان أنّه ليس كلّ أمر قبيح عُرفاً مشمولاً للآية ولا يحكم بحرمته، فليس المقصود بذلك هو المُستقبَح عُرفاً، بل المقصود بالفحشاء هو الممنوع شرعاً. ولتوضيح هذا المطلب يمكننا الإشارة إلى المثال التالي: إذا قام أب بعقد ابنته الشابّة أو المراهقة عقد متعة على شخص ما، فإنّ العُرف يعتبر عمل هذا الأب قبيحاً ويؤاخذه على ذلك. وهذه النكتة ليست مختصّة بالزمن الحاضر، فوفق ما يُستَفاد من الروايات فإنّ ذلك كان معروفاً في الزمن الماضي كذلك، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ الآيات الناهية عن الفحشاء تشمل المتعة أيضاً أو الحكم بحرمتها. وعليه، فإنّ المقصود من الآيات ليس الأمور المستقبحة عُرفاً، بل المعاصي التي تُعدّ أعمالاً مستقبحة عند الشّارع.

وفي الجواب عن هذا الإشكال يمكن الإشارة إلى مطلبيْن اثنيْن:

١. تمّ الخلط بين الأمور التي يحاول الشخص التستّر عليها وعدم إعلانها وبين الأمور المستقبحة، ولبيان هذا المطلب نشير إلى بحث الاحتلام لدى الشباب، الذي لا يُعتبر قبيحاً بالتأكيد، لكنّه يؤدّي إلى خجل واستحياء الشابّ. ومسألة جريان عقد المتعة بالنسبة إلى الشابّة هي من هذا القبيل، فهي ليست قبيحة، لكن يوجد الاستحياء من ذلك. إذن، لا بدّ من التفريق بين الأمور التي يُستحيى منها وبين القبائح، والتدقيق في أنّ المقصود بالفحشاء هو الأمور القبيحة.

٢. إنّ مجرّد جواز المتعة وعدم الحكم بحرمتها ليس دليلاً على كون المقصود بالفحشاء ليس الأمور المُستقبحة عُرفاً؛ إذ قد يكون المقصود في الآية الشريفة هو النّهي عن الفحشاء العرفية، لكن تمّ تخصيص بعض الموارد ومنها المتعة. وبالتالي، فإنّ جميع الموارد المستقبحة

عُرفاً مشمولة بالآية الشريفة إلّا في حال وجود دليل يعمل على إخراجها من ذيل الآية على نحو التخصيص.

تبيّن لنا حتى الآن أنّه يمكن التمسّك بالآية الشريفة: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن﴾ لإثبات حرمة تلقيح المرأة بنطفة رجل أجنبيّ؛ ومضافاً إلى ذلك فقد تمّ التمسّك بالآيتيْن (٢٣) و(٢٤) من سورة «النساء» لإثبات ممنوعية وضع نطفة الأجنبيّ في رحم المرأة الأجنبية، حيث جاء في تلكما الآيتيْن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ وَأَخَواتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخالاتُكُمْ وَبَناتُ الْأَخِ وَبَناتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهاتُكُمُ اللاَّتي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ وَرَبائِبُكُمُ اللاَّتي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاَّتي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً وَالْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ كِتابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَالِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيماً﴾.

وأمّا الاستدلال بهاتيْن الآيتيْن فهو كالتالي: تمّ تحريم بعض الأعيان في هاتيْن الآيتيْن على حين لا يمكن تعلّق الحكم التكليفيّ بالعين في الأساس، ولتصحيح النّهي يلزم تقدير الفعل المناسب لكلّ من تلك الأعيان، ومن الأمور المناسبة مع الموارد المذكورة هي التلقيح والاستيلاد، لذلك، فهي مندرجة في الآية الشريفة ويُحكَم بحرمتها.

والإجابة على الاستدلال المذكور هي: إذا تمّ تحريم الأعيان المذكورة في الآيتيْن الشريفتيْن بشكل مطلق فإنّ الاستدلال صحيح، على حين أنّ بعض الفقرات لم يتمّ تحريمها بشكل مطلق، فإذا لم يكن بالإمكان الحكم بالحرمة في بعض الفقرات فإنّ من شأنه أن يكون قرينة على سائر الفقرات الأخرى.

ولتوضيح عدم التحريم المطلق في بعض الفقرات المذكورة، يمكننا الإشارة إلى فقرة من الآية الشريفة: ﴿أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ﴾ لأنّ التلقيح ليس هو المقصود

بالجمع بين الأختيْن، بل المُراد بذلك هو الجمع بينهما في النكاح. وكذلك الحال فيما يخصّ حرمة المحصنات، فالحرمة هنا هي نفس الحرمة في الأمّهات، التي تخصّ النكاح.

وثمّة إشكال آخر وارد على الاستدلال بالآيتيْن (٢٣) و(٢٤) وهو ليس اشكالاً صحيحاً من وجهة نظرنا، ويمكن الإجابة عنه، حيث جاء في الإشكال المذكور أنّ الآيتيْن المُشار إليهما تبيّنان الموارد والأفراد المحرّمة فقط، لكنّها ليست في مقام بيان شمولها لحرمة النكاح وغير النكاح، وعليه، ينبغي الأخذ بالقدر المتيقّن لذلك وهو حرمة النكاح فقط.

الجواب هو: أنّ الأصل، أن يكون المتكلّم في مقام البيان، وادّعاء عدم البيان هو خلاف الأصل. والنتيجة، هي كما أنّ الشّارع كان في مقام البيان باستعماله عبارة «الخمر حرام» فيُحكَم بحرمتها بقول مطلق، فإنّه في محلّ البحث يُحكَم كذلك بالحرمة المطلقة للموارد المذكورة في الآيات. وعلى هذا الأساس فكما أنّه إذا تمّ التشكيك في حرمة تلك الموارد في السّفر، فإنّ ذلك يعني التمسّك بالإطلاق والحكم بعدم الجواز، فإنّ من الأمور المرتبطة هي التلقيح بنطفة الأجنبيّ الذي حكم إطلاق الآيات بحرمته.

رواية «علي بن سالم»

وأمّا الدليل الثالث على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم المرأة الأجنبية، فهو رواية «علي بن سالم» التي تُعدّ من الروايات الواضح الدلالة في هذا الباب، وقد أشار جميع الذين بحثوا في هذه المسألة تقريباً إلى هذه الرواية. جاء في هذه الرواية ما يلي:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ»[1].

رُوي هذا الحديث من عدّة طرق كلّها تنتهي إلى «علي بن سالم» ووردت في كتاب (المحاسن) عبارة: «عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَالِمٍ»[2]، لكن يبدو أنّ هذا التعبير ليس

(١) الكافي ٥: ٥٤١.

(٢) المحاسن ١: ١٠٦: «أَبُو عَبْدِ اللهِ الْبَرْقِيُّ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ تَحْرُمُ عَلَيْهِ».

صحيحاً، بل هو مُبتلى بالتحريف والسّقط؛ لأنّ كتاب (الكافي) و(ثواب الأعمال)[1]، يذكران «عثمان بن عيسى» عن «علي بن سالم»، كما وردت هذه الرواية أيضاً في كتاب (دعائم الإسلام) إلّا أنّه يشير إلى نقلها عن الإمام الصّادق عليه السلام ولم يُشر إلى الراوي النهائيّ؛ وعليه، فإنّ للرواية أربعة مصادر.

وكلّ أولئك الرّواة قبل «علي بن سالم» ثقات ولا يوجد أيّ إبهام فيهم. نعم، إنّ «عثمان بن عثمان» كان واقفياً لكنّ ذلك لا يُسبب أيّ خلل لثبوت وثاقته، وأمّا ما يخصّ «علي بن سالم» فلا يوجد أيّ توثيق بشأنه في كتب الرجال. وأمّا الراوي عن «علي بن سالم» وهو «عثمان بن عيسى» فهو من أجلّة الرواة في الوثاقة وتشير كثرة نقله إلى وثاقة «علي بن سالم». وقد نقل «يونس بن عبد الرّحمن» كذلك العديد من الروايات عن «علي بن سالم»، ومُعظم الموارد التي نقلها الأردبيليّ في (جامع الرواة) كان «يونس بن عبد الرّحمن» فيها هو الراوي عن «علي بن سالم». وفي بعض النقول اكتفى بذكر اسم «يونس» فقط، إلّا تلك الموارد منصرفة أيضاً إلى «يونس بن عبد الرّحمن». ومن ناحية أخرى، فإنّ «يونس» يُعدّ من أصحاب الإجماع وهو فقيه معروف وصاحب فتوى، فتعود نقولها العديدة عن «علي بن سالم» ممّا يشير إلى ثقته به.

وأمّا «ابن أبي عمير» فقد نقل الرواية عن «علي بن سالم» كذلك، حيث يُعتبر نقله مطابقاً لرأي بعض الفقهاء دليلاً على الوثاقة.

والجدير بالذّكر أنّ «علي بن سالم» مردّد بين «علي بن أبي حمزة البطائنيّ» وغيره، لأنّ اسم «أبي حمزة» ـ والد «علي بن أبي حمزة البطائنيّ» ـ هو «سالم»، وفي حال كان «علي بن سالم» هو نفسه «علي بن أبي حمزة البطائنيّ» فإنّ وثاقته غير بعيدة، والروايات التي تمّ نقلها عنه وخصوصاً تلك المرويّة عن الإمام الصّادق عليه السلام، كانت في حال استقامته، وهذه الرواية أيضاً هي من الروايات التي نقلها عن الإمام الصّادق عليه السلام؛ لأنّ الواقفية كانوا منبوذين

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ٢٦٣: «حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ».

ومكروهين من قِبَل الشيعة حتى كانوا يُسمَّوْن بـ«الكلاب الممطورة»، ولهذا لم يقم الإمامية بنقل الرواية عن «علي بن أبي حمزة» بعد أن انحرف وأصبح واقفياً.

يُضاف إلى هذا فإنّه على الرّغم من عدم الثقة بمثل هؤلاء الأشخاص بالنسبة إلى عقائدهم المنحرفة، إلّا أنّ ذلك لا يتنافى الثقة بهم في الأمور الأخرى.

وإلى جانب «علي بن أبي حمزة»، فإنّ «عثمان بن عيسى» كان واقفياً كذلك، إلّا أنّ النكتة المهمّة بشأن «عثمان بن عيسى» هي أنّ الراوي عنه هو «إبراهيم بن هاشم» الذي يُعدّ من أجلّة الأصحاب ومثل هذا الشخص الذي يحتلّ مثل هذه المنزلة الرفيعة لا يقوم بنقل العديد من الروايات عن شخص منحرف؛ وبالتالي يتّضح لنا أنّ أخذ الرواية عن «عثمان بن عيسى» كان في زمان استقامته.

تبيّن لنا حتى الآن أنّه إذا كان المقصود بـ«علي بن سالم» هو «علي بن أبي حمزة البطائنيّ» وهو احتمال جادّ، فلا تحصل أيّ خدشة في الرواية من هذا الجانب؛ وأمّا إذا كان «علي بن سالم» شخصاً مستقلّاً غير «علي بن أبي حمزة البطائنيّ» فإنّه لا تبعد وثاقته ببيانيْن بقرينة إكثار نقل «يونس بن عبد الرّحمن» عنه.

البيان الأوّل: أنّ «يونس بن عبد الرّحمن» نقل الكثير من الروايات عن «علي بن سالم» وإكثار نقل «يونس بن عبد الرّحمن» عن راوٍ ما دليل على وثاقة الراوي.

البيان الثاني: أنّه تمّ توثيق «يونس بن عبد الرّحمن» من قِبَل النجّاشي بشكل مطلق، وتوثيق «يونس بن عبد الرّحمن» هو توثيق لمشايخه كذلك؛ لأنّ النجّاشي كان قد استدرك في بعض الموارد وذكر عبارات من مثل «فلان ثقة إلّا أنّه يروي عن الضعفاء والمجاهيل». والنتيجة هي: إذا كان النجّاشي قد وثّق في مورد ما ثمّ لم يستدرك، فإنّه يتمّ توثيق المشايخ كذلك. وفيما يخصّ «علي بن سالم» أيضاً فإنّ الفرض هو أنّ «يونس بن عبد الرّحمن» كان تلميذه بلا واسطة و«يونس بن عبد الرّحمن» هذا موثّق بشكل مطلق. والجدير بالذّكر أنّ النجّاشي قد أشار إلى أنّ التضعيف بعبارة «ضعّفه القميون»، ناظر إلى المذاهب الكلامية لـ«يونس»؛ لأنّه كان فقيهاً كبيراً وقد نقل النجّاشي بعضاً من فضائله[1].

(١) رجال النجاشي ٤٤٧.

وهكذا، فإنّ مجموعة القرائن المذكورة لإثبات وثاقة «علي بن سالم» كافية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون «علي بن سالم» متّحداً مع «علي بن أبي حمزة البطائنيّ» أم لا يكون متّحداً معه وكان شخصاً آخر.

البحث الدلالي

إنّ رواية «علي بن سالم» من حيث الدلالة هي كالتالي: أنّها وعدت بالعقوبة يوم القيامة، وهذا اللسان يُستفاد لبيان الحرمة، بل وإلى جانب أصل الحرمة فهي حرمة شديدة وغليظة.

ونقل صاحب الوسائل رحمه الله هذه الرواية تحت عنوان «بَابِ تَحْرِيمِ الْإِنْزَالِ فِي فَرْجِ الْمَرْأَةِ الْمُحَرَّمَةِ وَوُجُوبِ الْعَزْلِ فِي الزِّنَا»، حيث يبدو أنّه كان للزّنا حرمة برأيه وأنّ إنزال الزاني في رحم المرأة المزنيّ بها يُعدّ حراماً آخر؛ وكان صاحب الوسائل رحمه الله قد ذكر روايات أخرى أيضاً في ذيل هذا الباب.

يُستَفاد من كلام صاحب الوسائل رحمه الله أنّ هذه الرواية تتناول موضوع حكم الزاني فقط، أمّا مفهومها فلا يقتصر على الزّاني ولا مُنافاة في كونها أعمّ؛ أي إلى جانب حرمة إنزال الزاني في رحم المزنيّ بها، فإنّه لا يجوز لغير الزّاني وضع النطفة الملقّحة في رحم المرأة، وذلك لورود عبارة «**رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ**» في الرواية التي تُفيد أنّه إذا كان رحم ما حراماً على الشخص ـ أي أن تكون امرأة أجنبية ـ فلا تُحرم المباشرة معها فقط، بل يُحرَم أيضاً وضع النطفة في رحمها.

ومورد الرواية هو الرجل الذي يقوم بوضع نطفته في رحم امرأة أجنبية، لكن إذا كان هذا العمل حراماً، فليست للرجل خصوصية وإلغاء الخصوصية من هذا المورد هو على القاعدة، فلو ثبت حكم ما على عنوان الرّجل، مثل «رجل شكَّ بين الثلاث والأربع»، فإنّ ذلك يعني إلغاء الخصوصية وأنّ الحكم ثابت كذلك على غير الرّجل؛ والنتيجة هي حرمة وضع الرجل النطفة في رحم أجنبية، كما يُحرَم ذلك على المرأة أيضاً وبالتالي لا يحقّ حتى للطبيب القيام بهذا العمل حتى مع رضا المرأة.

وفيما يخصّ الزوج، فإنّه إذا تصرّف بشكل يتسبّب في تحقّق هذا العمل الحرام، فإنّ فعله هذا يُعتبر حراماً من باب التسبيب بالعمل الحرام، فإذا تقرّر أن يُعدّ عمل ما حراماً

على الشخص، فإنّ المستفاد من أدلّة المحرّمات هو حرمة التسبيب في وقوع ذلك العمل. والمعروف أنّ حرمة التسبيب تختلف عن بحث الإعانة على الإثم، فإنّ حرمة التسبيب تُستفاد من أدلّة المحرّمات نفسها؛ أي أنّ الدليل الدّال على حرمة جعل النطفة في رحم أجنبية لم يُجِز المباشرة كما لم يُجز التسبيب بهذا العمل، فإذا تسبّب شخص ما في أكل شخص آخر للنّجس، دون أن يستند أكل الشخص إلى أيّ سبب، فإنّه يُستفاد من دليل حرمة أكل النّجس الحرمة ويصبح مشمولاً بإطلاق الدليل.

وفيما يخصّ التسبيب بالحرام، فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى مطلب آخر وهو: حتى إذا أُنجِز التسبيب في فرض لا يتضمّن فيه العمل حرمة فعلية للمباشر بل كان معذوراً، فإنّ ذلك لا يجوز أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنّه لا يجوز وضع طعام نجس أمام شخص يجهل نجاسة ذلك الطعام. وفي محلّ البحث كذلك، إذا كان الطبيب الذي يضع النطفة في الرّحم كافراً، وتمّ قبول القول بعدم تكليف الكفّار أو القول بعدم الحرمة بالاستناد إلى الاجتهاد أو التقليد، فإنّ المباشر لا يرتكب عملاً حراماً، إلّا أنّه وفي الوقت نفسه لا يجوز التسبيب بذلك.

وبالنّظر إلى هذه المطالب يتّضح لنا أنّ دلالة هذه الرواية على الحرمة، تامّة. وكنّا قد أشرنا في كتاب (المبسوط) إلى وجود إشكال على هذه الرواية، فقد يكون المقصود في الرواية هو حرمة الإنزال بالزّنا ووجود الخصوصية في إنزال الزّاني؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى إيلاد ولد الزّنا، والشّارع حسّاس حول موضوع ولادة ابن الزّنا فهو لا يرغب في إيجاد أولاد الزّنا في المجتمع؛ وبالتالي، لا يمكن إثبات حرمة جعل النطفة في رحم أجنبية بغير طريق الزّنا.

وجاء في (المبسوط) قوله: «ويمكن الخدشة في الدلالة: بأنّ من المحتمل إرادة حرمة الإنزال في مورد الزنا، ببيان أنّ المراد حرمة هذه المرتبة من التلذّذ في الزنا حرمة مغلّظة؛ ولذا قال في عنوان الباب في الوسائل: (باب تحريم الإنزال في فرج المرأة المحرّمة، و وجوب العزل في الزنا)، فتأمّل»[1].

أمّا في الوقت الحاضر فإنّ هذه الخدشة لا تُعتبر صحيحة برأينا، فالرواية تتضمّن الإطلاق وتشمل جعل النطفة بغير الزّنا فقط؛ لأنّ الرواية لا تتناول أساساً بحث الزّنا.

(١) المبسوط في فقه المسائل المعاصرة (المسائل الطبية) ١: ٣٨٠.

رواية الجعفريات والأشعثيّات

وأمّا الدليل الرابع على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، فهو رواية منقولة في كتاب (الجعفريّات)، حيث يشبه مضمونها مضمون رواية «علي بن سالم».

وكان صاحب مستدرك الوسائل رحمه الله قد نقل هذه الرواية في «بَابِ تَحْرِيمِ الْإِنْزَالِ فِي فَرْجِ الْمَرْأَةِ الْمُحَرَّمَةِ وَوُجُوبِ الْعَزْلِ فِي الزِّنَى»[1]، وفيما يلي نصّ الرواية في كتاب (الجعفريّات):

«أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: مَا مِنْ ذَنْبٍ أَعْظَمَ عِنْدَ اللهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَعْدَ الشِّرْكِ مِنْ نُطْفَةِ حَرَامٍ وَضَعَهَا امْرُؤٌ فِي رَحِمٍ لَا تَحِلُّ لَهُ»[2].

نقل هذه الرواية «موسى بن إسماعيل» عن أبيه «إسماعيل بن موسى بن جعفر»، فإسماعيل هو ابن الإمام الكاظم عليه السلام وموسى هو حفيده. ولا إشكال بالنسبة إلى وثاقة هذيْن الشخصيْن؛ لأنّ السيد ابن طاووس ذكر عبارة في كتاب (إقبال الأعمال) تدلّ بوضوح إلى عظمة منزلة هذيْن الشخصيْن فضلاً عن وثاقتهما، حيث استعمل السيد ابن طاووس عبارة «إسنادٌ عالٍ» وهو تعبير لا يتعلّق بالإمام الكاظم عليه السلام إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وآله بل المقصود به الإسناد حتى الإمام الكاظم عليه السلام فقط؛ لأنّ كتاب (الأشعثيّات والجعفريّات) من كُتب «قُرب الأسناد» وقرب الإسناد من أمارات وثاقة وسائط ذلك الكتاب، وتزداد قيمة الوسائط القليلة عندما تكون تلك الوسائط ثقة[3]. وهذه النكتة هي التي دفعت السيد ابن طاووس إلى استعمال عبارة «إسنادٌ عالٍ» وذلك باعتبار قرب السّند.

---

(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٤: ٣٣٥.

(٢) الجعفريات (الأشعثيات) ٩٩.

(٣) ولهذا السبب يكون كتاب «علي بن جعفر» حجّة رغم وجود اسم «عبد الله بن الحسن» فيه الذي لم يصلنا عنه أيّ توثيق خاصّ؛ لأنّ الحميري كان يقصد نقل روايات (قرب الاسناد) ولقلّة الوسائط أثر وقيمة في أن تكون تلك الوسائط ثقة. والنتيجة هي أنّه لمّا كان الحميري قد وثق بـ«عبد الله بن الحسن» ونقل عنه الرواية، فإنّ ذلك يشير إلى وثاقة «عبد الله بن الحسن».

مضافاً إلى ذلك، فقد نُقِل عن للشيخ المُفيد رحمه الله تجليل بشأن «إسماعيل بن موسى بن جعفر» عليه السلام فقد أشار الشيخ المُفيد رحمه الله بشكل عامّ إلى فضل وجلالة أبناء الإمام الكاظم عليه السلام ولم يستثن منهم أحداً، حيث تُستفاد من كلامه جلالة «إسماعيل بن موسى».

وبعد حلّ مشكلة السّند في الرواية، يتبيّن لنا من ناحية المضمون أنّ من الأمور الممنوعة وضع نطفة الرجل في رحم المرأة التي تُحرَم عليه؛ وبالتالي، فلا تتضمّن أيّ قصور من حيث الدلالة كذلك.

رواية الحسين بن زيد وموثقة السّكونيّ

وأمّا الدليل الخامس على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، فهو رواية «الحسين بن زيد» التي جاء فيها:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ «تَحِلُّ الْفُرُوجُ بِثَلَاثٍ نِكَاحٍ بِمِيرَاثٍ وَنِكَاحٍ بِلَا مِيرَاثٍ وَنِكَاحٍ بِمِلْكِ الْيَمِينِ»[1].

ليست هناك أيّ مشكلة في السّند إلى «يونس»، وأمّا وثاقة «الحسين بن زيد» فليست ثابتة، لكنّ هذه النكتة لا تتسبّب في إيجاد أيّ مشكلة؛ لأنّ الشيخ الصّدوق رحمه الله كان قد نقل هذه الرواية بسنده عن «محمّد بن زياد» ـ وهو نفسه «ابن أبي عُمير» ـ عن «الحسن بن زيد». وفي إشارته إلى هذا المطلب يقول صاحب الوسائل رحمه الله: «وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدٍ مِثْلَهُ».

وفي هذه الشرائط وبالنّظر إلى مبنى الكثير من الفقهاء، فإنّه حتى في حال عدم وجود توثيق بالنسبة إلى «الحسن بن زيد»، فبالاستناد إلى نقل «ابن أبي عُمير» تزول مشكلة السّند.

وحتى إذا قلنا بعدم اعتبار رواية الصّدوق، فإنّ هنالك سند ثالث لهذه الرواية وهو: «وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مِثْلَهُ»؛ فوفق هذا السند روى الشيخ الكُلينيّ رحمه الله عن «علي بن إبراهيم» وهو عن أبيه، عن النوفلي عن السكوني، وعليه، فهو طريق مُعتبر.

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٨٥.

وبملاحظة السّند الثالث، فإنّ هنالك روايتين؛ إحداهما منقولة بواسطة «الحسين بن زيد» عن الإمام الصّادق عليه السلام، والرواية الأخرى منقولة بواسطة السّكوني عن الإمام الصّادق عليه السلام. وبحسب الصناعة، فإنّ المعيار في وحدة الرواية وتعدّدها ليس وحدة النصّ فيها وتعدّدها، بل وحدة الراوي وتعدّده. والنتيجة هي: عندما يكون لراويَيْن سندان مختلفان وينقلان متناً واحداً، فإنّهما تُعتبران روايتان، خصوصاً أنّ التعدّد هنا لا يتعلّق بالراوي، بل هنالك وسائط أخرى متعدّدة أيضاً.

نعم، إنّ صاحب الوسائل اعتبر هاتيْن الروايتيْن رواية واحدة بسبب تشابههما في المتن، وعمله هذا لم يكن وفقاً للصناعة.

هنالك سندان آخران للرواية، هما:

١. وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: بِثَلَاثَةِ وُجُوهٍ.

٢. وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ مِثْلَهُ.

وهكذا، فإنّ سند هذه الرواية لا يتضمّن أيّ إشكال، وهو مُعتبَر، بل ويمكن عدّه نوعاً من التظافر في النّقل كذلك.

ومن الناحية الدلالية، فإنّ دلالة الرواية ليست من باب مفهوم العدد، بل من باب كون الرواية في مقام الإحصاء وأنّ الفرج يحلّ بأحد الطرق الثلاثة التالية:

١. النكاح مع الميراث، والمقصود به النكاح الدائم.

٢. النكاح من دون ميراث، وهو نكاح المتعة.

٣. ملك اليمين.

يمكن الادّعاء فيما يخصّ هذه الرواية بأنّ حلّ الفرج هو بمعنى حليّة المباشرة وأنّها لا تشير إلى غير ذلك، كما تمّ الإشكال على آية وجوب حفظ الفرج بالنسبة للرجال وقيل إنّ هذا التعبير كناية عن حرمة المباشرة والتمكين فيما يتعلّق بالمجامعة.

وللإجابة عن هذا الإشكال نقول: تدلّ الرواية، كما هي الحال مع الآيات الشريفة في ابتداء سورة (المؤمنون)، على حصر أسباب حليّة الأمور المناسبة للفرج في النقاط الثلاث المذكورة، ولهذا السبب فإنّ الحليّة المُستفادة من مفهوم الرواية ناظرة إلى الأمور المناسبة للفرج من قبيل المباشرة والاستيلاد.

وبالاستناد إلى هذه الرواية فإنّ الفروج تُعدّ من محرّمات الشريعة والسبب الوحيد لحليّتها هو طريق النكاح وملك اليمين، وعندما يقوم الطبيب بنقل نطفة شخص آخر إلى رحم المرأة، فإنّه في الحقيقة يستحلّ فرجاً لا يحلّ له وذلك لعدم تحقّق أيّ من أنواع النكاح ـ الدائم أو المؤقّت أو ملك اليمين ـ وحتى إذا كان الطبيب هو الزوج نفسه، فإنّه لا يجوز له وضع نطفة رجل أجنبيّ في رحم زوجته، فرغم جواز الاستيلاد بالنسبة للزوج، إلّا أنّ ذلك لا يعني القيام بالاستيلاد من خلال وضعه نطفة رجل أجنبيّ في رحم زوجته، بل معناه الاستيلاد بنطفته هو.

رواية «الحسن بن زيد»

وأمّا الدليل السادس على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ لرجل أجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، فهو رواية «الحسن بن زيد»، حيث نُقِلت هذه الرواية من قِبَل كلّ من الشيخ الطوسي والشيخ الصّدوق رحمهما الله.

جاء في كتاب (وسائل الشيعة) نقلاً عن الشيخ الطوسي والشيخ الصّدوق رحمهما الله قوله:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَفْصٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَدَخَلَ عَلَيْهِ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ جَرِيحٍ الْمَكِّيُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا عِنْدَكَ فِي الْمُتْعَةِ فَقَالَ حَدَّثَنِي أَبُوكَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ أَحَلَّ لَكُمُ الْفُرُوجَ عَلَى ثَلَاثَةِ مَعَانٍ فَرْجٌ مَوْرُوثٌ وَهُوَ الْبَتَاتُ وَفَرْجٌ غَيْرُ مَوْرُوثٍ وَهُوَ الْمُتْعَةُ وَمِلْكُ أَيْمَانِكُمْ.

وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِ مِثْلَهُ»[1].

إنّ هذه الرواية ضعيفة من حيث السّند.

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٨٦.

جاء في هذه الرواية أنّه بعد دخول «عبد الملك بن جريح» على الإمام الصّادق عليه السلام سأله الإمام عن حديث يحفظه بشأن المتعة. فذكر «عبد الملك بن جريح» حديثاً لوالد الإمام عليه السلام فيه إشارة إلى استحلال الفرج بثلاثة طرق، وهي: ١. حليّة الفرج بطريق النكاح الدّائم؛ ٢. حليّة الفرج بطريق النكاح غير الدّائم؛ ٣. ملك اليمين. وتقريب الاستدلال بهذه الرواية يُشبه التقريب في الرواية السابقة.

وهنالك رواية أخرى منقولة في كتاب (تحف العقول) تؤيّد عدم الجواز، حيث جاء فيها:

«الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تُحَفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَأَمَّا مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَنَاكِحِ فَأَرْبَعَةٌ وُجُوهٍ نِكَاحٌ بِمِيرَاثٍ وَنِكَاحٌ بِغَيْرِ مِيرَاثٍ وَنِكَاحُ الْيَمِينِ وَنِكَاحٌ بِتَحْلِيلٍ مِنَ الْمُحَلِّلِ لَهُ مِنْ مِلْكِ مَنْ يَمْلِكُ»[1].

ويشبه مضمون هذه الرواية الروايتيْن السابقتيْن، حيث تشير إلى ثلاث موارد للجواز، لكنّ المورد الثالث مُفصّل بالنسبة إلى المالك والمحلّل له.

رواية «سليمان بن داود»

وأمّا الدليل السابع على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ لرجل أجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، فهو رواية «سليمان بن داود»، حيث جاء فيها:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رحمه الله قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ قَالَ سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَرْوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيّاً أَوْ إِمَاماً أَوْ هَدَمَ الْكَعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَاماً»[2].

المقصود بـ«محمّد بن الحسن» هو «محمّد بن الحسن بن الوليد» والمقصود بـ«سعد بن عبد الله» هو «سعد بن عبد الله الأشعريّ»، ولا يَبعد كون «القاسم بن محمّد» هو «القاسم بن محمّد الجوهريّ». والمشكلة الوحيدة الموجودة في سند هذه الرواية تتعلّق بـ«القاسم بن محمّد» الذي لم يرد بشأنه توثيق خاصّ، إلّا أنّ هذه المسألة لا توجِد مشكلة

(١) المصدر السابق ٨٧.

(٢) الخصال ١: ١٢٠.

في سند الرواية؛ إذ يمكن إثبات وثاقته بطريقيْن:

١. أنّ «القاسم بن محمد» هو من المعاريف الذين لم يرد فيهم أيّ قدح، ممّا يشير إلى الوثاقة.

٢. روى الأجلّاء عن «القاسم بن محمّد» بكثرة.

ولوجود رواة له ومنهم «سعد بن عبد الله الأشعريّ» ممّن وثّقهم النجّاشي دون أن يشير إلى بحث الإكثار من الرواية عن المجاهيل والضعفاء، فإنّ هذا المطلب يُعدّ دليلاً على وثاقة «القاسم بن محمّد».

وجاءت في السّند عبارة «سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ قَالَ سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا» وهذا التعبير لا يتسبّب كذلك في إيجاد أيّ مشكلة؛ إذ بالرّغم من كون المرويّ عنه غير معروف، إلّا أنّ هذا التعبير يشير إلى وجود رواة كثيرين، ولا بدّ أن يكون بينهم رواة ثِقات أيضاً.

وأمّا النكتة الأخرى فهي أنّ الشيخ الصّدوق رحمه الله قد نقل هذه الرواية بشكل مُرسَل في كتاب (مَن لا يحضره الفقيه)، لكن بإسناد جزمي. ووفقاً لمبنى الذين يقولون باعتبار المرسلات الجزمية للشيخ الصّدوق رحمه الله، فإنّه يمكن التمسّك بهذه الرواية.

ومن جملة الإشكالات الدلالية الواردة على هذه الرواية، هي أنّ العقوبة المذكورة فيها هي عقوبة كبيرة وشديدة، وتتعلّق هذه العقوبة بالزّنا، ومجرّد وضع النطفة في رحم الأجنبية لا تستحقّ مثل هذه العقوبة. لكن، بما أنّ هذا الإشكال لم يرد على الروايات السابقة، فإنّه ليس وارداً على هذه الرواية كذلك؛ إذ من المحتمل أن يكون إيجاد الولد غير المشروع أكبر وأعظم من الزّنا.

وأمّا الإشكال الثاني الوارد على رواية «سليمان»، فهو أنّ الرواية هي من قبيل موارد الضرورة بالشرط المحمول، فإذا كانت كلمة «حَراماً» حالاً للفعل «أفرغَ»، فلا دلالة فيها على حكم المسألة؛ لأنّ حرمة جعل نطفة الأجنبيّ في رحم الأجنبية أوّل الكلام فقد لا تكون هناك حرمة في جعل النطفة في رحم المرأة في غير مورد الزّنا وبرضاها. لكن، إذا كانت كلمة «حَراماً» من قبيل التمييز للمرأة والمقصود هو المرأة المحرّمة، عندئذٍ تصبح دلالة الرواية على المُدّعى تامّة، إلّا أنّ هذا الاحتمال غير مُتعيّن، وعليه، فإنّه لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية من وجهة نظرنا.

صحيحة «زرارة و محمد بن مسلم»

وأمّا الدليل الثامن على عدم جواز وضع الحيوان المنويّ لرجل أجنبيّ في رحم امرأة أجنبية، فهو صحيحة «زرارة ومحمّد بن مسلم» التي ذكرها صاحب الوسائل رحمه الله في «أبواب العدد»، حيث جاء فيها:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا جَمَعَ الرَّجُلُ أَرْبَعاً وَطَلَّقَ إِحْدَاهُنَّ فَلَا يَتَزَوَّجِ الْخَامِسَةَ حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّةُ الْمَرْأَةِ الَّتِي طَلَّقَ وَقَالَ لَا يَجْمَعُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ»[1].

نقل الشيخ الكُلينيّ رحمه الله هذه الرواية بسند عالٍ وكذلك نقلها الشيخ الطوسي رحمه الله عن الشيخ الكُلينيّ رحمه الله، ولا يَبعد أن يكون قد نقلها عن (الكافي) وذلك لعدم وجود كتاب معهود للكُلينيّ رحمه الله غير (الكافي).

وورد في هذه الرواية أنّه يجب أن لا يجمع نطفة الرّجل في خمس أرحام في وقت معاً، ويُستَفاد من هذا التعبير أنّه لمّا كان الجمع بين خمس زوجات أمراً غير مشروع، فلا يمكن الجمع بين نطفة الرّجل في خمس أرحام في زمان واحد وبشكل مشروع. فالرجل الذي بذمّته أربع زوجات وطلّق إحداهنّ، ليس له أن يتزوّج بغيرها قبل انقضاء عدّتها؛ لأنّ الزوجة (المطلّقة) التي لم تنقضِ عدّتها، ما زالت بحكم الزوجة، فإذا أراد الزوج الزواج بامرأة أخرى، فإنّ ذلك يعني اجتماع نطفته في خمس أرحام (أو نساء). ورغم أنّ هذا التعبير كنائيّ ولهذا أُشكِل عليه، لكنّه من وجهة نظرنا يدلّ على المُدّعى رغم كونه كنائياً؛ لأنّ معنى الرواية هو: أنّ شرط وضع نطفة الرّجل في رحم المرأة هو أن تكون تلك الرّحم حلالاً لصاحب النطفة، ولو كان وضع نطفة الأجنبيّ في رحم الأجنبيّة جائزاً، لَما كان هناك وجه لاستعمال عبارة «**لَا يَجْمَعُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ**».

---

(١) أَبْوَابُ مَا يَحْرُمُ بِاسْتِيفَاءِ الْعَدَدِ، بَابُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْحُرِّ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ أَزْيَدَ مِنْ أَرْبَعِ حَرَائِرَ بِالْعَقْدِ الدَّائِمِ وَلَا أَزْيَدَ مِنْ أَمَتَيْنِ مِنْ جُمْلَةِ الْأَرْبَعِ (وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٨).

وهنالك مناقشتان بشأن هذه الرواية:

فأمّا المناقشة الأولى، فهي: على أساس مفاد الرواية التي لا تُجيز وضع نطفة الرجل في خمس أرحام، فإنّه ينبغي أن لا يكون وضع نطفة الرجل في رحم الزوجة عن طريق العقد المؤقّت أو ملك اليمين جائزاً على فرض امتلاكه لأربع زوجات دائمات، على حين أنّ هذا المطلب مُخالف لمسلّمات الفقه.

الجواب عن المناقشة الأولى هو: تمّ اعتبار وضع النطفة في رحم خمس زوجات حراماً في المدلول المطابقي للرواية بسبب حرمة الزواج بامرأة (زوجة) خامسة، وأنّ الزوجة المطلقة التي ما زالت في عدّتها هي بحكم الزوجة؛ والنتيجة هي أنّه لا يجوز للرجل الذي بذمّته أربع زوجات، الزواج بامرأة أخرى. لكنّ هذه المحدودية غير موجودة بالنسبة إلى الزوّاج المؤقّت أو ملك اليمين. ولذلك، فإنّه لمّا لم تكن هناك أيّ مشكلة من ناحية الزواج فإنّه لن يتمّ تطبيق الكبرى المطروحة في الرواية، وعليه، فإنّ وضع النطفة في رحم الزوجة بالزواج المؤقّت أو ملك اليمين لا يتنافى مع مضمون الرواية.

وأمّا المناقشة الثانية فهي: للاستناد إلى الرواية، يلزم القول بأنّ التعبير «**لَا يَجْمَعُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ**» هو تعليل للحكم المذكور في صدر الرواية حتى يُستَفاد من ذلك منع الزواج الخامس، لكونه يستلزم محذور اجتماع الماء في خمس زوجات، على حين أنّ عليّة التعبير المذكور غير واضحة؛ إذ من الممكن أن لا يكون ذيل الرواية جزءاً منها، بل من قبيل الجمع في الروايات.

وفي الجواب عن هذا الإشكال نقول: إنّ ظاهر الرواية هو أنّ التعليل لنفس المطلب المنقول في صدر الرواية لاستعمال كلمة «مَاءَهُ» وضميرها بحاجة إلى مرجع، والمقصود هو الرجل نفسه الوارد في صدر الرواية، ولو كانت الرواية مستقلّة، لمّا تمّ الاستفادة بالابتداء بالسّاكن من الضمير.

ولتأييد صحيحة «زرارة ومحمّد بن مسلم» يمكننا الإشارة إلى روايتيْن مُرسلتيْن، إحداهما منقولة بواسطة العيّاشي والأخرى بواسطة الشيخ الطبرسيّ رحمه الله. فقد ورد في المرسلة الجزمية للشيخ الطبرسيّ رحمه الله ما يلي:

«الْفَضْلُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّبْرِسِيُّ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: لَا يَحِلُّ لِمَاءِ الرَّجُلِ أَنْ يَجْرِيَ فِي أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَرْحَامٍ».

وجاء في المرسلة الثانية في تفسير العيّاشي:

«مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يَحِلُّ لِمَاءِ الرَّجُلِ أَنْ يَجْرِيَ فِي أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَرْحَامٍ مِنَ الْحَرَائِرِ»[1].

إنّ الاستناد إلى هاتيْن الروايتيْن المُرسلتيْن هو كما جاء في البيان بشأن تقريب الاستدلال بصحيحة «محمّد بن مسلم» الذي مرّ بنا، لكن، وبسبب ضعف السّند في هاتيْن الروايتيْن فقد تمّ اعتبارهما كمؤيّديْن.

قمنا حتى الآن بالبحث في طوائف من الروايات وتمّ قبول دلالة ثلاث روايات منها:

١. رواية «علي بن سالم»

٢. معتبرة «السّكونيّ»

٣. صحيحة «زرارة و محمد بن مسلم».

وفي الختام لا بدّ من الإشارة إلى مطلب وهو أنّه يمكن الاستدلال فقط بالروايات التي تُثبت حرمة جعل النطفة في غير فرض الزّنا، لكن، إذا دلّت رواية ما على عدم جواز وضع النطفة في رحم المزنيّ بها، فإنّها لن تكون قابلة للاستناد بالنسبة إلى محلّ البحث؛ لأنّ هذه الروايات تدلّ على حرمة جعل النطفة في رحم المزنيّ بها، لكنّها لا تدلّ على حرمة جعل نطفة الزنا في رحم غير المزنيّ بها؛ وبهذا الفرض يتّضح عدم دلالتها على حرمة جعل النطفة الحاصلة من غير الزنا. وبعبارة أخرى، فإنّ الاستناد إلى هذه الروايات يُعدّ قياساً؛ لأنّ حرمة باب الزّنا هي لكون الشّارع لا يريد إيجاد أولاد الزّنا في الخارج، لكن ليس لهذا المطلب أيّ ملازمة مع عدم جواز الإيجاد من غير الزّنا.

حكم وضع نطفة الأجنبيّ في رحم الأجنبية مع ملاحظة بعض الملابسات

تناولت المطالب السابقة حكم وضع نطفة الأجنبيّ في رحم الأجنبية بلحاظ الحكم الأوّلي

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٩.

وبصرف النّظر عن أيّ عنوان آخر؛ أمّا هذه المسألة مع ملاحظة ملابساته فتحتاج إلى بحث مستقلّ، وذلك لوجود وجوه ونصوص أخرى قابلة للطرح في هذا المجال فيما يخصّ المنع.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المقصود بالملابسات ليس النّظر إلى غير المحرم أو لمس الطبيب، بل المقصود هو موارد مثل ضياع النّسب والافتراء ونسبة الولد إلى غير والده.

العناوين الخاصّة بالنّسب

ذُكرت خمسة عناوين في الآيات والروايات بشأن النّسب، هي:

١. إثبات النّسب غير المتحقّق

٢. نفي النّسب المتحقّق

٣. نفي النّسب على فرض قيام الحجّة

٤. إثبات النّسب من دون الحجّة وفي ظرف الشكّ

٥. التسبيب بالإجمال والاشتباه في النّسب

ويمكننا البيان بشكل إجماليّ أنّ هنالك روايات تتعلّق بكلّ واحد من العناوين المذكورة، إلى جانب إمكان استنباط بعض منها من الآيات القرآنية.

أ) إثبات النّسب غير المتحقّق

يُستفاد من بعض الآيات ومجموعة من الروايات أنّ إثبات نسب يُعلم عدمه، هو أمر غير مشروع؛ أي عندما يُعلم أنّ فرداً خاصّاً ليس ابناً للأب الفلاني، فإنّه لا يمكن نسبة ذلك الفرد إلى ذلك الأب. على سبيل المثال، إذا كانت المرأة تعلم أنّ ابنها يعود لرجل آخر فلا يمكنها نسبته إلى زوجها.

فمن الملابسات التي تحوم حول إهداء الجنين، هي نسبة الجنين إلى غير والده وذلك لتجاهل صاحب النطفة، وبهذه الطريقة يتمّ إخفاء نسب المولود، وحتى يؤخذ للمولود الجنسية التي يُدوّن فيها اسم زوج تلك المرأة.

الأدلة

إنّ لعدم جواز نسبة المولود إلى شخص ما أدلّة خاصّة كثيرة، ويمكن إثباتها عن طريق الآيات القرآنية والروايات.

الآيات

يمكن الإشارة إلى آيتين قرآنيّتين للدلالة على حرمة نسبة المولود إلى غير والده:

الآية «١٢» من سورة «الممتحنة»

الآية الأولى هي الآية الثانية عشرة من سورة «الممتحنة»، حيث يقول تعالى فيها:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لاَ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلاَدَهُنَّ وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

تشير هذه الآية الشريفة إلى أنّ النبيّ ﷺ مأمور ـ في مقام مبايعة النساء له ـ بأخذ العهد منهنّ وإلزامهنّ على تطبيق بعض الأمور المهمّة، مثل ترك السّرقة والزّنا وعدم قتل أولادهنّ. ومن بين تلك الموارد أيضاً عدم نسبة مواليدهنّ من أزواج آخرين إلى شخص آخر. ومحلّ الاستدلال في هذه الآية الشريفة هو عبارة: **﴿وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾**، حيث ورد تفسيرها ومعناها في بعض الروايات وكلمات المفسّرين بأنّ المُراد من ذلك هو أن تقوم المرأة بالإتيان بولد من مكان ما ثمّ نسبته إلى زوجها. وهذا ما يحدث في موارد إهداء الجنين، حيث تتمّ نسبة الجنين إلى الزوج، على حين أنّه لا يعود قطعاً للزوج، وبالاستناد إلى هذه الآية الشريفة فإنّ هذا العمل حرام.

نعم، لا خصوصية للمرأة هنا، بل لا يجوز بشكل كلّي نسبة مولود آخر إلى الزوج. وكذلك أدلّة عدم جواز الكذب والافتراء تقتضي عدم جواز النسبة، وكون الزوج نفسه عارفاً بذلك لا يوجب خروج هذا العمل من البهتان والكذب.

بيّنا حتى الآن أنّ الآية الشريفة تشير إلى أنّه لا يجوز للنساء نسبة المواليد التي هي من نطفة رجل أو زوج آخر إلى أزواجهنّ؛ وهنالك احتمال آخر في الآية وهو: أن لا يأتين

بأولاد بُهتاناً وأن لا يحملن بهذه الطريقة؛ لأنّ «البهتان» ليس اسماً للنسبة، بل هو اسم للمولود الذي يُراد إيلاده بهذه الطريقة. وبالتالي، فإنّ معنى «لا يأتين ببهتان» يعني «لا يأتين بحمل»؛ لأنّ الحمل الذي تأتي به المرأة من غير زوجها يُعدّ بهتاناً.

وقد يُشكَل على الاستدلال المذكور بالقول: إنّ الآية الشريفة تشير إلى «عدم جواز قيام الزوجات بهذا الفعل بعيداً عن نظر الزوج وفي الخفاء فيُلزمن أزواجهنّ بذلك، ويظنّ الزوج أنّه مُلزَم بذلك بالفعل لاعتقاده أنّ المولود يعود له»، وبالتالي، فإذا قامت المرأة بهذا العمل علناً وجهاراً وبموافقة الزوج فإنّ الآية لا تشملها.

وفي الجواب عن هذا الإشكال نقول: ليس بالمُستبعَد أن يكون المتفاهم من الآية الشريفة هو: لا تُنسبوا المولود إلى الشخص وهو ليس ولده، حيث يشمل هذا المطلب أيضاً الفرض الذي تُؤخَذ فيه البويضة من المرأة ويصدق عليه، ولذا يشمل محلّ البحث كذلك، وهو يمنع الإنجاب بهذه الطريقة. وحتى إذا لم يكن النّهي عن مثل هذا الإنجاب، فإنّه يعتبر نسبة المولود إلى الزوج أمراً غير لائق.

الآيتان ٤ و ٥ من سورة «الأحزاب»

والآيتان الأُخريان الدّالّتان على حرمة نسبة المولود إلى غير والده، هما الآيتان الرابعة والخامسة من سورة «الأحزاب» حيث يقول تعالى:

﴿... وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلٰكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾.

تشير هاتان الآيتان إلى أنّ الله تعالى لم يجعل الأبناء بالتبنّي أولاداً لكم، بل هو من كلامكم وادّعائكم، ولن يكون ذلك حقيقة بمجرّد قولكم، فالأولاد بالتبنّي لن يكونوا أبناءكم قطّ.

إنّ دلالة هاتين الآيتين على عدم جواز نسبة المولود إلى غير صاحب النطفة، أوضح وأكمل، ومحلّ البحث يشير كذلك إلى الابن بالتبنّي؛ إلّا أنّ التعليل المذكور في الآية ليس

مختصّاً بهذا المورد. فالذي يحدث بالفعل في الوقت الحاضر هو تدوين اسم المولود في جنسية الزوج، على حين أنّ هذا المولود ليس من نطفته.

ومن وجهة نظرنا، فإنّ هاتين الآيتين تتضمّنان دلالة قويّة بالنسبة إلى هذه الملابسة من ملابسات إهداء الجنين.

الروايات

هنالك روايتان فيما يخصّ حرمة نسبة المولود إلى غير والده:

١. رواية «إسحاق بن بلال»

من جملة الروايات الدّالة على عدم جواز نسبة المولود إلى غير والده، رواية لـ«إسحاق بن بلال» نقلاً عن الإمام الصّادق عليه السلام حيث ورد فيها:

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ بِلَالٍ[1] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَكْبَرِ الزِّنَا قَالُوا بَلَى قَالَ هِيَ امْرَأَةٌ تُوطِئُ فِرَاشَ زَوْجِهَا فَتَأْتِي بِوَلَدٍ مِنْ غَيْرِهِ فَتُلْزِمُهُ زَوْجَهَا فَتِلْكَ الَّتِي لَا يُكَلِّمُهَا اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهَا وَلَهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ»[2].

لا توجد مشكلة في سند هذه الرواية حتى «ابن أبي عُمير» وتكون معتبرة، والشخص الوحيد الذي تدور حوله المناقشة هو «إسحاق بن بلال»؛ لكن وفق مبنى الكثير من الفقهاء وبالنّظر إلى نقل «ابن أبي عُمير» عن «إسحاق بن بلال» يمكن حلّ الإشكال في التوثيق.

وبالاستناد إلى هذه الرواية، فإنّ من بين المعاصي الكبيرة هي أن تأتي المرأة بمولود من غير زوجها، فتُلزم زوجها بنسبة المولود له.

وقد تمّ الإشكال على هذه الرواية وهو كون موردها هو فرض لا يعلم فيه الزوج أيّ شيء عن الولد، ثمّ يُلزَم بنسبته إليه، لكن إذا كان الزوج عارفاً بذلك أو قام بهذا الفعل بالتوافق مع زوجته، فإنّ الرواية لا تشمل هذا المورد.

---

(١) وتجدر الإشارة إلى أنّه ورد في نصّ (الكافي) اسم «هلال» بدلاً من «بلال».

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٣١٥.

٢. رواية «مثنّى»

وأمّا الرواية الثانية لإثبات عدم جواز نسبة المولود إلى غير والده، فهي رواية نقلها «مثنّى» عن الإمام الصّادق عليه السلام. وجاء في هذه الرواية التي نقلها صاحب الوسائل رحمه الله في الباب الرابع من «أبواب القصاص»، ما يلي:

«وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ مُثَنًّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: وُجِدَ فِي قَائِمِ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله صَحِيفَةٌ أَنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ الْقَاتِلُ غَيْرَ قَاتِلِهِ وَالضَّارِبُ غَيْرَ ضَارِبِهِ وَمَنِ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ فَهُوَ كَافِرٌ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله... الْحَدِيثَ»[1].

ومن بين الأشخاص الموجودين في سند هذه الرواية هو «الحسين بن محمّد» الموثوق من قِبل النجّاشي[2]، و«مُعلّى بن محمّد» الذي يمكن توثيقه بعدّة طرق:

١. نقل «الحسين بن محمد» وهو رجل ثقة ما يقرب من سبعمائة رواية عن «مُعلّى بن محمّد»؛ فيوجد إكثار النّقل من جانب الثقة.

٢. لم يستدرك النجّاشي عن توثيق «الحسين بن محمد» ولم يستثنه، أي أنّ النجّاشي لم يستعمل عبارة «ثقة في نفسه إلّا أنّه يروي عن الضعفاء والمجاهيل» بشأن «الحسين بن محمد».

وبناءً على ذلك، فإنّ هذه الرواية مُعتبرة من ناحية السّند.

ومن الناحية الدلالية فقد أشارت الرواية إلى أنّ **«أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ»** هو الذي يقتل شخصاً لم يستحقّ القتل ولا القصاص، وعبارة **«الْقَاتِلُ غَيْرَ قَاتِلِهِ»** كناية عن الشخص غير المستحقّ للقصاص؛ لأنّ الشخص المقتول لا يمكنه أن يقتل أحداً؛ لذلك، يجب حمل هذه العبارة على الشخص الذي لا يستحقّ القصاص وفي الوقت نفسه يُقدم على القتل.

---

(١) المصدر السابق ٢٩: ٢١. نُقلت رواية مثنّى في كتاب (الكافي) وكانت موضع فتوى الشيخ الكليني؛ لأنّه وضع هذه الرواية في باب بعنوان «بَابِ آخَرَ مِنْه "قتل"» باعتبار الفقرة الأولى الخاصّة بالقاتل. على حين أنّه إن لم يقبل بذيل الرواية، كان بإمكانه عدم نقل الذّيل والاكتفاء في مقصوده بتلك الفقرة الأولى في الرواية، لكنّه نقل الرواية مع الذّيل، وعليه، فلا يبعد نسبة هذا المطلب إليه.

(٢) رجال النجاشي ٦٦: «الحسين بن محمد بن عمران بن أبي بكر الأشعري القمي، أبو عبد الله ثقة. له كتاب النوادر».

والمورد الثاني الذي تشير إليه الرواية هو قتل الكافر؛ فهذه الرواية هي أحد الأدلّة التي تشير إلى عدم جواز قتل الكافر كذلك، وهذا يشمل الكافر الغير المُعاهد ولا الذمّي أيضاً. ويُذكَر أنّ المسلم الذي يُقدم على قتل الكافر لا يشمله القصاص، إلّا أنّ عدم وجود القصاص هنا لا يعني جواز القتل. وفي مقابل هذا استند بعض الفقهاء بجواز قتل الكافر إلى رواية: «**بِالْإِسْلَامِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاكِحُ وَالْمَوَارِيثُ**»[1]، لكن، من وجهة نظرنا فإنّه لا منافاة في حقن الدّماء حتى على فرض عدم الإسلام؛ أمّا القول إنّ غير المسلم غير محقون الدّم هو المفهوم من الرواية، فإنّ الرواية لا تتضمّن مثل هذا المفهوم. وعليه، لا يجوز قتل الكافر لمجرّد كونه كافراً.

وأمّا الفقرة التي تتناسب مع محلّ البحث، فهي عبارة «**مَنِ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ فَهُوَ كَافِرٌ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ**»، وبالاستناد إليها فإنّ الشخص الذي يُنسب نفسه إلى غير والده هو كافر، وبذلك، لا يحقّ لأحد نسبة نفسه إلى غير أبيه.

٣. مرسلة (تحف العقول)

وأمّا الرواية الثالثة على عدم جواز نسبة المولود إلى غير والده، فهي الرواية المنقولة بشكل مُرسل عن خطبة الرسول الكريم ﷺ في حجة الوداع، حيث جاء فيها:

«**... أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ لِكُلِّ وَارِثٍ نَصِيبَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ وَلَا تَجُوزُ لِوَارِثٍ وَصِيَّةٌ فِي أَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ وَالْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَمَنْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفاً وَلَا عَدْلاً وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ**»[2].

---

(١) الكافي٢: ٢٥: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَهُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالتَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاكِحُ وَالْمَوَارِيثُ ...».

(٢) تحف العقول ٣٤.

وردت الخطبة في (الأمالي) بالشكل التالي: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْقَلَانِسِيُّ الْمَرَاغِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُثْمَانَ الْحَضْرَمِيُّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبِيعِيِّ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِغَدِيرِ خُمٍّ يَقُولُ: إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا

إنّ خطبة حجة الوداع من الخطب المعروفة للنبيّ الأعظم ﷺ حيث نُقلت بأسانيد متعدّدة في كتب الشيعة، كما نُقلت كذلك في مصادر العامّة؛ لأنّ الرسول الكريم ﷺ ألقاها على الملأ العامّ وبمسمع من المسلمين جميعاً، ولا يحتاج إثبات اعتبارها إلى مؤونة كبيرة.

وقد تضمّنت الخطبة المذكورة بعض العمومات والإطلاقات والقواعد من الشريعة، لكن ما يهمّنا الاستناد إليه في هذه الخطبة في محلّ البحث، هو عبارة: «**مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَمَنْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**»، فاللعنة الواردة بهذا اللسان الشديد ظاهرة في الحرمة، ولا قرينة لرفع اليد عن هذا الظهور وحمله على الكراهة.

٤. الإطلاقات الدّالة على حرمة الكذب

إلى جانب الروايات الخاصّة التي تمّ ذكرها بهذا الخصوص، يمكننا الاستناد إلى إطلاقات أدلّة حرمة الكذب لإثبات حرمة نسبة النّسب الكاذب؛ لأنّ إثبات النّسب غير الحقيقيّ يُعدّ نوعاً من الكذب والبهتان، وهو مشمول بأدلّة حرمة الكذب.

ب) نفي النّسب المتحقّق

والعنوان الثاني المطروح في الآيات والروايات فيما يتعلّق بالنّسب، هو عنوان (نَفي النّسب)، أي لا يجوز للشخص إنكار النّسب الذي ينتمي إليه، فيستعمل مثلاً عبارة: «أنا لستُ ابناً لفلان!»، كما لا يجوز للآخرين أيضاً إنكار شخص ما عن نسبه وفصله عنه، فيقولون له مثلاً: «أنتَ لست ابن فلان!».

الأدلة

يمكن الإشارة إلى بضعة أدلّة لإثبات حرمة نفي النّسب، منها:

تَحِلُّ لِي وَلَا لِأَهْلِ بَيْتِي، لَعَنَ اللهُ مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، لَعَنَ اللهُ مَنْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ، الْوَلَدُ لِصَاحِبِ الْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَلَيْسَ لِوَارِثٍ ووَصِيَّةٌ، أَلَا وَقَدْ سَمِعْتُمْ مِنِّي وَرَأَيْتُمُوني، أَلَا مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، أَلَا وَإِنِّي فَرَطٌ لَكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَمُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلَا تُسَوِّدُوا وَجْهِي، أَلَا لَأَسْتَنْقِذَنَّ رِجَالًا مِنَ النَّارِ، وَلَيَسْتَنْقِذَنَّ مِنْ يَدِي أَقْوَامٌ، إِنَّ اللهَ مَوْلَايَ، وَأَنَا مَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، أَلَا فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ». (الأمالي (للطوسي) ٢٢٧).

إطلاقات أدلّة حرمة الكذب

أوّل دليل فيما يخصّ حرمة نَفي النّسب، هو إطلاقات أدلّة حرمة الكذب، فالاستدلال بهذه الأدلّة يقوم على أساس أنّه كما كان إثبات النّسب غير الحقيقيّ كذباً وبهتاناً، فإنّ نَفي النّسب الحقيقيّ يُعدّ مصداقاً للكذب.

أدلّة حرمة القذف

وأمّا الدليل الثاني على حرمة نَفي النّسب فهو الأدلّة الدّالة على حرمة القذف، وذلك أنّ دليل ممنوعية القذف يكمن في أنّ الفرد يريد فصل الولد عن نسبه الحقيقيّ ونسبته إلى أب غير حقيقيّ، على حين أنّ مُقتضى قاعدة الفراش هي أنّ الولد منسوب إلى والده.

والمعلوم أنّ القذف لا يقتصر على نسبة الزّنا، لكن، إذا لم يُنسَب شخص ما إلى والده، فإنّ معنى ذلك هو أنّ أمّه أتت به بطريق غير مشروع؛ وعليه، فمن وجوه القذف نَفي الشخص عن أبيه. والنتيجة هي أنّ أدلّة حرمة القذف تشمل كذلك نَفي النّسب الحقيقيّ.

رواية «الفضيل بن سعدان»

وأمّا الدليل الثالث على حرمة نَفي النّسب، فهو رواية «الفضيل بن سعدان»، حيث جاء فيها:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ سَعْدَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَتْ فِي ذُؤَابَةِ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله صَحِيفَةٌ مَكْتُوبٌ فِيهَا لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ عَلَى مَنْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ أَوْ ضَرَبَ غَيْرَ ضَارِبِهِ أَوْ أَحْدَثَ حَدَثاً أَوْ آوَى مُحْدِثاً[1] وَكُفْرٌ بِاللهَ الْعَظِيمِ الِانْتِفَاءُ مِنْ نَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ[2]»[3].

بالاستناد إلى هذه الرواية فإنّ مَن يتبرّأ من نسبه ويستنكف عنه ـ وإن كان نسبه بعيداً ـ فكأنّما كفر بالله العليّ العظيم، وهذه العبارة تشير إلى عِظم هذه المعصية.

---

(١) إنّ عبارة «أحدث حدثاً» كناية عن البغي والعدوان على الحاكمية العادلة، وبعبارة أخرى، الانتفاضة والطغيان على الحكومة العادلة. وعبارة «آوى محدثاً» أيضاً تعني الشخص الذي يأوي الطغاة والمُثيرين للشغب.

(٢) يعني: «وإن بَعُد».

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٢.

نعم، إنّ نَفي النّسب ليس مقصوراً على البنوّة والأبوّة، بل حتى إذا تبرّأ الشخص من أخيه أو عمّه أو ابن عمّه وقطع علاقته بهم، فهو مشمول بهذه الرواية[1].

صحيحة «أبي بصير»

والدليل الرابع على حرمة نَفي النّسب، هو صحيحة «أبي بصير» التي جاء فيها:

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَفَرَ بِاللَّهِ مَنْ تَبَرَّأَ مِنْ نَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ»[2].

ونقل صاحب الوسائل رحمه الله هذه الرواية في أبواب «حدّ المرتدّ»، لكنّه لا يخطر ببال أحد أنّ هذه الرواية تتعلّق بالارتداد؛ لأنّ المُراد بالكُفر فيها ليس الارتداد، بل غاية ما يستفاد منه هو أنّ الشخص يرتكب معصية كبيرة. وبعبارة أخرى، فإنّ الكفر المقصود به ههنا ليس الكفر في العقيدة الذي يوجب تطبيق أحكام الكفر.

وكان صاحب الوسائل قد ذكر هذه الرواية أيضاً في ذيل باب «تَحْرِيمِ الِانْتِفَاءِ مِنَ النَّسَبِ الثَّابِتِ»[3].

رواية «ابن أبي عُمير» و«ابن فضّال»

وأمّا الدليل الخامس على حرمة نَفي النّسب فهو رواية نقلها «ابن أبي عُمير» و«ابن فضّال»:

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَابْنِ فَضَّالٍ عَنْ رِجَالٍ شَتَّى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليهما السلام أَنَّهُمَا قَالا كَفَرَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مَنِ انْتَفَى مِنْ حَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ»[4].

---

(١) في بعض الموارد وعندما يبلغ الأفراد منزلة وشأناً اجتماعياً مرموقاً، فإنّهم لا يعتبرون تعريف بعض أقاربهم للآخرين متناسباً مع شأنهم ومنزلتهم، بل وقد ينفون نسبتهم بهم كذلك. كأن يقوم مثلاً الابن ـ الذي يحتلّ مكانة اجتماعية مرموقة ـ بالتحدّث عن والده في مجلس عامّ فيقول: «إنّ هذا الرجل هو أحد مُستخدَمينا!» وبما أنّ أدلّة نفي النّسب تشمل مثل هذه الموارد أيضاً، فإنّه لا يجوز ذلك.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٥.

(٣) المصدر السابق ٢١: ٥٠٦.

(٤) المصدر السابق ٥٠٧.

وردت في سند هذه الرواية عبارة «عَنْ رِجَالٍ شَتَّى»، لكنّها لا توجب كون الرواية مُرسلة؛ لأنّها في حدّ التظافر.

ومن الناحية الدلالية فقد جاءت في الرواية كلمة «حَسَبٍ» بدلاً من كلمة «نَسَبٍ»، و«الحَسَب» في اللغة بمعنى «الكرم» و«الشّرف» والأمور التي يفخر الشخص ويباهي بها أمام الآخرين. ومن وجوه الكرامة وامتلاك الحَسَب بالنسبة للشخص هو أن يكون نسبه عالياً ورفيعاً؛ وعليه، فإنّ معنى «حَسَب» هو مكارم الشخص، أمّا «النّسب» فمتعلّق بالانتماء. وعلى هذا الأساس فإنّ «الحسب» أعمّ من «النّسب» ولذا قد يُوجد كلاهما أحياناً كما في السيّد الذي يعود نسبه إلى الرسول الأكرم ﷺ وقد يُوجد «الحسب» فقط في أحيان أخرى دون النّسب، كأن يكون جدّ الشخص مثلاً شخصيّة محترمة ومرموقة، لكنّه لا يملك نسباً رفيعاً أو عشيرة معروفة.

وبقرينة عبارة «وَإِنْ دَقَّ» الواردة في هذه الرواية فإنّ المقصود بـ«الحَسَب»، هو النّسب نفسه.

تبيّن لنا حتى الآن أنّ نَفي النّسب ممنوع وحرام، وإذا لم يعتبر الولد المولود بطريقة إهداء الجنين أنّه ابن صاحب النطفة (الحيوان المنويّ) أو يدّعي الأب والأمّ اللذان ربّياه أنّه ليس ابناً لصاحب الحيوان المنويّ ونَفيا بذلك نسبه فقد ارتكبا عملاً حراماً.

ج) نفي النّسب على فرض قيام الحجّة

والعنوان الثالث المرتبط بالنّسب هو نَفيه على فرض وجود الحجّة على ذلك النّسب. وفي هذا المجال فإنّ هنالك طائفة من الروايات التي تدلّ على أنّه إذا وُجِدت أمارة على النّسب فإنّه لا يجوز نفيها.

وأهمّ أمارة على النّسب هي «الفراش»، أي إذا أقدمت امرأة ذات بَعل على إقامة علاقة غير مشروعة مع شخص آخر (غير زوجها) ووُلِد لها ولد وتمّ التشكيك في أنّ الولد ينتمي إلى الزوج أو هو ابن غير مشروع، فإنّ «الفراش» هو الحجّة من قِبَل الشّارع؛ يعني في الوقت الذي يوجد فيه الشكّ بشأن نسب هذا الولد فإنّه يُنسَب إلى صاحب

الفراش. وهذا هو المعنى الذي تشير إليه عبارة «**الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ**» الواردة في الكثير من الروايات والتي تمّ الاستناد إليها[1]، ففي الوقت الذي يُحتَمَل فيه أن يكون الولد لغير صاحب الفراش، فإنّه يُنسَب إلى صاحب الفراش. وفي هذا الفرض أيضاً حيث لم يُثبت «النّسب» بشكل وجدانيّ، بل أُقيمت عليه أمارة شرعية وحسب، فإنّه لا يجوز نَفي النّسب.

الأدلّة

لإثبات حرمة نَفي النّسب على فرض وجود الحجّة، يمكننا الإشارة إلى تسع روايات:

مُعتبرة «سعيد الأعرج»

أوّل رواية في هذا المجال هي رواية منقولة بواسطة «سعيد الأعرج»، وجاء في هذه الرواية الموضوعة في الباب (٥٦) من «أَبْوَابِ نِكَاحِ الْعَبِيدِ وَالْإِمَاء» وتحت عنوان «بَابِ حُكْمِ مَنْ لَهُ زَوْجَةٌ أَوْ جَارِيَةٌ يَطَؤُهَا فَتَحْمِلُ فَيَتَّهِمُهَا»:

«**مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ لَيْسَتْ بِمَأْمُونَةٍ تَدَّعِي الْحَمْلَ قَالَ لِيَصْبِرْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ**»[2].

قد سئل في هذه الرواية عن رجل تزوّج بامرأة، لكنّه لم يكن مطمئناً بعدم كونها غير خائنة. ففي مثل هذه الشرائط ادّعت الحَمل من هذا الرجل؛ وهنا يُجيب الإمام عليه السلام قائلاً: على الرّجل أن يصبر ويقبل بالمولود. ثمّ أسند الإمام عليه السلام قوله هذا إلى قول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله: «**الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ**».

وعليه، ورغم عدم ثقة الزوج واطمئنانه بزوجته واحتماله لخيانتها له، فإنّه لا يجوز له نَفي الولد المولود على فراشه.

---

(١) الكافي ٥: ٤٩١ و ٤٩٢؛ ٧: ١٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ١٦٩.

مُعتبرة «سعيد بن يسار»

وأمّا الرواية الثانية الخاصّة بإثبات عدم جواز نَفي الولد على فرض قيام الحجّة، فهي مُعتبرة «سعيد بن يسار» التي جاء فيها:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ (يُطِيفُ بِهَا) وَهِيَ تَخْرُجُ فَتَعْلَقُ قَالَ يَتَّهِمُهَا الرَّجُلُ أَوْ يَتَّهِمُهَا أَهْلُهُ قَالَ أَمَّا ظَاهِرَةً فَلَا قَالَ إِذاً لَزِمَهُ الْوَلَدُ»[1].

تشير الرواية إلى أنّ الإمام الكاظم عليه السلام سُئِل عن جارية طافَ بها مولاها، لكنّها لم تكن مع مولاها طول الوقت، بل كانت تخرج في بعض الأحيان بمُفردها. ثمّ حملت تلك الجارية ولم يكن معلوماً أنّها حاملة من مولاها أم من شخص غيره. وهنا سأل الإمام الكاظم عليه السلام عن أنّ الرجل (مولى الجارية) أو أحد من أقاربه يتّهمان الجارية أم لا. فنفى السائل وجود أيّ اتّهام للجارية، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ مولى الجارية مُلزم بالولد ولا يجوز له نَفيه.

ولتوضيح هذه الرواية لا بدّ لنا من الإشارة إلى مطلبيْن مهمّيْن:

المطلب الأوّل: هو أنّ معنى «المتّهم» في اللغة الفارسية وفي هذه الرواية مُختلف، لأنّ معنى «الاتّهام» في اللغة الفارسية هو «الاحتمال»، أمّا في هذه الرواية فإنّ الاحتمال هو فرض الراوي، وعندما طرح الإمام عليه السلام فرض الاتّهام فإنّ ذلك هو بمنزلة أمر زائد على مجرّد الاحتمال؛ وعليه، ولصدق الاتّهام لا بدّ من وجود احتمال قويّ كالظنّ مثلاً بأنّ هذا الاحتمال القويّ يمكنه أن يكون ناشئاً عن رؤية الجارية مع شخص آخر أو شهادة غير مُعتبرة مثل نشوء اللّوث في باب القسامة.

المطلب الثاني: هو أنّه يُستفاد من هذه الرواية أنّ الشّارع لم يقبل بأمارة الفراش على فرض اتّهام الجارية، لكنّ هذا المطلب خاصّ بالجارية ولا يجري في مورد الزوجة، بل يكفي مجرّد الزوجية. أي وإن كانت الزوجة موضع الاتّهام، إلّا أنّ أمارة الفراش هي الحاكمة؛ لأنّ الإطلاق في عبارة «**الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ**» يشمل فرض الاتّهام كذلك.

---

(١) المصدر السابق.

الرواية الثانية عن «سعيد بن يسار»

الرواية الثالثة المتعلّقة بإثبات عدم جواز نَفي الولد على فرض قيام الحجّة، هي رواية ثانية منقولة بواسطة «سعيد بن يسار» التي جاء فيها:

«وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى جَارِيَةٍ لَهُ تَذْهَبُ وَتَجِيءُ وَقَدْ عَزَلَ عَنْهَا وَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ إِلَيْهَا شَيْءٌ مَا تَقُولُ فِي الْوَلَدِ قَالَ أَرَى أَنْ لَا يُبَاعَ هَذَا يَا سَعِيدُ قَالَ وَسَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام فَقَالَ أَ تَتَّهِمُهَا فَقُلْتُ أَمَّا تُهَمَةٌ ظَاهِرَةٌ فَلَا قَالَ أَ يَتَّهِمُهَا أَهْلُكَ قُلْتُ أَمَّا شَيْءٌ ظَاهِرٌ فَلَا قَالَ فَكَيْفَ تَسْتَطِيعُ أَنْ لَا يَلْزَمَكَ الْوَلَدُ.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ أَقُولُ: وَيَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ»[1].

في الجزء الأوّل من هذه الرواية سُئِل الإمام الصّادق عليه السلام عن جارية كانت تتردّد خارج المنزل، وواقعها مولاها، ولأنّ الرجل لم يرغب في أن تحمل جاريته فقد اعتزلها، ومع ذلك حملت الجارية. فيُجيب الإمام الصّادق عليه السلام قائلاً: «**أَرَى أَنْ لَا يُبَاعَ هَذَا**»، أي لا يجوز للمولى بيع الولد.

وهذا القسم من الرواية لا يرتبط بمحلّ بحثنا؛ إذ قد تكون الجارية متّهمة. والجزء الآخر من الرواية هو محلّ الاستدلال، حيث يقول الراوي فيه إنّه طرح السؤال نفسه على الإمام الكاظم عليه السلام فأجابه عليه ـ بعد أن علم أنّ الجارية لم تكن مُتّهمة ـ قائلاً: عليه أن يلتزم بالولد ويعترف به.

ومفاد الجزء الثاني من الرواية هو أنّه عندما تكون الجارية غير متّهمة، فإنّ هنالك حجّة على ذلك الولد ولا يجوز للمولى نَفيه، بل يُلزَم بنسبة الولد إليه.

رواية «الحسن الصّيقل»

وأمّا الرواية الرابعة لإثبات عدم جواز نَفي الولد على فرض قيام الحجّة فهي رواية نقلها «الحسن الصّيقل»، حيث وضعها صاحب الوسائل رحمه الله في باب «حُكْمِ مَا لَوْ وَطِئَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِي الْأَمَةَ أَوِ الْمُعْتِقُ وَ الزَّوْجُ وَاشْتَبَهَ حَالُ الْوَلَدِ»؛ وجاء فيها:

(١) المصدر السابق ١٧٠.

«وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَسُئِلَ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَارِيَةً ثُمَّ وَقَعَ عَلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَسْتَبْرِئَ رَحِمَهَا قَالَ بِئْسَ مَا صَنَعَ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَلَا يَعُودُ قُلْتُ فَإِنَّهُ بَاعَهَا مِنْ آخَرَ وَلَمْ يَسْتَبْرِئْ رَحِمَهَا ثُمَّ بَاعَهَا الثَّانِي مِنْ رَجُلٍ آخَرَ وَلَمْ يَسْتَبْرِئْ رَحِمَهَا فَاسْتَبَانَ حَمْلُهَا عِنْدَ الثَّالِثِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»[1].

المقصود بـ«أحمد» هو «أحمد بن محمد بن عيسى»، و«الحسن الصّيقل» ثقة بسبب إكثار «صفوان» في الرواية عنه، وعليه، فالرواية مُعتبرة.

وتشير الرواية إلى أنّ الإمام الصّادق عليه السلام سُئِل عن جارية واقعها مولاها قبل الاستبراء، لكنّه باعها إلى مُشترٍ ثانٍ قبل الاستبراء أيضاً، ثمّ باعها المُشتري الثاني إلى مُشترٍ ثالث، وعلم هذا الأخير بحملها. وفي هذه الحالة فإنّ الولد مُردّد بين ثلاثة أشخاص، فأجاب الإمام عليه السلام بضرورة إلحاق الولد بصاحب الفراش، وهو المُشتري الثالث. وبناءً على ذلك فلا يجوز للمشتري الثالث نَفي الولد عنه بعد ثبوت نسبة الولد إليه على أساس «الفراش» وهو أمارة مُعتبرة.

ولا بدّ من الإشارة إلى المطلب الذي يتعلّق بهذا الرواية وهو أنّ الفرض هنا هو ثبوت النسبة إلى الفُرُش الثلاثة، وتمّ البيان في هذه الرواية أنّ الملاك هو الفراش الحالي.

لكن يُستَفاد من روايات أخرى أنّ الملاك في تعيين النّسب في مثل هذه الموارد هو «القرعة»، إلّا أنّ الروايات المذكورة لا تضرّ بالمُدّعى وهو حرمة نَفي الولد على فرض الأمارة المُعتبرة، وذلك أنّ الادّعاء على نحو كبرويّ حيث لا يجوز نَفي الولد على فرض وجود الأمارة المُعتبرة، وأمّا اعتبار الفراش الأخير هو الأمارة أو القرعة هي الأمارة، فهذه مسألة أخرى.

رواية ثانية عن «الحسن الصيقل»

وأمّا الرواية الخامسة لإثبات عدم جواز نَفي الولد على فرض قيام الحجّة، فهي رواية ثانية منقولة بواسطة «الحسن الصّيقل»:

(١) المصدر السابق ١٧٣.

«وَرَوَاهُ أَيْضاً بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَذَكَرَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْوَلَدُ لِلَّذِي عِنْدَهُ الْجَارِيَةُ وَلْيَصْبِرْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»[1].

تمّ السؤال في هذه الرواية عن الفرض نفسه الوارد في الرواية السابقة، لكنّ مزيّة هذه الرواية هي أنّها تتضمّن دلالة أوضح من دلالة الرواية التي قبلها؛ لأنّها تبيّن بالصراحة أنّ الولد يُلحَق بالمُشتري الثالث. وبالنّظر إلى حديث الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ» فإنّه لا يجوز له نَفي الولد عنه.

رواية «أبي البختريّ»

والرواية السادسة لإثبات عدم جواز نَفي الولد على فرض قيام الحجّة، هي رواية منقولة بواسطة «أبي البختريّ» والتي جاء فيها:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَقَالَ كُنْتُ أَعْزِلُ عَنْ جَارِيَةٍ لِي فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ فَقَالَ عليه السلام: (إِنَّ الْوِكَاءَ) قَدْ يَنْفَلِتُ. فَأَلْحَقَ بِهِ الْوَلَدَ[2].

تشير هذه الرواية إلى رجل اعتزل جاريته فحملت وشكّ مولاها في انعقاد الولد من ماءه. ومع ذلك لم يُجز الإمام عليه السلام نَفي الولد؛ إذ قد تكون النطفة انتقلت إلى الرحم من دون إرادته؛ وبالتالي، فإنّ الولد يُلحَق به وفق قاعدة «الفراش».

رواية «أبي البختريّ» و مرسلة «الشيخ المفيد»

والرواية السابعة والثامنة لإثبات عدم جواز نَفي الولد على فرض قيام الحجّة، هما الروايتان اللتان نقلهما صاحب الوسائل رحمه الله في الباب (١٦) من (أحكام الأولاد). وتوجد إحدى هاتيْن الروايتيْن في كتاب (قرب الأسناد) والأخرى هي رواية مُرسلة عن الشيخ المُفيد رحمه الله،

(١) المصدر السابق.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٣٧٨.

وكلتاهما تتناولان موضوع شخص كان عاجزاً عن المباشرة أو أنّه لم يكن يُباشر، لكنّه يلاعب بزوجته. وتشير كلتا الروايتيْن إلى أنّه إذا وُلِد مولود رغم عدم المباشرة، فإنّه يُلحَق بصاحب الفراش وذلك لاحتمال أن تكون النطفة قد انتقلت من صاحب الفراش وإن كان من غير مباشرة[1].

رواية «أبي طاهر البلاليّ»

وأمّا الرواية التاسعة لإثبات عدم جواز نَفي الولد على فرض قيام الحجّة، فهي رواية «أبي طاهر البلاليّ» التي ذكرها صاحب الوسائل رحمه الله في الباب (١٩) من (أحكام الأولاد) تحت عنوان «بَابِ أَنَّ مَنْ وَطِئَ أَمَتَهُ ثُمَّ شَكَّ فِي وَقْتِ الْوَطْءِ لَمْ يَجُزْ لَهُ إِنْكَارُ الْوَلَدِ وَإِنْ شَرَطَ عَلَيْهَا أَنْ لَا يَطْلُبَ وَلَدَهَا» وجاء فيها:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي كِتَابِ إِكْمَالِ الدِّينِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْكِنْدِيِّ عَنْ أَبِي طَاهِرٍ الْبِلَالِيِّ قَالَ كَتَبَ جَعْفَرُ بْنُ حَمْدَانَ فَخَرَجَتْ إِلَيْهِ هَذِهِ الْمَسَائِلُ اسْتَحْلَلْتُ بِجَارِيَةٍ وَشَرَطْتُ عَلَيْهَا أَنْ لَا أَطْلُبَ وَلَدَهَا وَلَمْ أُلْزِمْهَا مَنْزِلِي فَلَمَّا أَتَى لِذَلِكَ مُدَّةٌ قَالَتْ لِي قَدْ حَبِلْتُ ثُمَّ أَتَتْ بِوَلَدٍ فَلَمْ أُنْكِرْهُ إِلَى أَنْ قَالَ فَخَرَجَ جَوَابُهَا يَعْنِي مِنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ عجل الله فرجه الشريف وَأَمَّا الرَّجُلُ الَّذِي اسْتَحَلَّ

---

(١) عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام أَنَّ رَجُلًا أَتَى عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام فَقَالَ إِنَّ امْرَأَتِي هَذِهِ حَامِلٌ وَهِيَ جَارِيَةٌ حَدَثَةٌ وَهِيَ عَذْرَاءُ وَهِيَ حَامِلٌ فِي تِسْعَةِ أَشْهُرٍ وَلَا أَعْلَمُ إِلَّا خَيْراً وَأَنَا شَيْخٌ كَبِيرٌ مَا افْتَرَعْتُهَا وَإِنَّهَا لَعَلَى حَالِهَا فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ عليه السلام نَشَدْتُكَ اللهَ هَلْ كُنْتَ تُهَرِيقُ عَلَى فَرْجِهَا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ عَلِيٌّ عليه السلام إِنَّ لِكُلِّ فَرْجٍ ثُقْبَيْنِ ثُقْبٌ يَدْخُلُ فِيهِ مَاءُ الرَّجُلِ وَثُقْبٌ يَخْرُجُ مِنْهُ الْبَوْلُ وَإِنَّ أَفْوَاهَ الرَّحِمِ تَحْتَ الثُّقْبِ الَّذِي يَدْخُلُ فِيهِ مَاءُ الرَّجُلِ فَإِذَا دَخَلَ الْمَاءُ فِي فَمِ وَاحِدٍ مِنْ أَفْوَاهِ الرَّحِمِ حَمَلَتِ الْمَرْأَةُ بِوَلَدٍ وَإِذَا دَخَلَ مِنِ اثْنَيْنِ حَمَلَتْ بِاثْنَيْنِ وَإِذَا دَخَلَ مِنْ ثَلَاثَةٍ حَمَلَتْ بِثَلَاثَةٍ وَإِذَا دَخَلَ مِنْ أَرْبَعَةٍ حَمَلَتْ بِأَرْبَعَةٍ وَلَيْسَ هُنَاكَ غَيْرُ ذَلِكَ وَقَدْ أَلْحَقْتُ بِكَ وَلَدَهَا فَشَقَّ عَنْهَا الْقَوَابِلُ فَجَاءَتْ بِغُلَامٍ فَعَاشَ.

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُفِيدُ فِي الْإِرْشَادِ قَالَ رَوَى نَقَلَةُ الْآثَارِ مِنَ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ أَنَّ امْرَأَةً نَكَحَهَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَحَمَلَتْ فَزَعَمَ الشَّيْخُ أَنَّهُ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا وَأَنْكَرَ حَمْلَهَا فَالْتَبَسَ الْأَمْرُ عَلَى عُثْمَانَ وَسَأَلَ الْمَرْأَةَ هَلِ اقْتَضَّكِ الشَّيْخُ وَكَانَتْ بِكْراً فَقَالَتْ لَا فَقَالَ عُثْمَانُ أَقِيمُوا الْحَدَّ عَلَيْهَا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِنَّ لِلْمَرْأَةِ سَمَّيْنِ سَمَّ الْبَوْلِ وَسَمَّ الْمَحِيضِ فَلَعَلَّ الشَّيْخَ كَانَ يَنَالُ مِنْهَا فَسَالَ مَاؤُهُ فِي سَمِّ الْحَيْضِ فَحَمَلَتْ مِنْهُ فَاسْأَلُوا الرَّجُلَ عَنْ ذَلِكَ فَسُئِلَ فَقَالَ قَدْ كُنْتُ أُنْزِلُ الْمَاءَ فِي قُبُلِهَا مِنْ غَيْرِ وُصُولٍ إِلَيْهَا بِالِاقْتِضَاضِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام الْحَمْلُ لَهُ وَالْوَلَدُ وَلَدُهُ وَأَرَى عُقُوبَتَهُ عَلَى الْإِنْكَارِ لَهُ فَصَارَ عُثْمَانُ إِلَى قَضَائِهِ». وسائل الشيعة ٢١: ٣٧٨.

بِالْجَارِيَةِ وَشَرَطَ عَلَيْهَا أَنْ لَا يَطْلُبَ وَلَدَهَا فَسُبْحَانَ مَنْ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي قُدْرَتِهِ شَرْطُهُ عَلَى الْجَارِيَةِ شَرْطٌ عَلَى اللَّهِ هَذَا مَا لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَكُونَ وَحَيْثُ عَرَضَ لَهُ فِي هَذَا الشَّكُّ وَلَيْسَ يَعْرِفُ الْوَقْتَ الَّذِي أَتَاهَا فَلَيْسَ ذَلِكَ بِمُوجِبٍ لِلْبَرَاءَةِ مِنْ وَلَدِهِ»[1].

تشير هذه الرواية إلى أنّ شخصاً ما كانت له جارية لم يُلزمها منزله، بل كانت حرّة في الخروج والمجيء متى شاءت. ومن ناحية أخرى فقد اشترط عليها أن لا تُلزمه بالمولود الذي قد يولَد لها. وكان الجواب عن السؤال المطروح في الرواية هو: لمّا كان الولد يُلحَق بالفراش، فإنّ اشتراط عدم نسبة الولد إلى المولى إنّما هو اشتراط على الله سبحانه. وهكذا، فإنّه يُستَفاد من الرواية أنّه في موارد تحقّق الفراش فإنّ المولود يُلحَق بصاحب الفراش ولا يحقّ له نَفيه عنه.

روايتان مرتبطتان بالجارية

أشرنا حتى الآن إلى تسع روايات تُثبت عدم جواز نَفي النّسب على فرض قيام الحجّة، وهنالك روايتان أُخريان ترتبطان بالجارية حيث حكم فيهما الإمام عليه السلام بعدم نسبة الولد، لكنّه عليه السلام أمر في الوقت نفسه على فرض نصيب للولد أو عدم بيعه.

١. رواية «حَريز»

ورد في رواية نقلها «حَريز» عن الإمام الصّادق عليه السلام ما يلي:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمٍ مَوْلَى طِرْبَالٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَجُلٍ كَانَ يَطَأُ جَارِيَةً لَهُ وَأَنَّهُ كَانَ يَبْعَثُهَا فِي حَوَائِجِهِ وَأَنَّهَا حَبِلَتْ وَأَنَّهُ بَلَغَهُ عَنْهَا فَسَادٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا وَلَدَتْ أَمْسَكَ الْوَلَدَ فَلَا يَبِيعُهُ وَيَجْعَلُ لَهُ نَصِيباً فِي دَارِهِ قَالَ فَقِيلَ لَهُ رَجُلٌ يَطَأُ جَارِيَةً لَهُ وَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَبْعَثُهَا فِي حَوَائِجِهِ وَإِنَّهُ اتَّهَمَهَا وَحَبِلَتْ فَقَالَ إِذَا هِيَ وَلَدَتْ أَمْسَكَ الْوَلَدَ وَلَا يَبِيعُهُ وَيَجْعَلُ لَهُ نَصِيباً مِنْ دَارِهِ وَ مَالِهِ وَلَيْسَ هَذِهِ مِثْلَ تِلْكَ»[2].

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٣٨٥.

(٢) الكافي ٥: ٤٨٩.

في الجزء الأوّل من الرواية تمّ السؤال بشأن الجارية التي واقعها مولاها وكانت تُرسَل إلى خارج المنزل لأداء بعض الأعمال. فَحملت الجارية وأخبرت مولاها بذلك، وقد علم مولاها أنّها فسدت. فأجاب الإمام عليه السلام قائلاً: «**إِذَا وَلَدَتْ أَمْسَكَ الْوَلَدَ فَلَا يَبِيعُهُ وَيَجْعَلُ لَهُ نَصِيباً فِي دَارِهِ**».

وتستأنف الرواية الحديث بأنّ الإمام عليه السلام سُئِل ثانية بشأن جارية أخرى لم تكن تُرسَل إلى خارج المنزل للقيام ببعض الأعمال، لكنّ مولاها اتّهمها بالحمل بطريق غير مشروع. فأمر الإمام عليه السلام في هذا الفرض بوجوب أن يحتفظ المولى بالولد وعدم بيعه وجعل نصيب له في داره.

واستعمال عبارة «**وَيَجْعَلُ لَهُ نَصِيباً**» معناه أنّ المولود لا يُعتبر ابن المولى، ومع ذلك ينبغي له الوصية بجعل نصيب له من ماله. وبناءً على هذا، فإنّه رغم عدم ثبوت البنوّة لكون أمّه جارية، لكن في الوقت نفسه يجب عدم نَفي النّسب؛ والنتيجة هي ضرورة جعل نصيب له في المال.

٣. رواية «عبد الحميد بن إسماعيل»

والرواية الثانية المرتبطة بالجارية هي رواية «عبد الحميد بن إسماعيل» المنقولة عن الإمام الصّادق عليه السلام، والرواية هي:

«**عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آدَمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ يَطَؤُهَا وَ هِيَ تَخْرُجُ فِي حَوَائِجِهِ فَحَبِلَتْ فَخَشِيَ أَنْ لَا يَكُونَ مِنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ أَ يَبِيعُ الْجَارِيَةَ وَالْوَلَدَ قَالَ عليه السلام: يَبِيعُ الْجَارِيَةَ وَلَا يَبِيعُ الْوَلَدَ وَلَا يُوَرِّثُهُ مِنْ مِيرَاثِهِ شَيْئاً**»[1].

سُئِل الإمام الصّادق عليه السلام في هذه الرواية عن رجل كانت له جارية فواقعها وفي الوقت نفسه كانت الجارية تخرج من المنزل. وبعد أن حملت الجارية احتمل المولى أن لا يكون الولد له. فأجاب الإمام عليه السلام: «**لَا يَبِيعُ الْوَلَدَ وَلَا يُوَرِّثُهُ مِنْ مِيرَاثِهِ شَيْئاً**».

(١) المصدر السابق.

د) إثبات النّسب على فرض عدم قيام الحجّة

وأمّا العنوان الرابع الخاصّ بالنّسب، فهو نَفي النّسب على فرض عدم وجود الحجّة عليه.

في حال عدم وجود الحجّة على تحقّق النّسب، أي أن يولد المولود ولا توجد حجّة على انتسابه إلى شخص ما، فإنّه لا يجوز إلحاق المولود ونسبته إلى الشخص، ومُقتضى الأصل هو عدم نسبة ذلك المولود إلى الشخص.

ويمكن الادّعاء هنا بأنّ أصل عدم الانتساب جارٍ كذلك بالنسبة للآخرين، وعليه، سيظهر التعارض بين الأصليْن. في الجواب عن هذا المطلب نقول: إنّ عدم الانتساب لأشخاص آخرين لا يُثبت الانتساب إلى هذا الشخص.

وهكذا، فإنّ انتساب الولد في هذه الحالة يندرج تحت عنوان «إثبات النّسب غير الحقيقيّ» والحكم في هذا هو الحرمة.

هـ) التّسبيب في اشتباه النّسب

وأمّا العنوان الخامس المتعلّق بالنّسب، فهو التسبيب في اشتباه النّسب وهذا العنوان هو الأكثر ارتباطاً بموضوع إهداء الجنين مقارنة بالعناوين السابقة، حيث تتمّ عملية إهداء الجنين على نحو لا يُعرَف الوالد الحقيقيّ للمولود لكي لا تحدث تبعات للأب الحقيقي وللمولود في الوقت نفسه، ويكون بإمكان الولد العيش مع الأب والأمّ اللذيْن أُهديَ إليهما في ظروف اعتيادية. هذا في الوقت الذي يُستَفاد من بعض الأدلّة أنّ من الأمور الممنوعة إيجاد الاشتباه في النّسب.

وقبل البحث في الأدلّة لا بدّ أوّلاً من الإشارة إلى هذا المطلب وهو: أنّ التسبيب في اشتباه النّسب يختلف عن إثبات النّسب ونفيه؛ لأنّ إيجاد الاشتباه في النّسب لا يعني إظهار النّسب غير الحقيقي بمظهر حقيقيّ، بل معناه إيجاد الإجمال فيه. وتكمن أهميّة هذه النكتة في استعمال عبارة «الاشتباه في النّسب» في بعض الروايات أو العبارات، إلّا أنّ المقصود بها ليس إيجاد الإبهام في النّسب، بل إظهاره بمظهر معكوس.

على سبيل المثال، يُعتبر الزّنا من الموارد التي تؤدّي إلى الاشتباه في النّسب، لكنّه في الوقت نفسه يعني إظهار النّسب خلافاً للواقع، ففي مورد الزّنا يكون الفراش موجباً لقطع العلاقة بين المولود وبين الزّاني، على حين يمكن أن يكون في الحقيقة ابناً غير مشروع. وعليه، فإنّ ممنوعية الزّنا إنّما هي لكونه يؤدّي إلى إيجاد نسب غير حقيقيّ.

الأدلّة

يمكن الإشارة إلى بعض الأدلّة فيما يخصّ ممنوعية التسبيب وحرمته في الاشتباه في النّسب:

أ) أدلّة وجوب العدّة

إنّ أوّل دليل على عدم جواز التسبيب في إيجاد النّسب المردّد، هو النصوص والروايات الدّالة على ثبوت العدّة في باب الطلاق والوطء بالشبهة، فعند حصول الطلاق أو وفاة الزوج فإنّه يُحتمَل أن تحبل الزوجة، وعليه، فإنّ زواج الزوجة ثانية (بزوج آخر) وعدم صبرها سيؤدّي إلى عدم معرفة أنّ المولود الذي سيولَد بعد ذلك ينتمي إلى الزوج الأوّل أو الزوج الثاني؛ ولهذا، يجب استبراء الرّحم في حال تحقّق المباشرة المشروعة أو الوطء بالشبهة، ولا يحصل الاستبراء المذكور سوى بالعِدّة.

والعدّة من قطعيّات أحكام الشريعة، ولا تحتاج إلى ذكر الروايات.

ب) أدلّة حرمة الزّنا

وأمّا الدليل الثاني على حرمة التسبيب في إيجاد النّسب المردّد، فهو بعض من الروايات الدّالة على حرمة الزّنا حيث تمّ فيها التعليل بكون الزّنا يوجب زوال النّسب وانقطاعه. ومن جملة تلك الروايات، رواية نقلها الشيخ الطبرسيّ رحمه الله في كتابه (الاحتجاج). وجاء في هذه الرواية التي ذكرها صاحب الوسائل رحمه الله في الباب (١٧) من أبواب النكاح المحرّم:

«أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَ زِنْدِيقاً قَالَ لَهُ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الزِّنَا قَالَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ وَذَهَابِ الْمَوَارِيثِ وَانْقِطَاعِ الْأَنْسَابِ لَا تَعْلَمُ الْمَرْأَةُ فِي الزِّنَا مَنْ أَخْبَلَهَا وَلَا الْمَوْلُودُ يَعْلَمُ مَنْ أَبُوهُ وَلَا أَرْحَامٌ مَوْصُولَةٌ وَلَا قَرَابَةٌ مَعْرُوفَةٌ؟ قَالَ عليه السلام:

فَلِمَ حَرَّمَ اللَّهُ اللِّوَاطَ؟ قَالَ: مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ إِتْيَانُ الْغُلَامِ حَلَالًا لَاسْتَغْنَى الرِّجَالُ عَنِ النِّسَاءِ وَكَانَ فِيهِ قَطْعُ النَّسْلِ وَتَعْطِيلُ الْفُرُوجِ وَكَانَ فِي إِجَازَةِ ذَلِكَ فَسَادٌ كَثِيرٌ»[1].

تمّ البيان في هذه الرواية بصراحة أنّ من بين علل حرمة الزّنا زوال المواريث وكذلك انقطاع النّسب. ثمّ يشير الإمام عليه السلام فيما بَعد إلى نكتة أخرى وهي أنّ المرأة لا تعلم ممّن حملت، وهذا المطلب يشير إلى أنّ هذا الأمر يتضمّن محذوراً. وعلى أثر تعميم العلّة، فكأنّ المرأة التي يُهدى لها الجنين تقوم بتسبيب وجود الولد الذي لا يُعرَف والده.

وبناءً على ذلك، فإنّه رغم عدم حصول الزّنا في موارد إهداء الجنين، إلّا أنّ جهل المرأة لهويّة الرجل الذي حملت منه، قائم، وعليه، فإنّ التسبيب بذلك غير جائز وفقاً للنكتة التي تمّ بيانها آنفاً. ويُذكَر أنّه لا محذور في تربية الطفل الذي تعرّض نسبه للاشتباه.

ج) الروايات المُبيّنة لسبب عدم جواز زواج المرأة بأكثر من زوج واحد

الدليل الثالث على حرمة التسبيب في إيجاد النّسب المردّد، هو الروايات التي تتناول مسألة عدم جواز زواج المرأة بأكثر من رجل واحد. وفي هذا المجال، يمكننا الإشارة إلى رواية «محمّد بن سنان» التي جاء فيها:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي (الْعِلَلِ) وَ فِي (عُيُونِ الْأَخْبَارِ) بِأَسَانِيدَ تَأْتِي فِي آخِرِ الْكِتَابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الرِّضَا عليه السلام فِيمَا كَتَبَ إِلَيْهِ وَعِلَّةُ التَّزْوِيجِ لِلرَّجُلِ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ: وَتَحْرِيمِ أَنْ تَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ لِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ كَانَ الْوَلَدُ مَنْسُوباً إِلَيْهِ وَالْمَرْأَةُ لَوْ كَانَ لَهَا زَوْجَانِ أَوْ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يُعْرَفِ الْوَلَدُ لِمَنْ هُوَ إِذْ هُمْ مُشْتَرِكُونَ فِي نِكَاحِهَا وَفِي ذَلِكَ فَسَادُ الْأَنْسَابِ وَالْمَوَارِيثِ وَالْمَعَارِفِ...»[2].

وأمّا سند هذه الرواية في كتاب (علل الشرايع)، فعلى النّحو التالي: **«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّحَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ الرِّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ...»**[3].

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٣٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٧.

(٣) علل الشرائع ٢: ٥٠٤.

وذُكرت عدّة أسناد لهذه الرواية في كتاب (عيون أخبار الرّضا عليه السلام) فحتى إذا كانت جميع تلك الأسناد ضعيفة، لكنّها تبقى فوق التظافر. وهذه الأسناد هي:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَاجِيلَوَيْهِ رحمه الله عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَحَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَّاقُ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السِّنَانِيُّ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ وَالْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُكَتِّبُ رضي الله عنهم قَالُوا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّحَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَحَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ وَعَلِيُّ بْنُ عِيسَى الْمُجَاوِرُ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَأَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْبَرْقِيُّ بِالرَّيِّ رضي الله عنهم قَالُوا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ فِي جَوَابِ مَسَائِلِه...»[1].

وبسبب وجود ثلاثة من مشايخ الشيخ الصّدوق رحمه الله في سند هذه الرواية، وأنّ من طرق وثاقة الراوي، كونه من مشايخ الشيخ الصّدوق رحمه الله، وكذلك التظافر الموجود في بعض الطبقات، فلا حاجة إلى تصحيح هذه الرواية. وفيما يخصّ «محمّد بن سنان» أيضاً فلا توجد أيّ مشكلة وهو ثِقة؛ وبالتالي، فإنّ الرواية لا تتضمّن أيّ مشكلة من ناحية السّند.

ومن حيث الدلالة فإنّ هذه الرواية في مقام تعليل عدم جواز زواج المرأة برجلَيْن (زوجيْن) وقد بيّنت في هذا المقام أنّه إذا تزوّج الرجل بأربع نساء ووُلد له ولد من كلّ واحدة منهنّ فإنّ جميع الأولاد ينتسبون إليه ولا وجود لأيّ مشكلة في ذلك. لكن، إذا تزوّجت المرأة بأكثر من رجل فلا يُعلَم انتساب الولد إلى أيّ رجل، وهذا الجهل في انتساب الولد يؤدّي إلى حصول الإشكال.

والنتيجة هي أنّه يُفهَم من هذا التعليل أنّ إيجاد النّسب المُشتبه والولد الذي لا يُعلَم نسبه، هو أمر غير مطلوب من ناحية الشّارع.

هذا، وتبيّن الرواية الاشتباه في النّسب، وهذا المطلب غير مسألة نسبة الولد إلى غير أبيه؛ وعليه، فإنّ الشّارع لا يُجيز إلّا النّسب الذي يُعرَف فيه نسبة الولد إلى شخص بعينه.

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٨٨.

وبناءً على ذلك فإنّ دلالة الرواية هي دلالة مقبولة، في الوقت الذي يكون فيه الفرض في مسألة الجنين المُهدى هو التسبيب في إيجاد أولاد لا يُعرَف آباؤهم ولا تُعرَف نسبة النطفة إلى أيّ شخص؛ إذن، لا يجوز للطبيب القيام بهذا العمل الذي يؤدّي إلى التسبيب، كما لا يجوز ذلك بالنسبة إلى الأب والأمّ اللذيْن يُهدى لهما الجنين، بل لا يجوز ذلك حتى بالنسبة إلى الشخص الذي يقوم بإهداء نطفته لكونه مشاركاً في التسبيب.

وأمّا النكتة المهمّة هنا فهي: رغم إمكان تشخيص الوالد ـ في موارد إهداء الجنين ـ بطريق علم الغيب أو المختبرات الطبيّة، إلّا أنّ إطلاق الرواية يقتضي كون مجرّد عدم إمكان تشخيص الوالد بالطّرق العادية كافٍ لعدم الجواز.

وجدير بالذّكر أنّ إيجاد مولود لا أب له ـ كما حصل مع سيّدنا آدم وعيسى عليهما السلام ـ ليس أمراً ممنوعاً، بل الممنوع هو ضياع النّسب وزواله من الشخص الذي يمتلك أباً بالفعل.

وأمّا النكتة الأخرى فهي أنّ الرواية تدلّ على العليّة التامّة، لكنّها لا تدلّ على العليّة المنحصرة. لذلك، فحتى إذا لم يكن الزّنا موجباً لهذه المسألة فإنّه يبقى محرّماً، لكن، إذا أصبح بالإمكان إيجاد مولود بغير نطفة في السنوات القادمة، فإنّ هذه الرواية لا تدلّ على ممنوعية ذلك.

اتّضح لنا حتى الآن عدم جواز التسبيب في إيجاد مولود عن طريق إهداء الجنين، وأنّ مجرّد كون مثل هذه الأمور أصبحت متعارفة في المجتمع لا يمنحها المشروعية. مضافاً إلى ذلك فإنّ المولود الذي يولَد بهذه الطريقة لا ينتسب ـ من الناحية الوضعية ـ إلى الأب والأمّ اللذيْن تمّ إهداء الجنين إليهما، ولن تترتّب على المولود آثار الولد مثل المحرمية والإرث.

الفصل الثالث

تلقيح الحيوان المنويّ للرجل الأجنبي مع بويضة المرأة ذات البعل ووضعهما في رحمها



من الفروض المطروحة في بحث إهداء الجنين فرض تلقيح الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ مع بويضة المرأة المتزوّجة ووضعهما في رحمها. ولتوضيح حكم هذا القسم من إهداء الجنين، يجب علينا البحث في مُقتضى الأدلّة المطروحة.

أشرنا في المباحث السابقة إلى أربعة أدلّة فيما يخصّ إهداء الجنين، وهي:

١. آية ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن**﴾.

٢. مُعتبرة «السّكونيّ» التي تضمّنت عبارة «**تَحِلُّ الْفُرُوجُ بِثَلَاثٍ نِكَاحٍ بِمِيرَاثٍ وَنِكَاحٍ بِلَا مِيرَاثٍ وَ نِكَاحٍ بِمِلْكِ الْيَمِينِ**» وأناطت حليّة الفرج إلى النكاح وملك اليمين.

٣. الروايات التي تضمّنت الوعيد بالنسبة إلى الرجل الذي يقوم بوضع نطفته في رحم محرّم عليه. وأشرنا حينها إلى مُعتبرة «علي بن سالم» وخبر الأشعثيّات.

٤. صحيحة «زرارة» و«محمد بن مسلم» التي تضمّنت عبارة «**لَا يَجْمَعُ مَاءَهُ فِي خَمْس**». وبالاستناد إلى هذه العبارة فإنّ الزوجية هي قوام مشروعية جعل النطفة.

وأمّا مُقتضى الآية الشريفة ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن**﴾ في الفرض الذي تكون فيه البويضة والحيوان المنويّ لأجنبيّين، فهو ممنوعية إهداء

الجنين؛ وفي الفرض الذي يكون فيه الحيوان المنويّ فقط من رجل أجنبيّ فإنّ الحكم هو نفسه؛ لأنّ مُقتضى الآية الشريفة هو تحفّظ النساء على فروجهنّ من النّطفة الأجنبية، ولا قصور في شمولها بالنسبة إلى الفرض محلّ البحث.

وفيما يتعلّق بالروايات التي تنيط حليّة الفرج إلى النكاح وما شابه ذلك، ومنها رواية «السّكونيّ» فإنّ هذه الرواية كذلك دالّة على الممنوعية بنفس التقريب الذي دلّت فيه الآية على ممنوعية جعل النطفة في رحم المرأة الأجنبية لأنّ الميزان والملاك في هذه الرواية في مشروعيّة حليّة الفرج هما الزوجية، وبالتالي، وعلى فرض عدم وجود أيّ من الموارد الثلاثة المذكورة في الرواية، لا يحلّ الفرج، وعدم الحلية هذه أعمّ ممّا إذا كان الاستيلاد بواسطة إهداء الجنين كاملاً أو كان إهداء الجنين بالحيوان المنويّ فقط.

كما أنّه لا يوجد أيّ قصور في رواية «علي بن سالم» التي تتضمّن عبارة «**إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلًا أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ**» بالنسبة إلى الفرض محلّ البحث؛ لأنّ الصورة الثالثة للفرض هي: حرمة رحم الزوجة على صاحب الحيوان المنويّ، وأنّ النطفة توضع في رحم محرّمة. بل يمكن القول كذلك: إنّ القدر المتيقّن من الرواية هو هذا الفرض بالذات، ويمكن التشكيك في مورد شمول الرواية للفرض الذي يتمّ فيه إهداء الجنين كاملاً؛ لأنّ هذه الرواية ناظرة إلى الإنزال في رحم غير المحرم (الزّنا) وقبل التلقيح، أي فيما يتمّ تلقيح بويضة المرأة مع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم المرأة الأجنبية؛ أمّا في حال إهداء النطفة كاملة، فإنّ التلقيح لا يحصل في رحم المرأة. وبالتالي، فإنّ القدر المتيقّن من الرواية هو الفرض الذي يتمّ فيه جعل نطفة الأجنبيّ في الرّحم، ثمّ تلقيحها ببويضة أجنبية.

وقد بيّنت رواية (الأشعثيّات) أنّه «**مَا مِنْ ذَنْبٍ أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعْدَ الشِّرْكِ مِنْ نُطْفَةِ حَرَامٍ وَضَعَهَا امْرُؤٌ فِي رَحِمٍ لَا تَحِلُّ لَهُ**»، وهذا التعبير يشمل محلّ البحث كذلك، بل قد يكون القدر المتيقّن من الرواية هو الفرض محلّ البحث.

مضافاً إلى ذلك فإنّ دلالة صحيحة «محمّد بن سالم» و«زرارة» التي جاء فيها: «**إِذَا جَمَعَ الرَّجُلُ أَرْبَعاً وَطَلَّقَ إِحْدَاهُنَّ فَلَا يَتَزَوَّجِ الْخَامِسَةَ حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّةُ الْمَرْأَةِ الَّتِي طَلَّقَ وَقَالَ لَا**

يَجْمَعُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ»، كناية عن عدم مشروعية وضع النطفة في رحم غير الزوجة، على حين توضَع النطفة ـ في الفرض الثالث ـ في رحم غير الزوجة، لذلك، فهي مندرجة في هذه الرواية وبالتالي غير جائزة.

إنّ الأدلّة المذكورة تمثّل عمدة الوجوه في مورد الحكم التكليفيّ لإهداء الجنين، وفيما يتعلّق بالحكم الوضعيّ (النّسب) أيضاً تبيّن لنا أنّ مُقتضى النصوص هو: لا تجوز ـ من ناحية النّسب ـ النسبة ونَفي النسبة إذا كانت خلاف الواقع. كما لا تجوز مخالفة الأمارات على النّسب، أي إذا اقتضت أمارة ما نَفي النّسب فلا تجوز النسبة، وإذا اقتضت أمارة ما ثبوت النّسب، فلا يجوز نَفي النّسب. ولتطبيق هذه النكات على محلّ البحث نقول: إنّ ماء الرّجل هو الميزان في النسب عُرفاً وشرعاً، أي لا بدّ أن يكون المولود مخلوقاً من ماء الرجل؛ وعليه، فكما أنّ إهداء الجنين الكامل لا يوجب صدق عنوان الأبوّة على زوج المرأة التي تمّ إهداء الجنين إليها، فعلى فرض إهداء الحيوان المنويّ فقط، فإنّه لا تحصل نسبة الأبوّة والبنوّة لزوج تلك المرأة. وفيما يتعلّق بنسبة هذا المولود إلى الزوج أو سلب النسبة منه، يمكن أيضاً تطبيق المطالب المذكورة.

إنّ ما تمّ بيانه هو من ناحية الأب، وأمّا من ناحية الأمّ فلا توجد أيّ مشكلة، فرغم حرمة عمليات إهداء الجنين، لكن بالنّظر إلى أنّ المولود مخلوق من بويضة المرأة نفسها التي تمّ وضعها في رحمها، فإنّ المولود يُعتبر ابن تلك المرأة، بل إنّ هذا الفرض هو أوضح مقارنة بالفرض الذي تُعتبر فيه رحم المرأة مجرّد حاملة بذلك الجنين ويكون الحيوان المنويّ والبويضة من امرأة ورجل آخرين.

والنتيجة هي: أنّ أمومة المرأة أمر مُسلّم به، وإن كانت هذه الأمومة حاصلة بوجة محرّم، إلّا أنّ هذه النكتة لا توجب نَفي النّسب، ولكون ذلك ليس بَغياً ولا زناً، فإنّه لا يوجب عدم الإرث كذلك، فالمولود يرث من أمّه ومن صاحب الحيوان المنويّ.



الفصل الرابع
تلقيح الحيوان المنويّ للزوج مع بويضة امرأة أجنبية ووضعهما في رحم الزوجة



وأمّا المسألة الرابعة من مسائل بحث إهداء الجنين، فهي تلقيح الحيوان المنويّ للزوج مع بويضة امرأة أجنبية ووضعهما في رحم زوجة الرجل نفسه.

فمن ناحية الحكم التكليفيّ، فإنّه إذا تمّ الاستناد إلى الآية الشريفة ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُن**﴾ فتُستفاد من ذلك حرمة تلقيح الحيوان المنويّ للزوج مع بويضة امرأة أجنبية؛ لأنّ المقصود في الآية هو تحفّظ الفرج من الأمور التي تتناسب معه، ومن مناسبات الفرج هو الاستيلاد. فكما أنّه لا يجوز الاستفادة من الحيوان المنويّ للأجنبيّ من حيث عدم صدق التحفّظ، فإنّه لا يجوز كذلك الاستفادة ببويضة أخرى للاستيلاد، سواء بُدِئ بتلقيح الحيوان المنويّ للزوج وبويضة امرأة أجنبية ثمّ نقلهما بعد ذلك إلى رحم الزوجة، أو بُدِئ أوّلاً بنقل البويضة إلى الرّحم، ثمّ واقع الزوج زوجته لكي يتمّ تلقيح حيوانه المنويّ ببويضة المرأة الأجنبية في رحم الزوجة.

إلى جانب هذه الآية الشريفة، فإنّ مُعتبرة «السكونيّ» التي وردت فيها عبارة «**تَحِلُّ الْفُرُوجُ بِثَلَاثٍ نِكَاحٍ بِمِيرَاثٍ وَنِكَاحٍ بِلَا مِيرَاثٍ وَنِكَاحٍ بِمِلْكِ الْيَمِينِ**» تشمل محلّ البحث أيضاً وتحكم بحرمة وضع البويضة الأجنبية التي يتمّ تلقيحها بالحيوان المنويّ لزوج المرأة.

وأمّا رواية «علي بن سالم» التي تتضمّن عبارة «**إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلًا أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ**» فلا تشمل محلّ البحث؛ لأنّ هذه الرواية تتعلّق بوضع الحيوان المنويّ للرجل الأجنبيّ في رحم امرأة أجنبية؛ أمّا في محلّ البحث فإنّ الحيوان المنويّ لا يعود إلى رجل أجنبيّ.

وهنا فقد يُشكَل على ادّعاء عدم شمول رواية «علي بن سالم» لمحلّ البحث، بأنّه رغم استعمال الرواية لكلمة «رجل» إلّا أنّه بالإمكان إلغاء الخصوصية، كما هي الحال عند الشكّ في الصلاة، حيث ذُكِرت عبارة «رجلٌ شكّ بين الثلاث والأربع»، إلّا أنّ هذا الحكم لا يختصّ بالرجال فقط، ومن باب إلغاء الخصوصية العامّة الذي يساعده الظهور، فإنّ الحكم يُطبَّق على النساء كذلك. وفي رواية «علي بن سالم» أيضاً يمكن تصوّر هذا الاحتمال وهو: إذا وُضِعت نطفة المرأة في رحم أجنبية[1]، فإنّ الرواية تشملها ويُعتبر عملها حراماً.

وفي الجواب عن هذا الإشكال نقول: لا يمكن الاستعانة بإلغاء الخصوصية في كلمة «رجل» إلّا في حال وجود كلمة «أنثى» في مقابلها، لكن، إذا كانت الكلمة المذكورة هي في مقابل «الزوجة» فلا مجال عندئذٍ لإلغاء الخصوصية وذلك لصدق عبارة «**رحم يُحرَم عليه**» عليه، وبما أنّه لا قدرة للمرأة على الجماع، فإنّه لا تصدق في حقّها عبارة الرّحم المحرّمة حتى يُحكَم على مثل هذه الرّحم بالحرمة.

وبناءً على هذا، فإنّ رواية «علي بن سالم» لا تشمل محلّ البحث، كما أنّ خبر الأشعثيّات الذي وردت فيه العبارة التالية: «**مَا مِنْ ذَنْبٍ أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعْدَ الشِّرْكِ مِنْ نُطْفَةِ حَرَامٍ وَضَعَهَا امْرُؤٌ فِي رَحِمٍ لَا تَحِلُّ لَهُ**»، لا يشمل موارد الاستفادة من بويضة المرأة.

إنّ عدم شمول صحيحة «زرارة ومحمّد بن مسلم» لمحلّ البحث أوضح؛ لأنّ هذه الرواية تشير إلى الزوجات المتعدّدة للرجال لورود العبارات التالية فيها: «**إِذَا جَمَعَ الرَّجُلُ أَرْبَعاً**

---

(١) يُطلَق على بويضة المرأة اصطلاح «النطفة» كذلك؛ لأنّ النطفة تعني «الماء القليل». ولتوضيح هذا المطلب يمكن الإشارة إلى رواية وردت في كتاب (علل الشرائع): «... **فَإِذَا سَبَقَ نُطْفَةُ الرَّجُلِ نُطْفَةَ الْمَرْأَةِ إِلَى الرَّحِمِ خَرَجَ شَبَهُ الْوَلَدِ إِلَى أَعْمَامِهِ وَمِنْ نُطْفَةِ الرَّجُلِ يَكُونُ الْعَظْمُ وَالْعَصَبُ وَإِذَا سَبَقَ نُطْفَةُ الْمَرْأَةِ نُطْفَةَ الرَّجُلِ إِلَى الرَّحِمِ خَرَجَ شَبَهُ الْوَلَدِ إِلَى أَخْوَالِهِ وَمِنْ نُطْفَتِهَا...**». (علل الشرائع ١: ٢).

وَطَلَّقَ إِحْدَاهُنَّ فَلَا يَتَزَوَّجِ الْخَامِسَةَ حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّةُ الْمَرْأَةِ الَّتِي طَلَّقَ وَقَالَ لَا يَجْمَعْ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ»، حيث لا تتضمّن هذه المسألة أيّ مصداق أو موضوع بالنسبة إلى النساء.

وعليه، يكون مستند الحرمة مقصوراً على الآية الشريفة ورواية «السّكوني».

ومن حيث الحكم الوضعي، فمن الواضح أنّ الطفل المولود يُعتبر ابناً للزوج، لأنّه مخلوق من نطفته، أمّا ما يتعلّق بكون صاحبة البويضة هي الأمّ أم المرأة التي ولدته، ففي ذلك خلاف، حيث اعتبر بعض الفقهاء أنّ صاحبة البويضة هي أمّ المولود ومنهم مَن قال بأنّ الأمّ هي المرأة التي ولدته. فإذا تمّ الادّعاء في هذا المجال بأنّ الأب هو معيار النّسب، ويكفي كونه معلوماً، فإنّ عملية إهداء الجنين ـ وفق هذا الفرض ـ لا تواجه الإشكال القائل بأنّ التسبيب يكون بالولد الذي لا يُعرَف نسبه؛ أمّا إذا تمّ إلغاء الخصوصية عن الأب وقيل بعدم جواز التسبيب بالولد الذي لا تُعرَف أمّه أيضاً، فإنّ هذا الفرض يكون مشمولاً بالأدلّة الناهية.



الفصل الخامس

الاستمناء



المقدمة

إنّ من بين ملابسات بحث «إهداء الجنين»، الاستمناء. وأمّا مناسبة التطرّق إلى هذا البحث، فهي أنّ مُقتضى الصناعة فيما يتعلّق ببعض فروض التلقيح خارج الرّحم، هو ممنوعية ذلك وحرمته. وعليه، فلا ينبغي حصوله أصلاً؛ أمّا في بعض الفروض الأخرى، كالفرض الذي يؤخَذ فيه الحيوان المنويّ والبويضة من الرجل والمرأة، ثمّ وضعهما في رحم صاحبة البويضة، فإنّه لا مشكلة في ذلك من ناحية الحكم التكليفيّ والوضعي. ومع ذلك فقد يتمّ هذا العمل الجائز بواسطة مقدّمات محرّمة مثل الاستمناء. وعليه، وللعلاقة الموجودة بين بحث التلقيح الاصطناعي وبين مسألة الاستمناء، فإنّنا سنقوم بالبحث في هذه المسألة بشكل مُفصّل وكامل[1].

تبيين صور المسألة

يمكن الحصول على الحيوان المنويّ للرّجل عَبر أربع صور، هي:

(١) تمّ البحث في هذه المسألة في «كتاب النكاح» تحت عنوان «النكاح المحرّم» وكذلك في مباحث الحدود في عرض بعض الأمور مثل «نكاح البهائم» و«نكاح الأموات».

خروج الحيوانات المنوية من دون إثارة الشهوة والتحريكات الجنسية، ويمكن الحصول على الحيوانات المنوية بهذه الطريقة بواسطة الأطباء، إلّا أنّه لا يُعَبّر عن هذا الفرض في كلمات الفقهاء بالاستمناء.

خروج الحيوانات المنوية بإثارة الشهوة والتحريكات الجنسية، ويكون بثلاثة طُرق:

أ) خروج الحيوانات المنوية عن طريق المعاشرة والممارسة مع المرأة والتي يمكن أن تحدث من خلال النّظر إلى الزوجة من دون مباشرتها أو بواسطة سماع صوتها بشكل مباشر أو عن طريق الهاتف.

ب) خروج الحيوانات المنوية من دون الاتّصال أو التّماس مع شخص آخر، أي خروجها بالإرضاء الذاتي بواسطة اليَد أو سائر أعضاء الجسم أو بوسائل إرضائية أخرى.

ج) خروج الحيوانات المنوية بواسطة الاتّصال أو التّماس مع شخص غير الزوجة، سواء كان ذلك الشخص امرأة أجنبية أو من الجنس المماثل.

وعليه فصور المسألة كما يلي:

أ) التسبيب بخروج المني من دون إثارة الشهوة أو التحريكات الجنسية

بالنّظر إلى أنّ هذا الفرض ليس مورد ابتلاء المراكز العلاجية في الوقت الحاضر، فلا نتعرض له فعلاً.

ب) التسبيب بخروج المني بواسطة الزوجة

الصورة الثانية من صور التسبيب بخروج المني، هي خروجه بواسطة الزوجة، لكن تمّ التشكيك في مشروعية هذا القسم في كلام بعض الفقهاء، فقد قال صاحب الجواهر رحمه الله في هذا الشأن: الأوْلى هو عدم القيام بهذا العمل؛ وصرّح العلّامة الحلّي رحمه الله أيضاً بأنّه يُحرَم على الزوجة القيام بعمل من شأنه أن يؤدّي إلى خروج المني من الزوج من دون دخول.

وأمّا من وجهة نظرنا، فإنّه لا إشكال في هذه الصورة إجمالاً، بل ويقترح المتديّنون في العادة استعمال هذه الطريقة للتلقيح الاصطناعي.

ج) التسبيب بخروج المني بالاستعانة بأعضاء الشخص نفسه أو بوسائل أخرى

والصورة الثالثة للتسبيب بخروج المني هي استعانة الشخص بأعضائه أو بالوسائل الأخرى المتوفّرة حالياً في البلدان الغربية؛ وهذه الصورة تمثّل الاستمناء نفسه في اصطلاح الفقهاء.

د) التسبيب بخروج المني بواسطة الأجانب، أعمّ من المماثل وغير المماثل

وأمّا الصورة الرابعة بالتسبيب بخروج المني فهي أن يتمّ ذلك بواسطة الأجنبي، أعمّ من أن يكون مماثلاً أو غير مماثل. ولا شكّ في حرمة هذا القسم ومن خلال بيان أدلّة حكم الصورة الثانية والثالثة، تتّضح لنا حرمة هذا القسم.

ومن بين الصّور الأربع المذكورة فإنّ التركيز في البحث هو على الصورة الثانية والثالثة، وتحظى الصورة الثالثة بأهمية أكبر من حيث كونها المورد الأكثر ابتلاءً.

كلمات الفقهاء بشأن حرمة الاستمناء

قبل الولوج في الأدلّة، سنشير أوّلاً إلى بعض العبارات لبعض الفقهاء، حيث تمّ اعتبار حرمة الاستمناء فيها أمراً مفروضاً، بل وادُّعي الإجماع أيضاً على ذلك. وهذه الحرمة في مورد الاستمناء مع غير الزوجة قطعيّ، وادُّعي أنّ ذلك من ضروريّات الفقه الشيعيّ، بل ادّعى بعض ادعاء فوق ذلك، وهو اعتباره من مرتكزات المتشرّعة القطعية. مضافاً إلى ذلك، أشار بعض الفقهاء في كلامهم كذلك إلى الاستمناء بواسطة الزوجة.

كلام الشيخ الطوسي رحمه الله في (التهذيب)

أفرد الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب (التهذيب) وبحث «الحدود» باباً للاستمناء تحت عنوان «بَابُ الْحَدِّ[1] فِي نِكَاحِ الْبَهَائِمِ وَنِكَاحِ الْأَمْوَاتِ وَالِاسْتِمْنَاءِ بِالْأَيْدِي» وذلك في عرض باب نكاح البهائم والأموات، ممّا يعني أنّ حرمة الاستمناء عنده يُعدّ قطعياً وأمراً مفروغاً عنه ومُسلَّماً به حيث أُشير إليه كأحد أسباب الحدّ.

(١) ويُذكّر أنّ المقصود بـ«الحدّ» في كلامه أعمّ من التّعزير.

كلام أبي الصّلاح الحلبيّ رحمه الله في (الكافي)

تناول أبو الصّلاح الحلبيّ موضوع الاستمناء في عرض التلوّط بالغلمان وإتيان البهائم. وعليه، فإنّ الاستمناء من وجهة نظره ليس حراماً عادياً[1].

كلام الشيخ الطوسي رحمه الله في (المبسوط)

قال الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب (المبسوط):

«والاستمناء باليد محرم إجماعا لقوله ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ وهذا من وراء ذلك وروى عنه عليه السلام أنّه قال: ملعون سبعة فذكر فيها الناكح كفّه»[2].

في هذه العبارات يشير الشيخ الطوسي رحمه الله إلى أنّ حكم حرمة الاستمناء هو حكم إجماعيّ. وينبغي هنا الالتفات إلى أنّه رغم عدم الإشارة إلى لفظ «الإجماع» في بعض العبارات، إلّا أنّ حرمته مفروضة بشكل مُسلّم، أي أنّه أمر أرفع من الإجماع.

كلام ابن البرّاج رحمه الله في (المهذّب)

قال ابن البرّاج رحمه الله في كتاب (المهذّب):

«حدّ الاستمناء: وإذا استمنى بيده وانزل، كان عليه التعزير، وليس عليه حدّ في ذلك. والتعزير والتأديب في ذلك هو بحسب ما يراه الإمام. وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه ضرب يَد من فعل ذلك حتى احمرّت، واستتابه وزوّجه من بيت المال»[3].

---

(١) ومن جملة الموارد التي أشار فيها إلى مسألة الاستمناء، هي:

الكافي في الفقه ٣٠٣: «وفي الاستمناء والتلوط وإتيان البهائم بدنة».

المصدر السابق ٢٦٣: «ومنها ما يوجب التعزير وهو إتيان البهائم والاستمناء والتعريض بالسب ومواقعة ما ذكرناه من القبائح والإخلال ببعض الواجبات العقلية أو السمعية».

المصدر السابق ٢٨٤: «فصل فيما يحرم من النكاح: تحريم الاستمتاع بالمباشرة على ضروب ستة: منها تحريم ذلك بما عدا النساء، ومنها بهن من غير عقد ولا ملك يمين، ومنها بهن بعدهما في حال دون اخرى، ومنها تحريمه بأعيان منهن بهما على كل حال، ومنها تحريمه معهما في حال دون حال، ومنها تحريم ذلك عليهن بعض ببعض. الضرب الأول: التلوط بالغلمان ومباشرتهم بضم أو تقبيل أو اضطجاع، وإتيان جميع البهائم، والاستمناء».

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ٤: ٢٤٢.

(٣) المهذب (لابن البراج) ٢: ٥٣٤.

وبالنّظر إلى أنّ كلّ تعزير يستلزم الحرمة، يتبيّن لنا أنّه قد أشار إلى الحكم التكليفي للمسألة أيضاً.

كما أشار ابن إدريس رحمه الله كذلك إلى هذه العبارات في كتاب (السرائر)[1].

كلام العلّامة الحلّي رحمه الله في (التحرير)

قال العلّامة الحلّي رحمه الله في كتاب (التحرير): «السادس: الاستمناء باليد، حرام يجب به التعزير»[2].

وقال في (التذكرة) أيضاً:

«مسألة: يحرم الاستمناء باليد عند علمائنا وهو قول أكثر أهل العلم[3] ... وحكى ابن المنذر عن عمرو بن دينار أنّه رخص فيه وبه قال أحمد بن حنبل؛ لأنّه إخراج فضلة من البدن فأشبه الفصّاد ويخالف الفصّاد بما ذكرناه وذكر القاضي ابن كُح من الشافعية أنّه فيه توقفاً للشافعي في القديم والمذهب عندهم التحريم.

تذنيب: كما يحرم أن يستمني بيده كذا يحرم أن يستمني بيد زوجته وجاريته؛ لأنّ المقتضى للتحريم آتٍ هنا وجوّزه الشافعي كما تستمتع بسائر بدنها»[4].

كلام صاحب الجواهر رحمه الله

قال الشيخ محمّد حسن النّجفيّ رحمه الله في الجواهر:

«المسألة الثانية: من استمنى بيده أو بغيرها من أعضائه عزّر؛ لأنّه فعل محرّماً بل كبيرة، ففي خبر أحمد بن عيسى المروي عن نوادر... نعم الظاهر عدم البأس به في تفخيذ الزوجة والأمة ونحوه من الاستمناء بين إليتيها ونحوهما، للأصل وقوله تعالى ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ﴾ وغيره وإن كان الأولى تركه أيضاً»[5].

---

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٣: ٤٧١؛ «ومن استمنى بيده حتى انزل، كان عليه التعزير والتأديب بما دون الحد الكامل».

(٢) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٣: ٥٢٩.

(٣) والمقصود بـ«أهل العلم» في عبارة العلّامة الحلّي رحمه الله هو علماء أبناء العامّة.

(٤) تذكرة الفقهاء ٥٥٧.

(٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٤٧ ـ ٦٤٨.

إنّ «الأولى تركه» في هذه العبارة بمنزلة الاحتياط المستحبّ؛ أي أنّه لا يتضمّن دلالة على الكراهة، وربّما تنطوي هذه المسألة كذلك على شبهة الحرمة إلّا أنّ سماحته أفتى بالجواز.

كلام المحقق الخوئي رحمه الله

قال المحقّق الخوئي رحمه الله في جوابه عن أحد الاستفتاءات:

«س ٧٧٥: التخيّل بقصد الاستمناء جائز أم لا؟

الخوئي رحمه الله: نعم يحرم، والله العالم»[1].

فالاستمناء بالتخيّل من دون الاستعانة بشيء يُعدّ من أسباب الاستمناء. وحول مسألة حدود الاستمتاع، قال سماحته:

«س ٧٥١: ما هي حدود الاستمتاع بالزوجة، فهل يجوز له أن يفكّر بها بشهوة بحيث يُمني، أو يخاطبها عبر جهاز التلفون فيستمني بذلك؟

الخوئي رحمه الله: لا يجوز الاستمناء بذلك، ولو بسبب التفكر أو المكالمة معها في التلفون، والله العالم»[2].

إنّ العبارات التي تمّ نقلها ما هي إلّا جزء يسير من كلمات الفقهاء فيما يخصّ محلّ البحث.

والقول الحقّ هو أنّ الاستمناء بواسطة الأجانب حرام قطعاً، لكنّ مُقتضى الصناعة بخصوص الاستمناء بواسطة الزوجة هو الجواز في بعض حالاته.

أمّا بالنسبة إلى استعمال الهاتف أعمّ من صوت الزوجة أو صورتها، فإنّه قطعاً من المحرّمات إذا أُريد أن يكون منشأ هذا الفعل. لذلك، يجب التفصيل فيما يتعلّق بالزوجة أيضاً بين الاستمتاع بجسدها أو الاستمتاع بصورتها أو صوتها عَبر الهاتف وغيره.

كون حرمة الاستمناء قطعية في الجملة وكُفر مُنكرها

اتّضح لنا حتى الآن أنّه لا شكّ فيما يخصّ أصل حرمة الاستمناء بمعناه الاصطلاحي، فإنّ حرمته ثابتة في الجملة ومن ضروريّات فقه الشيعة، بل من ضروريّات المذهب الشيعيّ،

(١) صراط النجاة (المحشى للخوئي) ٣: ٢٥٩.

(٢) المصدر السابق ٢٥٣.

أي وجود الارتكاز العامّ للمتشرّعة على حرمته. والمقصود بـ«الحرمة في الجملة» هو ذكر قيد «باليَد» بالنسبة إلى حرمة الاستمناء في عبارات بعض الفقهاء والذي يمكن أن يتضمّن مفهوماً، فمع وجود هذا القيد فإنّه لا يكون لحرمة الاستمناء إطلاق، وإن لم يكن لمثل تلك القيود أيّ دَخل في الحكم في كلام المشهور.

وبناءً على ذلك، فإنّ أصل حرمة الاستمناء من المسائل الواضحة تماماً وتُعتبر من ضروريّات المذهب وإنكار حرمته موجب للخروج من الدين[1].

أدلّة حرمة الاستمناء

يمكن الإشارة إلى أربعة طوائف من الآيات القرآنية كمُستندات على حرمة الاستمناء:

أ) الآيتان (٣٠) و(٣١) من سورة (النّور)

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...﴾

يمكن التمسّك بهاتيْن الآيتيْن من ناحيتيْن:

أ) الأمر بحفظ الفرج **﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾**.

ويُعتبر المحقق الخوئي رحمه الله من الذين استدلّوا بعبارة **﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾** وقال في تفسيره لها: ليس المقصود بهذا الجزء من الآية الشريفة هو حرمة النّظر، بل المقصود هو التّغاضي؛ وذلك لعدم استعمال تعبير «**يَغُضُّوا أَبْصَارَهُمْ**»، بل عُبّر عن ذلك بالقول **﴿يَغُضُّوا**

(١) لا يلزم في الخروج عن الدين أن يكون الحكم الذي تمّ إنكاره من ضروريّات الإسلام أو المذهب، بل إذا كان لدى الشخص القطع بحكم ما ومع ذلك عمد إلى إنكاره فإنّ هذا الأمر يؤدّي إلى خروجه من الدين؛ لأنّ هذا الأمر سينتهي بإنكار الرسالة. وبناءً على ذلك، فإذا أنكر الشخص حليّة العقد المنقطع وكان قاطعاً به، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى خروجه عن الإسلام. إلّا أنّ هذا المطلب نفسه لا يؤدّي إلى خروج الشخص عن الإسلام إذا لم يكن قاطعاً بهذا الحكم. وبالتالي يتضح لنا أنّه لا موضوعية لـ«كون الحكم ضرورياً» في مسألة الخروج عن الإسلام، وأنّ سبب استعمال هذا العنوان هو أنّ الأحكام الضرورية لدى المُنكر تُعتبر قطعية. وعلى هذا الأساس وبالنّظر إلى كون حرمة الاستمناء أيضاً هي في الجملة من قطعيات فقه الشيعة التي تمّ الاتفاق والإجماع عليها وقد وقع عليها مرتكز المتشرّعة، فإنّ إنكار ذلك موجب للكُفر.

﴿مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾؛ مضافاً إلى ذلك، فقد أمرت الآية الشريفة بعد هذا بحفظ الفروج؛ والنتيجة هي أنّ معنى الآية هو التّغاضي عن المسائل المتناسبة مع النّظر، التي هي من المباحث الجنسية، حيث تمّ الأمر بصرف النّظر بشكل كنائيّ عن المسائل الجنسية [1].

ويمكن الإشكال على كلام المحقق الخوئي رحمه الله والقول: وفق الرواية المنقولة في (تفسير القمّي)، فإنّ هذه الآية تختصّ بحرمة النّظر، حيث جاء في الرواية المذكورة التي نقلها «أبو بصير»:

«وقوله: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهِيَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةَ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ فَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَلَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا»[2].

وفي الإجابة عن هذا الإشكال نقول: إنّ الرواية المذكورة لا تحصر مدلول الآية في النّظر حتى لا تُستفاد منها حرمة الزّنا، بل المقصود هو أنّ الآيات الأخرى تتناول الزّنا حصراً، لكنّ هذه الآية ـ وبقرينة قوله تعالى: ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾ ـ تشمل النّظر أيضاً، فبالإضافة إلى دلالتها على حرمة النّظر، فهي تدلّ على حرمة الزّنا كذلك، وبالتالي فإنّ المقصود في الآية هو غضّ البصر عن المسائل الجنسية وتشمل جميع مناسبتها.

وهكذا، فإنّه لا يمكن للرواية المذكورة أن تكون إشكالاً على المحقق الخوئي رحمه الله، لكنّ استدلال المحقق الخوئي رحمه الله مبنيّ على كون عبارة ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾ تعني التغاضي ولاستنباط هذا المعنى من الآية فإنّه لا بدّ من حملها على المعنى الكنائيّ، على حين أنّ الحمل على المعنى الكنائيّ مُخالف للأصل.

ب) الأمر بغضّ البصر ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾.

من وجهة نظرنا فإنّ عبارتيْ ﴿يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ و﴿يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ قابلتان للاستدلال وذلك لوجود الأمر فيهما بالتحفّظ من مناسبات الفرج؛ ويتمّ تعيين مصاديق مناسبات

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٣٢: ٢٥.

(٢) تفسير القمي ٢: ١٠١.

الأعيان من قِبَل العُرف. على سبيل المثال، فيما يخصّ التعبيرين ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُم﴾ و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّم﴾، فليس لحرمة العين معنى، بل بمُقتضى الآية الشريفة فقد تمّ تحريم الأفعال المناسبة للد«أمّهات» و«الميتة»، التي دلّ العُرف على مناسبتها. وفي ما نحن فيه وإن كان من جملة مناسبات الفرج التي دلّ عليها العُرف، المجامعة. لكن ليس المقصود بـ«حفظ الفرج» هو مجرّد التحفّظ من الزّنا واللواط حتى لا يشمل الاستمناء، بل يُعدّ الاستمناء من مناسبات الفرج أيضاً. وعليه، لا قصور في الآية بالنسبة إلى حرمة الاستمناء. فإذا عمد الشخص إلى القيام بهذا الفعل بيَده أو استعمل وسائل الإرضاء المختلفة، فلا شكّ في أنّه لم يتحفّظ على الفرج.

إذن، فالآية تدلّ على حرمة الاستمناء ولا قصور فيها، بل إنّ دلالتها على ممنوعية الاستمناء في الجملة أقوى من دلالتها على حرمة الاستيلاد ووضع النطفة في رحم المرأة.

أمّا استعمال عبارة «في الجملة» فلأنّنا نريد التقدّم في البحث خطوة خطوة. فالمرحلة الأولى هي الاستمناء بوسيلة ما وإن كانت من أعضاء الشخص نفسه، والمراحل الأخرى تتمثّل في التخيّل والنّظر إلى غير المحارم أو صورهم. وأمّا المطلب الأعلى فهو شمول الآية لِما هو أوسع من الاستمناء، يعني أنّها تشمل التلذّذ من دون خروج المني أيضاً، كما تشمل بلا شكّ المجامعة مع الأجنبي حتى مع عدم خروج المني. ونتيجة هذا المطلب هي أنّ مدلول الآية ليس منحصراً في موارد الاستمناء مع خروج المني؛ لأنّ الاستمناء معناه «طلب المني» ولا يلزم لتحقّقه خروج المني حتماً، والشاهد على هذا المطلب هو أنّه إذا استمنى الشخص قاصداً خروج المني، لكن لم يتحقّق خروج المني، يبطل صيامه؛ لأنّه أخلّ بنيّة الصوم. والشاهد الثاني هو أنّ عبارة «نكاح البهيمة» ليست منوطة بخروج المني، فإذا أقدم الشخص على هذا العمل ـ والعياذ بالله ـ يصدق عليه هذا العنوان حتى مع عدم خروج المني.

لذلك، فرغم أنّ المقصود بعنوان الاستمناء الوارد في كلام الفقهاء هو الرّجال، إلّا أنّ هذه الآية تشمل النساء أيضاً، فحتى إذا كانت المرأة لا تمتلك مادّة المني ولا ينطبق عليها عنوان الاستمناء؛ لكنّ استعمال وسائل الإرضاء الجنسيّ والتلذّذ مشمول بالآية الشريفة؛ لأنّ

الاستمناء من وجوه استعمال الفرج واستعمال الفرج لا ينحصر في أمور مُعيّنة مثل المجامعة، بل تُعتبر مثل هذه الأفعال والتصرّفات المؤدّية إلى التلذّذ أيضاً من الأمور المناسبة للفرج.

وأمّا المطلب الآخر لتوضيح دلالة الآية (٣٠) من سورة (النور) على حرمة الاستمناء فهو أنّه تمّ الاستناد في بعض الروايات[1] إلى الآيات من (٥) إلى (٧) من سورة (المؤمنون) للدلالة على حرمة الاستمناء، وجاء في تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَالِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾. هذه الآيات هي في مقام بيان أوصاف المؤمنين على شكل جُمَل خبرية والإشارة إلى أنّ المؤمنين هم الذين يحافظون على فروجهم، في الوقت الذي أُمِر فيه المؤمنون في سورة (النور) بالمحافظة على فروجهم، ومن الناحية العُرفية فإنّه لا فرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية. وعليه، فعندما تدلّ الآيات في سورة (المؤمنون) على حرمة الاستمناء، فإنّ الآيات في سورة (النور) دالّة على ذلك أيضاً، وبالتالي فإنّ الاستمناء يُعدّ جزءاً من وجوه الفرج وبذلك تلزم المحافظة عليه.

ب) الآية السابعة من سورة (المؤمنون)

جاء في الآيات من (٥) إلى (٧) من سورة (المؤمنون) قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾.

ويُذكَر أنّ عبارة **﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾** وردت كذلك في الآية (٣١) من سورة (المعارج) مع فارق واحد وهو أنّ العبارة المذكورة في سورة (المعارج) جاءت بعنوان وصف للمُصلّين وهي تدلّ على أنّه إذا لم يتمّ حفظ الفرج عمّا سوى الزوجة فإنّه يُعتبر اعتداءً.

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٤: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ ﷺ عَنِ الْخَضْخَضَةِ، فَقَالَ: إِثْمٌ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ وَفَاعِلُهُ كَنَاكِحِ نَفْسِهِ وَلَوْ عَلِمْتُ بِمَا يَفْعَلُهُ مَا أَكَلْتُ مَعَهُ، فَقَالَ السَّائِلُ: فَبَيِّنْ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ. فَقَالَ: قَوْلُ اللَّهِ ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾».

وللاستدلال بهاتيْن الآيتيْن يمكن الإشارة إلى فقرتيْن اثنتيْن:

أ) إنّ الزوجة وملك اليمين خارجان عن إطار حفظ الفرج حيث استُعمِلت بشأنهما عبارة: «**غَيْرُ مَلُومِينَ**»، ومفهوم هذا التعبير هو وجود الملامة في غير الزوجة وملك اليمين.

نعم، لا بدّ من الانتباه إلى أنّه لا يمكن التمسّك بمُطلق الآيات التي تشير إلى حفظ الفرج؛ إذ قد تدلّ هذه الآيات على الصفات العالية للمسلمين التي لا يلزم تحصيلها.

ب) تمّت الإشارة في عبارة: ﴿**فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ**﴾ إلى «الاعتداء» في منطوق الآية. يُضاف إلى ذلك أنّه قد تمّ الاستدلال في بعض الروايات بـ﴿**فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ**﴾ على حرمة الاستمناء. وقد جاءت في كتاب (جواهر الكلام) الرواية بهذه الصورة:

ففي خبر أحمد بن عيسى المروي عن نوادر ولده سأل الصادق عليه السلام «**عن الخضخضة**[1]، **فقال: إثم عظيم قد نهى الله عنه في كتابه، وفاعله كناكح نفسه، ولو علمت بمَن يفعله ما أكلت معه، فقال السائل: بيّن لي يا ابن رسول الله من كتاب الله فيه، فقال: قول الله: فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذٰلِكَ، الآية و هو ممّا وراء ذلك، فقال الرجل: أي أكبر الزناء أو هي؟ فقال: هو ذنب عظيم**»[2].

وورد في كتاب (وسائل الشيعة) تكملة هذه الرواية:

«**... قَدْ قَالَ الْقَائِلُ بَعْضُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضٍ وَالذُّنُوبُ كُلُّهَا عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ لِأَنَّهَا مَعَاصِيَ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مِنَ الْعِبَادِ الْعِصْيَانَ وَقَدْ نَهَانَا اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ لِأَنَّهَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَدْ قَالَ ﴿لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ﴾ ﴿إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّما يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحابِ السَّعِيرِ﴾**»[3].

في هذه الرواية يُشير الإمام عليه السلام إلى أنّ بعض الناس ربّما يقول: إنّ هنالك ذنوباً هي أهون وأخفّ من ذنوب أخرى، لكنّ جميع الذنوب عظيمة وكبيرة عند الله (عَزَّ وَجَلّ) ولا بدّ من اجتنابها جميعاً.

---

(١) الخضخضة بمعنى الاستمناء.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٤٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٤.

وهكذا، فإنّ حفظ الفرج من جميع الأمور المناسبة له ـ ومنها الاستمناء ـ هو أمر واجب، فلا يخرج من ذلك سوى الزوجة وملك اليمين فقط، وفي غير هذين الأمرين فإنّه يجب حفظ الفرج وإطلاقه يشمل الاستمناء كذلك. ومن حيث المصاديق المختلفة فإنّه لا يوجد أيّ قصور في إطلاق الآية الشريفة، حيث يشمل جميع مصاديق الاستمناء[1].

والمطلب الأعلى هو أنّه من غير المُستبعَد أن تشمل الآية مُطلق التلذّذ بالعضو وإن لم يتمّ خروج المني، ويُستَفاد هذا المطلب من الإطلاق الموجود في بعض الروايات.

ج) الآيات الناهية عن الفحشاء

وأمّا الطائفة الثالثة من الآيات لإثبات حرمة الاستمناء فهي الآيات التي أمرت باجتناب الفحشاء[2]، وإن كان يتبادر إلى الذّهن من لفظ «الفحشاء» و«الفاحشة»، أنّهما مُختصّان بالزنا، لكنّ المعنى اللغوي وكذلك المُستفاد من النصوص يشيران إلى أنّ معنى «الفحشاء» هو القبائح العظيمة والأمور المُستقبحة[3]. وقد استعمل بعض اللغويين وكذلك شرّاح نصوص الحديث عبارة «القبيح من القول والفعل» في تفسير لفظ «الفحشاء»؛ فإذا كان

---

(١) مصاديق الاستمناء عبارة عن: الاستمناء باليَد؛ والاستمناء بواسطة التفكّر والتخيّل؛ والاستمناء بواسطة وسائل الإرضاء الجنسي؛ والاستمناء بواسطة النّظر إلى غير المحارم أو صورهم.

(٢) ومن تلك الآيات ما يلي:

النحل: ٩٠: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون﴾.

الأنعام: ١٥١: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ﴾.

الأعراف: ٣٣: ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَن﴾.

الشورى: ٣٧: ﴿وَالَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَواحِش﴾.

(٣) وجدير بالذّكر أنّ الأمور المستقبحة تختلف عن الأمور التي تدعو إلى الاستحياء، فبعض الأمور ـ مثل مجامعة الزوجة ـ يستحيي منها الشخص ولا يرغب في أن يعلم الآخرون بذلك، لكنّها ليس أموراً قبيحة. والمثال الآخر هو الاحتلام حيث يستحيي الأفراد الذين يتعرّضون لمثل هذه الحالة إلى حدّ يتركون معه القيام بغسل الجنابة، مع أنّ الاحتلام ليس أمراً قبيحاً. وعليه، لا ينبغي الخلط بين «ما يُستقبح» وبين «ما يُستحيى منه». وعلى هذا، فيمكن أن يقال: ليس من المعلوم أنّ النكاح مع المُتبَنّى كان أمراً قبيحاً، بل هو أمر يستحيي منه الشخص ويشعر بالخجل تجاهه. والنتيجة هي أنّه لا يمكن الإشكال بأنّ بعض الموارد ـ مثل الزواج بالابن بالتّبني ـ كانت قبيحة لدى العُرف، وأنّ الشّارع لم يقتصر على عدم تحريمها، بل وحكم بجوازها كذلك.

معنى لفظ «الفحشاء» هو هذا، فإنّه يتمّ حمل القبيح على معناه العُرفيّ مثلما تُحمَل سائر الألفاظ أيضاً على مفاهيمها العُرفية.

وفيما يأتي نشير إلى عبارات بعض اللغويين:

معجم مقاييس اللغة: «فحش: الفاء والحاء والشين كلمةٌ تدلُّ على قُبحٍ في شيء وشَناعة»[1]، وعلى أساس هذه العبارة فإنّ «الفحش» يعني الشيء القبيح والشنيع.

المفردات للراغب: «الْفُحْشُ والْفَحْشَاءُ والْفَاحِشَةُ: ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال»[2].

النهاية لابن أثير: «الفَاحِش: ذو الفُحْش في كلامه وفعاله. والمُتَفَحِّش: الذي يتكلّف ذلك ويتعمّده. وقد تكرّر ذكر «الفُحْش والفَاحِشَة والفَوَاحِش» في الحديث. وهو كلّ ما يشتدّ قبحه من الذنوب والمعاصي. وكثيراً ما ترد الفَاحِشَة بمعنى الزّنا. وكلّ خصلة قبيحة فهي فَاحِشَة، من الأقوال والأفعال»[3].

وقد يُشكَل هنا بأنّ ارتكاب الزنا واللواط يحدث كذلك في العُرف، وعليه، فإنّ القُبح لن يكون واضحاً فيما يخصّ الاستمناء.

وفي الجواب عن هذا الإشكال نقول: إنّ ارتكاب هذه الأفعال من قِبَل العُرف هو أمر، واعتباره قبيحاً هو أمر آخر. لذلك، فحتى الشخص الذي يرتكب الزّنا يعتبره أمراً قبيحاً ولهذا السبب نراه يرتكبه خفية وبعيداً عن الأنظار. وقد يقع القتل كذلك في العُرف، لكنّ العُرف نفسه يعتبر قتل النّفس أمراً قبيحاً. وكذلك الحال مع الاستمناء، فهو من الأمر التي يعتبرها العُرف مُستقبحة؛ لكنّ قبحه ليس بمقدار قُبح الزّنا كما هو معروف، لكنّ مع ذلك فالعُرف يعتبره قبيحاً، ولهذا اعتبره الفقهاء في عداد نكاح البهائم ممّا يشير إلى كون الاستمناء يُعدّ لدى العُرف من الأمور القبيحة كما هي الحال مع نكاح البهائم، حيث إنّ العرف يعيّرون الذين يرتكبونه.

وفي حال قبول الادّعاء المذكور، فإنّ جميع الآيات الناهية عن ارتكاب الفحشاء والفاحشة تشمل الاستمناء.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٨.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن ٦٢٦.

(٣) النهاية في غريب الحديث و الأثر ٣: ٤١٥.

د) الآيات الناهية عن المُنكر

وأمّا الطائفة الرابعة من الآيات الدّالة على حرمة الاستمناء فهي الآيات الناهية عن المُنكر. وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى الآية الشريفة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[1]؛ ويكمن الفرق بين «الفحشاء» في الطائفة الثالثة من الآيات وبين «المُنكر» في هذه المجموعة من الآيات، في أنّ «الفحشاء» هي الأمر المُستقبَح، أمّا «المُنكر» فهو الفعل الذي تمّ نَفي مشروعيّته وجواز ارتكابه فقط بسبب المفاسد المُترتّبة عليه، حتى وإن لم يكن مُستقبحاً في الأساس. على سبيل المثال، يتمّ إنكار مشروعية شرب الخمر ويُعدّ من المنكرات، لكنّه قد لا يكون مُستقبحاً بنظر العُرف.

فالاستدلال بهذه الآيات يكون بالشكل التالي: إنّ اللفظ منزّل على العُرف، فالمقصود من الآية أنّ «**المُنكر**» هو كلّ ما ينكره العُرف، وإذا كان العُرف يُنكر شيئاً ما عند نزول الآية، فإنّ الشّارع أيضاً يعتبر ذلك الشيء مُنكراً وفقاً لهذه الآية الشريفة، وارتكاب ذلك المنكر حرام إلى يوم القيامة، حتى وإن زال الاشمئزار منه في المستقبل؛ إذ رغم كون المشتقّ، حقيقة في المتلبس، إلّا أنّه تمّ أخذ عنوان المنكر في هذه الآيات بصورة عنوان مشير ولا لزوم لاستمرار الاشمئزار والتلبّس بالصفة.

وتوضيح هذا المطلب هو: فيما يتعلّق ببعض الأمور يكون لبقاء العُرف موضوعية، على سبيل المثال، فيما يخصّ الإنفاق بالمعروف بشأن الزوجة، فإنّه يلزم بقاء العُرف بالنسبة إلى ذلك. ولهذا، كان الإنفاق بالمعروف في الأزمنة الماضية يتمثّل في تهيئة بعير كمركب للزوجة، لكنّ الأمر تحوّل في الوقت الحاضر وأصبحت السيارة بديلاً للبعير. لكنّ الأمر ليس كذلك في المحرّمات، وهو لزوم بقاء العُرف، بل هو بشكل عنوان مُشير، وفي حال كان فعلٌ حراماً فإنّه يظلّ حراماً إلى يوم القيامة.

(١) النحل: ٩٠.

الفهارس

فهرس الآيات

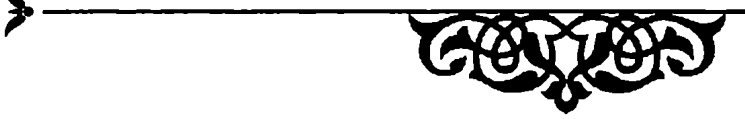
فهرس الروايات

فهرس الأعلام

فهرس المصادر



فهرس الآيات



السورة / الآية	الصفحة
البقرة	
﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى وَلا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا وَلا تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلى أَجَلِهِ ذلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهادَةِ وَأَدْنى أَلاَّ تَرْتابُوا إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً حاضِرَةً تُدِيرُونَها بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوها وَأَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ وَلا يُضَارَّ كاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢)	٧٥، ٧٧

السورة / الآية	الصفحة
البقرة	
﴿قُولُوا آمَنّا بِاللهِ وَما أُنزِلَ إِلَينا وَما أُنزِلَ إِلى إِبراهِيمَ وَإِسماعِيلَ وَإِسحاقَ وَيَعقُوبَ وَالأَسباطِ وَما أُوتِيَ مُوسى وَعِيسى وَما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَينَ أَحَدٍ مِنهُمْ وَنَحنُ لَهُ مُسلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦)	١٩٧، ١٩٧
﴿الَّذِينَ يَأكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاّ كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيطانُ مِنَ المَسِّ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا البَيعُ مِثلُ الرِّبا وَأَحَلَّ اللهُ البَيعَ وَحَرَّمَ الرِّبا فَمَن جاءَهُ مَوعِظَةٌ مِن رَبِّهِ فَانتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَأَمرُهُ إِلَى اللهِ وَمَن عادَ فَأُولئِكَ أَصحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)	١٧٢، ٢٩٨
النساء	
﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَولادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثلُ حَظِّ الأُنثَيَينِ فَإِن كُنَّ نِساءً فَوقَ اثنَتَينِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ وَإِن كانَت واحِدَةً فَلَهَا النِّصفُ وَلِأَبَوَيهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنهُمَا السُّدُسُ مِمّا تَرَكَ إِن كانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَم يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كانَ لَهُ إِخوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَو دَينٍ آباؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لا تَدرُونَ أَيُّهُمْ أَقرَبُ لَكُمْ نَفعاً فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (النساء: ١١)	٢٧٤، ٢٧٨
﴿حُرِّمَت عَلَيكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ وَأَخَواتُكُمْ وَعَمّاتُكُمْ وَخالاتُكُمْ وَبَناتُ الأَخِ وَبَناتُ الأُختِ وَأُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرضَعنَكُمْ وَأَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ وَرَبائِبُكُمُ اللاّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِن نِسائِكُمُ اللاّتِي دَخَلتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَمْ تَكُونُوا دَخَلتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيكُمْ وَحَلائِلُ أَبنائِكُمُ الَّذِينَ مِن أَصلابِكُمْ وَأَن تَجمَعُوا بَينَ الأُختَينِ إِلاّ ما قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: ٢٣)	٢١٨، ٢٧٤، ٢٨٠، ٣٠١، ٣٠١، ٣٥٥

السورة/الآية	الصفحة
النساء	
﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٢٤)	٣٠١
﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٦)	٦٠
﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١٠١)	٥٦، ٢٧٥
المائدة	
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣)	٣٥٥
﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (المائدة: ٦٤)	٢٢٠

السورة والآية	الصفحة
المائدة	
﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا اَلتَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ وَما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ ساءَ ما يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٦٦)	
﴿يا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاَللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ اَلنّاسِ إِنَّ اَللّٰهَ لا يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلْكافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧)	١٩٢
﴿يا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا اَلْخَمْرُ وَاَلْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ اَلشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)	٢٨٨
﴿يا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا اَلصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ اَلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ اَلْكَعْبَةِ أَوْ كَفّارَةٌ طَعامُ مَساكِينَ أَوْ عَدْلُ ذلِكَ صِياماً لِيَذُوقَ وَبالَ أَمْرِهِ عَفَا اَللّٰهُ عَمّا سَلَفَ وَمَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اَللّٰهُ مِنْهُ وَاَللّٰهُ عَزِيزٌ ذُو اِنْتِقامٍ﴾ (المائدة: ٩٥)	١٣٢
﴿وَإِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اَللّٰهُ وَإِلَى اَلرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤)	٢١٦
﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلى أَنَّهُمَا اِسْتَحَقّا إِثْماً فَآخَرانِ يَقُومانِ مَقامَهُما مِنَ اَلَّذِينَ اِسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ اَلْأَوْلَيانِ فَيُقْسِمانِ بِاللّٰهِ لَشَهادَتُنا أَحَقُّ مِنْ شَهادَتِهِما وَمَا اِعْتَدَيْنا إِنّا إِذاً لَمِنَ اَلظّالِمِينَ﴾ (المائدة: ١٠٧)	٧٠
الأنعام	
﴿وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنِّي أَراكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٧٤)	٢٤٥

الآية	الصفحة
الأنعام	
﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦)	١٨٧، ١٨٨
﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْساناً وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُوا ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُوا ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١)	٢٩٧، ٢٩٩، ٣٥٨
الأعراف	
﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (الأعراف: ١٤)	٢٠٦
﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣)	٣٥٨
﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ ٱلنِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾ (الأعراف: ٨١)	٢٩٧
﴿وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ ٱلْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ ٱلْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: ٨٠)	٢٩٧
يونس	
﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (يونس: ٣٦)	١٨٩
﴿أَلا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي ٱلأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ (يونس: ٦٦)	١٨٧، ١٨٨

السورة / الآية	الصفحة
يوسف	
﴿قالَ اِجْعَلْنِي عَلى خَزائِنِ اَلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٥)	١٣٠
﴿فَلَمّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ اَلسِّقايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا اَلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ (يوسف: ٧٠)	١٧٧
الحجر	
﴿قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (الحجر: ٣٦)	٢٠٦
النحل	
﴿وَما أَرْسَلْنا مِن قَبْلِكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ اَلذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)	١٢٧، ١٢٨، ١٣٠
﴿إِنَّ اَللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي اَلْقُرْبىٰ وَيَنْهىٰ عَنِ اَلْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)	٢٩٧، ٣٥٨، ٣٦٠
الإسراء	
﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كانَ خِطْأً كَبِيراً﴾ (الإسراء: ٣١)	٢٩٩
﴿وَلا تَقْرَبُوا اَلزِّنىٰ إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٣٢)	٢٩٧، ٢٩٩، ٢٩٩
الكهف	
﴿وَتَرَى اَلشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَزاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذاتَ اَلْيَمِينِ وَإِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ اَلشِّمالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذلِكَ مِنْ آياتِ اَللّٰهِ مَنْ يَهْدِ اَللّٰهُ فَهُوَ اَلْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِداً﴾ (الكهف: ١٧)	١٧٢،

السورة / الآية	الصفحة
الأنبياء	
﴿وَما أَرسَلنا قَبلَكَ إِلّا رِجالاً نُوحي إِلَيهِم فَسئَلُوا أَهلَ الذِّكرِ إِن كُنتُم لا تَعلَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٧)	١٢٧، ١٢٨، ١٣٠
﴿قالُوا وَجَدنا آباءَنا لَها عابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٥٣)	١٨٥
المؤمنون	
﴿وَالَّذِينَ هُم لِفُرُوجِهِم حافِظُونَ﴾ (المؤمنون: ٥)	٢٦٢، ٢٨٥، ٢٨٩، ٣٥٦، ٣٥٦
﴿إِلّا عَلى أَزوٰاجِهِم أَو ما مَلَكَت أَيمٰانُهُم فَإِنَّهُم غَيرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: ٦)	٢٨٥، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٥٦
﴿فَمَنِ ابتَغىٰ وَرٰاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العادُونَ﴾ (المؤمنون: ٧)	٢٨٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٥٦
﴿ثُمَّ خَلَقنَا النُّطفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقنَا العَلَقَةَ مُضغَةً فَخَلَقنَا المُضغَةَ عِظاماً فَكَسَونَا العِظامَ لَحماً ثُمَّ أَنشَأناهُ خَلقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أَحسَنُ الخالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)	١٧٤
النور	
﴿قُل لِلمُؤمِنِينَ يَغُضُّوا مِن أَبصارِهِم وَيَحفَظُوا فُرُوجَهُم ذٰلِكَ أَزكىٰ لَهُم إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِما يَصنَعُونَ﴾ (النور: ٣٠)	٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩١، ٣٥٣، ٣٥٤
﴿وَقُل لِلمُؤمِناتِ يَغضُضنَ مِن أَبصارِهِنَّ وَيَحفَظنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنها وَليَضرِبنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَو آبائِهِنَّ أَو آباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَو أَبنائِهِنَّ أَو أَبناءِ بُعُولَتِهِنَّ أَو إِخوانِهِنَّ أَو بَنِي إِخوانِهِنَّ أَو بَنِي أَخَواتِهِنَّ أَو نِسائِهِنَّ أَو ما مَلَكَت أَيمانُهُنَّ أَوِ التّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الإِربَةِ مِنَ الرِّجالِ أَوِ الطِّفلِ الَّذِينَ لَم يَظهَرُوا عَلىٰ عَوراتِ النِّساءِ وَلا يَضرِبنَ بِأَرجُلِهِنَّ لِيُعلَمَ ما يُخفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا المُؤمِنُونَ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ﴾ (النور: ٣١)	٢٦٢، ٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٥٣، ٣٥٤

السورة / الآية	الصفحة
الشعراء	
﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ (الشعراء: ١٠٧، ١٢٥، ١٤٣، ١٦٢، ١٧٨)	٦٠
النمل	
﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)	١٨٥، ١٨٦
الأحزاب	
﴿ما جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَما جَعَلَ أَزْواجَكُمُ اللاّئِي تُظاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهاتِكُمْ وَما جَعَلَ أَدْعِياءَكُمْ أَبْناءَكُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْواهِكُمْ وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤)	٣١٨
﴿اُدْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آباءَهُمْ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ فِيما أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلٰكِنْ ما تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥)	٣١٨
﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِماتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ وَالْقانِتِينَ وَالْقانِتاتِ وَالصّادِقِينَ وَالصّادِقاتِ وَالصّابِرِينَ وَالصّابِراتِ وَالْخاشِعِينَ وَالْخاشِعاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقاتِ وَالصّائِمِينَ وَالصّائِماتِ وَالْحافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظاتِ وَالذّاكِرِينَ اللهَ كَثِيراً وَالذّاكِراتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٣٥)	٢٨٦
﴿إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٦)	١٩١
فاطر	
﴿إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّما يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحابِ السَّعِيرِ﴾ (فاطر: ٦)	٣٥٧

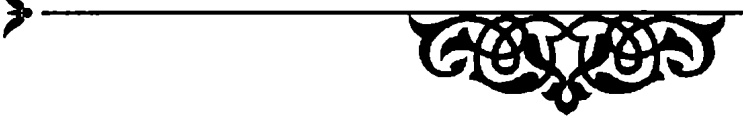
السورة/ الآية	رقم الصفحة
يس	
﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (يس: ٣٨)	١٧٢
﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٠)	٣٥٧
ص	
﴿هٰذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾ (ص: ٣٩)	١٢٨
﴿قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (ص: ٧٩)	٢٠٦
الشورى	
﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَواحِشَ وَإِذا ما غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ (الشورى: ٣٧)	٢٩٧، ٣٥٨
الجاثية	
﴿وَقالُوا ما هِيَ إِلاَّ حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَنَحْيا وَما يُهْلِكُنا إِلاَّ الدَّهْرُ وَما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)	٢٠٢
الحجرات	
﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦)	١٠٤، ٢١٥
﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوّابٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢)	١٨٨

السورة/الآية	الصفحة
النجم	
﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ بِها مِن سُلْطانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَما تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جاءَهُمْ مِن رَبِّهِمُ الْهُدى﴾ (النجم: ٢٣)	١٨٧، ١٨٨
﴿وَما لَهُمْ بِهِ مِن عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨)	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩
الممتحنة	
﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٢)	٣١٧
الطلاق	
﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهادَةَ لِلهِ ذلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ (الطلاق: ٢)	٧٠، ٧٧، ٧٧
الملك	
﴿أَلا يَعْلَمُ مَن خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤)	١٦٩
المعارج	
﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج: ٤)	١٧٩
﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ﴾ (المعارج: ٢٩)	٢٨٦
﴿إِلاَّ عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المعارج: ٣٠)	٢٨٦، ٣٥٠، ٣٥١

الآية	الصفحة
المعارج	
﴿فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ (المعارج: ٣١)	٢٨٦، ٢٨٨، ٣٥٠، ٣٥٦
البينة	
﴿وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ وَذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة: ٥)	٢١٦



فهرس الروايات



الكتاب / الحديث	ج	ص	الصفحة
الاحتجاج على أهل اللجاج			
حَدَّثَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا أُدْخِلْتُ عَلَى الرَّشِيدِ ... ثُمَّ قَالَ لِي جَوَّزْتُمْ لِلْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ أَنْ يَنْسُبُوكُمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَيَقُولُوا لَكُمْ...	٢	٣٩١	٢٧٩
الأمالي (للطوسي)			
عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بِغَدِيرِ خُمٍّ يَقُولُ: إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِي وَلَا لِأَهْلِ بَيْتِي، لَعَنَ اللَّهُ مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ، ...	٢٢٧		٣٢١

الكتاب / الحديث	ج	ص	الصفحة
بحار الأنوار			
عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً قَالَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَالتَّسْلِيمُ لَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ جَاءَ بِهِ.	٢	٢٠٤	١٩١
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْكَاهِلِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَوْ أَنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَحَجُّوا الْبَيْتَ وَصَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ قَالُوا...	٢	٢٠٥	١٩١
تحف العقول			
أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ لِكُلِّ وَارِثٍ نَصِيبَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ وَلَا تَجُوزُ لِوَارِثٍ وَصِيَّةٌ فِي أَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ وَالْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَمَنْ...	٣٤		٣٢١، ٣٢٢
تفسير العياشي			
عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يحل لماء الرجل أن يجري في أكثر من أربعة أرحام من الحرائر.	١	٢١٨	٣١٥
تفسير القمي			
فَسُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِهِ «أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ» قَالَ مَا سَرَقُوا وَمَا كَذَبَ يُوسُفُ فَإِنَّمَا عَنَى سَرَقْتُمْ يُوسُفَ مِنْ أَبِيهِ.	١	٣٩٤	١٧٧
عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهِيَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةَ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ فَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ...	٢	١٠١	٢٩٠، ٢٩١، ٣٥٤

الكتاب والحديث	ج	ب	الصفحة

التوحيد

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئاً...

		١٠٧	٢١٠

تهذيب الأحكام

عَنْ ذَرِيحٍ الْمُحَارِبِيِّ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام صَلِّ الْجُمُعَةَ بِأَذَانِ هَؤُلَاءِ فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ شَيْءٍ مُوَاظَبَةً عَلَى الْوَقْتِ.

	٢	٢٨٤	١٣٧

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو عَمْرٍو أَخْبِرْنِي يَا مَوْلَايَ أَنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَا نَرَاهُ وَنَرَى السَّمَاءَ لَيْسَتْ فِيهَا عِلَّةٌ فَيُفْطِرُ النَّاسُ وَنُفْطِرُ...

	٤	١٥٩	١٤٣

عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي...

	٤	١٦٠	١٤٢

عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَا تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ قَالَ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسِّتْرِ وَالْعَفَافِ وَالْكَفِّ...

	٦	٢٤١	٥٥

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عليه السلام رَجُلٌ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَأَشْهَدَ شَاهِدَيْنِ نَاصِبِيَّيْنِ قَالَ كُلُّ مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَعُرِفَ بِصَلَاحٍ فِي نَفْسِهِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ.

	٦	٢٨٤	٥٥

الكتاب/الحديث			
ثواب الأعمال وعقاب الأعمال			
عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْه.	٢٦٣		٣٠٣
جامع الأخبار			
سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ عَنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ فَقَالَ الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَالرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ وَآثَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ فَهَيْكَلٌ عُلْوِيٌّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَمَرْكَزٌ...	٤		٤٩
الجعفريات			
حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ ذَنْبٍ...	٩٩		٣٠٧، ٣٤٠، ٣٤٤
الخصال			
سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَرْوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيّاً أَوْ إِمَاماً...	١	١٢٠	٣١٢، ٣١٢
روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه			
في الصحيح، عن محمد بن عيسى قال: كَتَبَ إِلَيْهِ (أي الهادي أو الجواد ﷺ على الظاهر) أَبُو عَمْرٍو أَخْبِرْنِي يَا مَوْلَايَ أَنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَا نَرَاهُ...	٣	٣٤١	١٤٠

الصفحة	ب	ج	كتاب / الحديث
			علل الشرائع
٣٤٤	٢	١	عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بِإِسْنَادِهِ رَفَعَهُ قَالَ: أَتَى عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَهُودِيٌّ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ... فَإِذَا سَبَقَ نُطْفَةُ الرَّجُلِ نُطْفَةَ الْمَرْأَةِ إِلَى الرَّحِمِ خَرَجَ شَبَهُ الْوَلَدِ...
٣٣٦	٥٠٤	٢	عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ الرِّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ عِلَّةُ تَزْوِيجِ الرَّجُلِ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ وَتَحْرُمُ أَنْ تَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ لِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ...
			عيون أخبار الرضا
٣٣٧	٨٨	٢	عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ فِي جَوَابِ مَسَائِلِهِ... عِلَّةُ التَّزْوِيجِ لِلرَّجُلِ أَرْبَعَةَ نِسْوَةٍ وَتَحْرِيمِ أَنْ تَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ لِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ
			الكافي
٤٨	٩٨	١	عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَوْصِلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: جَاءَ حِبْرٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبَدْتَهُ قَالَ فَقَالَ وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ...
٢١٨، ٢١٩، ٣١٥	١٤٨	١	عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيّاً قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَأَنْ يُقِرَّ لِلَّهِ بِالْبَدَاءِ.
١٢٨	٢١٠	١	عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجْلَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الذِّكْرُ أَنَا وَالْأَئِمَّةُ أَهْلُ الذِّكْرِ...

الكتاب/ الحديث	ج	ص	الرقم

الكافي

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ قَالَ: ... الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَمَا قَالا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَأَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ ...	١	٣٣٠	١٠٥
عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ: ...	٢	٢٥	٣٢١
عَنْ عَمِّهِ عَاصِمٍ الْكُوزِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.	٢	١٦٤	٢٦١
عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَدْنَى مَا يَكُونُ الْعَبْدُ بِهِ مُشْرِكاً قَالَ فَقَالَ مَنْ قَالَ لِلنَّوَاةِ إِنَّهَا حَصَاةٌ وَلِلْحَصَاةِ إِنَّهَا نَوَاةٌ ثُمَّ دَانَ بِهِ.	٢	٣٩٧	٢٠٢
عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ﷺ قَالَ: قَالَ لِي يَوْماً يَا زُهْرِيُّ مِنْ أَيْنَ جِئْتَ فَقُلْتُ مِنَ الْمَسْجِدِ قَالَ فِيمَ كُنْتُمْ قُلْتُ تَذَاكَرْنَا أَمْرَ الصَّوْمِ فَاجْتَمَعَ رَأْيِي وَرَأْيُ أَصْحَابِي...	٤	٨٣	١٣٢
عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِ وُلْدِهِ هَلْ سَعَيْتَ فِي وَادِي مُحَسِّرٍ فَقَالَ لَا قَالَ فَأَمَرَهُ أَنْ يَرْجِعَ حَتَّى يَسْعَى قَالَ فَقَالَ لَهُ ابْنُهُ لَا أَعْرِفُهُ فَقَالَ لَهُ سَلِ النَّاسَ.	٤	٤٧٠	١٣٦

اسم الكتاب / الحديث	ج	ص	الصفحة
الكافي			
عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَالدَّمَ.	٥	٤٣٨	١٣٠
عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَجُلٍ كَانَ يَطَأُ جَارِيَةً لَهُ وَأَنَّهُ كَانَ يَبْعَثُهَا فِي حَوَائِجِهِ وَأَنَّهَا حَبِلَتْ وَأَنَّهُ بَلَغَهُ عَنْهَا فَسَادٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا وَلَدَتْ أَمْسَكَ...	٥	٤٨٩	٣٣٣
عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ يَطَؤُهَا وَهِيَ تَخْرُجُ فِي حَوَائِجِهِ فَحَبِلَتْ فَخَشِيَ أَنْ لَا يَكُونَ مِنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ...	٥	٤٨٩	٣٣٣
عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْه.	٥	٥٤١	٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٤
عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدَةِ قَوْمٍ حَرَاماً ثُمَّ اشْتَرَاهَا ثُمَّ ادَّعَى وَلَدَهَا فَإِنَّهُ لَا يُورَثُ مِنْهُ شَيْءٌ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ...	٧	١٦٣	٣٢٦
عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: دَخَلَ الْحَكَمُ بْنُ عُتَيْبَةَ وَسَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَسَأَلَاهُ عَنْ شَاهِدٍ وَيَمِينٍ فَقَالَ قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَقَضَى بِهِ...	٧	٣٨٥	٧٧
عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يُجِيزُ فِي الدَّيْنِ شَهَادَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ وَيَمِينَ صَاحِبِ الدَّيْنِ وَلَمْ يَكُنْ يُجِيزُ فِي الْهِلَالِ إِلَّا شَاهِدَيْ عَدْلٍ.	٧	٣٨٦	٧٢، ٧٤

الكتاب / الحديث	ج	ه	الصفحة
الكافي			
عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: الْقُضَاةُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرٍ وَهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ...	٧	٤٠٧	٢٣٧
عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ وَبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ...	٧	٤١٤	٦٨، ٨١
المحاسن			
عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ تَحْرُمُ عَلَيْهِ.	١	١٠٦	٣٠٢
من لا يحضره الفقيه			
وَسُئِلَ الصَّادِقُ ﷺ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ﴾ فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ...	١	١١٤	٢٩١
وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ وَلَا شَفَاعَةَ وَلَا كَفَالَةَ وَلَا يَمِينَ فِي حَدٍّ.	٤	٧٤	٢٩
نهج البلاغة (للصبحي صالح)			
فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَجَهْدَهُ الْجَهِيدَ وَكَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرَى أَ مِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ عَنْ...		٢٨٧	١٧٩

الكتاب / الحديث	ج	من	الصفحة
وسائل الشيعة			
عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمَرَاغِيِّ قَالَ وَرَدَ تَوْقِيعٌ عَلَى الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ وَذَكَرَ تَوْقِيعاً شَرِيفاً يَقُولُ فِيهِ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِن مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا...	١	٣٨	٢٢٨، ٢٤٠، ٢٥١
وَكَتَبَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عليه السلام: أَنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَا نَرَاهُ وَنَرَى السَّمَاءَ لَيْسَتْ فِيهَا عِلَّةٌ وَيُفْطِرُ النَّاسُ وَنُفْطِرُ مَعَهُمْ، وَيَقُولُ قَوْمٌ...	٤	٢٤٥	١٣٩
عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَانَ يَقُولُ لَا أُجِيزُ فِي الْهِلَالِ إِلَّا شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ.	١٠	٢٨٦	٨٣
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو عُمَرَ أَخْبِرْنِي يَا مَوْلَايَ إِنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَا نَرَاهُ وَنَرَى السَّمَاءَ لَيْسَتْ فِيهَا عِلَّةٌ وَيُفْطِرُ النَّاسُ وَنُفْطِرُ...	١٠	٢٩٧	١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ٢٨٨
عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: يُجْزِيكَ إِذَا لَمْ تَعْرِفِ الْعَقِيقَ أَنْ تَسْأَلَ النَّاسَ وَالْأَعْرَابَ عَنْ ذَلِكَ	١١	٣١٥	١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧
عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الطَّوَافِ أَ يَكْتَفِي الرَّجُلُ بِإِحْصَاءِ صَاحِبِهِ فَقَالَ نَعَمْ.	١٣	٤١٩	٨٤
عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: ... وَقَالَ ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ مِن أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ...	١٥	١٦٦	٢٩١

الكتاب / الحديث	ج	ص	الصفحة
وسائل الشيعة			
عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ...	١٧	٨٩	٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٩، ٨٠، ١٢٤
عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ تَحِلُّ الْفُرُوجُ بِثَلَاثٍ نِكَاحٍ بِمِيرَاثٍ وَنِكَاحٍ بِلَا مِيرَاثٍ وَنِكَاحٍ بِمِلْكِ الْيَمِينِ.	٢٠	٨٥	٣٠٨، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٤٥
عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَدَخَلَ عَلَيْهِ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ جَرِيحٍ الْمَكِّيُّ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا عِنْدَكَ فِي الْمُتْعَةِ فَقَالَ حَدَّثَنِي أَبُوكَ...	٢٠	٨٦	٣١٠
الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تُحَفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَأَمَّا مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَنَاكِحِ فَأَرْبَعَةُ وُجُوهٍ نِكَاحٌ بِمِيرَاثٍ وَنِكَاحٌ بِغَيْرِ مِيرَاثٍ...	٢٠	٨٧	٣١١
عَنْ شُعَيْبٍ الْحَدَّادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ مِنْ مَوَالِيكَ يُقْرِئُكَ السَّلَامَ وَقَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَقَدْ وَافَقَتْهُ وَأَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَقَدْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ...	٢٠	٢٥٨	٢٨٤
عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَكْبَرِ الزِّنَا قَالُوا بَلَى قَالَ هِيَ امْرَأَةٌ تُوطِئُ فِرَاشَ زَوْجِهَا فَتَأْتِي بِوَلَدٍ مِنْ غَيْرِهِ...	٢٠	٣١٥	٣١٩
أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّ زِنْدِيقاً قَالَ لَهُ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الزِّنَا قَالَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ وَذَهَابِ الْمَوَارِيثِ...	٢٠	٣٣٢	٣٣٥

الحديث	ج	ص	الصفحة
وسائل الشيعة			
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الرِّضَا عليه السلام فِيمَا كَتَبَ إِلَيْهِ وَعِلَّةُ التَّزْوِيجِ لِلرَّجُلِ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ وَتَحْرِيمِ أَنْ تَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ لِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ...	٢٠	٥١٧	٣٣٦
الْفَضْلُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّبْرِسِيُّ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام لَا يَحِلُّ لِمَاءِ الرَّجُلِ أَنْ يَجْرِيَ فِي أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَرْحَامٍ.	٢٠	٥١٨	٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٤
عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ (يُطِيفُ بِهَا) وَهِيَ تَخْرُجُ فَتَغْلَقُ قَالَ يَتَّهِمُهَا الرَّجُلُ أَوْ يَتَّهِمُهَا أَهْلُهُ قَالَ أَمَّا ظَاهِرَةٌ فَلَا قَالَ إِذاً لَزِمَهُ الْوَلَدُ.	٢١	١٦٩	٢٧٦، ٣٢٦، ٣٢٧
عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى جَارِيَةٍ لَهُ تَذْهَبُ وَتَجِيءُ وَقَدْ عَزَلَ عَنْهَا وَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ إِلَيْهَا شَيْءٌ مَا تَقُولُ فِي الْوَلَدِ قَالَ أَرَى أَنْ لَا يُبَاعَ هَذَا...	٢١	١٧٠	٣٢٨
عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَسُئِلَ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَارِيَةً ثُمَّ وَقَعَ عَلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَسْتَبْرِئَ رَحِمَهَا قَالَ بِئْسَ مَا صَنَعَ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ...	٢١	١٧٣	٣٢٨، ٣٢٩
عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَقَالَ كُنْتُ أَعْزِلُ عَنْ جَارِيَةٍ لِي فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ فَقَالَ عليه السلام (إِنَّ الْوِكَاءَ) قَدْ يَنْفَلِتُ فَأَلْحَقَ بِهِ الْوَلَدَ.	٢١	٣٧٨	٣٣٠

الكتاب / الحديث	ج	ص	الصفحة
وسائل الشيعة			
عَنْ أَبِي طَاهِرٍ الْبِلَالِيِّ قَالَ كَتَبَ جَعْفَرُ بْنُ حَمْدَانَ فَخَرَجَتْ إِلَيْهِ هَذِهِ الْمَسَائِلُ اسْتَحْلَلْتُ بِجَارِيَةٍ وَشَرَطْتُ عَلَيْهَا أَنْ لَا أَطْلُبَ وَلَدَهَا وَلَمْ أُلْزِمْهَا مَنْزِلِي فَلَمَّا أَتَى...	٢١	٣٨٥	٣٣١
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْقُمِّيِّ قَالَ: كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَلَى يَدِي إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ فَحَبِلَتْ ثُمَّ إِنَّهُ تَزَوَّجَهَا بَعْدَ الْحَمْلِ فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ...	٢١	٤٩٨	٢٧٣
عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَابْنِ فَضَّالٍ عَنْ رِجَالٍ شَتَّى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليهما السلام أَنَّهُمَا قَالَا كَفَرَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مَنِ انْتَفَى مِنْ حَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ.	٢١	٥٠٧	٣٢٤، ٣٢٥
عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَصِيدُ الطَّيْرَ يُسَاوِي دَرَاهِمَ كَثِيرَةً وَهُوَ مُسْتَوِي الْجَنَاحَيْنِ فَيَعْرِفُ صَاحِبَهُ أَوْ...	٢٣	٣٨٨	٦٤
عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ عَنِ الرِّضَا عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: ... فَإِنَّ أَدْنَى مَا يَخْرُجُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يَقُولَ لِلْحَصَاةِ هَذِهِ نَوَاةٌ ثُمَّ يَدِينَ...	٢٧	١٢٨	١٨٧
جَعْفَرُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ الْمُحَقِّقُ فِي الشَّرَائِعِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الشَّهَادَةِ قَالَ هَلْ تَرَى الشَّمْسَ عَلَى مِثْلِهَا فَاشْهَدْ أَوْ دَعْ.	٢٧	٣٤٣	٣٠، ٨٩

الكتاب / الحديث	ج	ص	الصفحة
وسائل الشيعة			
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعَفَافِ...	٢٧	٣٩١	٦١
وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام رَجُلٌ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَأَشْهَدَ شَاهِدَيْنِ نَاصِبِيَّيْنِ قَالَ كُلُّ مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَعُرِفَ بِالصَّلَاحِ فِي نَفْسِهِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ.	٢٧	٣٩٣	٦١
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا لَأَجَزْنَا شَهَادَةَ الرَّجُلِ إِذَا عُلِمَ مِنْهُ خَيْرٌ مَعَ يَمِينِ الْخَصْمِ فِي حُقُوقِ النَّاسِ الْحَدِيث	٢٧	٣٩٤	٦٢
عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ زِيَادٍ الْكَرْخِيِّ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ صَلَّى خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فِي جَمَاعَةٍ فَظُنُّوا بِهِ خَيْراً وَأَجِيزُوا شَهَادَتَهُ.	٢٧	٣٩٥	٦٢
عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام وَقَدْ قُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَمَّنْ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَمَنْ لَا تُقْبَلُ فَقَالَ يَا عَلْقَمَةُ كُلُّ مَنْ كَانَ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ...	٢٧	٣٩٥	٦٣، ٧٠، ٧٢
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليهما السلام يَقُولَانِ بَيْنَمَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فِي مَجْلِسِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِذْ أَقْبَلَ قَوْمٌ فَقَالُوا يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَرَدْنَا...	٢٨	١٦٨	٢٧١، ٢٧٦، ٢٧٧
عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَفَرَ بِاللَّهِ مَنْ تَبَرَّأَ مِنْ نَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ.	٢٨	٣٥٥	٣٢٤

وسائل الشيعة

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنِ الْخَضْخَضَةِ فَقَالَ إِثْمٌ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ وَفَاعِلُهُ كَنَاكِحِ نَفْسِهِ وَلَوْ عَلِمْتَ...	٢٨	٣٦٤	٢٨٨، ٣٥٦، ٣٥٧
عَنْ مُثَنًّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: وُجِدَ فِي قَائِمِ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله صَحِيفَةٌ أَنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ الْقَاتِلُ غَيْرَ قَاتِلِهِ وَالضَّارِبُ غَيْرَ ضَارِبِهِ وَمَنِ ادَّعَى لِغَيْرِ...	٢٩	٢١	٣٢٠، ٣٢٠
عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ سَعْدَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَتْ فِي ذُؤَابَةِ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله صَحِيفَةٌ مَكْتُوبٌ فِيهَا لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ عَلَى مَنْ قَتَلَ	٢٩	٢٢	٣٢٣
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَضْرِبُ الْمَرْأَةَ فَتَطْرَحُ النُّطْفَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ عِشْرُونَ دِينَاراً فَقُلْتُ يَضْرِبُهَا فَتَطْرَحُ الْعَلَقَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ...	٢٩	٣١٤	١٧٥

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
أبان بن عثمان	٣٢٩
إبراهيم بن زياد الكرخي	٦٢
إبراهيم بن هاشم	٣٠٤
ابن أبي عمير	٦٢، ٧٧، ١٣٦، ٢١٨، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٩، ٣٢٤
ابن إدريس	١٩٦، ٢١١، ٢١٢، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٧، ٣٥١
ابن برّاج	٣٥٠
ابن سماعة	٣٢٧
ابن شجاع الحلي	٩٣
ابن فضّال	٣٢٤
ابن قبة	١٦٦، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥
أبو إسحاق السبيعي	٣٢١

الاسم	الصفحة
أبو البختري	٣٣٠، ٣٣١
أبو الصلاح الحلبي	٣٥٠
أبو أيوب إبراهيم بن عثمان الخزار	١٤٢
أبو بصير	٢٩٠، ٣٢٤، ٣٥٤
أبو طاهر البلالي	٣٣١
أبو علي الأشعري	٣٢٧
أبو عمر	١٣٩
أبو عمرو الزبيري	٢٩١
أحمد بن أبي عبدالله	٦٤، ٣٠٣
أحمد بن الحسين	٣١٠
أحمد بن حنبل	٣٥١
أحمد بن خالد البرقي	٢٨٨
أحمد بن علي بن إبراهيم	٣٠٩
أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي	٣٣٥
أحمد بن محمد	٣٠٩، ٣٢١، ٣٣٢
أحمد بن محمد بن أبي نصر	٦٤
أحمد بن محمد بن خالد	٦٤، ٢١٩، ٣٣٧
أحمد بن محمد بن عيسى	٦٢، ٢٨٨، ٣٢٩، ٣٥٦
الأراكي، محمد علي	١٢١
إسحاق بن بلال	٣١٩

الاسم	الصفحة
إسحاق بن عمّار	٣٢٦
إسماعيل بن موسى	٣٠٨، ٣٠٧
الإصفهاني، محمد الحسين، الكمباني	٩٨، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٩٠
آدم بن إسحاق	٣٣٣٥
بحرالعلوم	١٣٣
البحراني	١٣٣
بريد العجلي	٢٠٢
بكر بن صالح	٢٩١
بلال	٣١٩
التبريزي، جواد بن علي	٣٥، ٣٨، ١٢٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٦٨، ٢٩٤
التبريزي، مير فتّاح	٩٨
جابر بن يزيد الأنصاري	٣١٠
جعفر بن الحسن بن سعيد	١٤٣
جعفر بن بشير	٣٣٠
جعفر بن حمدان	٣٣١
جعفر بن محمد بن مسرور	٦٢
جميل	٣١٣
جميل بن صالح	٣٢١

الاسم	الصفحة
الحرّ العاملي، صاحب الوسائل	٦١، ١٤٠، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٣، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٥
حريز	٣٣٢
الحسن بن زين الدين	٩٣
الحسن الصيقل	٣٢٩
الحسن بن علي	٣٢٨
الحسن بن محبوب	٦٢، ٣٢١
الحسن بن يوسف	٦٢
الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي، العلامة الحلّي	٩٦، ٣٤٨، ٣٥١
الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتّب	٣٣٧
الحسين بن إسماعيل الكندي	٣٣١
الحسين بن زيد	٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠
الحسين بن سعيد	٢٨٤، ٢٨٨، ٣٣٢٥
الحسين بن علي بن شعبة	٣١١
الحسين بن محمد	١٢٨، ٣٢٠، ٣٢٨
الحسين بن محمد بن عامر	٦٢
الحسين بن محمد بن عمران	٣٢٠
حفص الجوهري	٣١٠
حفص بن البختري	١٣٦

الاسم	الصفحة
حكم بن عتيبة	٧٧
الحكيم، السيد محسن الطباطبايي	١١٣، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢
حماد بن عثمان	٣٢٨
حمدان بن سلميان	٦٣
حميد بن زياد	٣٢٧
الحميري	٣٠٧
الخامنه اي، السيد علي الحسيني	٣٨
الخراساني، الحسين الوحيد	٢٦٨
الخراساني، محمد كاظم، صاحب الكفاية	١١١، ١١٣، ١١٦، ١٢٢، ١٥٥، ١٨٣، ٢٠٠، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٧٥، ٢٩٨
الخميني، سيد روح الله الموسوي	١٢٣، ١٢٥
الخوانساري، سيد أحمد القدوسي الموسوي	١٤١، ١٥٥
الخوئي، سيد أبوالقاسم الموسوي	٣٤، ٣٥، ٤١، ٧٠، ٧٥، ٩٦، ١٠١، ١١١، ١١٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٥، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٩، ٢٦٩، ٣٥٢، ٣٥٤
الدزفولي، مرتضى الأنصاري، الشيخ الأنصاري	٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٥، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٩، ١٤١، ١٤٨، ١٥٥، ١٦٢، ١٦٥، ١٧٩، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢٤٣

الاسم	الصفحة
راغب	٢٩٩
ريان بن صلت	٢١٨
زرارة	٨٥، ١٩٩، ٢٠٧، ٢٢٥، ٣١٣
الزهري	١٣٢
زيد بن أرقم	٣٢١
زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني	٩٤، ١٩٦، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢
السامري	٢٤٩
سعد	١٤٢
سعد بن عبدالله	٣١١
سعد بن عبدالله الأشعري	٣١٢
سعيد الأعرج	٣٢٦
سعيد بن يسار	٣٢٧، ٣٢٨
سفيان بن عتيبة	١٣٢
السكوني	٣٠٨
سلمة	٦٢
سلمة بن كهيل	٧٧
سليم مولى طربال	٣٣٢
سليمان بن داوود	١٣٢، ٣١١، ٣١٢
سماعة	٣٢١

الاسم	الصفحة
سندي بن محمد	٣٣٠، ٣٣١
سيد بن طاوس	٣٠٧
السيستاني، سيد علي الحسيني	٣٨، ٣٩، ٢٦٨
الشافعي	٣٥١
الشعراني	٢٠٥، ٢٠٦
شعيب الحداد	٢٨٤
الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان	٢٦٣، ٣٠٨، ٣٣٠
الشيخ الحسين آل عصفور	٩٣
الشيرازي، ناصر مكارم	٣٩
الصافي الكلبايكاني، لطف الله	٣٦، ٤٣
صالح بن أبي حماد	٣٢٤
صالح بن عقبة	٦٣
الصدر، الشهيد السيد محمد باقر	١٠٧، ٢٦٨، ٢٦٩
صفوان	٣٢٦
صفوان بن يحيى	٣٢٧
الطباطبايي، السيد محمد الحسين	١٨٨، ٢٠٥، ٢٤٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١
الطباطبايي، السيد علي، صاحب الرياض	٢٧٤
الطبرسي	٣١٥
الطوسي، محمد بن الحسن، شيخ الطائفة	٩٦، ١٠٦، ١٢١، ١٢٤، ١٢٦، ١٤٠، ١٩٦، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢٤٣، ٣١٠، ٣١٣، ٣٤٩، ٣٥٠

عباس بن موسى	١٤٢، ٣٠٩
عبد الحميد بن إسماعيل	٣٣٣
عبد الرحمن بن حجاج	٧٧، ٧٨
عبد الرحمن بن صالح	٣٢١
عبدالله	٣٠٧
عبدالله بن أبي يعفور	٦١
عبدالله بن الحسن	٣٠٧
عبدالله بن جعفر	٣٣٠، ٣٣١
عبدالله بن عامر	٦٢
عبدالله بن عجلان	١٢٨
عبدالله بن محمد	٣٢١
عبدالله بن مغيرة	٦١
عبدالملك بن جريح المكي	٣١٠
عثمان	٣٣١
عثمان بن عثمان	٣٠٣
عثمان بن عيسى	٣٠٣، ٣٠٤
العراقي، آقا ضياء الدين	١٥٣، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨
علاء	٦٢
علقمة	٦٣

الاسم	الصفحة
علي بن ابراهيم	٧٧، ٧٩، ١٣٢، ١٣٦، ٢٠٢، ٢١٨، ٢٩١، ٣٠٢، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٩، ٣٢٤، ٣٣٣
علي بن أحمد	٣٠٣، ٣٢١، ٣٣٦
علي بن أحمد القلانسي المراغي	٣٢١
علي بن الحسين بن موسى، السيد المرتضى، علم الهدى	٢٠٩، ٢١١
علي بن السندي	٣٢٦
علي بن حكم	٣٢٣، ٣٢٩
علي بن حمزة البطائني	٣٠٥
علي بن سالم	٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥
علي بن عباس	٣٣٦
علي بن عبدالله الوراق	٣٣٧
علي بن عيسى	٣٣٧
علي بن محمد	٣٢٤
علي بن محمد بن القتيبة	٦٣
عمر بن يزيد	٣١٠
العمري	١٠٥
الفاضل اللنكراني، محمد	٣٧، ٤٢، ٢٦٩
فضيل	٨٥، ٣٢٣
فيروز آبادي، سيد مرتضى	١١٢

الاسم	الصفحة
قاسم بن الحسن	٣١١، ٣٣٢
قاسم بن ربيع الصحاف	٣٣٦
قاسم بن زيد	٢٩١
قاسم بن محمد	٣١٢
قاسم بن محمد الجوهري	١٣٢، ٣١١
القاضي ابن كح	٣٥١
القمي، أبوالقاسم بن محمد الحسن	٩٣، ٩٥
القمي، سيد تقي	١٢٠
الكليني، محمد بن يعقوب	٦٤، ١٢٤، ١٦٢، ٢١٣، ٢٩١، ٣٠٨، ٣١٣، ٣٢٠، ٣٢٧
المازندراني، ملا محمد صالح	٢٠٥
مالك الجهني	٢١٩
المامقاني	١٢٢
مثنى	٣٢٠
المجلسي، محمد تقي بن مقصود علي	١٤٠
المحقق الداماد، السيد محمد	١٣٥، ١٣٦
محمد بن أبي القاسم	٣٣٧
محمد بن أبي حمزة	٢٨٤
محمد بن أبي عبدالله	٣٣٧
محمد بن أبي عمير	٢٩٠، ٣٥٤
محمد بن أحمد السناني	٣٣٧

محمد بن أحمد بن يحيى	٦٢، ٣١٠
محمد بن إسماعيل	٦٣، ٣٣٧
محمد بن الحسن	١٣٩، ٢٨٤، ٣١١، ٣٢٦
محمد بن الحسن الصفار	١٣٩، ٣٣٠
محمد بن الحسن بن وليد	٣١١
محمد بن الحسين بن أبي الخطاب	٣٣٠
محمد بن زياد	٣٠٨، ٣٠٩
محمد بن سنان	٣٣٧
محمد بن عبد الجبار	٣٢٧
محمد بن علي الكوفي	٣٣٧
محمد بن علي بن الحسين، ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق	٦١، ١٣٣، ٢١٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣٣١، ٣٣٧
محمد بن علي بن محبوب	٣٢٦
محمد بن عمران الدقاق	٣٣٧
محمد بن عمرو الكوفي	٢١٩
محمد بن عيسى	١٣٩، ٢٠٢، ٣٠٨
محمد بن ماجيلويه	٣٣٧
محمد بن محمد	٣٢١
محمد بن مسعود العياشي	٣١٥
محمد بن مسلم	٦٢، ٨٥، ٢١٨، ٣١٣

الاسم	الصفحة
محمد بن مكي بن أحمد العاملي، الشهيد الأول	٧٢، ٧٤، ٩١، ٩٣، ١٠٧، ١٢٦، ١٥٤، ١٥٤، ١٥٦
محمد بن موسى البرقي	٣٣٧
محمد بن يحيى	٣٠٩، ٣٢١
مرازم بن حكيم	٢١٩
مسعدة بن صدقة	٧٩
المشكيني، أبو الحسن	١١٢
معاوية بن عمار	١٣٣
معلى بن محمد	١٢٨، ٣٢٠، ٣٢٨
مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي	٧٣
المنتظري، الحسين علي	٣٦
منصور بن حازم	٣١٥
الموسوي الأردبيلي، سيد عبد الكريم	٣٧
موسى بن إسماعيل	٣٠٧
موسى بن عثمان الحضرمي	٣٢١
النائيني، ميرزه محمد الحسين الغروي	١١٤، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١١٩، ١٢٢
النجفي، محمد الحسن، صاحب الجواهر	١٥٥، ٢٢٥، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٣، ٣٤٨، ٣٥١
نضر بن سويد	٢٨٤
نوح بن شعيب	٦٣

النوفلي	٣٠٨، ٣٠٩
وشاء	١٢٨، ٣٢٠
هارون	٢٧٩
هارون بن مسلم	٧٩
هشام بن سالم	٢١٨
هلال	٣١٩
اليزدي، سيد محمد كاظم الطباطبايي، صاحب العروة	١٠٦، ١٢١
يونس	٢٠٢، ٢١٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٨
يونس بن عبدالرحمن	١٤٢، ٣٠٣، ٣٠٤



فهرس المصادر



القرآن الكريم

الكتب العربية

١. **أجود التقريرات**، الموسوي الخوئي، أبو القاسم، مطبعة العرفان، الطبعة الأولى، ١٣٥٢ش، قم، إيران.

٢. **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، التبريزي، جواد بن علي، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ق، قم، إيران.

٣. **أسس القضاء والشهادة**، التبريزي، جواد بن علي، نشر مكتب المؤلف، دون تاريخ، قم، إيران.

٤. **أصول الفقه**، الأراكي، محمد علي، مؤسسة در راه حق، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ش، قم، إيران.

٥. **الانتصار في انفرادات الإمامية**، السيد المرتضى، علي بن الحسين، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ق، قم، إيران.

٦. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار** عليهم السلام، المجلسي، محمد باقر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ق، بيروت، لبنان.

٧. **بلغة الفقيه**، بحر العلوم، محمد بن محمد تقي، منشورات مكتبة الصادق عليه السلام، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣ق، طهران، إيران.

٨. **تفسير القمي**، القمي، علي بن إبراهيم، دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ق، قم، إيران.



٩. **تهذيب الأحكام**، الطوسي، محمد بن الحسن، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ق، طهران، إيران.

١٠. **التوحيد**، ابن بابويه، محمد بن علي، الشيخ الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ق، قم، إيران.

١١. **جامع الأخبار**، الشعيري، محمد بن محمد، مطبعة حيدرية، الطبعة الأولى، دون تاريخ، النجف الأشرف، العراق.

١٢. **حاشية المكاسب**، الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٤٢١ق، قم، إيران.

١٣. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، البحراني آل عصفور، يوسف بن أحمد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ق، قم، إيران.

١٤. **حقائق الأصول**، حكيم، محسن، مكتبة بصيرتي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨ق، قم، إيران.

١٥. **الخلاف**، الطوسي، محمد بن الحسن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ق، قم، إيران.

١٦. **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، العاملي، الشهيد الأول، محمد بن مكي، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الثانية، ١٤١٧ق، قم، إيران.

١٧. **دروس في مسائل علم الأصول**، التبريزي، جواد بن علي، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ش، قم، إيران.

١٨. **رسائل الميرزا القمي**، الكيلاني، ميرزا القمّي، أبو القاسم بن محمد حسن، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية (فرع خراسان)، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ق، قم، إيران.

١٩. **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، الإصفهاني، المجلسي الأول، محمد تقي، مؤسسة كوشانبور الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ق، قم، إيران.

٢٠. **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، الحلّي، ابن ادريس، محمد بن منصور بن أحمد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ق، قم، إيران.

٢١. **سداد العباد ورشاد العباد**، حسين بن محمد، البحراني، آل عصفور، مكتبة محلاتي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ق، قم، إيران.

٢٢. **الشافي في شرح الكافي**، القزويني، ملا خليل بن غازي، دون ناشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ق، قم، إيران.
٢٣. **صراط النجاة (المحشّى)**، الخوئي، سيد أبو القاسم الموسوي، مكتب نشر المنتخب، الطبعة الأولى، ١٤١٦ق، قم، إيران.
٢٤. **العدة في أصول الفقه**، الطوسي، محمد بن الحسن، نشر علاقه‌بنديان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق، قم، إيران.
٢٥. **عناية الأصول في شرح كفاية الأصول**، الحسيني الفيروزآبادي، مرتضى، مكتبة فيروزآبادي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠ق، قم، إيران.
٢٦. **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**، الحلبي، ابن زهرة، حمزة بن علي الحسيني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق، قم، إيران.
٢٧. **الغيبة**، الطوسي، محمد بن حسن، درّ المعارف الاسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١١ق، قم، إيران.
٢٨. **الفتاوى الجديدة**، مكارم الشيرازي، ناصر، نشر مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ق، قم، إيران.
٢٩. **فرائد الأصول**، الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤٢٨ق، قم، إيران.
٣٠. **فقه الأعذار الشرعية والمسائل الطبية (المحشّى)**، الخوئي، سيد أبو القاسم الموسوي ـ التبريزي، جواد بن علي، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ق، قم، إيران.
٣١. **فقه القضاء**، الأردبيلي، سيد عبد الكريم الموسوي، دون ناشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ق، قم، إيران.
٣٢. **الكافي**، الكليني، ابوجعفر، محمد بن يعقوب، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ق، طهران، إيران.
٣٣. **كتاب البيع**، الإمام الخميني، السّيد روح الله الموسوي، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمه الله، الطبعة الأولى، ١٤٢١ق، طهران، إيران.
٣٤. **كتاب القضاء**، العراقي، آقا ضياء الدين، علي الكزازي، مطبعة مهر، الطبعة الأولى، دون تاريخ، قم، إيران.

٣٥. **كتاب المكاسب**، الشيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ق، قم، إيران.
٣٦. **كفاية الأصول**، الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن حسين، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ق، قم، إيران.
٣٧. **كتاب من لا يحضره الفقيه**، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق، قم، إيران.
٣٨. **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، الأردبيلي، أحمد بن محمد، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ق، قم، إيران.
٣٩. **المختصر النافع في فقه الإمامية**، المحقق الحلّي، جعفر بن الحسن، مؤسسة المطبوعات الدينية، الطبعة السادسة، ١٤١٨ق، قم، إيران.
٤٠. **مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام**، الموسوي العاملي، محمد بن علي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤١١ق، بيروت، لبنان.
٤١. **مصباح الأصول**، الموسوي الخوئي، أبوالقاسم، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ق، قم، إيران.
٤٢. **مصباح الفقاهة**، التّوحيدي، محمّد علي، تقريراً لأبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، مؤسّسة أنصاريان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق، قم، إيران.
٤٣. **معالم الدين في فقه آل ياسين**، الحلّي، شمس الدين محمد بن شجاع القطّان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ق، قم، إيران.
٤٤. **المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية**، العاملي، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ق، قم، إيران.
٤٥. **نهاية المقال في تكملة غاية الآمال**، المامقاني، ملا عبد الله بن محمد حسن، مجمع الذخائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٥٠ق، قم، إيران.
٤٦. **نهج البلاغة (للصبحي صالح)**، الشريف الرضي، محمد بن الحسين، دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ق، قم، إيران.
٤٧. **وسائل الشيعة**، الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ق، قم، إيران.

٤٨. **الوسيلة إلي نيل الفضيلة**، الطوسي، محمد بن علي بن حمزة، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ق، قم، إيران.

الكتب الفارسية

٤٩. **جامع المسائل**، لنكرانی، محمد فاضل موحدی، انتشارات امیر قلم، چاپ یازدهم، بی‌تا، قم، ایران.

٥٠. **رساله استفتاءات**، نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، چاپ اول، بی‌تا، قم، ایران.