

ما وراء القصة

تأليف
السيد محمد الصدر







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل

المدعي والمنكر

من أهم المهام في كتاب القضاء تعيين المدعي والمنكر . لأن الطريقة الدينية أو قل الإسلامية للمرافعة أو المحاكمة تتوقف عليه كما سيتضح في ما يلي .

من الواضح أن وجود اثنين متخصصين ضروري الافتراض في القضاء ، إذ لا معنى لوجود واحد فقط كما لا معنى لوجود أكثر من طرفين ، نعم قد يكونون متعددين ، ولكن ذلك لا يعني خروجهم عن هذا المعنى ، فبعضهم لا محالة مدعي وبعضهم منكر والآخرين قد يكونون من طرف أحدهما كما لو كان اثنان كلاهما مدعي وقد يكونون شهوداً أو غير ذلك .

والكلام في المدعي والمنكر يقع تارة في الموضوع يعني عن الكلام عن تعريفهما شرعاً ، وأخرى عن المحمول يعني عن حكمهما شرعاً .

والكلام عن الموضوع يقع في أمرين أساسيين :

أحدهما : في معنى المدعي والمنكر .

ثانيهما : في تعيين مرتبة هذا المعنى . وهل يلحظ ذلك في معرض الدعوى أو في أصل الدعوى . أو قل : يلاحظ في الدلالة المطابقة أو الأولوية للدعوى . أو في الدلالة الالتزامية أو المعنى الثابت في المرتبة السابقة . كما سنوضح في محله .

فالكلام يقع في ما يلي في ثلاث جهات :

الأولى : في حكم المدعي والمنكر . وتقدم الحديث عن الحكم ، باعتبار اختصاره النسبي .

الثانية : في معنى أو تعريف المدعي والمنكر .

الثالثة : في المرتبة الذي يتعين فيها هذا التعريف .

الجهة الأولى : في حكم المدعي والمنكر :

وأشهر خبر حول ذلك ما روي في الصحيح عن هشام بن الحكم^(١) عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان . وبعضكم ألحن بحجته من بعض فأبما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً ، فإنما قطعت له به قطعة من النار .

وهذه الرواية تنص على استعمال البينات والأيمان في القضاء ، ولا تنص على المدعي والمنكر . ويعنيه النص الآتي .

وهو صحيحة جميل وهشام عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : البينة على من ادعى واليمين على من ادعى عليه^(٢) .

وهاتان الروايتان كافيتان في إثبات المطلوب لتكاملهما سنداً ودلالة . فالبينة على المدعي واليمين على من ادعى عليه وهو المنكر باصطلاحهم .

ويقع الكلام هنا في عدة نواح :

الناحية الأولى : في معنى البينة :

البينة بالاصطلاح الفقهي ، مأخوذة من الخبر الصحيح الذي سمعناه . ويردا بها شهادة رجلين عادلين في مصلحة المدعي .

(١) الوسائل : كتاب القضاء أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى باب (٢) حديث (١) .

(٢) المصدر : باب (٢) حديث (١) .

والأصل فيها من الناحية اللغوية : البيان وهو الإظهار والإيضاح . والأمر البَيِّن هو الظاهر الواضح أو الموضَّح . والبيئة تأنيث البين . فيكون الأنسب به أن يكون وصفاً للقضية التي يدعيها المدعي . فإن كانت بيئة وواضحة أخذ الحكم على طريقها وإلا فلا . كل ما في الأمر أنها لا تكون واضحة شرعاً إلا بشاهدين عادلين .

وأما وصف نفس الشاهدين العادلين بهذا اللفظ : البيئة . فهو من وصف الشيء بحال متعلقه ، ولا يخلو من تسامح لغوي بكل تأكيد لأن كل واحد من الشاهدين (مبين) أي سبب للبيان والإيضاح فيكون الشاهدان معاً مبينين يعني موضَّحين ومظهرين للأمر الذي يشهدان عليه . وبشهادتهما تكون القضية التي يدعيها المدعي : بيئة ، لا أن نفس الشاهدين هما بيئة . ولأن هذا التسامح مما جرى عليه الفقهاء ، من عصور قديمة ولو أسموها (مبيَّنة) لكان رفعاً لهذا التسامح ولو من باب أن الجمع قد يؤنث وأقل الجمع إثنان منطقياً على أن الشهود قد يزيدون على اثنين أحياناً .

وأما وصف الشاهدين بالعدالة ، فقد تكلمنا عن هذه الصفة في كتاب الاجتهاد والتقليد من الجزء الأول من هذا الكتاب .

وقد يقال : إن لفظ البيئة قد سمعناه من الأخبار الصحاح وليس هو فقط مصطلح الفقهاء . إذن : فيكون هذا الإيراد الأخير إيراداً على السنة الصحيحة : كما هو إيراد على المصطلح الفقهي .

وجواب ذلك أنه من المؤكد فقهيّاً أن المصطلح الفقهي لا يراد به إلا ذلك : أعني الرجلين العادلين الشاهدين . ومن هنا كان الإشكال وارداً عليه لا محالة . وأما السنة الشريفة الصحيحة ، فبالرغم من أن نفس اللفظ مستعمل فيه ، ومنه سرى إلى المصطلح الفقهي لا محالة . إلا أن المعنى ، لا أقل من الناحية اللغوية يختلف في السنة عما هو في الاصطلاح . وقد سبق أن أشرنا في هذا الكتاب عدة مرات أنه لا يمكن حمل ألفاظ السنة على المعاني الفقهية الاصطلاحية المتأخرة عنها .

فمن الممكن أن نقول في الأخبار ، والاحتمال هنا مبطل للاستدلال ، أعني لورود الإشكال السابق . نقول : إن البينة فيها ليست بمعنى الشاهد بل بمعنى القضية البينة وهي الواضحة . كل ما في الأمر : أن أوضح وأسهل طريق لتوضيح القضية وبيانها هو إقامة الشاهدين العادلين . وقد تحصل بطرق أخرى كالقرائن القطعية أو علم الحاكم إن قلنا بأنه يحكم بعلمه كما هو الصحيح كما سيأتي .

فيكون محصل المراد من الأخبار : أن على المدعي أن يبين ويوضح قضيته التي يدعيها . أما المنكر فليس عليه ذلك بل يمكن الاكتفاء منه باليمين .

وهذا هو المراد من (على) في كل من المدعي والمنكر يعني . . أن من مسؤوليته ذلك وفي عهده إن أراد إنجاح دعواه والحكم في صالحه .
 الناحية الثانية : في اشتراط العدالة في البينة القضائية :

ولعل ذلك من ضروريات الفقه في الإسلام وإجماع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم ، بحيث لا يحتاج الأمر إلى أكثر من ذلك في مقام الاستدلال عليه ، وإنما يقع الكلام في عدة أمور لإيضاح الأمر أمام القارئ اللبيب أكثر فأكثر :

الأمر الأول : في معنى العدالة وهو أمر قد بحثناه في الكتاب الفقهي الأول من كتابنا هذا وهو كتاب الاجتهاد والتقليد . وقد انتهينا هناك إلى أن معنى العدالة هو الاستقامة في إطاعة الشريعة . بمعنى الالتزام بالواجبات وترك المحرمات بشكل لا ينافيها الأتيان ببعضها القليل أحياناً مع المبادرة العرفية إلى التوبة والاستغفار .

الأمر الثاني : في الاستيناس ببعض الأخبار الدالة على اشتراط العدالة . وهي دالة على اشتراط عدالة كل شاهد سواء كان في مقام القضاء أو غيره إلا أن مقام القضاء أولى بهذا الشرط لكون الأهمية الشرعية له أشد وأكبر .

فمن ذلك : صحيحة عبدالله بن أبي يعفور^(١) : قال : قلت لأبي عبدالله (ع) : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم . فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باحتساب الكبائر التي أعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك . . إلى أن يقول : فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً . . الحديث .

ورواية علقمة^(٢) قال : قال الصادق عليه السلام ، وقد قلت له : يا ابن رسول الله أخبرني بمن تقبل شهادته ومن لا تقبل . فقال : يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته . قال : فقلت له : تقبل شهادة مقترف للذنوب فقال : يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام . لأنهم المعصومون دون سائر الخلق . فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة ، وإن كان في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان .

ورواية عبدالله بن سنان^(٣) عن أبي عبدالله (ع) : ثلاث من كن فيه أوجب له أربعاً على الناس : من إذا حدثهم لم يكذبهم وإذا وعدهم لم يخلفهم وإذا خالطهم لم يظلمهم . وجب أن يظهروا في الناس عدالته وتظهر فيهم مروته وأن تحرم عليهم غيبته وأن تحب عليهم أخوته .

أقول : وهذه الأخبار وإن كانت لا تخلو من بعض المناقشات سنداً أو دلالة لدى التدقيق فيها ، إلا أن هذا ليس محال كرهاً ، ويكفيها الآن : التسالم والإجماع على الحكم كما ذكرنا .

(١) الوسائل : كتاب الشهادات باب ٤١ حديث (١) .

(٢) المصدر حديث ١٣ .

(٣) المصدر حديث ١٦ .

ويوضح نفس المضمون بشكل أكبر الاطلاع على النصوص الواردة لرد من لا تقبل شهادتهم من الناس . لنطلع على الصفات الدنيئة التي تنفي قبول الشهادة وتنافيها ، على حين تقارب بما يضادها من الصفات الحسنة التي تقبل معها الشهادة .

وفي معتبرة السكوني^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن أمير المؤمنين (ع) كان لا يقبل شهادة فحاش ولا ذي مخزية في الدين .

وفي صحيحة محمد بن قيس^(٢) عن أبي جعفر (ع) قال : كان أمير المؤمنين (ع) يقول لا آخذ بقول عراف ولا قائف ولا لص ولا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه .

وفي حديث آخر^(٣) قال : لا تجوز شهادة المريب والخصم ودافع مغرم أو أجير أو شريك أو متهم أو تابع (بائع) ولا تقبل شهادة شارب الخمر ولا شهادة اللاعب بالشطرنج والنرد ولا شهادة المقامر .

إلى غير ذلك من الأخبار، كونه من أصول

وينبغي أن نلتفت هنا إلى أن بعض هذه الصفات . كالأجير والشريك والخصم إنما لا تقبل شهادة أصحابها بالرغم من أنهم قد يكونون عدولاً من الناحية الشرعية ، لأجل زيادة الاحتياط والتحرز في صحة قول الشاهد .

فالأجير : يود أن مستأجره ذو حال كثير ليدفع له أجرته . فقد يكون ذلك سبباً نفسياً لشهادته في صالحه .

والشريك : قد لا يكون مرتاحاً من شريكه فهو يريد له الضرر من الناحية المالية ، فلا تقبل شهادته عليه .

والخصم ، وهو المخالف للفرد في قضية معينة سواء كانت قضائية أم لم

(١) المصدر باب ٣٢ حديث (١) .

(٢) المصدر حديث ٤ /

(٣) المصدر حديث ٧ .

تكن . على ما سنشير ، وهو عادة يريد الكيد بخصمه فلا تقبل منه الشهادة .

وليس الخصم هو العدو كما ذهب إليه سيدنا الأستاذ .

فإن العدو من يكيد للشخص سواء كان طرفاً مخالفاً في قضية قضائية أو لا . وليس الفهم العرفي من الخصم ذلك ، جزماً ، بل العرف يفرق بينهما لا محالة .

ومعه يكون بين العنوانين : الخصم والعدو . عموماً وخصوصاً من وجه . يجتمعان في من يخالف في قضية ويكيد لصاحبه .

فيكون خصماً وعدواً في نفس الوقت . وقد يكون خصماً لا عدواً كالخصوم في أمور نظرية علمية أو في مورد قضائي خال من الكيد والاعتداء . وقد يكون عدواً لا خصماً كالذي يكيد بدون أن يكون طرفاً في نزاع أو قضية معينة وإنما لمجرد الحسد أو الشهرة أو اللصوصية أو غير ذلك من المآرب الدنيئة .

الناحية الثالثة : في الدليل على اشتراط التعدد في البيئة :

بمعنى أنه لا تقبل شهادة الواحد ، وإنما اللازم كون الشهادة اثنين كحد أدنى ، ولا مانع أن يكونوا أكثر من ذلك فالتحديد بالإثنين إنما هو لطرف القلة لا لطرف الكثرة .

وينبغي هنا أن نلتفت إلى أن التعدد لا ينحصر باثنين ، وإن كان هو الغالب ، إلا أن بعض القضايا يحتاج في إثباتها إلى أربعة شهود عدول ، ويشملها معنى العلاقة الجنسية المحرمة وهي الزنا واللواط والمساحقة . فإن كان الشهود أقل من أربعة ، لم يثبت المطلوب ، نعم يمكن أن يكونوا أكثر .

ويدل على التعدد في الإثنين من القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ ^(١) .

والوصية من الأمور المالية فشهادة الرجلين فيها مقبولة والآية كما تدل على التعدد تدل على اشتراط العدالة . وبعد التجريد عن خصوصية المورد يمكن أن تكون دليلاً على اشتراط العدالة في كل الشهود .

ويدل على التعدد في الأربعة من القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ .

وموردها مورد الإفك المشهور . والذي يقول عنه في آية سابقة : ﴿إن الذين جاءوا بالإفك منك﴾^(١) ، وهو مورد احتمال الزنا ، والآية نص في نفي قبول ما هو أقل من الأربعة في مثل هذا المورد ﴿فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ يعني أن شهادتهم مردودة وليست حجة ، حتى وإن كانوا عدولاً ، حتى وإن كانوا اثنين أو ثلاثة . وبعد التجريد عن الخصوصية يمكن التعميم للحكم إلى كل مورد يصدق عليه عنوان الفاحشة والعلاقة الجنسية المحرمة كما قلنا .

وبعد أن دل الكتاب الكريم على مطلوبنا الآن وهو التعدد في البينة ، لا حاجة معه للاستدلال بالسنة الشريفة لأنه تطويل هنا بلا طائل .

الناحية الرابعة : في إمكان التعويض على الشاهدين بأمور أخرى كعلم القاضي أو اطمئنانه .

وهذا التعويض صحيح فقهاً ، وقد عممه المشهور إلى القضاء في حقوق الله وحقوق الناس معاً ، وهو الصحيح . ولا مجال هنا لتفاصيل الاستدلال . ولكن نذكر بنحو النموذج بعض الوجوه الدالة على ذلك .

الوجه الأول : ما سيق في صحيحة جميل وهشام من أن البينة على المدعي واليقين على المدعى عليه .

بأحد أساليب . منها :

الأسلوب الأول : إننا لم نفهم من البينة في النص معنى الشاهدين ، لأن

(١) النور ٢٤ آية ١٣ .

هذا اصطلاح فقهي متأخر، وإنما فهمنا معنى القضية البينة وهي الواضحة المدرك والدليل، وهذا كما يتوفر في الشاهدين كذلك يتوفر في صورة العلم فإن القضية تكون به واضحة المدرك.

الأسلوب الثاني: إننا حتى لو فهمنا من البينة في الدليل معنى الشاهدين العادلين، إلا أن شهادة الشاهدين ظنية، والعلم دليل يقيني، فهو أولى بالصدق والصحة من البينة، فيكون الدليل الدال على حجية البينة دالاً على حجية العلم بطريق أولى.

الوجه الثاني: إن القاضي لو علم أن الحق بخلاف الدليل الذي يقيمه أحد المتخاصمين، كما لو كان على خلاف بينة المدعي أو على خلاف يمين المنكر، فما سيكون موقفه؟

فإنه إن عمل بالبينة لزم تطبيق ما يعلمه باطلاً، وهو يؤدي إلى فسقه ومحرم عليه ذلك، وإن لم يعمل به ولا يعلمه لزم إيقاف القضاء والترافع أساساً فيتعين عليه العمل بما يعلمه من الحق وهو المطلوب.

الوجه الثالث: التمسك بإطلاق الأدلة الدالة على العقوبة: كوجوب قطع يد السارق وجلد الزاني وقتل القاتل وغير ذلك. فإنه كما يمكن إثبات كون الشخص سارقاً أو قاتلاً بالبينة كذلك نرى العلم ينتج نفس النتيجة. ويثبت به كون الفرد سارقاً أو قاتلاً أو غير ذلك.

وهذا على أية حال مما لا ينبغي الإشكال فيه. وإنما يمكن أن يقع الإشكال في بعض التفاصيل، كشموله معنى العلم للاطمئنان وتعويض العلم عن كل أشكال البينة. والظاهر هو صحة ذلك في كلا هذين الأمرين.

أما تعويض العلم بالاطمئنان فواضح لأن الاطمئنان علم عرفي ويقوم بما يقوم به العلم عرفاً. وهو الوجه في حجيته مطلقاً، ويأتي فيه كل الوجوه السابقة في الأولوية عن حجية البينة وغيرها. كما هو غير خفي على القارئ اللبيب.

أما تعويض العلم عن كل أشكال البيانات ، فلأن العلم أقوى منها جميعاً ويرد فيه جميع الاستدلالات السابقة ، نعم تعويض الاطمئنان كعلم عرفي ، كما قلنا عن البينة ذات الأربعة شهود ، قد يقال إنه ليس بالأولية بل بالمائلة ، وهذا يكفي ، مضافاً إلى صحة ورود الوجهين الثاني والثالث فيهما ، كما لا يخفى على فطنة القارئ اللبيب .

ونكتفي بهذا المقدار من الحديث عن حكم المدعي والمنكر . وهو الجهة الأولى .

الجهة الثانية : في معنى المدعي والمنكر . وهي الجهة الأساسية التي عقدنا لها هذا الفصل :

ولا بد لنا أولاً من ذكر الوجوه المحتملة والمذكورة في تعريفها ثم مناقشة ما لا يصح منها بمقدار ما يناسب مستوى هذا الكتاب ، ثم اختيار ما هو الصحيح منها لنصير بعد ذلك إلى الجهة الأخرى وهي أن لحاظ المعنى هل هو في أصل القضية أو في ظاهرها ، كما سوف تفسره في حينه .

وما قيل وما يمكن أن يقال في تفسير وتعريف المدعي والمنكر في عدة وجوه :

الوجه الأول : أن المدعي هو طرف الإثبات والمنكر هو طرف النفي أو الطرف النافي ، ويقول آخر : إن المدعي من قال : نعم . والمنكر من قال : لا .

وهذا الوجه استيحاء مباشر من لفظ المدعي والمنكر . إلا أنه سيظهر عن قريب أنه ساذج إلى درجة لا يكون قابلاً لأن يكون قاعدة عامة . وإن كان الأغلب في المدعين والمنكرين هم على هذه الصفة .

الوجه الثاني : إن المدعي هو من يسميه العرف مدعياً والمنكر هو الذي يسميه العرف منكراً . لأننا دائماً نفهم الأدلة الشرعية فهماً عرفياً في الفقه . والأدلة الدالة على تسمية المدعي والمنكر وأحكامهما ، لا ينبغي أن تخرج عن هذه القاعدة .

الوجه الثالث : إن المدعي هو الذي يترك لو ترك . أو يسكت عنه لو سكت هو عن الدعوى ، لأن المدعي هو صاحب المصلحة الأساسي فيها فلو ترك الدعوى وأسقطها فإن صاحبه يسكت عنه ويترك الأمر لأن الاستمرار بها بالنسبة إليه في غير صالحه .

والمنكر مقابله وهو الذي لا يترك لو ترك . وليس له حق التنازل عن الدعوى . ولو فعل لكان المدعي باقياً على رأسه يطالبه بالمال أو بالحق .

الوجه الرابع : إن المدعي هو الذي يقول أو يدعي شيئاً على خلاف الأصل . ويراد بالأصل هنا إحدى القواعد الشرعية المثبتة للأحكام سواء التكليفية منها أو الوضعية . ما دامت الدعوى ممكنة ومسموعة .

وأمثلة القواعد الشرعية عديدة منها : قاعدة اليد المثبتة للملكية الشخص للمال الذي تحت يده وسلطته . والاستصحاب كاستصحاب زوجية من شك في طلاقها واستصحاب ملكية ما شك في بيعه أو هبته . وسوق المسلمين الدال على حلية المأخوذ من تلك السوق وأصالة عدم التذكية الدالة على حرمة اللحم مع الشك في صحة التذكية . إلى غير ذلك من القواعد .

ومعه يكون المدعي هو الشخص الذي يقول قولاً ينافي إحدى هذه القواعد . لا لكونه عاصياً للشريعة بل لكونه مدعياً أن هذا الموضوع خارج عن هذه القاعدة . كما لو كان شخص ساكناً في دار ، وكان مقتضى القاعدة اليد كونه مالكة ، ثم ادعى شخص آخر أنه هو المالك لا الساكن . فيكون هذا القول على خلاف قاعدة اليد الدالة على ملكية الساكن . ويكون الساكن منكراً إذا حصل منه نفي ذلك الادعاء لأن قوله موافق مع الأصل أعني مع هذه القاعدة .

إذن فالمدعي هو الذي يخالف قوله الأصل والمنكر هو الذي يوافق قوله الأصل .

الوجه الخامس : إن المدعي هو الشخص الذي يقول شيئاً خلاف الظاهر . وهذا هو المراد مما يقال : إن المدعي يقول أمراً خفياً . يعني مخالفاً للظاهر .

ويراد بالظاهر هنا : الظاهر العرفي أو الدنيوي ، والمنكر هو الذي يوافق قوله ذلك الظاهر .

فلو كان شخص ظاهر الفقر ، فادعى شخص آخر أنه غني يملك مالا خفياً ، فهو مدعياً لما هو مخالف للظاهر . فإذا أنكر خصمه ذلك وادعى أنه فقير حقاً فقوله موافق للظاهر فيكون منكراً .

الوجه السادس : إن المدعي هو الشخص الذي يقول شيئاً خلاف الظاهر الشرعي ، لا الظاهر العرفي أو الدنيوي ، كما قلنا في الوجه السابق .

وظاهر عبارة الجواهر عدة وجهاً في مقابل الوجوه السابقة . إلا أنه واضح البطلان لأن الظاهر الشرعي إنما يثبت بالقاعدة الشرعية أو الأصل الذي كان هو المحك في تعيين المدعي من المنكر في الوجه الرابع . إذن فقد رجع هذا الوجه إلى ذلك الوجه وليس وجهاً مستقلاً . إذن ، فالوجوه المحتملة خمسة وليست ستة .

والإنصاف أن هذه الوجوه منطبقة في الأعم الأغلب من الدعاوى .
يكفي لنا المثال السابق فيمن سكن الدار وادعى ملكيتها شخص آخر فإن الوجوه الخمسة كلها منطبقة عليه .

أما الوجه الأول : فلأن الشخص الآخر يثبت ملكيته للدار وساكن الدار ينفيها فيكون منكراً .

وأما الوجه الثاني : فلأن العرف يوافق على أن هذا الشخص الآخر غير الساكن هو المدعي .

وأما الوجه الثالث : فلأن ساكن الدار لا يهتم بالمرافعة إلا بمقدار ما يجره إليها خصمه ، فهو لو ترك ترك ، بخلاف الخصم فإنه يريد إثبات ملكية الدار لنفسه فهو لا يترك المخاصمة لو تركه صاحبه وهو معنى كونه مدعياً والآخر أعني ساكن الدار منكراً .

وأما الوجه الرابع : فلموافقة قول ساكن الدار لقاعدة اليد فيكون منكراً ومخالفة قول خصمه لهذه القاعدة فيكون مدعياً .

وأما الوجه الخامس : فلأن الظاهر أن الساكن هو المالك فيكون الآخر مخالفاً قوله للظاهر فيكون مدعياً . فإن خاصمه الساكن ونفى ملكيته كان قوله موافقاً للظاهر فيكون منكراً .

وأما الاستدلال على كل وجه من هذه الوجوه على حدة ، بغض النظر عن غيره ، فهو ضروري ، حتى ما إذا صفا لنا أكثر من وجه عدنا للمقارنة بينها في أمثلة معينة على ما سيأتي . وإن صفا لنا وجه واحد كان هو المتعين .

أما الوجه الأول والثاني ، فما ذكرناه من الاستدلال لهما خلال عرضهما كاف لهما على مستوى كتابنا هذا . وأما الوجه السادس فقد نفينا ، فينبغي الاستدلال على الوجوه الأخرى ، الثالث والرابع والخامس .

ولم يرد بطبيعة الحال في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ما يعين شيئاً منها ، وإنما لا بد في الاستدلال عليها من الانطلاق من زوايا أخرى . وهناك مجموعة من الاستدلالات يمكن أن تصدق على كل واحد منها على حدة :

الدليل الأول : موافقة الوجه لمشهور الفقهاء فإن الفقيه إنما يأخذ بهذا الوجه أو ذاك لأجل موافقته للمشهور .

إلا أن هذا الدليل لا يتم لإمكان نسبة أي من تلك الوجوه الثلاثة إلى المشهور ، وهذا في نفسه غير ممكن لوضوح أن الوجوه الثلاثة لو كانت مأخوذاً بها جميعاً من قبل الفقهاء ، لكان لكل وجه حصة معينة منهم هي الثلث لا أكثر ، وهو لا يشكل مشهوراً ، وإنما يراد بالمشهور مقدار الثلثين أو الثلاثة أرباع من الفقهاء .

الدليل الثاني : الدليل العقلي ، بأن يقال : إن الوجه المستدل عليه موافق لفطرة العقل ، بحيث يحدس العقل حدساً قطعياً بصحته ، فيكون هذا القطع حجة لإثباته .

وهذا الدليل أوضح من الوجه الثالث منه في غيره ، حيث يحدد العقل : أن من لا يترك الخصمة لو تركها الآخر هو المدعي ، والآخر المنكر . غير أن هذا الدليل غير واضح الانطباق على الوجهين الآخرين : الرابع والخامس . وإنما يحتاج تطبيقه إلى عمل ، ومع العمل يرتفع الحدس القطعي الذي أشرنا إليه .

على أن انتساب هذا الإدراك ، حتى في الوجه الثالث إلى العقل محل تأمل . فقد يقال : إن هذا الحدس غير ناشئ من العقل بأصل وجوده المنطقي أو الفلسفي - لو صح التعبير - وإنما هو ناشئ من مناسبات نفسية واجتماعية . ولا يمت إلى العقل بصلة .

ويكفي لذلك أن نلتفت : أن المدعي إنما لا يترك القضية والمرافعة ويصر عليها إذا كان مصراً على الحصول على الحكم لصالحه . وإنما يكون كذلك إذا كان طامعاً في مال أو امرأة أو دفع ضرر ونحو ذلك .

وأما إذا كان له درجة من الزهد في الدنيا والإعراض عنها ، فإنه لا يهتم بالاستمرار بالقضية . ويرتفع ذلك الجانب النفسي الذي انبثق منه ذلك الوجه . الأمر الذي يدلنا على أنه ليس عقلياً بل نفسياً .

فاليقين إنما هو متعلق بأن أحد الشخصين المتخاصمين يترك القضية لو تركها صاحبه . وأما أن صاحبه سوف يصر عليها بدوره ولا يستغني عنها ، فلا دليل عليه .

على أن هذا اليقين أيضاً قد يرتفع حين نأتي إلى الوجوه التي ذكروها للفرق بين تلك التعاريف وأن هناك من الموارد لا يكون فيها المنكر تاركاً للقضية وإن تركها المدعي . كما سيأتي .

الدليل الثالث : الدليل العرفي . وأن هذا الوجه الذي يراد الاستدلال عليه موافق للفهم العرفي ، وأن العرف يفهم المدعي والمنكر طبقاً له .

إلا أنه يمكن الإيراد على هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : أن الوجه الثاني من الوجوه الخمسة أو الستة في تعريف المدعي والمنكر ، كان هو الفهم العرفي لهما .

فإن وافق أحد هذه الوجوه التي نتكلم عنها الفهم العرفي كان ذلك الوجه راجعاً إليه ، يعني كان التعريفان تعريفاً واحداً وليس إثنان .

وجوابه : أن هذا أمر غير مضر ، بل يمكن الاعتراف به ، فإن للفهم العرفي تحليلاً في ارتكاز العقلاء ، وهذا التحليل لا بد أنه راجع إلى أحد هذه الوجوه الثلاثة .

الوجه الثاني : إن الفهم العرفي لا بد أن يكون مبتتياً على أحد تلك التعاريف الثلاثة وليس على جميعها ، فقد يقال : إنه إن ابتنى على الجميع كان ذلك تهافتاً في الفهم ، وإن ابتنى على واحد معين ، فهو غير معين ، بل مردد بين الثلاثة ، فلا نرجع إلى نتيجة محددة .

وجواب ذلك : أننا لو وجدنا بين تلك الوجوه تهافتاً وتغاييراً ، كان هذا الإشكال وارداً . ولكننا سنفحص الفروق بينها ونجد أنها جميعاً ترجع إلى معنى واحد ، نستطيع أن نعبر به بأي واحد من تلك التعاريف ، وسنختار الأولى منها ، وسيكون هو الأساس في الفهم والارتكاز العرفي ، وبذلك سيكون الفهم العرفي دليلاً على صحته لا محالة .

فما هي تلك الفروق :

هي عبارة عن بعض أشكال الدعاوى التي لا يكون انطباق تلك التعاريف عليها على حد واحد . بل سيكون أحد المتخاصمين طبقاً لهذا التعريف مدعياً وهو نفسه سيكون منكراً طبقاً لتعريف آخر .

أما الفرق بين التعريفين : الثالث والرابع فقد يقال بوجوده كما في جواهر الكلام في دعوى الإعسار والوفاء ورد المغصوب والوديعة ونحوهما مما لا يترك عن المطالبة بالحق لو ترك الدعوى بذلك .

وإيضاحه في المثال الأول : أن شخصاً مطلوباً للآخر بدين مقداره مئة

دينار مثلاً . فطالبه في وقت استحقاقه فادعى الإعسار أي الفقر . يعني أنه كان غنياً حال الاقتراض وأصبح فقيراً حين وقت الأداء . والفقر لا يجوز مطالبة الدين ، بل يجب الصبر عليه بنص القرآن الكريم حتى يحصل له المال الكافي ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ .

فلو طبقنا الوجه الرابع وهو مخالفة الأصل . لكان الأصل هو استصحاب بقاء الغنى والثروة . فيكون قول المدين مخالفاً للأصل فيكون مدعياً ويكون قول الدائن موافقاً له فيكون منكراً .

ولو طبقنا الوجه الثالث : نرى أن الدائن سيريد دينه على أي حال ولا يترك الدعوى لو تركها الآخر . فيكون الدائن مدعياً ، وأما المدين فخير له ترك الدعوى والإعراض عن الدين فيكون تاركاً لو تركه الآخر . فيكون المدين منكراً . طبقاً لهذا التعريف .

إلا أن هذا الفرق ليس بصحيح ، لأن الخصامة ليست عن أصل الدين وقد تسالم الخصمان عليه . ولا على وجوب رده وحلول وقته . وإنما الدعوى على الإعسار فقط . فالمدين يثبت لنفسه والدائن ينفيه .

ومن هذه الزاوية كما يكون المدين مدعياً طبقاً للوجه الرابع لأن قوله مخالف للأصل كذلك يكون مدعياً طبقاً للوجه الثالث بعد إسقاط مسألة الاهتمام بنفس الدين عن هذه الدعوى كما قلنا . فإنه سيبقى مصراً على وجود فقره وصحة قوله .

وأما لو تركه الدائن بإهماله أكثر في الزمان أو بإبراء ذمته من الدين أصلاً . فإن الدعوى تنحل لأنها متفرعة عليها . إلا أن هذه جهة غير المسألة المعروضة للترافع كما قلنا . ومجرد انحلال الدعوى لتوقفها عليها لا يعني انطباق الوجه الثالث ، بطبيعة الحال ، كما يظهر للمتأمل .

وأما الفرق بين التعريفين الثالث والخامس ، فيظهر في نفس المثال إذا

كان المدين يمارس فعلاً، يعني حال إقامة الدعوى حياة الفقر لا حياة الغنى فيكون طبقاً للتعريف الثالث مدعياً لمخالفة الأصل ويكون منكراً طبقاً للتعريف الخامس لموافقته للظاهر . حيث يظهر عليه الفقر وهو يدعيه أيضاً ويكون غريمه مدعياً .

إلا أن الصحيح هو بطلان للتعريف الخامس أساساً لأن الأعم الأغلب من حالات الظاهر يمكن أن تكون اختيارية . فحسب الفرد إذا أراد كسب نتيجة الدعوى لصالحه أن يجعل الظاهر بشكل معين باختياره ليتحول من مدع إلى منكر أو بالعكس ، فلا يطالبه القاضي بالبينة التي لا بد منها إن كان مدعياً بل يقتصر على اليمين .

وإذا كان الأمر يعود الى الاختيار، ولو احتمالاً كان البناء عليه فقهياً مخالفاً لقواعد العدل العقلية فيكون باطلاً . ولعل إيضاحاً آخر عن ذلك سوف يأتي بعون الله سبحانه .

وأما الفرق بين التعريفين الرابع والخامس ، فيبدو أيضاً في نفس المثال من حيث أن الأصل هو بقاؤه على الغنى ، كما أوضحنا فيكون قوله بادعاء الفقر مخالفاً للأصل ، فيكون مدعياً ، على حين يكون قوله موافقاً للظاهر ، لأنه يعيش حياة الفقراء كما سبق ، فيكون منكراً ، وصاحبه مدعياً .

ولكننا بعد أن أسقطنا الوجه الخامس من الحجية ، بقيام الدليل على بطلانه ، لا يبقى لهذا الفرق من أهمية . وأما الوجهين أو التعريفين الثالث والرابع ، فهما متساوقان في الإثبات وليس بينهما خلاف أو فروق ، وما ادعاه عدد من الفقهاء من الفروق قابل للمناقشة بعوده إلى أحد أمور منها :

أولاً : إنه إدخال لأمر زائد على الدعوى في المسألة ، كما رأينا في المثال السابق .

ثانياً : إنه من باب التداعي ، حيث يمكن أن يكون كلا المتخاصمين مدعياً ومنكراً في نفس الوقت في ضمن قضيتين متداخلتين ، ولعلنا نتعرض لذلك في المستقبل .

ثالثاً : إنه من باب النظر إلى لازم الدعوى أو ملزومها وليس إلى مدلولها المطابقي ، والصحيح هو الثاني ، كما سنوضحه في الجهة الآتية .

ولا يبقى بعد هذه الاحتمالات فرق حقيقي بين الوجهين الثالث والرابع . وإذا كان هذان الوجهان متساويين ، فلا شك أن الأولى بالأخذ به هو الرابع دون الثالث ، أعني تعيين أن يكون المدار هو المخالفة للأصل لابتناؤه دائماً على أصل شرعي محدد جاري في مورد الدعوى . في حين أن مجرد كونه يترك لو ترك ، معنى مطاط وقابل للزيادة والنقيصة وتابع للحالة النفسية كما عرفنا ، فيكون العمل عليه متعذراً إلا من زاوية مجرد انطباقه على الوجه الرابع .

وإذا تم لنا ذلك أمكن القول بأننا لا نعني من الوجهين الأولين إلا ذلك .

وذلك : أن المدعي هو المثبت دائماً والمخالف قوله الأصل دائماً ، يعني أنه يثبت في قوله ما يخالف الأصل ، فيكون الوجه الأول موافق مع هذا الوجه . ولا يعودان مختلفين .

وكذلك المعروف ، أعني في الوجه أو التعريف الثاني ، فإنه دائماً يوافق على أن هذا مدعي ، يعني يخالف قوله الأصل ، وذلك منكر ، وهو من يوافقه .

ولا يبقى هنا إلا سؤال مع محاولة جوابه .

وهو أن تحميل العرف فهم القواعد الشرعية بحيث يستنتج أن من يوافقها يكون منكراً وأن من يخالفها يكون مدعياً ، إنما هو أمر فوق طاقة العرف ، ولا يفهم ذلك إلا ذوي الاختصاص .

بخلاف البناء على الظاهر أعني الوجه أو التعريف الخامس ، فإن ما هو ظاهر مفهوم للعرف ، وإذا كان مفهوماً له أمكن ابتناء تعيين المدعي والمنكر عليه . وهذا هو الأمر الذي وعدنا بإيضاحه عن الوجه الخامس قبل قليل .

وجواب ذلك يكون من عدة وجوه نذكر أهمها :

أولاً : إننا في الوجه أو التعريف الثاني لا ندعي أن العرف يفهم القواعد الشرعية ويطبق عليها تعيين المدعي من المنكر . بل نقول : إن العرف حين يعين المدعي والمنكر على سذاجته ، فإنه يصادف دائماً انطباقه مع الوجه الرابع ، وهو تطبيق التعيين على القواعد الشرعية . وهذا لمجرد المصادفة ، وهو حدس وجداني للباحث لا أكثر .

ويزداد ذلك إثباتاً ، فيما إذا تحدينا المستدل الآخر بإيجاد وجه للفرق بين التعريفين الثاني والرابع .

ثانياً : إننا هنا في مسألة تعيين المدعي من المنكر ، لا نتحدث عن عرف ساذج جداً ، لأن هذا المستوى من السذاجة ، كما لا يناسب مع فهم بعض القواعد الشرعية لا يناسب أيضاً مع فهم فكرة المدعي وفكرة المنكر أساساً .

إذن ، فالعرف الذي يفهم معنى المدعي والمنكر يمكن تكليفه بفهم المهم من القواعد الشرعية ، ولا يكون ذلك تحميلاً شديداً عليه .

ثالثاً : لا يبعد القول بأن المرتكز عرفاً في الذهن هو كون المدعي من يخالف قوله الأصل . بمعنى الأصل العرفي لا الأصل الشرعي . والمنكر من يوافقه .

غير أننا من زاوية شرعية إن وجدنا أن الشريعة قد اعترفت بالأصل العرفي ، فقد أصبح الأصل العرفي أصلاً شرعياً كقاعدة اليد ، وأصالة الصحة ، واعتراف العقلاء على أنفسهم جائز وغير ذلك كثير ، وإن لم تعترف الشريعة بالأصل العرفي ، بل وضعت من قبلها أصلاً آخر . . . أمكن العمل على القاعدة العرفية ككبرى مع تطبيقها صغرياً على الشريعة . أعني أن المدعي - ككبرى عرفية - هو من يخالف قوله الأصل . إلا أن الأصل العرفي حيث أنه ملغي شرعاً ، كما افترضنا ، إذن يحل محله الأصل الشرعي كصغرى وتطبيق لتلك القاعدة العامة .

وبتعبير آخر : إن الشريعة حين ألغت ذلك الفهم العرفي وأبدلته بقاعدة شرعية ، كان اللازم وهو المفهوم شرعاً أيضاً ، وجوب العمل على القاعدة الشرعية على كل المستويات ، حتى في تعيين المدعي من المنكر . فيكون ذلك مفهوماً من الأمر الشرعي بالقاعدة نفسها . أو من أجل التمسك بإطلاقها اللفظي أو المقامي .

غير أن الذي يهون الخطب أن أغلب القواعد العرفية ممضاة شرعاً في المعاملات ولا يوجد إلا النادر مما هو ملغي في الشريعة من القواعد العرفية .

ويدعم ذلك أعني الأخذ بالقواعد الشرعية دون العرفية ، كون الشرعية أكثر بكثير ومستوعبة لكل مناحي الحياة في المعاملات وغيرها . على حين نرى أن القواعد العامة العرفية قليلة .

ومن هنا قد تصادف قضية ليس فيها قاعدة عرفية ، فلا مورد فيها عرفاً لتعيين المدعي من المنكر ، إلا أنها لا تخلو لا محالة من قاعدة شرعية .

وأما مسألة أخذ العرف بالظاهر وأنه أوضح لديه من القواعد الشرعية . الأمر الذي يستوجب الأخذ بالتعريف الخامس دون الثالث .

فجوابه : أن الظاهر وإن كان أوضح لدى العرف من غيره بطبيعة الحال ، إلا أن هذا لا يعني جعله المحك والمعيار في تعيين المدعي من المنكر ، وإنما قد يستفاد من ذلك في ميادين أخرى .

والعرف الذي يلتفت إلى معنى المدعي والمنكر ، ويكون له مثل هذه الدقة ، يمكنه التعرف على ما قلناه من أن الظاهر يمكن أن يكون اختيارياً مفتعلاً ، وليس حقيقياً ، فلا يمكن جعله محكاً لتعيين المدعي من المنكر .

إذن ، فالمتعين هو الأخذ بالتعريف الرابع : وهو أن المدعي من خالف قوله الأصل والمنكر من وافقه . والدليل عليه هو موافقته للفهم العرفي كما أوضحنا .

. الجهة الثالثة من الحديث في هذا الفصل ، ما لخصنا عنوانه في أول الفصل من أن المهم في ملاحظة الأصل الجاري الذي يخالفه المدعي ويوافق المنكر ، هل هو الأصل الجاري في مطرح الدعوى أو دلالتها المطابقة ، أو هو الأصل الجاري في أصل الدعوى أو دلالتها الالتزامية ، أو بتعبير آخر : في لوازمها وملزوماتها أو قل : في أسبابها ونتائجها .

ويتضح ذلك في المثال : كما في رجل وامرأة تزوجا بعقد مشكوك الصحة . فأقامت الزوجة عليه الدعوة بالنفقة .

فحين ملاحظة فحوى الدعوى ونصها الذي هو النفقة ، يكون الأصل الجاري هنا : أصالة براءة ذمة الزوج من النفقة ، وهو موافق لقول الزوج ومخالف لقول الزوجة . فتكون الزوجة مدعية والزوج منكرأ .

ولدى ملاحظة سبب الدعوى أو الأصل الجاري في موضوعها ، وهو صحة عقد النكاح ، لأن سبب النفقة إنما تجب في نتيجة العقد الصحيح لا العقد الباطل ، فلدى ملاحظة الأصل الجاري فيه ، يكون هو أصالة صحة العقد ، وهو موافق مع قول الزوج فتكون منكرة ومخالف لقول الزوج فيكون مدعياً .

ومن هذا المثال وأشباهه يتضح أهمية هذه الفكرة فقهيأ ، لأنها تتوقف عليها مسألة تعيين المدعي من المنكر ، من المتخصصين لأجل تطبيق قواعد القضاء الشرعي الصحيح عليهما .

ولم يرد في الكتاب والسنة ما يوضح لنا ذلك بشكله الكامل . ومن هنا كان لا بد من الاعتماد على وجوه أخرى غير النصوص .

والصحيح ، كما أشرنا فيما سبق ، هو أن المدار في تعيين المدعي والمنكر هو نص الدعوى ودلالتها المطابقة ، بغض النظر عن أسبابها ومسبباتها وذلك لعدة وجوه :

الوجه الأول : أن جميع ما هو وارد في السنة المعتبرة من المرافعات ، إنما

هو ما ذكرناه ، دون العكس ، فلو كان العكس صحيحاً لورد كله طبقاً له ، ولا يحتمل ورود كلا الشكليين ، لانحصار الحق في أحدهما ، ولا يحتمل صحتها معاً شرعاً .

الوجه الثاني : أن الدلالة المطابقة للدعوى ، هي الملتفت إليها من قبل المتخاصمين ، وأما الدلالات الأخرى فهي مغفول عنها عادة لا يلتفت إليها إلا الفقهاء المختصون ، ومن هنا كان اللازم العمل على ما هو ملتفت إليه دون غيره .

نعم ، إذا التفتنا إليه من قبل أنفسهما أو غيرهما ، فقد يمكن تغيير مطرح الدعوى ودلالاتها المطابقة أساساً ، ففي المثال : : سيكون الخلاف بين الزوجين في صحة العقد لا في استحقاق النفقة . وهذا معناه إلغاء الدعوى الأولى وإقامة دعوى أخرى ، ولا بأس بتغيير صفة المدعي والمنكر منهما عندئذ .

وأما مع التحفظ على مرتبة الدعوى ودلالاتها ، فلا معنى للأخذ بالأصل الجاري في مرتبة سابقة ، من أجل تعيين المدعي والمنكر في المرتبة اللاحقة ، بل لا بد من لحاظ كل مرتبة في نفسها . وذاك الأصل وإن كان مؤثراً في هذه المرتبة ، إلا أنه مخالف لمضمون الدعوى ودلالاتها ، فيكون الأخذ به انعكاساً للمجرى الطبيعي والحقيقي للدعوى .

الوجه الثالث : إن العرف الذي أخذنا منه تعيين معنى المدعي والمنكر ، نستطيع أن نأخذ منه المعنى الذي نبحت عنه . وقد قلنا إننا الآن نتحدث عن عرف غير ساذج ، بل هو لا بد وأن يكون ملتفتاً إلى مثل هذه التدقيقات .

ولا شك أن العرف مع التفاته إلى ذلك موافق على تطبيق المدعي والمنكر على الأصل الجاري في نص الدعوى المباشر ودلالاتها المطابقة لا الجاري في أسبابها . وهذا حدس عرفي يحصل منه الاطمئنان فيكون حجة .

الوجه الرابع : ذهب مشهور الفقهاء إلى ذلك ، أعني الاعتماد على الأصل الجاري في الدلالة المطابقة للدعوى . ويكون القول الآخر مخالفاً للمشهور ، وإن قال به عدد من الفقهاء . فإذا قلنا بأن الشهرة الفتوائية حجة في إثبات مدلولها ، كانت هنا حجة كافية . إلا أن الصحيح هو عدم حجيتها على أي حال ، مضافاً إلى أن المسألة من المسائل المتأخرة نسبياً . والشهرة إن كانت حجة فهي الشهرة بين المتقدمين منهم ، ولم يثبت إثارة هذه المسألة في ذلك الحين أصلاً فلا يكون هذا الوجه صحيحاً .

وإنما الاعتماد في إثبات المدعى الفقهي هنا يكون على أحد الوجوه الثلاثة السابقة .

تفاصيل أخرى :

عرفنا ما ثبت بالأخبار الصحيحة ، بل لعله ثابت بضرورة الدين من أن البيئة على المدعي واليمين على المنكر أو المدعى عليه .

إلا أن هذا ليس دائماً ، بل هو ثابت في أول طرح الدعوى أو الترافع وفي غير الدماء ، فهنا أمران : **اليمين على المدعي**

الأمر الأول : إن هذا ثابت في أول طرح الدعوى فإذا جاء الخصمان إلى القاضي ، وعين هو المدعي منهما من المنكر ، كان على المدعي جلب البيئة ، إن كانت الدعوى في غير الدماء ، فإن جلبها تم الحكم له وانتهت المرافعة .

وإن لم يكن للمدعي بيئة ، كان على المنكر اليمين بطلب من المدعي . وهي اليمين التي عرفناها فيما سبق وتحدثنا عنها في كتاب الأيمان ، فإن حلف المنكر على قوله سقط حق المدعي ظاهراً وحكم القاضي في صالح المنكر .

وأما إذا امتنع المنكر من اليمين ، وهذا ما يسمى بالنكول ، فمن الفقهاء من يحكم بالنكول يعني يحكم لصالح المدعي ما دام المنكر قد نكل عن

اليمين ، وليس بمعتمد ، بل تبقى القضية موقوفة لأنها بدون بينة ولا يمين ولا يمكن البت فيها . وهذا راجع إلى اختيار الطرفين المتخاصمين لا إلى عجز القاضي .

نعم ، للمنكر أن يرد اليمين على المدعي الذي لم يكن لديه بينة ، ليطالبه بالقسم على مدعاه ، فإن أقسم ثبت مدعاه ظاهراً وحكم له القاضي . وإن نكل عن اليمين سقط حقه لأنه هو صاحب الحق ، وإن ترك ترك ، ونكوله ترك لمدعاة لا محالة .

وهل تصدق البينة إن أقامها المنكر ، كما ذهب إليه سيدنا الأستاذ^(١) واستدل عليه ببعض الروايات . أولاً تصدق عليه بعض الروايات الأخرى ، كما أنه هو معنى اختصاص المنكر باليمين في الأخبار الصحاح ، الحق هو الثاني وهو عدم قبول البينة من المنكر ، والأخبار الدالة على القبول واردة مورد التداعي .

وذلك : أن القضية التي عليها الترافع قد تنحل إلى قضيتين متعاكستين ، وتكون كل قضية منهما نافية للأخرى ، ويكون تبعاً لذلك : الأصل الجاري في إحدهما معاكساً للأصل الجاري في الأخرى .

ومن ثم يكون تعيين المدعي من المنكر متعاكساً فيهما أيضاً .

فيكون هذا مدعياً في هذه القضية منكرأ في الأخرى والآخر بالعكس ، فيكون كلاً منهما مدعياً ومنكرأ في مرافعة واحدة ، والسر في ذلك كما أشرنا انحلال القضية الواحدة إلى قضيتين .

ومن هنا أمكن لكل منهما إقامة البينة وتقبل منه . كما ورد في الأخبار المشار إليها . كما يمكن لكل منهما اليمين مع عدم البينة لدى صاحبه .

ومن ذلك الخلاف بين اثنين في مال يكون تحت يد كليهما : أو لا يكون تحت يد أي منهما ، فإن قاعدة اليد في الأول جارية لهما معاً ، وأصالة

(١) حبانى تكملة المنهاج ، ج ١ ص ٤٥ .

عدم الملكية في الثاني جارية لهما معاً أيضاً . لأي واحد منهما يثبت الملكية لنفسه وينفيها عن صاحبه ، فيكون بهذا الأساس مدعياً والآخر منكراً ، ولا حاجة إلى الدخول في هذه التفاصيل أكثر من ذلك .

الأمر الثاني : إن الدعوى في الدماء بعكس سائر الدعاوى من جهة البينة واليمين ، فإن البينة فيها على المنكر واليمين على المدعي ، كم نصت على ذلك الأخبار الصحيحة الصريحة .

منها : صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في أموالكم . حكم في أموالكم أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه . وحكم في دمائكم أن البينة على المدعى عليه واليمين على من ادعى . لثلا يبطل دم امرئ مسلم^(١) .

وغيرها من الأخبار .

ويحسن أن نتحدث عن مضمون هذه الرواية بعدة أمور :

الأمر الأول : إنها صالحة للتخصيص للعموم الدال على أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر . تخصيصه بغير الدماء وتقدير الخاص على العام أمر صحيح ، وعلى القاعدة كما ثبت في علم الأصول .

الأمر الثاني : إنها تنص على أن البينة على المدعي واليمين على المنكر في الأموال خاصة . فإذا لم تكن القضية لا من الأموال ولا من الدماء فماذا نفعل؟

وجوابه : إننا نتمسك عندئذ بإطلاق الدليل الدال على أن البينة على المدعي واليمين على المنكر . وهذه الرواية لا تدل على خلافه إلا بشكل من أشكال مفهوم الوصف الذي لا نقول به ، وذكر الأموال فيها يمكن حمله على الغالب في المرافعات .

الأمر الثالث : إن هذه الرواية تنص على العلة التي من أجلها تحول

(١) الوسائل كتاب القصاص . أبواب دعوى القتل وما يثبت به باب ٩ حديث ٤ .

الحكم في المدعي والمنكر عن القاعدة العامة ، فأصبح اليمين على المدعي والبيئة على المنكر . وهو قوله عليه السلام : لثلا يبطل دم امرئ مسلم .

وهذا معناه : أن الأمر لو بقي في الدماء كغيره ، بحيث تكون البيئة على المدعي واليمين على المنكر لبطل دم كثير من القتلى المسلمين ولذهبت هدرأ . ولم يمكن إثبات القاتل .

وهذا واضح لأن حوادث القتل في الأعم الأغلب مبنية على الكتمان ، بمعنى أن شخصاً لا يقتل شخصاً آخر بين جماعة مشاهدين له ، بل ينعزل به في مكان خال كبستان أو صحراء أو غرفة ويقتله فيها حيث لا يراه أحد . وهذا ثابت لا محالة في نسبة عالية من حوادث القتل .

فإذا جاء ولي الدم ، وقد يكون هو الولد الأكبر للمقتول ، مطالباً بدم أبيه ، وكان على المدعي إقامة البيئة كما في سائر الموارد ، إذن فسوف يعجز الولد عن إقامة البيئة في أغلب موارد القتل لعدم وجود الناس المشاهدين مع القاتل والمقتول . ومن هنا سيذهب دم هذا القاتل هدرأ ، بدون الانتقام من قاتله والقصاص منه .

وأما لو كان العكس ، في خصوص الدماء فالولد المدعي بأن هذا قتل أباه ، عليه اليمين ، وسيأتي أسلوب اليمين التي يثبت بها القتل في كتاب الشهادات إن شاء الله تعالى .

وإجمالي الفكرة : أنه يستطيع أن يقيم (قسامة) وهي خمسون يميناً على أن هذا قتل هذا . فإذا تمت القسامة استطاع ولي الدم أخذ الحكم في صالحه ، على تفاصيل سيأتي الحديث عنها مفصلاً إن شاء الله تعالى .

الأمر الرابع : من الحديث عن هذه الرواية .

إن هذا الأسلوب المشار إليه في الرواية خاص بالدماء ، وهو القتل ، وغير شامل للجراحات وسائر أنواع الاعتداء .

ويمكن استفادة ذلك ، بعد تسليم وضوحه فقهيّاً ، بأحد أسلوبين :

الأسلوب الأول : إن الظاهر عرفاً من لفظ (الدماء) هو القتل وليس هو الجرح وإن سال منه الدم . وهذا وجداني وعليه أمثلة عديدة في اللغة والعرف ، مما لا حاجة إلى سرده .

الأسلوب الثاني : إننا لو تنزلنا عما قلناه في الأسلوب الأول واحتملنا عموم معنى الدماء للقتل والجروح معاً . فسوف نشك بعموم انعكاس الوظيفة بين المدعي والمنكر للجراحات وعدمه .

وقد عرفنا فيما سبق أن الدليل الدال على أن البيئة على المدعي واليمين على المنكر له عموم وشمول كاف لكل القضايا إطلاقاً ، ما لم يخرج شيء منها بدليل . والقدر المتيقن مما خرج بالدليل هو الدماء ، وتبقى الجراحات داخلية تحت عموم العام . فتكون البيئة فيها على المدعي ، كما في سائر الموارد .

ويتعبير آخر : إن المخصص الدال على انعكاس الوظيفة بين المدعي والمنكر ، مجمل دائر أمره بين الأقل والأكثر ، يعني خصوص الدماء وهو القتل ، أو ما يشمل القتل والجراحات .

والصحيح في علم الأصول أنه في مورد المخصص المجمل يكون العام حجة دون المخصص ، في الزائد على القدر المتيقن ، يعني : سيكون المطلوب في الجراحات إقامة البيئة من المدعي دون العكس .

وعلينا أن نلتفت أن افتراض كون المخصص مجملاً ناشئاً عن التنزل عن الأسلوب الأول الذي قلناه وإلا فذاك الأسلوب صحيح فلا يكون المخصص مجملاً ، بل هو خاص بالدماء وهو القتل رأساً ولا يشمل الجراحات .

ولا حاجة إلى الدخول في أكثر من التفاصيل .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل

ولاية الفقيه

وهذا مبحث مهم نظرياً في الفقه وعملياً في الحياة . من حيث أنه يعطي الصلاحية ، إن تمت وصحت ، للفقيه الجامع للشرائط في أن يتصرف في المجتمع تصرف الحاكم في محكوميه . فإن كان قد اعتزل عن ذلك فإنما ذلك من أجل ظروف معينة عامة أو خاصة . وإلا فمقتضى القاعدة ثبوت ذلك له .

وقد قال بعموم الولاية عدد قليل من العلماء كالمحقق الكركي وبعض أساتذتنا وكتب عن ذلك جماعة من العلماء المتوسطين والمتأخرين ومن أشهر من كتب ، الشيخ الأنصاري في (المكاسب) والسيد محمد بحر العلوم في (بلغة الفقيه) . ولم يُرَ هذان المؤلفان عموم الولاية بعد تحقيقهم لأدلتها .

فمن هو الفقيه . وما هي ولايته؟

أما الفقيه ، فقد تم الحديث عنه في مبحث (الاجتهاد) في كتاب (الاجتهاد والتقليد) من هذا الكتاب . وتم الاستنتاج هناك على أنه هو الفقيه العارف ، كما يعبر عنه في الأخبار أو هو الفقيه الجامع للشرائط كما هو المعبر عنه في لغة الفقهاء . ويريدون بها شرائط جواز التقليد التي هي الإسلام والإيمان والحياة والذكورة والبلوغ والحرية والاجتهاد والأعلمية ، على تفصيل ليس هنا محله . وإنما ينبغي لنا هنا أن نأخذ معنى الفقيه مسلماً ونتحدث عن ولايته .

وأما معنى الولاية فيتم إيضاحه بالإشارة إلى أن الأعمال الموكولة شرعاً إلى الفرد قد تكون منقسمة إلى قسمين :

القسم الأول : ما كان مرتبطاً بشخصه وعائلته كالصلوات اليومية ووجوب النفقة ووجوب طاعة الوالدين ونحو ذلك .

القسم الثاني : الأحكام التي ترتبط بالفرد خارجاً عن نفسه وعائلته . وهذا على نحوين :

النحو الأول : ما يكون للآخرين فعل مقابل لفعل الشخص وتكون الفعالية مشتركة بينهما كالبالغ والمشتري والمؤجر والمستأجر وما إليهم .

النحو الثاني : ما لا يكون للآخرين أية فاعلية إلا من حيث الامتثال لأمر الأمر ، من حيث وجوب طاعته وتطبيق أمره ، وعدم جواز عصيانه ومناقشته ، وهذا هو المقصود بالولاية إجمالاً . على أن نفهم العموم للأحكام التكليفية والوضعية الصادرة عن الولي . على إيضاح سيتم تدريجياً من خلال هذا الفصل

والولاية ليست خاصة بالفقيه ، بل هي ثابتة إجمالاً لأشخاص عديدين داخلين تحت عناوين متعددة ، كولاية الأب على ابنه والزوج على زوجته والمولى على عبده والوصي على الموصى عليه . إلى غير ذلك . إلا أن هذه كلها غير مرتبطة بالفقيه كما هو ظاهر ، وغير واسعة لكل الناس بل محدودة بين شخصين أو نحو ذلك . وهي خارجة عن محل حديثنا الآن ، لأننا سنكرسه عن ولاية الفقيه بالخصوص .

وقد وجد المؤلفان المشار إليهما فيما سبق ، الأنصاري وبحر العلوم حاجة إلى التعرض أولاً إلى مقدار ولاية الأنبياء والمعصومين عليهم السلام جميعاً وسرد الأدلة على ذلك ، وأنها هل هي ولاية عامة لكل الأمور أو خاصة ببعضها .

إلا أننا لا نجد تلك الحاجة ، لأن الأنبياء السابقين عليهم السلام على

الإسلام ، قد نسخت شرائعهم وبدلت تعاليمهم إلى تعاليم الإسلام . فالكلام عن مقدار ولايتهم ودليلها إتعاب للنفس بلا موجب وتطويل بلا طائل .

وأما الحديث عن عموم ولاية المعصومين عليهم السلام بعد الإسلام ، فنحن لا نريد ولا يريد أي فقيه أن يفرض الحكم الذي يستتجه على الإمام المعصوم نفسه ، فيقول له : إن ولايتك عامة أو خاصة ، فإن المعصوم أعلم بتكليفه وحاله أمام الله سبحانه ورسوله .

وإنما نريد أن نجد مدى شمولها لكي نتساءل عن إمكان إثبات مثلها للفقيه الجامع للشرائط أم لا . وسيأتي بعد قليل أن ولاية المعصومين عليهم السلام ثابتة على أوسع نطاق ، وليس كذلك ولاية الفقيه ، ولم يقل بذلك أحد على الإطلاق .

فإن الولاية المتصورة للولي على الآخرين يمكن أن تكون على مراتب عديدة من حيث السعة أو الضيق ويمكن حصر أهم أقسامها فيما يلي :

القسم الأول : ولاية الولي على الناس من جميع الجهات سواء في الفتوى أو القضاء أو الأمور العامة أو الأمور الشخصية ، بل حتى الحالات الشخصية المنافية للمصلحة الشخصية بل المنافية للمصلحة العامة .

فلو قال الولي للفرد : أقتل نفسك أو طلق زوجتك أو أعط جميع أموالك أو أتلّف جميع ممتلكاتك ، وجبت طاعته ولو طلق الولي زوجته أو أعتق عبده بدون إذنه نفذ الطلاق والعتق وكذلك لو باع ممتلكاته وهكذا .

وهذا المعنى من الولاية مما لم يقل به أحد للفقيه ، بل لعل عدمه من الضروريات ، ومعقد الإجماع .

ولكننا نرى أنه ثابت للمعصومين عليهم السلام ، نظرياً ، إلا أنه من الناحية العملية لا بد فيها من بعض التحفظات .

أولاً : إن المعصوم عليه السلام لا يخاف المصلحة العامة ولا يضر بالمصلحة الخاصة . وإن كانت له صلاحية ذلك نظرياً .

ثانياً : إن المعصومين عليهم السلام في تاريخهم لم يطبقوا كثيراً من أشكال هذه الولاية وأنواعها نظرياً للظروف الصعبة والضيقة التي عاشوها .

ثالثاً : إن ثبوت تلك الولاية لا ينافي وجود أحكام أخرى في ذمة المعصوم لا بد له من ملاحظتها عند التفكير في تنفيذ بعض تطبيقات ولايته . فمثلاً : إذا كان ينتج من التصرف مفسدة عامة أو إيقاع شك في العقيدة أو ضرر شخصي بليغ بلا مبرر شرعي أو عقلاني ، كان ذلك التصرف حراماً عليه .

وكذلك الحال في مسائل الضمان ، فلو قلنا بجواز إتلافه لأموال الغير بلا مبرر لم نقل ببراءة ذمته للمال المضمون ، بل يجب عليه دفع مثله أو قيمته إلى صاحبه . وأما مع وجود المصلحة لذلك فلا يضمن جزماً .

وكذلك الحال في المعاملات ، فإن المعصوم لا يستطيع شرعاً أن يبيع أو يشتري أو يقترض بعقد فاسد أو بالربا أو مع طرف لا صلاحية له بالتعامل . . إلى غير ذلك من الأمثلة . ولا يمكن أن تكون ولايته العامة مبرراً شرعياً كافياً لأي شيء من ذلك .

القسم الثاني : الولاية بنفس الشمول السابق لكنه مشروط بوجود المصلحة . ومعه ترتفع المتقييدات السابقة للقسم الأول . وبهذا يكون هذا القسم ثابتاً للمعصومين عليهم السلام بكل وضوح وبدون أي إشكال .

وكذلك من قال بالولاية العامة للفقهاء ، على أوسع وجه ، فإنه يقول بمثل هذا المستوى من الولاية : فإن استطاع ذلك الفقيه أن ينفي المستوى الأول عن المعصومين ، ولن يستطيع ، فإن ولاية الفقيه عندئذ ستكون مماثلة لولاية المعصومين عليهم السلام .

القسم الثالث : الولاية بنفس المستوى السابق أعني القسم الثاني لكنها مشروطة بعدم وجود ولي آخر خاص كالابن القاصر مع وجود أبيه أو وصيه وكالوقف مع وجود المتولي وكالعبد مع وجود المولى . فإن مثل هذه الموارد تكون خارجة عن الولاية في حدود المفهوم في هذا القسم .

وينتج عن ذلك : أنه إذا تعارض حكم الولي العام بهذا المعنى وحكم الولي الخاص كولي الوقف أو غيره ، فإن الحكم النافذ شرعاً يكون للولي الخاص ، ولا يكون للولي العام أثر ، لأن حجية حكمه مشروطة بعدم وجوده .

نعم ، إذا فقدت هذه الموارد وأمثالها وجود الولي ، كان الولي العام ولياً عليها ، وثم قيل : الحاكم ولي من لا ولي له .

القسم الرابع : الولاية في حدود المصلحة العامة دون الخاصة ويقصد هنا بالمصلحة الخاصة : الأمور التي تعود إلى الأفراد ، والتي أشرنا إليها خلال الحديث عن القسم الثالث أو السابق ويتحصل مما سمعناه من أن الحاكم ولي من لا ولي له . ففي حدود هذا القسم لا تكون هذه الولاية ثابتة للولي العام ، بل تكون ثابتة للأفراد أو للمؤسسات معينة دون الولي العام .

ونقصد بالمصلحة العامة : تلك الأمور العامة والاجتماعية التي يتعذر على الأفراد القيام بها باستقلالهم أو قل بدون توجيه مركزي أو قيادي أو إدارة عامة كالجيش والشرطة والسجون والصحة العامة والمدارس وغيرها كثير .

ولا تخلو هذه الأمور بدورها من مصالح خاصة ، لأنها على أي حال تكون من أفراد لهم مصالحهم ، إلا أن مثل هذه المؤسسات لم يعين لها شرعاً وقانوناً ولي مشرف عليها ومدير لأمرها إلا الولي العام ، بخلاف الأوقاف الخاصة واليتامى وأضرابهم .

وفي حدود هذا القسم لا بد من القول باقتصار الولاية على ذلك دون الولايات الخاصة المدلول عليها بقولنا : الحاكم ولي من لا ولي له .

وهذا الشكل من الولاية وإن مارسته عدد من الحكومات في التاريخ ، ولكنه بمعناه المحدود المشار إليه ، غير ثابت للفقيه ، إذ على تقدير ثبوته لا إشكال من ثبوت الولايات الخاصة له ، أو هي بدون الولاية العامة . أما ثبوت الولاية العامة دون الخاصة ، فهو غير محتمل .

القسم الخامس : الولاية في حدود المصالح الخاصة دون العامة ، بمعنى أنه ولي من لا ولي له في حدود الأوقاف والأيتام وأضرابهم التي فقدت أوليائها .

وهذا ، كأنه القدر المتيقن من ولاية الفقيه ، بحيث لا يحتاج إلى استدلال ، بل يكفي فيه العمومات الدالة على مطلق الولاية ، لأن هذا هو المتيقن منها ، فإن تلك العمومات إن لم تكن دالة على الولاية العامة ، فهي دالة على هذه الولاية الخاصة على الأقل .

هذا ، ولكن بعض الفقهاء ، حاول الاستدلال عليها بأدلة خاصة بمواردها بعد استضعاف الأدلة الدالة على الولاية العامة سنداً أو دلالة .

ومن الممكن القول : إن المشهور جداً بل الإجماع قائل بثبوت مثل هذه الولاية للفقيه ، وأن من ينكرها شاذ فيهم ، وإن كان بعض مواردها فقهيّاً أوضح وأشهر من بعض ، وسيأتي التعرض لها .

القسم السادس : الولاية على القضاء مع جميع نتائجه .

ونقصد بالنتائج تنفيذ العقوبات المالية والجسدية التي يتم التوصل إليها والحكم بها . وهذا معناه أن للفقيه إقامة الحدود والتعزيرات وأخذ الديات ونحو ذلك .

وهنا ينبغي أن نلتفت أننا ينبغي أن نعزل هذا القسم عن الثالث أو الرابع مثلاً . بمعنى أننا هنا نخص ولاية الفقيه بالقضاء ونتائجه دون الأمور العامة والخاصة الأخرى ولا أحسب أن فقيهاً يخصص الولاية بذلك دون أن يضيف إليها الولاية على المصالح الخاصة التي تحدثنا عنها في القسم الخامس . بل إن هذه أوضح ثبوتاً في الفقه من الولاية على إقامة الحدود والتعزيرات .

القسم السابع : الولاية على القضاء فقط ، دون نتائجه فيكون للفقيه الحكم بعد النظر في قضايا المتخاصمين ، ولا يكون له تنفيذ الحكم ، وإنما يوكل ذلك إلى نفس المتخاصمين إذا أمكن ، كالأمور المالية أو يوقف تنفيذه إذا لم يمكن كالحدود والتعزيرات .

ولعل من الفقهاء من يقتصر على هذا المقدار ، من الولاية ، بصفته القدر المتيقن من الأدلة الدالة على الولاية كقولهم عليهم السلام : جعلته قاضياً أو جعلته حاكماً ، على ما سنسمع ، فإنه لا يتضح بها بالنص ، أن للفقيه بعد ذلك أن ينفذ أحكامه .

وهذا القسم من القضاء يقيني الثبوت للفقيه في أدلته ، وهو غير خاص بالأعلم ، بل يشمل كل المجتهدين ، على ما سنسمع ، إلا أن المسلك الفقهي بالاعتراف بثبوتها دون الولاية على المصالح الخاصة (القسم الخامس) ، والفتوى ، بما لم يقل به أحد فيما أعلم .

القسم الثامن : الولاية بمعنى ضم القسم السابع إلى السادس ، فيكون للفقيه الولاية والإشراف على المصالح الخاصة مع القضاء ، دون غيرها مما هو أوسع منها من أنحاء الولايات التي سمعناها .

فإن ضممنا إليها حجية الفتوى ، كان ذلك هو المشهور بين المتأخرين ، بل بين الفقهاء أجمعين . وهذا الضم أعني ضم الفتوى ضروري إذ بدونها مما لم يقل به أحد .

وهذا القسم يعني عدم وجود الولاية العامة للفقيه فإنه إنما يراد بالولاية العامة غير ذلك ، كالذي قلناه في القسم الثاني أو الثالث أو الرابع السابقة .

وأولى من ذلك ما إذا نفينا كل الأقسام عن الفقيه ، وخصصناه بحجية الفتوى فقط ، إذ نكون قد نفينا عنه الولاية العامة أيضاً ، كما نفينا غيرها ، وحجية الفتوى لا يعدها الفقهاء من أقسام الولاية ، وإن كان ذلك لا يخلو من نظر ، ولكن ثبوتها له لا يتوقف على شمول معنى الولاية لها على أي حال .

والاستدلال على حجية الفتوى ليس في كتاب القضاء الذي نحن فيه ، بل إما في كتاب الاجتهاد والتقليد من الفقه أو في نفس العنوان حين يذكرونه في علم الأصول ، وإن كان هو في الواقع موضوع فقهي لا أصولي .

وبهذا توصلنا إلى أن أقسام الولاية المتصورة ثمانية ، لم نذكر منها الفتوى ، لأنها ليست من الولاية باصطلاحهم كما قلنا . إلا أننا عرفنا أيضاً أن بعض الأقسام ليست حقيقية عملياً بحيالها واستقلالها وإنما الذي يتم منها في أقوال الفقهاء ما يلي :

أولاً : القسم الثاني : وهو جميع أنواع التصرف مع وجود المصلحة .

ثانياً : القسم الثالث : وهو جميع أنواع التصرف مع وجود المصلحة وعدم وجود ولي آخر خاص بالمورد .

ثالثاً : القسم الخامس : وهو ولاية المصالح الخاصة ، وبخاصة تلك الخالية من وجود ولي في موردها .

رابعاً : القسم السادس ، وهو تولي القضاء مع نتائجه .

خامساً : القسم الثامن : وهو تولي القضاء مع ولاية المصالح الخاصة .

هذا وقد يكون الفقيه ولياً (خاصاً) كما لو كان متولياً لوقف معين أو أباً أو مولى لعبد ، إلا أن هذه الولايات لا تثبت له بصفته فقيهاً بل بصفته مسلماً ، ومن هنا تعم سائر المسلمين ولا تخصه ، ومن هنا لا تذكر عادة خلال الحديث عن ولاية الفقيه .

نعم يخصه مما يشبه ذلك الولاية على الوقف الذي ليس عليه ناظر أو القاصر الذي ليس عليه وصي ، فإن هذا المعنى مندرج في الأقسام السابقة من ولايته ، بصفته ولي من لا ولي له .

ولا شك أن الأقسام بالتعداد الأخير ، مندرج بعضها في بعض ، بمعنى أن اللاحق مندرج في السابق أو أخص منه ، إلا القسم الخامس فإنه أخص من بعضها لا من جميعها .

كما أن الاصطلاح الفقهي منعقد على أن الدليل إذا تم على أحد الشكليين الأولين من الخمسة للفقيه فقد قلنا بالولاية العامة . وإن نفيناها فقد نفينا الولاية العامة حتى وإن أثبتنا له أنحاء أخرى ضيقة أو صغيرة من الولاية في بعض الموارد أو المحتل .

والمهم الآن هو صرف عنان الكلام إلى الحديث عن الأدلة الدالة على الولاية لنراها أو المهم منها أولاً ، ونرى مقدار دلالتها ومحتواها ثانياً .

ومقتضى التسلسل المنطقي أو المنهجي هو البدء بالاستدلال على الولاية العامة بالمعنى المشار إليه ، فإن تم عليه الدليل ، فهو المطلوب وإلا كان لا بد لنا أن نفحص عن البديل الأصلح لذلك . وأن ولاية الفقيه إن لم تكن عامة ، فبأي حد هي محددة ومقيدة وإلى أي مقدار هي ممتدة وصحيحة . وبالنتيجة سوف نختار عندئذ أحد المعاني الثلاثة الأخيرة من الخمسة أو ما يقرب إليها في المضمون .

أدلة الولاية العامة :

ويتصدر هذه الأدلة تلك الرواية المسماة بمقبولة عمر بن حنظلة . وهي ما رواه الكليني بسند صحيح عن عمر بن حنظلة^(١) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو في ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك . قال : من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحكما إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له . لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به ، قال الله تعالى ، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به .

قلت : فكيف يصنعان . قال : ينظران من كان منكم ، فمن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني جعلته حاكماً . فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد . والراد علينا راد على الله ، وهو على حد الشرك بالله . الحديث .

وهي واضحة بغض النظر عن المناقشات الآتية ، بالمطلوب وذلك في قوله : فإني قد جعلته حاكماً . والإمام المعصوم عليه السلام له أن ينصب الحاكم . والحاكم يعني التصرف في كل الأمور التي تتعلق بها المصالح العامة والخاصة ، حسب إطلاقه .

(١) الوسائل كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي باب ١١ حديث ١ .

بل زاد في التأكيد وهو أن الرد على حكمه وعدم تنفيذه والاستهانة به رد على الله وهو على حد الشرك بالله . لأنه ينافي تنصيبه حاكماً من قبل المعصومين عليهم السلام فعصيانه عصيان له وعصيائهم عصيان لربهم العظيم تبارك وتعالى .

إلا أن ما قيل أو يمكن أن يقال في مناقشته الاستدلال بهذه الرواية عدة أمور :

المناقشة الأولى : الطعن بالرواية سنداً . فإنها صحيحة السند إلى عمر بن حنظلة . وأما هذا الرجل نفسه فهو ممن لم يوثق ، فتكون الرواية حسنة أو ضعيفة فلا تكون حجة .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بعدة وجوه أهمها أمران :

الأمر الأول : أنها وإن لم تكن صحيحة إلا أن الفقهاء تلقوها بالقبول ، ومن هنا سميت بالمقبولة وعملوا بمضمونها ، وعمل المشهور جابر لضعف السند .

إلا أن هذا الأمر لا يتم لأمرين على الأقل :

الأول : إن عمل المشهور غير جابر للسند ، على ما هو الصحيح المحقق في علم الأصول .

الثاني : إن المشهور لم يعمل بها . لأن العمل يعني الالتزام بالولاية العامة على معناها الواسع وهو غير مشهور بل لعله على خلاف المشهور .

وأما عمل المشهور ببعض مضامينها الأصغر والأخص ، فهذا صحيح . إلا أن هذه المضامين غير خاصة بهذه الرواية بل هو مما دلت عليه روايات عديدة . فلم يثبت عمل المشهور به من أجل هذه الرواية خاصة ، حتى يكون عملهم جابراً لسندها .

الأمر الثاني : إن عمر بن حنظلة ممن يؤخذ بروايته وليس ضعيفاً ولا حسناً . بل هناك ما يدل على وثاقته وإن لم يكن بصيغة صريحة . كما هو

معلوم في علم الرجال مما لا مجال للدخول في تفاصيله ، ومعه تكون الرواية معتبرة سنداً . وهذا صحيح .

المناقشة الثانية : احتمال أن يكون المراد هو تنصيب الفقيه في منصب القضاء لا الولاية العامة ، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

ويدعم هذا الاحتمال عدة أمور في الرواية ، يصلح كل منها أن يكون مناقشة مستقلة لها إلا أننا نذكرها مندرجة في المناقشة الثانية تنظيراً لمنهج البحث .

الأمر الأول : إن السؤال الأساسي في الرواية إنما هو عن الخلاف في دين أو ميراث ، وإذا كان السؤال خاص بذلك كان الجواب خاصاً به بالقرينة المتصلة .

ونحن نعرف أن الذي يحسم الخلاف في أمثال هذه الأمور إنما هو القاضي لا الولي العام .

والجواب عن ذلك من وجوه نذكر منها اثنان :

الوجه الأول : إن نص المنازعات كما يقوم بها القاضي قد يقوم بها الولي العام أيضاً ، ولا فرق في ذلك عقلاً ولا شرعاً . ومن هنا نصت الرواية في السؤال عن أنهما تحكما إلى السلطان أو إلى القضاة . والسلطان هو الولي العام اجتماعياً ، وإن لم تصح ولايته شرعاً . والنهي عنه في الرواية لأجل ذلك لا لأجل استنكار الرجوع إليه بصفته سلطاناً .

الوجه الثاني : إن الجواب قد يأتي زائداً على السؤال ، وهذا موجود عقلاً متحقق وفي كثير من الروايات . ويقال في اصطلاحهم عندئذ : إن الإمام تبرع بذكر كذا وكذا .

وهذه الرواية بنفسها فيها زيادات مهمة في الجواب منها ، ذكر صفات الفقيه والتشديد على الرد عليه ، والاستشهاد بالقرآن الكريم على حرمة الرجوع إلى غيره .

ومن هنا فمن المحتمل أن تكون هناك زيادة أيضاً من حيث المضمون المحتاج إليه في السؤال . ونحن نعلم أن المشكلة المسؤول عنها سوف تتدلل وتزول سواء كان المنصوب قاضياً أو والياً عاماً . لوضوح أن كليهما قادر على القضاء .

كل ما في الموضوع أننا ينبغي أن نستفيد من لفظ (حاكم) ؛ الولي العام لا خصوص القاضي وهذا ما سنراه في الأمر الآتي .

الأمر الثاني : إن قوله عليه السلام ، فإنني قد جعلته حاكماً ، إما أن يكون ظاهراً في خصوص القضاء أو محتملاً له . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال ، وخاصة مع كون السؤال الأساسي إنما هو عن أمر قضائي .

وهذه المناقشة ، وإن بدت أساسية في أذهان العديد من الفقهاء المحاطين غير القائلين بالولاية العامة . إلا أنها ليست بشيء على الإطلاق .

لوضوح الفرق الأساسي لغة وعرفاً بين مفهوم الحاكم ومفهوم القاضي . والمأخوذ في الرواية هو الأول دون الثاني ، كما أن ما هو الحجة في فهم الكتاب والسنة هو اللغة والعرف .

وغاية ما يمكن أن يجعل قرينة على أن المراد به مجرد (القاضي) أمران :

أحدهما : كون السؤال الأساسي في الرواية عن المنازعة . وهي إنما تعرض على القاضي عادة .

وقد عرفنا جواب ذلك وأن الولي العام قادر على فض المنازعة كالقاضي بل لعله أقدر منه على ذلك .

وبتعبير آخر : إنه كما يمكن جعل السؤال كقرينة متعلقة على الجواب ، كذلك يمكن جعل الجواب قرينة متصلة على السؤال . وأن الإمام لعله فهم منه ما هو أشمل من مجرد المنازعة في دين أو ميراث ، ولذا تصدى إلى نصب (الحاكم) دون (القاضي) وعلى أي حال ، فليست إحدى القرينتين أولى من الأخرى .

ثانيهما : مما يمكن جعله قرينة .

قوله (ع) : فإذا حكم بحكمنا ، والحكم خاص بالقاضي . إذن يكون قرينة متصلة على إرادة القاضي من لفظ الحاكم .

والجواب : أن هذا أردأ من سابقه ، وذلك على مستويين :

المستوى الأول : إن الحكم كما يصدر من القاضي يصدر من الحاكم أو الولي العام ، ولهما نفس الأهمية الشرعية على تقدير حجيتهما ، بل صدق عنوان الحكم على أوامر الولي العام أوضح لأنها أشمل اجتماعياً وليست بين اثنين فقط ، كما أنها مدعومة بنظام عام ، كما أن الولي العام يستطيع أن يمارس القضاء أيضاً كما قلنا .

المستوى الثاني : إن تخيل صدور الحكم من القاضي وإن كان واضحاً في أذهان الفقهاء والقانونيين ، إلا أنه مأخوذ فقهياً من هذه الرواية بالذات ، وبعض ما قاربها في المضمون ، مع أن كلامنا الآن فيه فأخذه يكون مصادرة على الموضوع .

وأما إذا استعرضنا الروايات الكثيرة الواردة في المرافعات المعروضة على المعصومين عليهم السلام وخاصة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، لا نجد فيها إطلاقاً معنى الحكم ، بل كان الإمام عليه السلام ينفذ الحكم بدون تلفظ بمضمونه أو إلباسه أهمية خاصة ، كما هو المركوز فقهياً .

مما يتبين أن حال القضاء كغيره من الأمور الشرعية ، فكما أنه إذا ثبت دخول وقت الصلاة وجبت الصلاة . كذلك إذا ثبت لدى القاضي أن هذا دائن وهذا مسدين ، وجب على المدين أن يدفع المال إلى الدائن ، كأي موضوع ومحمول في الشريعة ، ولا يحتاج إلى توسط ما يسمى بالحكم وهذا لا يعني عدم جوازه بل يعني عدم وجوبه وعدم الضرورة إليه .

وأنا أتحدى أي فقيه أو قانوني أن يأتي بأي رواية فيها معنى الحكم القضائي من قبل المعصومين عليهم السلام . وهذه كتب الحديث بين أيدينا وأيديهم .

بل المراد بالحكم : الأوامر والنواهي العامة ذات المصلحة العامة التي تصدر من الولي العام . إما بصفتها (فتوى) فإنها شكل من أشكال الحكم وإما بصفتها (أمر مولوي) فإنه الشكل الآخر للحكم الذي يكون حجة بدوره .

وهذا كما هو واضح ، مما يؤيد أن قوله : فإذا حكم بحكمنا ، يكون قرينة متصلة على نصب الولي العام دون القاضي ، فهو على خلاف مقصود المستشكل أدل .

المناقشة الثالثة : للرواية أساساً :

إن قوله (ع) : فليرضوا به حكماً . . دال على نصب القاضي لا الوالي العام ، لأمرين على الأقل :

الأول : إن الولي العام لا يكون بالتراضي بل يفوض الحكم الشرعي وحجيته على الجميع .

الثاني : إن التعبير بالحكم عن الولي العام غير سائغ عرفاً ، وإن كان التعبير بالحاكم عنه ممكناً .

ومن هنا قد نجعل (لفظ الحكم) قرينة متصلة على أن المراد من الحاكم هو خصوص القاضي نعم إذا انتفت دلالاته ، كما سنرى ، يبقى ما سبق أن سمعناه ساري المفعول .

ويدعم ذلك أمران أيضاً :

الأول : إن لفظ للحكم بنفسه ظاهر بقاضي التراضي ، وهو من يتراضي عليه المتخاصمان مهما كان عمله الأساسي ، وهذا موجود في كثير من المسميات العقلانية ، ويصطلح عليه في اللغة العربية بالحكم .

الثاني : إن قوله عليه السلام : فإنني قد جعلته حاكماً . يعود الضمير فيه إلى (الحكم) هذا . إذن يكون النصب للحاكم بعد التراضي لا في المرتبة المتقدمة عليه ، باعتبار أن مجرد التراضي بالفرد ، قد لا يكون كافياً

للحجية ، فيدعمه الإمام عليه السلام ، بأنه قد جعله حاكماً يعني أن يكون حكمه حجة .

إلا أن هذه الأمور لا تتم . وستناقشها بعد التعرض إلى مناقشة الأمر الأساسي في هذه المناقشة الثالثة ، وهو قوله : فليرضوا به . الدال على أنه من قبيل قاضي التراضي . وليس من قبيل القاضي المنصوب فضلاً عن الولي العام .

وهذا لا يتم تماماً لعدة أجوبة نذكر منها :

الجواب الأول : إن الأمر بالرضا ظاهر وواضح بالرضا بالحكم الشرعي بنصب الحاكم . فإن الرعية إذا لم ترض بهذا الحكم لم تطع الحاكم المنصوب ، مما ينتج عنه أسوأ النتائج . إذن ، فلا بد من الرضاء بالحكم الشرعي هذا على حد الرضاء بكل الأحكام الشرعية والتسليم بصحتها وحجيتها .

ولو أراد (قاضي التراضي) لقال : فليتراضوا ولم يقل : فليرضوا . وما أشد الفرق بينهما هنا : لأن التراضي في قوله : فليتراضوا هو تبادل الرضا من الخصمين . وأما الرضا فهو باب آخر ليس فيه مبادلة أو تبادل ، ومن هنا لا يكون مرتبطاً بالخصمين بل بالحكم الشرعي أساساً .

الجواب الثاني : إن الإمام عليه السلام لو أراد الخصمين لأشار إليهما بضمير التثنية فقال : فليرضيا به حكماً . ولم يستعمل ضمير الجمع . . مع أنه استعمله . الأمر الذي يدل على عدم ارتباط هذا الأمر بالخصمين خاصة بل بكل المجتمع عموماً .

وهذا معناه بوضوح عدم قصد قاضي التحكيم بل ولا القاضي المنصوب بل الولي العام .

وإسناد ضمير التثنية إلى الجمع ، وإن كان ممكناً أحياناً . إلا أنه مجازي في اللغة والحمل على المجاز خلاف الظاهر ما لم تقم عليه قرينة واضحة .

ونحن هنا نريد أن نجعله قرينة على غيره ، لا أن نجعل غيره قرينة عليه .

هذا ، وإذا أمكننا النصح والتوحيد بين الجوابين الأخيرين كان الأمر أوضح ، لأن المراد إن كان هو قاضي التحكيم كان لا بد من التعبير : فليتراضوا . مع أنه عليه السلام عدل عن الهيئة وعن الضمير معاً . فقال : فليرضوا الأمر الذي يبعد به عن قاضي التحكيم .

وأما مسألة عود الضمير في قوله : فإنني قد جعلته حاكماً على قاضي التحكيم أو (الحكم) . فهو واضح البطلان بل هو عائد على (الفقيه العارف) الموصوف بالصفات السابقة على هذه العبارة في الرواية . الأمر الذي يجعل لفظ الحاكم قرينة على لفظ الحكم دون العكس ، وهذا بنفسه يبعد احتمال أو ظهور لفظ الحكم بقاضي التراضي أو التحكيم . وتعارفه ما بين المجتمعات لا يعين إرادته هنا ، ولا أقل من الاحتمال الذي يبطل الاستدلال .

وأما ما قاله صاحب المناقشة من أن الولي العام لا يعبر عنه بالحكم وإن عبروا عنه بالحاكم . فهذا منقوض على عدة مستويات :

المستوى الأول : إن الحكم والحاكم من مادة واحدة وهو من يمكن أن يصدر منه الحكم محل نظر . فتأمل .

المستوى الثاني : إن حكم التراضي لا يختص بالمرافعات بل يشمل سائر الأمور المعقدة في المجتمع ، وهو لم يعبر : بقاضي التراضي بل بالحكم فيعم معناه أموراً كثيرة . تجعله أقرب إلى الولي العام .

المستوى الثالث : جعل لفظ الحاكم قرينة على المراد من الحكم . فإنه ليس أولى من العكس كما هو واضح .

المستوى الرابع : إن قاضي التحكيم ليس لا بد عرفاً أن يكون عارفاً لكل الحلال والحرام بل يكفي فيه مجرد التراضي ، مع شيء من الثقافة العامة لديه .

مع العلم أنه موصوف بالرواية ومشروط بأن يكون فقيهاً عارفاً . ومن الواضح فقيهاً أن الفقيه يمكن أن يكون قاضياً وإن لم يتراض به الخصمان . إذن فقوله : فليتراضوا به . . أعني عود الضمير إلى الفقيه العارف يكون قرينة على أن المراد من الرضا ومن الحكم غير ما تخيله المستشكل .

المستوى الخامس : قوله (ع) : فإذا حكم بحكمنا ، ومن المعلوم أن حكمهم ليس واحداً ولا في حقل واحد ، بل يشمل الأحكام الشرعية كلها ، سواء كانت قضائية أم لم تكن . وليس هناك قرينة على أن المراد من حكمهم هو خصوص الحكم القضائي . إلا بجعل الألفاظ السابقة قرينة عليه . وقد عرفنا حالها ، وليس جعل القرينة من هذه الجهة بأولى من العكس .

ومن الواضح عدم اختصاص ما ذكره عليه السلام من التشديد على أهمية حكم الحاكم ، بالقاضي أو بالحكم القضائي ، بل يشمل كل الأحكام الشرعية التي يفتي بها أو يعبر عنها الفقيه العارف أو الولي العام .

ولا ينبغي الإفاضة في مناقشة هذه الرواية أكثر من ذلك ، حفظاً على مستوى هذا الكتاب بل هو موكول إلى محله من الفقه .

والى هنا فقد صحت لدينا هذه الرواية سنداً ودلالة في إثبات الولاية العامة إجمالاً . أما حدود هذه الولاية بحسب الدقة ، فهذا ما سنعرضه بعد الانتهاء من سرد أهم الأدلة على الولاية العامة ، كما نحن بصدد الآن .

ومن الروايات المستدل بها على الولاية العامة ما أخرجه ابن شعبة الحراني^(١) في تحف العقول من قول الإمام الحسين (ع) وهو في صدد موعظة طويلة له ، يقول : بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله . الأمناء على حلاله وحرامه .

(١) المصدر : ط النجف ط ٤ ص ١٦٩ . وانظر ط طهران عام ١٣٧٧ ص ١٣٨ . عن المكاسب ج ٩ ص ٣٢٥ وعن هامش بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢٣٠ : على الحلال والحرام . والظاهر أنه نقل بالمعنى .

وفهم المطلوب منها واضح لأنها أوكلت مجاري الأمور، وهي كل حوادث المجتمع أو المجتمعات على الإطلاق كما أسندت الأحكام يعني معرفتها من ناحية وتطبيقها على مجاري الأمور من ناحية أخرى، أسندت كل ذلك إلى العلماء بالله وفسرت هؤلاء العلماء بأنهم الأمناء على حلال الله وحرامه . وليس أولئك إلا الفقهاء العارفين .

إلا أن للاستدلال بهذه الرواية مجال واسع للمناقشة من عدة نواحي نذكر منها أو أهمها :

المناقشة الأولى : إن هذه الرواية ساقطة سنداً تماماً ، فإنها خالية من السند بالمرّة . ومعه تكون من أشد المراسيل ارسالاً ، فلا تكون حجة . وهذه مناقشة لا مناص منها .

المناقشة الثانية : أنه يمكن فهم الرواية فهماً عرفياً معمقاً ، وتكون بذلك الفهم بعيدة عن الاستدلال على ما هو المقصود الآن فقهياً .

وذلك . أنه قال : بيد العلماء بالله ، ومن الممكن القول إن هذا العنوان لا يصدق على الفقهاء بل على المعصومين أو الأولياء الذين عرفوا الله حق معرفته . ووصلوا إلى الدرجات العلى ، وأما مجرد كون الفرد فقيهاً ، فلا يجعله من العلماء بالله .

ومن المعلوم أن هؤلاء من ذوي المراتب الإلهية العالية يتصفون بأن مجاري الأمور بينهم وأنهم أمناء الله في أرضه على أحكامه وحلاله وحرامه .

وقد يجاب على ذلك : أن ذكر الحلال والحرام في الرواية قرينة على أن المراد هو الفقهاء لأنهم الذين تحملوا علم الحلال والحرام . ومعه يكون ذلك قرينة متصلة على أن المراد من العلماء بالله : الفقهاء .

إلا أن ذلك لا يخلو من إشكال لأنه قال : الأمناء على حلاله وحرامه . ولم يقل العالم بذلك أو العارف به أو المطلع عليه . والفقيه عالم بالحلال

والحرام ولكن أمانته عليه بمعنى كونه لا يستعمله ولا يطبقه إلا بحقه ومرضاة ربه ، ليست محرزة . لأن مجرد كون الفرد فقيهاً لا يعني كونه أميناً . وإن كان هناك عدة من الفقهاء أمناء . إلا أنه قد يوجد من الفقهاء من يكون على خلاف ذلك .

وعلينا أن نلتفت : أن مجرد كون الفرد فقيهاً يعني كونه عالماً بالحلال والحرام ، ولكنه لا يعني كونه أميناً على الحلال والحرام . وهذا هو الفرق الأساسي بينهما . في حين كون الفرد عالماً بالله بالمعنى السابق يعني تماماً كونه أميناً على الحلال والحرام . لأنه لا يصل إلى تلك المرتبة إلا بعد تحصيل الإخلاص التام وطهارة الروح . فلا يحتمل في حقه أن لا يكون أميناً .

المناقشة الثالثة : أنه يمكن القول ، إن الحديث ظاهر بأن الأحكام بيد العلماء يتصرفون بها كما يشاؤون حسب ما يرون من المصالح . كما أن مجاري الأمور بيدهم يتصرفون بها حسب المصلحة .

وهذا المقدار من السعة في صلاحيات العلماء غير محتمل ، فإن الفقيه مقيد في التعرف على الأحكام بما يفهمه من مصادره الأصلية : الكتاب والسنة ونحوها . وليست المسألة عنده غير ذات قانون مضبوط .

وإذا دلت الرواية على أمر غير محتمل سقطت دلالتها عن الحجية .

إلا أنه يمكن الذب عن هذا الإشكال بتقديم اليقين سلفاً بكون هذا الفهم غير مراد قطعاً ، وإنما المراد أن مجاري الأمور بيد العلماء كما يشاء الله لا كما يشاؤون . فإسناد هذين الأمرين إلى العلماء على أن يكون تعرفهم فيها كيفياً وغير مضبوط أمر غير محتمل .

وهذا الجواب صحيح سواء فهمنا من العلماء بالله : الأولياء أو الفقهاء : فمن زاوية : الأولياء فإنهم لا يتصرفون إلا بإرادة الله سبحانه . ومن زاوية : الفقهاء فإنهم لا يتصرفون إلا حسب شريعة الله سبحانه .

إذن ، فالمناقشة الثالثة غير واردة . إلا أن العمدة في رد الاستدلال بهذه الرواية ارسالها السندي وسقوطها عن الحجية من هذه الجهة .

ومن الروايات المستدل بها بهذا الصدد ، رواية أبي البختري^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن العلماء ورثة الأنبياء ، وذاك أن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً . فانظروا عملكم هذا عمن تأخذونه ، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين .

ويكون الاستدلال بهذه الرواية من أحد وجهين غير متنافيين ، بل يمكن أن يكون أحدهما بمنزلة القرينة المتصلة على الآخر .

الوجه الأول : قوله : إن العلماء ورثة الأنبياء . فإذا علمناها للأنبياء من صلاحيات في التصرف في المجتمع كرؤساء وحكام ، كما كان لإبراهيم وموسى ونبي الإسلام عليهم السلام وغيرهم . كان ورثتهم وهم العلماء ، متصفون بنفس تلك الصفة . فإن ذلك هو المعنى المقصود بالميراث دون غيره .

الوجه الثاني : قوله : فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً إلخ . فإن هذا لا يراد به المعصومين قطعاً لأنهم غير باقين على مدى الأجيال إلا بواحد عجل الله فرجه ، مع أنه قال عدولاً بصيغة الجمع ، وأن هذا متوفى في كل الأجيال . ومعه يكون المراد بهم الفقهاء العدول .

والمجهول أو الحكم هنا هو أنهم ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين ، وهذا من الناحية العملية والتامة لا يكون إلا بجعل الولاية العامة لهم .

وقد أشرنا إلى أننا إذا جمعنا بين هذين الوجهين أمكن جعل أحدهما قرينة على فهم الآخر ، فيتأكد حمل الاستدلال أكثر .

(١) الوسائل كتاب القضاء . أبواب صفات القاضي باب ٨ حديث ٢ .

إلا أن للمناقشة على الاستدلال بهذه الرواية مجالاً واسعاً لعدة وجوه نذكر منها ما يلي :

المناقشة الأولى : أنها غير تامة سنداً بأبي البختري ، واسمه وهب بن وهب ، يوصف بأنه ضعيف وأنه كذاب ، فروايته أياً كانت ساقطة عن الحجية .

المناقشة الثانية : إن هذه الرواية محتوية على جملة لا يحتمل صحتها بحسب الظاهر وهي قوله : إن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً .
فإن النظر تارة يكون إلى ورثتهم وأخرى إلى ممتلكاتهم التي تذهب ميراثاً بعد الوفاة .

فإن نظرنا إلى ورثتهم ، فإن الورثة هم أولاد الفرد وذووه وليس هم الآخرين ، فإن كان المقصود به القرابة : فأكثر الأنبياء من ذوي القرابة . وإن كان مقصود بهم الآخرين لقوله : العلماء ورثة الأنبياء . فهؤلاء لا يحتمل فيهم الميراث لا شرعاً ولا عقلاً حتى يحتاج الأمر إلى التصدي لنفيه وإن كان المراد الميراث المجازي ، فهذا لا يحصل في الدينار والدرهم حتى يحتاج الأمر إلى التصدي لنفيه أيضاً .

وإن نظرنا إلى الممتلكات التي تذهب ميراثاً فلا يخلو الأمر : إما أن يكون المراد من الدرهم والدينار نفس النقود وإما أن يراد الأموال التي تباع بالنقود كالعقار والثياب وغيرها . ولعل هذا هو الأظهر .

فإذا كان الثاني ، فكل الأنبياء على الإطلاق ماتوا عن تركة ذات مالية ولو قليلاً ، ولا أقل من ثيابهم التي كانوا يلبسونها ، وإذا كان المراد الأول فلا شك أنه غير شامل لكل الأنبياء جزماً ، وإن صدق لبعضهم فهو إما لعدم وجود الدينار والدرهم لديهم شخصياً ، لا لعدم إمكان الإرث ، كما هو ظاهر السياق ، وإما لعدم وجودها أساساً بين الناس . فإن الناس في القديم كان أسلوب البيع عندهم بالمقايضة لا بالدراهم والدنانير . أو أن النقود السائرة عندهم غير مسماة بهذه الأسماء أو غير مصنوعة من الذهب والفضة .

ومن الطريف أن الرواية دالة على عدم كلا الشكليين من الميراث لدى الأنبياء ، أعني النقود وما يقيم بها ، يقول : إنما أورثوا حديثاً ، يعني أنهم لم يورثوا غير الحديث إطلاقاً ، طبقاً لمفهوم الحصر ، وهو أمر غير محتمل بالنسبة إلى أكثر الأنبياء بل جميعهم .

وإذا احتوت الرواية على ما هو غير محتمل ، سقط مضمونها عن الحجية كله ، فتأمل .

المناقشة الثالثة : إن الرواية قالت : العلماء ورثة الأنبياء ، والاستدلال بهذه العبارة يتوقف على إثبات الولاية العامة لكل الأنبياء . كما يتوقف على إثبات أن معنى الميراث انتقال هذه الولاية إليهم .

وكلا الأمرين محل نظر وخاصة الأمر الأول ، فإنه من الصحيح أن بعض الأنبياء ، وهم الخمسة أو الأكثر المشهورون ، كانوا يمارسون الولاية العامة . إلا أن الرواية لم تقل أن العلماء ورثة هؤلاء بالخصوص . بل هم ورثة الأنبياء إجمالاً . ولا شك أن جملة من الأنبياء لم يكن يمارس ذلك بل لم يثبت صحة ذلك بالنسبة إليه . ومع ذلك يكون القدر المتيقن من هذا الميراث ما هو أضيق من محل الاستدلال بكثير .

وقد يخطر في الذهن أن مقتضى هذا التعبير أعني العلماء ورثة الأنبياء كونهم ورثة نبي الإسلام (ص) ولا شك أنه كان متصفاً بالولاية العامة . فتكون تلك صفتهم أيضاً .

إلا أن هذا بعيد عن سياق الرواية ، فإنها لم تذكر نبي الإسلام (ص) بالتعيين ولا التلميح ، بل ذكرت الأنبياء على وجه الإجمال .

وكون الأنبياء السابقين قد نسخت شرائعهم فلا اعتناء بها ، وإنما المهم هو نبي الإسلام (ص) . هذا لا يجعل لفظ الأنبياء الذي هو جمع محلي باللام ومفيد للعموم ، لا يجعله خاصاً بنبي الإسلام (ص) كما هو ظاهر فينبغي السياق على ما هو عليه ، وتكون الرواية قد أهملت فكرة النسخ بالمرّة .

المناقشة الرابعة : إن الرواية نصت على ما هو مقصودها بالتعيين ولم تجعله مردداً أو محتملاً .

فإن مقصودها هو ميراث الحديث ، كما نصت عليه ، وليس مرادها ميراث الولاية العامة . ولا أقل من احتمال ذلك ، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال ، ومن الواضح أن ميراث الحديث لا يلزم ميراث الولاية العامة .

المناقشة الخامسة : وهي خاصة بالعبارة الثانية التي تم الاستدلال بها وهي قوله : فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف المبطلين إلخ .

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على أن يكون دفاع هؤلاء ضد الباطل دفاع عملي من باب (دفع المنكر) وإزالته عن الوجود . لا دفاع نظري ، بهداية الناس وإبعادهم عن الشبهات والضلالات .

ومن الواضح أن ظاهر الرواية هو هذا الأخير ، أعني الدفاع النظري ، وهو غير ملازم مع الولاية العامة ، كما هو واضح ، إذ ما أكثر المؤلفين بمضمون صحيح مع أنهم ليسوا ولاية خاصين ، ولا أقل من الاحتمال وهو دافع للاستدلال .

ومن المناقشة الثالثة هنا يظهر الجواب تماماً على الاستدلال برواية أخرى ذكروها وهي ما روي عن النبي (ص)^(١) أنه قال : علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل ، فراجع تلك المناقشة تعرف الجواب مضافاً إلى ضعف سند هذه الرواية في نفسها .

ومن الروايات المستدل بها في هذا الصدد ، ما رواه الصدوق^(٢) قال : وقال أمير المؤمنين (ع) قال رسول الله (ص) : «اللهم ارحم خلفائي» . قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال : «الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي» .

(١) انظر مستدرک الوسائل ج ٣ ص ١٨٨ ، الحديث ١٦ نقلاً عن المكاسب ج ٩ ص ٣٢٦ .

(٢) الوسائل كتاب القضاء أبواب صفات القاضي باب ٨ حديث ٥٠ .

وتقريب الاستدلال بها ، أنها ذكرت موضوعاً ومحمولاً . فالموضوع فيها هم الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وستي والمقصود ليس خصوص الرواة بل من تعلم الأحكام ونظر فيها . فهم الفقهاء إذن .

والمحمول ، هو الخلفاء ، يعني أن هؤلاء الفقهاء هم خلفاء النبي (ص) وحيث كان النبي (ص) ولايته عامة إذن فهي لا بد أن تنتقل إلى خلفائه وهو معنى كون الفقيه ولياً عاماً كالنبي (ص) .

إلا أن هذا الاستدلال لا يتم لعدة مناقشات نذكر أهمها .

المناقشة الأولى : إن الرواية مرسلة سنداً ، وساقطة عن الحجية ، فإن الظاهر : أن الصدوق رواها ابتداء عن أمير المؤمنين عليه السلام . وهذا وإن كان يدل على اطمئنانه بسندها وكونها حجة لديه ، إلا أن هذه الحجية أمر اجتهادي لا تشمل غيره . فمن جهتنا حيث أنه أهمل ذكر السند تكون الرواية مرسلة وساقطة عن الحجية .

المناقشة الثانية : إنه من المظنون من هذا السياق في الرواية إن لم يكن ظاهرها : أن المراد هو كون هؤلاء خلفاء النبي (ص) بهذه الصفة التي ذكرها (ص) أنهم خلفاء في حديثه وستته . لا لأنهم خلفاء في كل شيء . ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال إذ لا ظهور لما بعكسه جزماً . إلا ما قد يدعى من ظهور لفظ الخلفاء في ذلك . فإن الخليفة كان في صدر الإسلام يفترض فيه اتصافه بالولاية العامة ، إذن ، فالفقهاء يكونون خلفاءه على هذا النمط .

وهذا النحو من التفكير فاسد للغاية لأن اصطلاح الخلفاء بهذا المعنى إنما جاء بعد وفاة النبي (ص) ولم يكن له وجود حال حياته . وحمل المعنى المتأخر على اللفظ المتقدم عليه تاريخياً غير جائز كما كررنا في هذا الكتاب (٦) ومن الروايات التي استدلوها بها على الولاية العامة . ما عن إسحاق بن يعقوب^(١) قال : سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد

(١) الوسائل : كتاب القضاء . أبواب صفات القاضي باب ١١ حديث ٩ .

سألت فيه عن مسائل أشكلت علي . فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام : أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك . . إلى أن قال وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله . الحديث .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية : أنه يجب الرجوع في الحوادث الواقعة في المجتمع جيلاً بعد جيل ، بمقتضى الإطلاق ، إلى رواة الحديث . والمراد بهم الفقهاء . ثم يقول : فإنهم حجتي عليكم . وهو معنى تنصيبهم في محل الولاية العامة لقيادة المجتمع .

والظاهر وجداناً أنها واضحة الدلالة إلا أن المناقشة الأساسية إنما هو في سندها فإن راويها الأول هو إسحاق بن يعقوب لم يوثق ولم يمدح فتكون ساقطة عن الحجية سنداً .

وما قد يخطر في البال : من أن الإمام عليه السلام دعا له فقال : ارشدك الله وثبتك ، وهو دال أيضاً سياقاً على حسن ظنه السابق به ، وهو معنى توثيقه بلا إشكال .

وهذه الفكرة بهذا المقدار صحيحة ، غير أن نقطة الضعف الرئيسية فيها : أن هذا الدعاء وارد في نفس هذه الرواية لا في غيرها الأمر الذي يكون معه الاعتماد عليه متعذراً . لأننا إما أن نقول إنه من قبيل الدور في المنطق حيث يتوقف الأخذ بمضمون هذه الرواية على صحة سندها ويتوقف صحة سندها على الأخذ بمضمونها وهو باطل .

وإما أن نقول : إن الفرد الراوي إذا روى ما يوثق به نفسه ، فلا يكون مقبولاً ، لأن فيه جهة مصلحته كما هو واضح ، ما لم يكن الراوي موثقاً بأدلة أخرى سلفاً ، وليس للراوي هنا موثق سلفاً .

ومما استدلل به في المقام ما قاله الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله في كتابه^(١) : المقنعة . حيث قال : فأما إقامة الحدود فهو

(١) الوسائل ح ١٨ كتاب الحدود والتعزيرات أبواب مقدمات الحدود باب ٢٨ حديث ٢ .

إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله ، وهم أئمة الهدى من آل محمد (ص) ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام . وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان .

إلا أن هذا الاستدلال لا يكاد يتم لعدة مناقشات نذكر منها .

أولاً : المناقشة سنداً . فإن هذا الذي سمعناه إنما هو كلام الشيخ المفيد في كتابه المقنعة ، وليس من الروايات في شيء .

وإنما نحسبه من الروايات باعتبار الاعتقاد أن ما يذكره الشيخ المفيد في المقنعة إنما هو نصوص الروايات لا غير ومقصوده الاحتياط للأمر والاقتصاد في الفتوى على القدر المتيقن . وهذا المعنى يجعل العبادة شكلاً من أشكال الرواية . وهذا صحيح .

إلا أن حالها من حيث السند غير معلوم . فإن كل ما هو معلوم هو كون تلك الرواية التي يقصد الشيخ المفيد إنما هي حجة عنده . وأما كونها حجة عندنا فهو أمر مشكوك فيه . وقد قلنا فيما سبق إن الحجية أمر اجتهادي لا يمكن أن يرجع فيه المجتهد إلى مجتهد آخر .

ثانياً : المناقشة دلالة من ناحيتين :

الناحية الأولى : إن غاية ما دلت عليه هذه العبارة هو أن للفقهاء الشيعة إقامة الحدود والتعزيرات ، في حال الغيبة والإمكان ، وهذا أمر أخص من الولاية العامة بالمعنى الشامل لكل أشكال التصرف في المجتمع على ما هو المطلوب أو المدعى الآن ، أعني من خلال الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات .

الناحية الثانية : إن غاية ما دلت عليه العبارة هو أن الأئمة عليهم السلام أجازوا النظر في ذلك إلى الفقهاء والنظر معنى آخر غير التطبيق والتنفيذ . وليس في العبارة أنهم عليهم السلام أجازوا لهم النظر والتنفيذ .

إلا أن هذا الإشكال لا يتم لأن قوله (مع الإمكان) دال على إرادته

التنفيذ ، لأن النظر ممكن دائماً وأما التنفيذ فممكن أحياناً وهذا هو المقصود .
ومن هنا ففي الاختصار على الإشكالات السابقة كفاية .

ومما يمكن الاستدلال به في المقام ما روي بسند معتبر عن السكوني^(١)
عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه
السلام : إذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو أحق بالصلاة عليها ،
إن قدمه ولي الميت ، وإلا فهو غاصب .

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على إمكان إثبات أن المراد بسلطان الله ما
هو الأعم من المعصومين وغيرهم . وهو أمر غير ممكن ، فإن الشرطية
تصدق بدون صدق طرفيها .

كما لا دلالة للرواية على أن (سلطان الله) ممكن أن يحضر للصلاة على
الميت في كل جيل . لكي نفهم منه الفقهاء لتعذر حضور المعصومين (ع)
في عصر الغيبة ، فينبغي احتمال إرادة خصوص المعصومين وارد .

ومن جهة أخرى ، فلا بد من إحراز صدق عنوان (سلطان الله) على
الفقيه في المرتبة السابقة على هذه الرواية ، ولا تكفي هي لإثبات أن الفقهاء
هم سلطان الله فعلاً ، ما لم تدل عليه أدلة أخرى .

ومما استدل به في هذا الصدد ، أعني على الولاية العامة ، ما عن أبي
خديجة^(٢) قال : بعثني أبو عبدالله إلى أصحابنا فقال : قل لهم : إياكم إذا
وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا
إلى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا .
فإني قد جعلته عليكم قاضياً . الحديث .

إلا أن هذه الرواية لا يمكن الاستدلال بها لوجهين على الأقل :

الوجه الأول : سقوط سندها باثنين من رواتها هما : أبو الجهم وأبو
خديجة . على تفصيل لا حاجة إلى الدخول فيه .

(١) الوسائل ج ٢ : كتاب الطهارة . أبواب صلاة الجنازة باب ٢٣ حديث ٤ .

(٢) الوسائل : كتاب القضاء . أبواب صفات القاضي باب ١١ حديث ٦ .

الوجه الثاني : إنها واضحة في نصب الفقيه قاضياً . ولكن من الواضح أن منصب القضاء لا يلزم منصب الولاية العامة . فإن الولي العام يستطيع : ممارسة القضاء ، لكن القاضي لا يستطيع ممارسة الولاية . فالقضاء أخص من الولاية . والاستدلال بالأخص على الأعم غير ممكن .

ومما يمكن الاستدلال به في هذا الصدد ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به ، ثم تلا : إن أولى الناس بإبراهيم الذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا .

ثم قال : إن ولي محمد من أطاع الله وإن بعدت لحمته ، وإن عدو محمد من عصى الله وإن قربت قرابته .

أقول : بغض النظر عن المناقشة سنداً ، فإن هناك عدة مناقشات في الدلالة .

أولاً : ما قلناه في رواية أبي البختري من قوله العلماء ورثة الأنبياء من عدم الدلالة على الولاية العامة .

ثانياً : إن موضوع الحديث هو ، أعلمهم بما جاء به ، والأعلم على الإطلاق هم المعصومون وليس هم الفقهاء ، ولا أقل من احتمال ذلك .

ولا يراد : الأعلم في كل جيل ، بل ظاهر العبارة هو إرادة الأعلم على الإطلاق .

ثالثاً : إن اتباع الحديث بالآية الكريمة المذكورة يجعلها بمنزلة القرينة المتصلة . ومن المعلوم أن الفقهاء إن كانوا معصومين فإنهم يندرجون تحت عنوان (الذين آمنوا) في قوله تعالى ، وهذا النبي والذين آمنوا ، ومن الواضح فقهياً أنه من غير المحتمل ثبوت الولاية العامة لعنوان الذين آمنوا ، ليكون كل مؤمن ولياً عاماً ، وليس في الآية الكريمة عنوان آخر يمكن التمسك به في صالح الفقهاء غير ذلك .

فإذا كانت هذه الآية بمنزلة القرينة المتصلة كما أسلفنا ، أمكن سريان

معناها إلى الكلام السابق عليها ، كيف وقد استدل الإمام (ع) بها عليه ، فيكون ذلك الكلام بدوره أيضاً مجملاً من حيث جعل الولاية .

رابعاً : قوله بعد ذلك : إن ولي محمد من أطاع الله . وهو أيضاً بمنزلة القرينة المتصلة . ولا أقل من كونه قرينة ولو منفصلة . إن فهمنا منه قوله : ثم قال : عدم التتابع العرفي في الكلام ، وهذه العبارة تجعل الولاية لمن أطاع الله سبحانه ، ومن المعلوم فقهياً أنه لا يحتمل ثبوت الولاية العامة لكل من أطاع الله ، وإنما المراد بها ولاية أخرى معنوية أو روحية ، غير مرتبطة بالفقه ولا الفقهاء .

وما يمكن الاستدلال به على الولاية العامة :

ما روي عن الاحتجاج للطبرسي عن أبي محمد العسكري عليه السلام^(١) . في قوله تعالى . ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ . وقد ورد من جملة كلامه ، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه . وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم . الحديث .

وتقريب الاستدلال على ذلك : إن التقليد هنا لا ينبغي أن يحمل على المعنى السائر بين الفقهاء ، وهو رجوع الجاهل إلى الفقيه في معرفة أموره الدينية . كما ذكرنا في كتاب الاجتهاد والتقليد في أول كتابنا هذا لأن هذا المعنى مصطلح متأخر ، لا ينبغي أن يحمل عليه النص المتقدم عليه .

وقد قلنا هناك أن للتقليد معنيين نعطي خلاصتهما الآن :

المعنى الأول : إن التقليد مأخوذ من (قلد) على معنى شابهه في الصوت أو الفعل كتقليد القرد والبيغاء للإنسان . ومحل المشابهة هو أن الفرد الاعتيادي يقلد المجتهد في أفعاله فيصلّي كما يصلّي ويصوم كما يصوم ، أو يقلده في أقواله فيطبقها في حياته .

المعنى الثاني : إن التقليد مأخوذ من (قلد) إذا جعل في عنقه قلادة ،

(١) الوسائل : كتاب القضاء . أبواب صفات القاضي باب ١١ حديث ٢ .

على أن المقلد يجعل مسؤولية عمله كالقلادة في عنق المجتهد الذي هو بدوره يتكفل أمام الله سبحانه صحة أو بطلان ما قاله من أحكام وما أفتى به من فتاوى .

وهنا نقول : : أن كلا المعنيين ينطبقان على الولي العام ، فإن الأفراد أيضاً يجب أن يطبقوا أقواله وأفعاله ، وهم أيضاً يجعلون مسؤولياتهم كالقلادة في عنقه . وحيث لا يحمل معنى التقليد على المعنى المصطلح يتعين أن يحمل على هذا المعنى ، إذ ليس له معنى آخر مفهوم غيرهما .
إلا أن للمناقشة في ذلك مجالا :

أولاً : المناقشة سنداً ، فإنها رواية مرسلة لا تصلح أن تكون حجة شرعية .

ثانياً : أنه قال : فللعوام أن يقلدوه . واللام دال على الجواز لا على اللزوم . والجواز غير محتمل فقهياً لا على مستوى التقليد المصطلح ولا على مستوى الولاية العامة بحيث يجوز أحياناً ترك أو عصيان أي منهما بل إطاعتها واجبة دائماً ، فدلالة الرواية على الجواز غير مفهومة فقهياً وشرعاً . فنوكل علمها إلى أهلها .

ثالثاً : إن موضوع الكلام في الرواية هو الشخص الذي يكون : حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه ، ومن المعلوم فقهياً أن هذا بمجرد لا يكون موضوعاً للتقليد ولا للولاية العامة ، وإلا كان كل المسلمين المطيعين موضوعاً لها .

إلا أن هذا الإشكال بالخصوص غير وارد لأن هذه الصفات بالرواية يوصف بها الفقهاء إذن ، فالموضوع الأساسي للحديث فيها هو الواحد من الفقهاء أو هو أي واحد منهم ، بشرط أن يكون متصفاً بتلك الصفات ، ولذا قال بعد ذلك ، إن هذا لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم ، لأن الطاعة والإخلاص الحقيقيين لا يتوفران لدى الجميع .

وما استدلل به على الولاية العامة أيضاً ما رواه الكليني بسند معتبر عن

السكوني^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله (ص) :
الفقهاء أمناء الرسل ، ما لم يدخلوا في الدنيا ، قيل : يا رسول الله وما
دخولهم في الدنيا ، قال : اتباع الشيطان ، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على
دينكم .

فإن ظاهر قوله أمناء الرسل هو جعل الولاية العامة للفقهاء .

غير أن للمناقشة فيها مجالاً لعدة وجوه :

أولاً : ما سبق أن ذكرناه في المناقشة للاستدلال بقوله : العلماء ورثة
الأنبياء . من أن الاستدلال بها يتوقف على إثبات الولاية العامة لكل الأنبياء
وأن المراد هنا هو انتقالها إلى الفقهاء . وكلا الأمرين محل إشكال كما هو
واضح .

أما إثبات الولاية العامة لجميعهم فقد ناقشناه هناك . وأما أن مقتضى
الأمانة عنهم عليهم السلام هو نقل الولاية العامة لكل الفقهاء على تقدير
ثبوتها لكل الأنبياء ، فهو أيضاً محل نقاش ، فإن الأمانة منهم لا تقتضي
أكثر من زيادة الإخلاص والدقة في التطبيق وكنتم الأسرار الإلهية ونحو
ذلك من الأمور . ومن الواضح أن الولاية العامة بعنوانها لا تتحصل من
ذلك .

ثانياً : إن المقصود أو التأكيد في هذا الحديث هو الموعظة من جانب
الفساد لا من جانب الصلاح . وهو التحديد من الفقهاء الذين يدخلون في
الدنيا ، وإنما ذكر جانب الصلاح مقدمة لذلك . ومعه يكون ذكره عرضياً ،
وإذا كان كذلك لم يكن فيه إطلاق يشمل كل الموارد ، كما هو المطلوب
في الولاية العامة ، بل تكون هي خارجة عن القدر المتيقن بعد سقوط
الإطلاق .

ثالثاً : إن استفادة المعنى المقصود من الفقهاء بالشرائط المعتمدة غير ممكن ،
لأنه اصطلاح متأخر ، والحديث صادر - لو صحح - عن رسول الله (ص) ،

(١) أصول الكافي ج ١ ص ٤٦ الحديث الخامس .

فينبغي أن يحمل على المعنى اللغوي ، فإن الفقه هو الفهم والفقيه هو الذي يفهم . فيكون المراد به كل من فهم الدين فهماً كافياً معمقاً . كما يمكن أن يكون المراد به من له درجات إيمانية عالية ، وعلى أي حال لا يختص بالمعنى المصطلح للفقهاء .

فهذا هو الاستدلال باثنتي عشرة رواية على الولاية العامة ، والحق أنه توجد روايات أخرى ، ولكنها دون ما ذكرنا سنداً ودلالة ، فإن لم يتم لنا بعض ما ذكرناه فيكون عدم تمامية الروايات الأخرى أولى .

ومن الناحية العملية ، فإنه لم يتم لدينا في الحجية سنداً ودلالة إلا مقبولة عمر بن حنظلة ، وهي الأولى التي ذكرناها .

غير أنه من الممكن القول : إن الفحوى أو الدلالة العامة لمجموع الروايات هو ذلك أيضاً . وبخاصة إذا ضممنا إليها بعض ما لم نذكره من الروايات .

غير أنه من المعلوم أن مثل هذا الاستدلال لا يثبت الولاية العامة على سعتها ، لأنه مضمون إجمالي ، يؤخذ منه بالقدر المتيقن . وهو إثبات الولاية بشكل جزئي لا مطلق .

ولا يقال : إنه لا يمكن إثبات ذلك أيضاً ، لأن القدر المتيقن من هذا المعنى الإجمالي دون ذلك أيضاً ، بل هو لا يمت إلى الولاية بصلة . وليس أكثر من مدح العلم والعلماء والحث على طلب العلم ونحو ذلك .

فإنه يقال : لا يجعل استفادة بعض درجات الولاية من عدد من الروايات ، وإن لم تكن نصاً فيها . إلا أن ضم بعضها إلى بعض قد يستفاد منها بالحدس صحة الولاية . كل ما في الأمر أنها جزئية غير مطلقة .

وهذا المضمون الجزئي ، يكون ثابتاً بالاستفاضة أو التواتر بعد استفادته من مجموع الروايات .

وإذا تم ذلك أمكن ضمه إلى رواية عمر بن حنظلة التي تمت سنداً ودلالة في الحجية على الولاية . فإذا انضمت إلى ذلك المعنى الإجمالي ، أمكن أن تكون حجة في إثبات إطلاقه ، فإن معنى الفوائد الإجمالي إنما لا

يكون مطلقاً إذا بقي وحده ، وأما إذا ضممناه إلى دليل معتبر مطلق أمكن التمسك بإطلاقه ، فيكون دليلاً تاماً على الولاية العامة ، غير أنه من الناحية العملية يكون سندها غير متواتر ولا مستفيض بل من الخبر الواحد ولكنه في نفسه حجة .

ويتعير آخر : إن هذا المضمون المطلق إنما يثبت بصحة سند رواية عمر ابن حنظلة لا أكثر . وليس هذا ضائراً من ناحية الحجية الفقهية .

حدود الولاية العامة :

ليس الأمر دائراً بين أن يكون الفقيه ولياً عاماً كالإمام المعصوم عليه السلام تماماً ، أو أن لا يكون ولياً عاماً على الإطلاق . كما هو المنحى التقليدي أو الارتكازي لعدد من الفقهاء . حيث يرون أن الولاية العامة هي بمعنى أن الفقيه أولى بالناس من أنفسهم وأموالهم كالمعصوم ، ويستتجون أن الولاية العامة إذن غير ثابتة .

بل الأمر في الولاية الآن ، كأبي موضوع شرعي ذي حكم شرعي تتبع فيه الدليل وتتحد بحدوده ، وبمقدار ما ساقنا إليه الدليل نثبتة وبمقدار ما لم يدل عليه الدليل نفيه ، لأصل الأصل الأولي هو عدم الولاية بطبيعة الحال .

وقد أسلفنا أننا نوافق على أن الفقيه ليس كالمعصوم (ع) في تلك الصفة بحيث لو قال لشخص اقتل نفسك أو أتلف أموالك لوجبت طاعته .

ولم يدل الدليل على ذلك ، فإن الدليل لم يكن عندنا - كما سبق إلا مقبولة عمر بن حنظلة ، وهي لم تدل على هذا المقدار الواسع بطبيعة الحال . لنلتزم به . فإن الإمام لم يقل : إني جعلت للفقيه صلاحيات مثل صلاحياتي وحجية في فعله وقوله ، كالتي عندي ولم يقل إني جعلته أولى الناس من أنفسهم وأموالهم ، وإنما قال فقط ، فإني قد جعلته عليكم حاكماً ، مع الأمر بالرضا بهذا الجعل وحرمة الرد عليه .

وما هو المحتمل فهمه من هذا التعبير أكثر من وجه :

الوجه الأول : وهو الأنسب بالفهم الفقهي العرفي ، وهو أن يقال : إن لفظ الحاكم يمكن فهمه فهماً غريباً ، من خلال الحكام والحكومات المتعارفة في المجتمع ، فيكون جعله حاكماً يعني أنه مجعول على غرار هذه الحكومات .

والكبرى أو القاعدة العامة في هذا الوجه ، وإن كانت صحيحة ، وهو الالتزام بالفهم العرفي ، إلا أنه يمكن أن يقال : إنها هنا لا صغرى لها أو أن صغراها وتطبيقها مردد ترديداً يجعله في غاية الإجمال .

وذلك لأن الحكومات في التاريخ ليست على غرار واحد من حيث الشعور بالسلطة والتصرف في أمور الناس . ففيها الملكية والجمهورية وفيها الدكتاتورية والديموقراطية وفيها الرأسمالية والاشتراكية ، إلى غير ذلك من التقسيمات ، فلا يبقى هناك مجال لفهم احتمال معين من هذه الاحتمالات من النص بل سيكون النص مردداً مجعولاً من هذه النواحي .

وأحسن ما يقال في جواب تلك : إن الحكومات وإن تعددت أشكالها إلا أن المهم هو النظر إلى الحكومات التي كانت معهودة للناس في المجتمع الذي صدر فيه النص ، فينصرف لفظ الحاكم الوارد في الرواية إلى ذلك الوضع بالتعيين .

وهذا ، كما هو واضح ، لا يعني إجازة ذلك الوضع ، وتنفيذ أعماله ، وإنما يعني جعل حاكم صحيح من الناحية الشرعية على غرار .

إلا أن هذا أيضاً لا يحل المشكلة لعدة وجوه منها :

أولاً : إن الحكومات التي كانت معهودة في ذلك الحين عديدة ، لا نعلم أيها يكون مقصوداً ، وأيها هو المجعول على غرار ، فهناك الدولة الإسلامية وهي بعنوان الخليفة ، وهناك الدولة الرومانية وهي بعنوان الأمبراطورية ، وهناك الدولة الفارسية التي لم تكن بعيدة عن الأذهان يومئذ ، وإن كانت قد انتهت قبل أعوام ، وكانت بعنوان الكسروية إذن يبقى التردد من هذه الناحية باقياً .

نعم لا يبعد أن تكون الفروق ما بين تلك الحكومات مع الحكومات الحديثة ملحوظاً، بمعنى أن المقصود هو الوضع العام المشترك أو بعض الصفات المشتركة بين تلك الدول القديمة، وإن لم تكن تفاصيل الصفات مقصودة.

وأهم صفة للحاكم الأعلى يومئذ، مهما كان عنوانه، هو كونه حاكماً بأمره، وليس هناك قول نافذ في المجتمع غير قوله وأمره، ولا أقل أن يكون هذا هو المفروض في الحاكم الأعلى يومئذ، سواء واثته الظروف على ذلك أم لا.

ولا يبعد القول بثبوت هذه الصفة للحاكم المنصوب شرعاً بهذه الرواية على تقديرات وإيضاحات ستأتي تدريجياً.

ثانياً: إن الحكومات التي كانت معهودة في تلك العصور، حكومات ظالمة، خالية من الإنسانية والضمير، فهل يمكن أن يكون الحاكم الشرعي منصوباً على غرارها.

ويمكن الجواب على ذلك على مستويين:

المستوى الأول: إن غاية ما نقوله: هو تنصيب الحاكم الشرعي على غرار تلك الحكومات، إلا ما عرج بدليل. فما تم استثناؤه بالدليل وثبتت حرمة شرعاً من تصرفات الحكام. لا يكون داخلاً في الولاية.

المستوى الثاني: إن أشكال الظلم الذي كانت الحكومات تقوم به، يندرج تحت عناوين متعددة في نظرها كعقوبات المجرمين وقمع المعارضين ونحو ذلك. كل ما في الأمر أننا قد نجد ما نقوم به من ردود فعل تجاه هؤلاء ليست هي من النوع الصحيح والمناسب فيكون تصرفها ظلماً.

إلا أن هذا لا يعني ألا تقوم به أية دولة بل إن هذا مسلم الصحة في كل الدول، كل من وجهة نظرها.

ومن هنا إننا إذا فهمنا لفظ (الحاكم) في الرواية فهما عرفياً، أمكننا أن ندرج هذه العناوين التفصيلية ضمن معنى (الحاكم) كل ما في الأمر أن

هذا الحاكم سيكون تصرفه تجاه الناس مختلفاً تماماً عن تصرفات تلك الدول الظالمة ، وإن كان ضمن تلك العناوين التفصيلية أعني التصرف تجاه المجرمين والمعارضين ونحو ذلك .

الوجه الثاني من أشكال فهم الحاكم الوارد في الرواية :

إن المقصود من جعله حاكماً ، جعله مطبقاً للأحكام الشرعية والقانون الديني ، ومن هنا يقول الإمام (ع) في الرواية ، فإذا حكم بحكمنا ، وحكمهم هو حكم الله سبحانه وتعالى الذي هو الحكم الشرعي ، إذن ، فهو ليس إلا مطبقاً للحكم الشرعي . وليس له صلاحيات أكثر من ذلك .

وهذا الوجه بهذا المقدار صحيح ، إذ لا يمكن في الحاكم الشرعي أن يخرج على الحكم الشرعي ولا يطبقه ، بل إن وظيفته الأساسية هي تطبيقه والمحافظة عليه .

وهذا لا كلام فيه ، وإنما الكلام في الولاية بالمعنى الواسع ، فإن تطبيق الحكم الشرعي غير خاص بالحاكم بل يعم سائر المكلفين كل من وجهة حياته ، وأما الولاية فشئ آخر يمكن أن يندرج في العبارة التالية وهي : ترتيب المصالح الاجتماعية الوقتية طبقاً للحكم الشرعي المناسب لها ، والمراد بالوقتية تلك المصالح التي تتغير من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان .

وترتيبها والإشراف عليها من الناحية الشرعية ، ليس سهلاً ، ولا هو مجرد تطبيق آلي للأحكام الشرعية ، بل فيه ما سماه (بعض أساتذتنا) بمنطقة فراغ ، وأنه هل من المناسب بناء مدرسة هنا مثلاً أم لا ، فإن هذا لا يندرج في الأحكام الشرعية العامة . بل هو أمر وقتي لا بد فيه من البت آنياً ، ويكون ملء هذا الفراغ موكولاً إلى الولي العام أو الحاكم الشرعي .

وهذا لا يعني أن الولي العام خارج عن الحكم الشرعي عند تطبيق هذه الأمور ، لأن حدود هذه الأمور وجعل الولاية له فيها ، هي من ضمن الأحكام الشرعية .

الوجه الثالث من وجوه فهم معنى الحاكم :

التمسك بإطلاق معنى الحاكم لكل أمر ونهي ، فيكون كلامه هو القانون والقانون هو كلامه أو إمضاؤه ، وهذا معنى واسع جداً من الولاية .

إلا أنه بمجرد غير محتمل بل لا بد فيه من عدد من التقييدات .

أولاً : التقييد بتطبيق الأحكام الشرعية العامة ، فإن عصيانها حرام ، مضافاً إلى المفهوم من قوله (ع) فإذا حكم بحكمنا ، ومفهومه : أنه إذا لم يحكم بالحكم الشرعي فإن الرد عليه يكون ضرورياً وشرعياً .

ثانياً : التقييد بالتدني عن مستوى المعصومين عليهم السلام ، حيث يكون لهم الأولوية عن الآخرين من نفوسهم وأموالهم ، ولا يكون للفقيه ذلك .

ثالثاً : التقييد بالمصلحة ، إذ لا معنى للولاية بدون وجودها ولا أقل - في دليله - من الوجه الأول السابق لأن الحكومات يفترض في نفوذ آرائها وقانونها أن تكون مطابقة للمصلحة . ولا نفوذ لها بدون ذلك ، وهذا صحيح عندهم نظرياً تماماً ، وإن كان الواقع قد يختلف عن ذلك في كثير من الأحيان .

فجعل الفقيه حاكماً إنما يكون على غرار ذلك دون ما هو أكثر منه .

وهذا معناه التمسك بكل الوجوه الثلاثة لمعنى الولاية أو الحاكم فإنها جميعاً صحيحة ، بعد الأخذ بنظر الاعتبار ما قلناه عنها ، لا على إطلاقها بطبيعة الحال .

ولا يخفانا أن المأخوذ في هذا الجعل الشرعي هو عنوان (الحاكم) وليس هو عنوان (الولي) فإن كان هناك بعض الفروق بينهما لم نلتزم بما لدى (الولي) من صفات ، بل بما لدى الحاكم من صفات ، ومن هنا كان الصحيح أن يسمى الفقيه بالحاكم الشرعي ، وليس الولي الشرعي أو الولي العام إلا مجازاً . يعني أن يراد من الولي ما يراد من الحاكم من معنى .

ومن مجموع ما ذكرنا يتضح معنى الحاكم الشرعي وحدود صلاحياته ،

فهو :

أولاً : مطبق للأحكام الشرعية كلها فيما يرتبط به من الأحكام الخاصة والعامة .

ثانياً : يمكنه ممارسة الفتوى ويجوز تقليده إذا كان أعلم الفقهاء الأحياء . وتكون فتواه هو القانون .

ثالثاً : يجوز ممارسته للقضاء الشرعي ، وتطبيق نتائجه ، كالعقوبات أو أخذ الحقوق .

رابعاً : مطبق للمصالح العامة في (منطقة الفراغ) الموكولة إليه شرعاً .

خامساً : له الولاية على الآخرين ، لا بشكل مطلق ، بل في حدود ما دل عليه الدليل الشرعي ، ولا أقل من ثبوت ما يثبت للحكومات العرفية من ولاية نظرياً له في حدود الحكومات المعاصرة لصدور النص .

سادساً : له الولاية والإشراف على ما يكون خالياً من الولاية والإشراف عليه من (المصالح الخاصة) لو صح التعبير كاليتم والوقف ، فإن كان هناك ولي أو وصي شرعي لها كان مقدماً على الحاكم الشرعي ما لم تقتض المصلحة العامة عزله أو عصيانه .

سابعاً : له الولاية على كل الأموال العامة . سواء منها ما كان منسوباً إلى الإمام كحق الإمام والأنفال وميراث من لا وارث له ، أو لم يكن كالزكاة وحق السادة من الخمس والخراج وموارد المصالح العامة الخالية من الأولياء الشرعيين كالمساجد القديمة والعتبات المقدسة .

وتكون كل هذه الصلاحيات إلا الفتوى قابلة للتوكيل ، بإيعازها إلى الغير للقيام بها كلياً أو جزئياً .

وإذا كان للفقيه هذه الخصائص ، لا يمكن أن تنفى عنه خصائص أخرى دون ذلك ، وإن كانت قد تكون بعضها أبعد أثراً في المجتمع من أكثر ما سبق كالتدريس والتأليف والوعظ وجعل الأوقاف من قبله شخصياً وكونه قاضي تحكيم إلى غير ذلك من الفعاليات الشرعية الحياتية .

وهنا لا نريد التعرض إلى شكل أو مضمون العنوان الظاهري الذي يتخذه من الناحية الدنيوية ، كالمراجع أو الملك أو القائد أو أي شيء آخر ، فهو أعلم بمصلحة ذلك المكان والزمان الذي هو فيه الاختيار أي عنوان دنيوي يوفقه الله سبحانه إليه ، وأي شيء اختاره وفعله كان ذلك في مصلحته في الدنيا والأخرى ما لم يحلل حراماً أو يحرم حلالاً .

هذا وسيزداد بعض هذه الصلاحيات السبع وضوحاً من الناحية الفقهية فيما يلي ، إذ سنتحدث عن قريب عن أننا إذا لم نقل بالولاية العامة أو الحاكمية ، يأتي مقدار ينبغي أن يعطي الفقيه من الصلاحيات للتصرف ، وهل يبقى مكتوف اليدين شرعاً من كل شيء .

وما يتصور لدى الفقهاء من الصلاحيات الموكولة إلى أحدهم أعني الفقيه أياً كان عديدة :

- ١ - الفتوى .
- ٢ - القضاء .
- ٣ - قبض وصرف حق الإمام وأمواله عموماً .
- ٤ - قبض وصرف الأموال كحق السادة والزكاة .
- ٥ - أنه ولي من لا ولي له .
- ٦ - أنه ولي الممتنع .
- ٧ - أنه ولي الغائب .
- ٨ - أن بيده الأمور الحسبية العامة كما سنوضح .
- ٩ - أن من حقه تطبيق نتائج القضاء وعقوباته .
- ١٠ - يقوم بطلاق زوجة المفقود .
- ١١ - أنه ولي الأموال المجهولة المالك .
- ١٢ - له أن يأمر بالجهاد الدفاعي عن بيضة الإسلام .

ويمكن أن يضاف إلى ذلك أمور عديدة ، لا حاجة إلى ذكرها ، فإنها في

الأغلب مربوطة بالولاية العامة وليس لها دليلها الخاص ، كجباية الضرائب الإضافية من الناس عند الحاجة أو الأمر بالتقشف العام أو إعطاء تسعيرات معينة بين الباعة والمشتريين لبعض المواد أو كلها ، وكالأمر بالجهاد الهجومي ، لو صح التعبير - أو الأمر بالنفير العام ، إلى غير ذلك .

وكل هذه الأمور الأخيرة إنما تكون للفقيه عملياً وواقعياً ، فيما إذا كان مبسوط إليه باصطلاحهم يعني متمكناً من التطبيق والتنفيذ دون ما إذا كان مجوراً عليه أو في تقية مكثفة .

فالمهم الآن الالتفات إلى الأمور الإثني عشر السابقة لنرى المهم من مداركها وأدلتها ، وأنها هل يجوز قيام الفقيه بها بدون أن يكون ولياً عاماً أو حاكماً شرعياً عاماً ، أم لا ، فلو جاز شيء منها فليس ذلك إلا لدليل خاص في المورد وليس لدليل الولاية العامة .

١ - الفتوى :

ويبحث حجيتها ليس هنا - في كتاب القضاء - بل في كتاب الاجتهاد والتقليد من الفقه أو المبحث المماثل له من أصول الفقه .

٢ - القضاء :

وأهم ما يستدل به عليه ما يلي :

الدليل الأول : مقبولة عمر بن حنظلة السابقة ، التي قبلنا دلالتها على الولاية العامة واعتبارها سنداً .

فمن لم تصح عنده دلالتها على الولاية العامة فلا أقل من دلالتها على القضاء من قوله : فإنني قد جعلته حاكماً ، يعني بين المتخاصمين ، مضافاً إلى قاضي التراضي لقوله فيها : فليرضوا به حكماً .

نعم ، إذا لم تتم سنداً لدى الفقيه سقطت عن الاستدلال بالمرّة .

وإن أتمنا وصححنا دلالتها على الولاية العامة ، كما فعلنا ، فهذا لا يعني إسقاط دلالتها على القضاء ، لأمرين :

أولاً : لقوله (ع) : فليرضوا به حكماً ، بعد أن نفهم من الحكم : القاضي . ونفهم من الرضا ، معنى التسليم بهذا الحكم الشرعي أعني تنصيبه للقضاء ، وليس التراضي على الترافع ، ولا يبعد أن يكون ذلك صحيحاً ، باعتبار كون هذه العبارة من الرواية كالمقدمة لقوله (ع) : فإنني قد جعلته حاكماً .

ثانياً : لقوله (ع) : فإنني قد جعلته حاكماً ، فإنه لا منافاة بين صلاحيات الحاكم وصلاحيات القاضي ، بعد أن يكون للفرد القدرة الكافية والعلم الكافي لممارسة كلتا الوظيفتين ، فإن معنى الحاكم ليس إلا معنى نفوذ أمره عند الآخرين سواء كانا متخصصين أم لم يكونوا : على تحقيق وكلام ليس هذا محله .

الدليل الثاني : رواية ، أبي خديجة السابقة التي يقول فيها : فإنني قد جعلته عليكم قاضياً : بعد الذهاب إلى ضجة سندها ولم نذهب إلى ذلك كما سبق .

فإن دلالتها نص في نصب القاضي ، وليست واضحة في الولاية العامة لاختلاف معنى القاضي عن معنى الولي ، وما هو مذكور فيها هو القاضي لا الولي .

الدليل الثالث : الإجماع على جواز ممارسة الفقيه للحكم بين الناس ، وإن لم يحصل الإجماع على جواز تطبيقه لتأنيح حكمه ، كما سيأتي . وقد يستشكل ، بأن هذا الإجماع مدركي ، لأنه معتمد على هاتين الروایتين اللتين أشرنا إليهما ، عن عمر بن حنظلة وأبي خديجة ، فيكون النظر إلى الروايات دونه ، ويسقط الإجماع عن الحجية .

وهذا الكلام ، وإن كان مبتنياً على القاعدة جداً إلا في حالة واحدة ، وهو أن يكون الإجماع من السعة والوضوح بحيث يزيد إثباته ورسوخه على ما هو ، الموجود في الروايات ، بحيث يعرف من وجوده تواتر ذلك معنوياً عن المعصومين عليهم السلام ، فإن مثل هذا الإجماع يبقى حجة ، وإن كان مدركياً ، ولا يبعد أن يكون الإجماع هنا من هذا القبيل .

٣ - قبض وصرف أموال الإمام عليه السلام :

وهذا تارة نبحثه على مستوى الجواز، يعني هل يجوز للفقهاء ذلك أم لا، وأخرى على مستوى الوجوب، يعني أن هذا التصرف خاص بالفقهاء، ولا يجوز ذلك لغيره إلا بإذنه .

أما بناء على الحاكمية العامة، فلا يبعد أن يكون كل ذلك ثابتاً، لأننا علمنا من تضاعيف كتابنا هذا أن أموال الإمام بهذا المعنى ليست أمواله الشخصية بل هي أموال عامة يكون له الإشراف والولاية عليها .

ومن المعلوم أن أهم (وأخص) من يتصرف شرعاً بالأموال العامة، هو الحاكم العام وليس هو أفراد المكلفين، وإن اشتهر بينهم أن للمكلف أن يصرف حق الإمام (ع) فيما يعلم رضا الإمام فيه، إلا أن ذلك بناء على الولاية العامة بغير إذن الولي العام مشكل .

وأما إذا لم نقل بالولاية العامة . فلدى السؤال عن الجواز كما سلف، لا شك القول بالإثبات ولكن هذا ليس بصفته فقيهاً، بل بصفته أحد المكلفين الذين يقع في أيديهم من حق الإمام (ع) .

فإن كل مكلف - بما فيه الفقيه - يجوز التصرف له بهذا المال بل بأي مال مع رضا صاحبه، فإذا أحرز رضا الإمام بالتصرف كان كافياً في جواز تصرفه بخلاف ما إذا تصرف أي أحد بالشكل الذي يحتمل أو يحرز فيه عدم الرضاء، وأنه تصرف حرام .

ولا ينافي ذلك ما قلناه، من أن هذا المال ليس ملكاً شخصياً للإمام (ع)، إذن، فليس لا بد من إحراز رضاه، فإن جواب ذلك : أنه عليه السلام هو الولي الفعلي عليه، ولم تنتقل الولاية منه إلى غيره، بناء على نفي الولاية العامة للفقهاء، ومعه فيجب التصرف في حدود إذن الولي على المال، وهو الإمام، ولا يجوز التصرف فيما لم يحزره فيه الرضاء .

وأما على مستوى الوجوب، أعني تعيين الفقيه بالتصرف دون غيره، فلا

يوجد أي دليل على ذلك ، ولا يختلف الفقيه في ذلك عن غيره ، على تقدير نفي الولاية العامة عنه ، إلا أن الذي يهون الخطب أننا سبق أن أثبتنا شكلاً من أشكال الولاية العامة ، بمقبولة عمر بن حنظلة .

٤ - قبض وصرف الأموال العامة كحق السادة والزكاة على تقدير نفي الولاية العامة :

أما حق السادة فقد صرح الفقهاء وخاصة المتأخرين منهم ، بأن المكلف الذي يجب عليه الدفع يمكنه أن يدفع ذلك بنفسه بدون أن يوصله إلى الفقيه . فإن أوصله إلى الفقيه ، كان الفقيه وكيلًا عن المكلف في إيصال هذا المال إلى مستحقه ، وليس وكيلًا عن الإمام (ع) ، هذا إذا لم يكن الفقيه بنفسه مستحقاً ، كأبي مستحق آخر .

وإذا أمر الفقيه بجباية حق السادة له ، لم يجب طاعته ، بناء على نفي الولاية العامة له ، بل يبقى الحكم السابق ثابتاً وهو جواز توزيع المكلف لها .

وأما بناء على ثبوت هذه الولاية ، فيجب طاعته بلا إشكال ، ولكن إذا أعطاها المكلف فقد عصى عصياناً تكليفاً ، ولكن تبرأ ذمته على الظاهر ولا يجب عليه التعويض للفقيه ، إلا إذا ألزمه بذلك .

وأما أموال الزكاة ، فقد وردت الأخبار الدالة على جواز جباية الإمام لها . حتى أنه ورد ذكر ذلك في القرآن الكريم بقوله : ﴿وَالْعَامِلُونَ عَلَيْهَا﴾ . وأوضح أشكال فلك العمل شرعاً وعرفاً هو جبايتها .

فإن قلنا بالولاية العامة ، كان الفقيه نائباً عن الإمام (ع) في ذلك ، ويجب طاعته بالدفع إليه ، أعني إلى الجابي الذي هو أمينه ومنصوبه لهذا العمل .

وأما إذا لم نقل بالولاية العامة فوجوب هذه الطاعة ، يبقى محل تأمل وإشكال ، مع كون القاعدة مقتضية لإمكان إيصال المكلف نفسه المال إلى

المستحق ، وأما إذا لم يطلبها الفقيه ولم يكن له جاب فلا إشكال في إيصال المكلف نفسه وتعيينه عليه شرعاً سواء قلنا بالولاية العامة أم لم نقل .

٥ - إن الفقيه ولي من لا ولي له :

إذا قلنا بالولاية والحاكمة العامة للفقيه ، فلا إشكال في ولايته في هذه الموارد .

وإنما الإشكال يبدأ فيما إذا لم نقل بذلك . فيكون الدليل على ذلك أحد أمرين ، بعد الالتفات إلى أن الأصل الأول يقتضي عدم الولاية :

الأمر الأول : الحديث النبوي المشهور : السلطان ولي من لا ولي له .

والمحمول فيه مطابق للمدعي ونص فيه ، وأما الموضوع فهو السلطان وليس هو الفقيه ، والسلطان ظاهر بالسلطة الفعلية ، فبعد استبعاد احتمال أن يكون المراد ما يعم السلطان الظالم ، فقد يقال : بأنه دال على اشتراط أن يكون الفقيه سلطاناً فعلاً ، ولا يكفي فيه مجرد التنصيب النظري للولاية ، بل ليس له تنصيب أصلاً ، لفرض القول بنفي الولاية العامة في مجرى هذا الحديث ، فلا يكون مصداقاً للسلطان لا عملياً ولا نظرياً .

الأمر الثاني : إن ولاية عدول المؤمنين تشمل الفقيه بلا إشكال ، بل هو القدر المتيقن منها ، وموضوعها (الأمر الحسبية) يعني التي لا يرضى الشارع بتفويتها ، فيكون العمل فيها حسبياً يعني احتساباً بالله عز وجل .

ولا شك أن الإشراف على من لا ولي له من أوضح الأمور الحسبية . فيكون الفقيه ولياً عليها .

وأما الدليل على ولاية عدول المؤمنين فليس محله هذا الفصل ، ولعلنا نتحدث عنه في فصل قادم ، وعلى أي حال ، سوف لن يكون الفقيه ولياً بصفته فقيهاً أو حاكماً أو ولياً عاماً ، وإنما بصفته من عدول المؤمنين ، وهي صفة يشترك بها كل عدول المؤمنين .

ولكنه لا شك أنه في المجتمع الذي يقلّ فيه العدول يكون للفقيه مزيتة ،
لأنه القدر المتيقن من العدالة بصفته مرجعاً للتقليد على الأقل .
ومعه يتم لنا دليلان على ولاية الفقيه على من لا ولي له .
أحدهما : دليل الولاية العامة إن قلنا به .
ثانيهما : دليل ولايته عدول المؤمنين .
وكلاهما صحيح على أي حال .

والمراد بمن لا ولي له ، كل شخص قاصر محتاج إلى الولاية عليه وإدارة
شؤونه ، من دون حصول شخص خاص بذلك ، كالطفل الذي ليس له
أب ولا جد لأب ولا وصي . وكذلك المجنون الذي اتصل جنونه بصغره
وكذلك السفهية الذي اتصل سفهه بصغره .

وأما إذا بلغ الفرد عاقلاً رشيداً ثم حصل له السفه أو الجنون فلا يكون
للأب والجد للأب ولاية عليه ، فضلاً عن غيرهما ، بل تنحصر الولاية في
ذلك للفقيه وهو الحاكم الشرعي .

وقد قال الفقهاء ، بحسب ما لديهم من أدلة ، إن ولاية الأب والجد
للأب ، تختلف عن غيرها ، فبينما هي منوطة بعدم حصول المفسدة من
التصرف ، وغير مشروطة بوجود المصلحة ، فإن من بعدهما من الأولياء ،
كالوصي والحاكم الشرعي ، يكون نفوذ تصرفه مشروطاً بوجود المصلحة ،
وهذا صحيح . وتفصيله ليس هنا محله غير أننا يجب أن نلتفت إلى أننا
قلنا بالولاية للفقيه بأحد الوجهين السابقين منوطاً بالمصلحة أساساً ، وليس
له الولاية بالإضرار بأحد إطلاقاً .

يبقى الكلام في فرع معين ، وهو أن القاصر قد يكون عليه ولي فعلاً ،
كالولد الذي له أب أو جد لأب ، فهل ينفذ فيه حكم الفقيه خلافاً لرغبة
وليّه ذلك ، إذا كان حكم الفقيه موافقاً للمصلحة طبعاً .

وجوابه : أما بناء على الولاية العامة ، فلا إشكال في نفوذ أمره ، فإن

الفقيه ، كما هو ولي على القاصر هو ولي على البالغين أيضاً ، وهو ولي الولي للقاصر ، كما هو وليه أيضاً . فإذا تخالف حكم الولي مع حكم وليه أعني الفقيه ، كان حكم الفقيه مقدماً وناظراً .

وأما إذا لم نقل بالولاية العامة . فينبغي أن يكون من الواضح عدم نفوذ حكمه ، وأن المقدم هو رأي الأب والجد للأب دون الفقيه .

وذلك ، لأن كل ما ثبتت له الولاية عندئذ إنما هو بصفته عدول المؤمنين ، ولا شك أن دليل ولايتهم قاصر الشمول لمثل هذه الأمور ، يعني لم تثبت ولايتهم مع ولاية الأب أو الجد للأب ، فضلاً عن صورة عصيانهم ومخالفة لرأيه ، كما هو مقتضى هذه المسألة ، بل سيكون رأي الأب والجد للأب بل الوصي منهما ، مقدماً شرعاً .

٦ - إن الفقيه ولي الممتنع :

والمراد بالمتنع ، الخصم الممتنع عن أداء الحق لخصمه مع ثبوته له ، كالمدين الممتنع عن أداء دينه ، والزوج الممتنع عن نفقة زوجته ، ومعنى الولاية في هذا الصدد ، هو أنه يجوز للولي بل قد يجب عليه أن يأخذ من أموال الممتنع جبراً عليه أو يبيع شيئاً من ممتلكاته على غير رضاه ، فيؤدي منه المال المطلوب ويرجع الباقي إليه . فيكون هذا التصرف في أموال الممتنع ، بالولاية وإن كان على خلاف رضاه .

وأما إجباره على الدفع ، فهذا ليس معنى الولاية ، وإنما هو لمجرد السلطة .

ولا يخفى أنه لم يرد نص بهذا الخصوص ، ويمكن التمسك بإطلاقه إلى كل ممتنع من أي واجب أو حق ، كالممتنع من مقاربة زوجته أكثر من أربعة أشهر أو الممتنع عن ملاعتها أو الممتنع عن إنقاذ المتورط في مهلكة أو الممتنع عن تربية أولاده تربية صالحة ، إلى غير ذلك ، مما لا يحتمل فيها ولايته عادة ، بأن يلاعن الزوجة بدل الزوج ، ويربي الأولاد بدل الأب وهكذا .

وبتعبير آخر : إن مقتضى القاعدة سقوط أمثال هذه الولايات عنه إلا بدليل ، نعم إذا أصبحت نتيجة المرافعة قضائية ، كان الحال الفقهي فيها مختلفاً ، وأما بدونه . كما هو الفرض الآن ، فالأصل عدم الولاية .

وخاصة بعد أن أسلفنا أن الولاية ثابتة بعنوان (الحاكم) وأمثال هذه الولايات ليس مما يتكفلها الحكام لا عرفاً ولا عادة ، نعم لا يبعد أن تكون الولاية ثابتة في صورة ووجود مصلحة عامة في أمثال هذه التصرفات ، بناء على ثبوت الولاية العامة ، وأما بناء على عدمها فلا إشكال في عدمها هنا في أمثال هذه التصرفات .

وإنما تكون الولاية على الممتنع في حدود معينة ، وأمثلة محدودة ، كالولاية على أداء دين المديون أو نفقة الزوجة ونحوها ، وقد تكون جميعها ، في حدود فهم الفقهاء من نتائج مرافعات قضائية ، وعندئذ ، فلا بد من القول بالولاية فقهياً ، كما سيأتي ، وأما بدون ذلك ، فتبقى الولاية منوطة بنفس الدليلين السابقين .

الأول : القول بالولاية العامة للفقيه .

الثاني : القول بولاية عدول المؤمنين .

أما على الولاية العامة ، فلا إشكال في ثبوتها مع مطالبة الطرف ، أعني المديون أو الزوجة في المثال ، وأما مع عدم المطالبة ، وعدم إسقاطه للحق ، فهل للولي العام المطالبة بدل المديون ، بصفته ولياً عنه أم لا إشكال من حيث أن هذا ليس عملاً للحكام لا عرفاً ولا عادة .

وأما بناء على ولاية عدول المؤمنين فهي ثابتة مع مطالبة الطرف ووجود المصلحة ، كما هو الغالب ، إلا أننا قلنا إن الأمر لا يكون خاصاً بالفقيه ، بل يتصرف بصفته أحد العدول المؤمنين ، نعم هو أوسعهم خبرة وأشملهم معرفة .

يتفرع على ذلك أن من لا يقول بهذين النحويين من الولاية : لا العامة

للفقيه ولا لعدول المؤمنين ، لا يستطيع أن يقول : بأن الفقيه ولي الممتنع كما هو المشهور بين الفقهاء إلا أن يدعى الإجماع عليه ، كما أدعاه بعض الفقهاء^(١) .

٧ - إن الفقيه ولي الغائب :

والمراد بالغائب ، من لا وجود له في البلد ، ولا يمكن استقدمه معجلاً للقيام بما يتوقع منه شرعاً وعرفاً من حقوق وواجبات .

فلو كان قد ترك زوجة له وأولاداً أو دائناً في قرض أو بيع أو أي معاملة ، ولم يؤد إليهم أموالهم ، فيمكن للفقيه أن يأخذ من أمواله أعني أموال الغائب نفسه لأداء هذه الحقوق . وكذلك الحال في المرافعات القضائية حين يكون أحد الخصمين غائباً ، ولا يمكن استقدمه معجلاً ، وليس له بديل كالوكيل والوصي ، إذن سيكون الفقيه ولياً له وبديلاً له في المرافعة ، وقد يعم ذلك اللعان والطلاق مع وجود المصلحة لها .

ولا دليل خاص بهذا المورد بالخصوص ، إلا ما قد يستشتم من دليل الطلاق لمن غاب أربع سنوات كما سيأتي ، وذلك بالتجريد عن الخصوصية بكل ما اقتضت الحاجة والمصلحة إنجازه . إلا أن هذا التجريد فرع عدم احتمال الفرق بين المورد المنصوص والموارد الأخرى وأما مع احتمال ، فيتعذر التعميم والتجريد ، وهذا الاحتمال قائم على أي حال بأساليب تذكر في الفقه عادة .

ومع انقطاع هذا الدليل لا يبقى لدينا للولاية على الغائب إلا الأمران اللذان أشرنا إليهما في الممتنع وهما :

أولاً : القول بالولاية العامة ، والمفروض أننا الآن لا نقول بها وإلا لم نحتاج إلى دليل خاص بالمورد .

ثانياً : دليل الحسبة الشامل لعدول المؤمنين وقد قلنا إن الفقيه من أخص

(١) انظر بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢٥٩ .

أشكال هؤلاء وأوضحهم وأولاهم ، فإذا استطعنا أن نفهم من سياق دليل الطلاق للغائب أربع سنوات ، أن ذلك أيضاً بدوره للحسبة لا لخصوصية الفقيه ، إذن يمكن ضمه إلى دليل الحسبة فيتعاضان بالدلالة ، ويسهل عندئذ تجريده عن الخصوصية وإن كان هو الأمر الذي نفينا قبل قليل .

إلا أن هذا الضم إنما يمكن إذا كان موضوع دليل الطلاق ذاك ، هو الفقيه أو عدول المؤمنين ، ونحوه ، إلا أن موضوعه ليس هو ذاك ، كما سيأتي وإنما هو السلطان والحاكم ، ومعه تحتاج إلى ضم دليل ثالث يبرهن لنا على كون الفقيه حاكم شرعاً ، وإذا تم لنا مثل هذا الدليل فهو دليل للولاية العامة ، بلا حاجة إلى هذه الأدلة الجانبية .

ومعه فلو تنزلنا عن دليل الولاية العامة ، لم يبق دليل معتد به لكون الفقيه ولي الغائب ، ما لم يتم الإجماع عليه .

وينبغي أن نلتفت أن من غاب وجعل وكيلأ عاماً بدله فهو ليس بغائب ، بمعنى إمكان الرجوع إلى وكيله في معاملاته فلا مورد لولاية الفقيه عليه وليس للفقيه التصرف في أموال وخصائص الغائب مع وجود الوكيل ، نعم لو قلنا ، بالولاية العامة واقتضت المصلحة في نظر الفقيه ذلك ، أمكن القول بإمكان ذلك فقهاً .

٨ - إن الفقيه ولي في حدود الأمور الحسبية العامة :

ومعنى الأمور الحسبية فقهاً هي الأمور التي تعلقت بها المصلحة العامة بدون أن تكون ذات ولي معين يقوم بها ، مأخوذة من الاحتساب لله عز وجل في الطاعات ، حيث لا يجزي عليها إلا الله في مقابل ما احتسب للغير كهدية المجاملة ، فلا يكون له عند الله ثواب .

وأمثلة ذلك عديدة جداً منها الأوقاف العامة بما فيها المساجد والعتبات المقدسة ، وكذلك الجسور والمدارس والمستشفيات ، والأوقاف الخاصة التي لا ولي لها وغيرها .

واختصار الكلام فيها موضوعاً وحكماً :

أما موضوعاً ، فقد يقع السؤال عن حدود هذه الولاية ، فإن القدر المتيقن منها ، هو وجود مؤسسة معينة فاقدة للولي كمسجد مثلاً ، فاعتبار الحسبة يكون الفقيه عليه ولياً . وأما إيجاد مثل ذلك مع اقتضاء المصلحة العامة له . فهل تشمله هذه الولاية أم لا .

كما قد يقع السؤال : في أن المؤسسات كالأوقاف ، أو المساجد التي فيها ولاية ضعيفة أو ناقصة أو مؤجلة ، ونحو ذلك هل يكون للفقيه حق التصرف فيها بالرغم من وجود الولاية فيها لمجرد ضعفها أو نقصها ، ليكمل ذلك النقص ويقوى ذلك الضعيف ، ولا يكون ذلك إلا مع اقتضاء المصلحة العامة له .

والجواب على أمثال هذه الأسئلة إنما يكون إثباتاً ونفيّاً ، باعتبار الدليل وشموله أو عدمه في ذلك ، كما ستأتي الإشارة إليه .

وأما الحديث عن ذلك حكماً : فإنه لا شك أن إنجاز ودعم المصلحة العامة في المجتمع المسلم مطلوبة شرعاً وجوباً أحياناً واستحباباً أحياناً ، ومعه تكون مقدماته مطلوبة أيضاً ، والقيام بكل المعاملات التي تتعلق به مطلوب أيضاً ، ومن هنا تكون الأحكام الوضعية كالملكية والإجارة ونحوها ثابتة بالدلالة الالتزامية لهذا الإطلاق .

والمهم الآن التساؤل عمن يقوم بذلك ، وجوابه ، أننا بعد أن نعرف المطلوبة الشرعية لذلك ، نعرف أن ذلك يكون عادة بنحو الواجب الكفائي على كل مستطيع من المسلمين ، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين وإلا كان ثابتاً في ذمتهم أجمعين وهم يعاقبون على تركه إن كان واجباً .

وهذا الدليل يسوقنا إلى أن القوائم بالحسبة إنما هو القادر عليها من المسلمين أو ما يشبه فكرة (عدول المؤمنين) التي أشرنا إليها فيما سبق . غير أنهم بجميع أفرادهم لا يكونون قادرين ، وإنما يكون بعضهم قادراً فيتعين التكليف فيهم .

وإذا التفتنا إلى الفقيه هنا ، لا نجد أكثر من واحد من عدول المؤمنين القادرين على ذلك باعتبار ما قلنا من أنه أولاهم وأعلاهم للقيام بذلك ، بل هو القدر المتيقن من هذه الولاية على تقدير ثبوتها لمطلق عدولهم .

ومعه لا يفرق في ذلك بين القول بالولاية العامة للفقيه أم لا . كما لا يفرق في ذلك بين كون موضوع الحسبة موجوداً ، كالمسجد الذي لا ولي له أو غير موجود بل يكون المطلوب إيجاداً . فإن المطلوبة الشرعية وجوباً أو استحباباً لا تفرق بطبيعة الحال .

كما لا يفرق في السؤال الآخر السابق بين ما إذا كانت الولاية مفقودة أو قليلة أو ضعيفة أو ناقصة . مع اقتضاء الحسبة أو المصلحة العامة إنجازها على أحسن وجه ، الأمر الذي يستوجب تصدي الفقيه لذلك من أجل تقوية الضعيف وتكميل الناقص وتكثير القليل .

٩ - إن من حق الفقيه تطبيق نتائج القضاء وعقوباته :

ونائج القضاء ليس كلها عقوبات ، بل قد تكون من قبيل إثبات ملكية شخص لشيء أو نفيها عنه أو إثبات زوجية امرأة لرجل أو نفيها عنه أو إثبات كون هذا البناء وقف وعدمه . وهكذا ، كما قد تكون نتائج القضاء عقوبة كجلد الزاني أو رجمه وقطع يد السارق والأمر بدفع الدية للمخطأ في الجنايات أو الأمر بالتعزيرات التي لم يحدد لها مقدار معين في الشريعة .

ولا يبعد هنا أننا نستطيع أن نتمسك في الاستدلال على هذه الولاية بالأدلة الثلاثة التي سقناها على ولاية القضاء نفسها كما أن هناك روايات تنص على ذلك لا تخلو من الخدشة سنداً^(١) وتلك الأدلة الثلاثة وهي مقبولة عمر بن حنظلة ورواية أبي خديجة والإجماع من حيث أن لها كلها دلالة التزامية في الفهم التشريعي بل العقلاني على أن من يقوم بالقضاء فإن له أن يطبقه وينفذه ، بل لا معنى له بدونه ويكون لغواً لولاه . فإن

(١) انظر بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢٥٩ .

إيصال الحق إنما يكون حقيقة بالتنفيذ لا بمجرد الحكم . والقاضي موصل للحق بلا إشكال ، إذن فهو منفذ لحكمة بلا إشكال .

وهذا الاستدلال يعني عدة أمور :

أولاً : الدلالة الالتزامية الدالة على ولايته للقضاء على ولايته للتنفيذ .

ثانياً : الارتكاز التشريعي بل العقلاني أن من يقوم بالقضاء له أن يطبقه . وهي سيرة ممضاة شرعاً جزماً .

ثالثاً : الارتكاز التشريعي بل العقلاني ، أن القاضي يتضمن مفهومه أنه موصل للحق إلى مستحقه .

رابعاً : دلالة الاقتضاء صوناً لكلام الشارع المقدس عن اللغوية ، من حيث أن جعل الحكم القضائي بدون التنفيذ سيكون لغواً كما عرفنا فنفهم من تعين ذلك الدليل على حجية التنفيذ وإمكانه للفقهاء .

هذا مضاف إلى السيرة القطعية من الأئمة المعصومين عليهم السلام أعني من مارس القضاء منهم ، كأمير المؤمنين عليه السلام حيث كان يقوم بتنفيذ نتيجة القضاء دائماً . فهذه السنة منه عليه السلام حجة . لأن السنة هي : قول الإمام وفعله وتقريره ، فهذه سنة لأنها من فعله فتكون علينا حجة ولنا فيها أسوة حسنة .

١٠ - إن الفقيه يقوم بطلاق زوجة المفقود :

وذلك طبقاً لرواية معينة تامة سنداً ومعمول بها لدى الفقهاء ، يحسن فيما يلي سردها :

فعن يزيد بن معاوية^(١) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المفقود كيف تصنع امرأته فقال : ما سكنت عنه وصبرت فخل عنها . وإن هي رفعت أمرها إلى الوالي أجلها أربع سنين ثم يكتب إلى الصقع الذي فقد

(١) الوسائل ج ١٥ كتاب الطلاق أبواب أقسام الطلاق وأحكامه باب ٢٣ حديث (١) .

فيه فليسأل عنه فإن خبر عنه بحياة صبرت وإن لم يخبر عنه بحياة حتى تمضي الأربع سنين دعا ولي الزوج المفقود فقيل له : هل للمفقود مال ، فإن كان للمفقود مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته وإن لم يكن له مال قيل للولي : أنفق عليها ، فإن فعل فلا سبيل لها إلى أن تتزوج ما أنفق عليها . وإن أبى أن ينفق أجبره الولي على أن يطلق تطليقة في استقبال العدة وهي طاهر فيصير طلاق الولي طلاق الزوج ، فإن جاء زوجها قبل أن تنقضي عدتها من يوم طلقها الولي فبدا له أن يراجعها فهي امرأته وهي عنده على تطليقتين ، وإن اقتضت العدة قبل أن يجيء ويراجع فقد حلت للأزواج ولا سبيل للأول عليها .

وفي رواية أخرى معتبرة عن أبي عبدالله عليه السلام^(١) يقول فيها : وإن لم يكن له ولي طلقها السلطان إلى آخر الرواية .

ولأجل فهم مضمون الرواية إجمالاً نذكر المهم من فقراتها ، ثم نعود إلى ما استشهدنا بها من أجله .

فالأزوجة المفقود زوجها لها عدة مراحل :

المرحلة الأولى : أن تسكت وتصبر ، ومعه لا يد لأحد عليها .

المرحلة الثانية : أن تشكو أمرها إلى الوالي ، من أجل قلة النفقة وانقطاعها عن زوجها ، أو من الناحية الجنسية .

المرحلة الثالثة : إن الوالي يقبل دعواها ويؤجلها أربع سنوات يفحص خلالها عن الزوج هل هو حي أو ميت .

المرحلة الرابعة : أن يثبت له حياته ، فهو أحق بها ولا سبيل لطلاقها إلا باختيار الزوج نفسه .

المرحلة الخامسة : أن يبقى الزوج مجهول الحال بعد الفحص تلك المدة كلها . فإن كان للزوج مال دعا الوالي ولي الزوج إن وجد فأمره أن ينفق

(١) الوسائل ج ١٥ كتاب الطلاق أبواب أقسام الطلاق وأحكامه باب ٢٣ حديث (١) .

عليها من مال الزوج ، فإذا تم ذلك وجب عليها الصبر ولا سبيل إلى طلاقها .

المرحلة السادسة : أن لا يكون للزوج المفقود مال . ولكن الولي نفسه ينفق عليها ، والواجب عليها الصبر أيضاً .

المرحلة السابعة : إن أبى الولي الإنفاق عليها من ماله الشخصي استحققت الطلاق ، فأجبره الولي على طلاقها من زوجها بصفته - أعني الآخر - ولياً عن الزوج ، فيكون طلاقه طلاقه .

المرحلة الثامنة : أن يأتي إليها زوجها ويعود وهي في العدة ، فإن كان ذلك فهي زوجته ، كما تنص الرواية ، ومن الناحية الفقهية ، فإن على الزوج أن يراجعها لمكان صحة الطلاق في حينه إلا أنه طلاق رجعي وإن أبى أن يراجعها استمرت في عدتها وحلت بعدها للأزواج .

المرحلة التاسعة : أن يبقى الزوج مفقوداً ، ولا يعود ، حتى تنتهي العدة ، فتحل للأزواج ، ولكن هل هي عدة وفاة أم عدة طلاق؟ أفتى سيدنا الأستاذ^(١) بكونها عدة وفاة إلا أنها لا يجب فيها على الزوجة الحداد إلا أن هذا واضح البطلان لأن موضوع وجوب العدة هو الطلاق وليس الوفاة ، وأما الوفاة فلم تحرز حتى تجب عدتها وعدم وجدانه لا يدل على عدم وجوده .

وأما محل الشاهد ومحل الحديث فهو أن الفقيه هو الذي يقوم بالطلاق ، إذا لم يكن للزوج ولي أو وكيل ونحو ذلك .

أما طريق فهم ذلك من الرواية فيكون بأحد أشكال :

الشكل الأول : إن المراد من الوالي في الرواية : الوالي العادل المرضي لله وللشريعة الحق لا الوالي الظالم بأي شكل من الأشكال ، ونحن نعلم أن الفرد لا يكون والياً عادلاً إلا أن يكون فقيهاً جامعاً للشرائط أو وكيلاً عنه .

(١) منهاج الصالحين ج ٢ كتاب الطلاق ص ٣٢٩ .

الشكل الثاني : إن المراد من الولي هو الفقيه الجامع للشرائط ، فإنه أحد الأولياء على أي حال ، ويقرب ذلك أكثر إذا علمنا أن الأعم الأغلب من الأزواج المفقودين هم ممن لا تكون عليهم ولاية خاصة كالأب والجد والوصي ونحوهم ، فتتعين الولاية عليهم بولاية الحاكم الشرعي ، وهو الفقيه ، وقد سمعنا من الرواية أن الولي يقوم بالطلاق ، إذن فالحاكم الشرعي هو الذي يقوم به .

الشكل الثالث : إنما نفهم معنى الفقيه من لفظ السلطان الموجود في الرواية السابقة بعد استبعاد احتمال أن يكون المراد به السلطان الظالم بل ، حتى العادل ، وليس ذلك إلا الفقيه .

وبالرغم من أن فهم هذه الأشكال من الرواية يحتاج إلى بعض المناقشات إلا أننا لا ينبغي الآن أن نطيل بها الكلام وإنما نوكلها إلى الفقيه .

١١ - إن الفقيه هو ولي الأموال المجهولة المالك :

ولا ينبغي أن ننسى أن محل الكلام الآن ، وفيما سبق من العناوين إنما هو إثبات الولاية بغض النظر في أدلة الولاية العامة ، وأما إذا قلنا بعموم الولاية فلا إشكال في شمولها لكل هذه العناوين بما فيها التصرف بالأموال المجهولة المالك والإذن بالتصرف فيها وقبضها بالولاية عن أصحابها المجهولين . . وخاصة أننا عرفنا أن العنوان المأخوذ في موضوع الولاية في معتبرة عمر بن حنظلة هو عنوان (الحاكم) ولا شك أن الحاكم عرفاً يتصرف بالأموال العامة والأموال المجهولة المالك .

ولكننا إذا نفينا ذلك فقهاً ، فهل يبقى دليل على هذه الولاية للفقيه أم لا؟

من الواضح أن لا يوجد في مودعه نص خاص ، بل هو أسوأ حالاً من الناحية الفقهية من الولاية على الممتنع والغائب ونحوها مما قلنا فيها بأن الولاية تكون فيها لعدول المؤمنين ، والفقيه هو أولاهم وأعلاهم ، فإن الأمر هنا ليس كذلك إذ لا ولاية لعدول المؤمنين على الأموال المجهولة المالك . إذ أن ولايتهم منحصرة بموارد الحسبة ، وهي خاصة بمعنى من معاني الضرورة

المدركة للمشترعة كمسألة الغائب والممتنع والأوقاف العامة والصغير الذي يفقد وليه الخاص ونحوهم ، وكلها في الفهم التشريعي شكل من أشكال الضرورة ورفع الضرر ، أما مسألة الولاية على المال المجهول المالك فهو خال من ذلك فلا يكون مقتضى القاعدة ولاية عدول المؤمنين عليها ، كما لا دليل على ولايتهم عن أصحابها المجهولين كما لا دليل على الولاية العامة للفقيه ، كما افترضنا ، إذن يبقى الأمر هنا بدون دليل ، وإنما يكون الدليل عليه منحصرأ بالقول بالولاية العامة .

١٢ - إن الفقيه يجوز له إعلان الحرب الدفاعية المقدسة :

والكلام هنا أيضاً بغض النظر عن الولاية العامة ، إذ معها لا يبقى هناك إشكال في ذلك ، وأما إذا نفينا فيكون السؤال من الناحية الفقهية وجيهاً ولا يحتاج الأمر هنا إلى دليل خاص أو عام ، إذ مع الخوف على بيضة الإسلام ، كما يعبر الفقهاء ، من الأعداء ، وإمكان دفعهم بأي شكل من أشكال الدفاع يكون هناك بضرورة الدين وجوب كفائي على كل مستطيع للحرب والجهاد أن يتصدى له ، وأحياناً يكون النفير في ذلك عاماً لحفظ الإسلام والمجتمع المسلم ، لا يختلف في ذلك الكبير عن الصغير ولا العالم عن الجاهل ولا الغني عن الفقير ولا الحاكم عن المحكوم .

إذن فسوف يكون هنا الوجوب الكفائي شاملاً للفقيه بطبيعة الحال ، وهو يستطيع أن يشارك في الدفاع ضد الأعداء بكل إمكانه إما جندياً أو قائداً أو موجهاً أو أي شيء آخر ، ومجرد كونه فقيهاً قد لا يكون سبباً لتوليته القيادة ما لم نقل بالولاية العامة فتتبع فيه ولا يحتاج معه لأن يكون مطلعاً على أساليب القتال وخططه ، لأنه قد لا يتولى ذلك مباشرة ولا يستقل برأيه ، وإنما يولي ذلك بالوكالة إلى من يقوم به ، وإنما يبت بالأمر بعد المشاورة مع من يثق بهم من الخبراء .

فهذه فكرة كافية عن حدود الولاية سواء كان دليلها هو دليل الولاية العامة أم دليل أخص منه كما سبق شرحه مفصلاً .

فصل

الحكم القضائي

يمكن أن يكون هناك اتجاهان فقهيان في حاجة القاضي إلى إصدار الحكم بعد إثبات المدعي لأحد الخصمين في المرافعة ، أو عدم الحاجة إليه ، يعني هل من الضروري بعد إثبات الدين في ذمة شخص مثلاً أن يقول القاضي ، حكمت بأن فلان مديون لفلان بكذا أو يجب عليه دفع كذا من المال إليه ، أو نحو ذلك من العبارات ، أو أن ذلك ليس ضرورياً ، وإنما المثبتات القضائية في المرافعة ، وهي البينات والأيمان ، كافية للإثبات وما على الخصوم إلا أن يقوم بمهمته بدلالة تلك الإثباتات ، ولا يحتاج الأمر إلى إيجاد حكم مستقل من قبل القاضي .

المشهور جداً بين الفقهاء ، قدمائهم ومتأخريهم هو الحاجة إلى الحكم ولزومه ، لعلهم يميلون إلى أنه لولا هذا الحكم لا يجب أي شيء على أي من الخصمين ولا تنحل بينهم الخصومة ، وهذا راجع إلى أن الإثبات القضائي موضوع لحكم القاضي ، وحكمه موضوع لوجوب التنفيذ من قبل الخصمين ، إما أن يكون الإثبات القضائي موضوعاً لوجوب التنفيذ مباشرة ، فلا .

وبإزاء المشهور ما عليه بعض الفقهاء ودل عليه عدد من الروايات التي نسمع بعضها ، بأن الإثبات القضائي كاف في وجوب التنفيذ ولا حاجة معه إلى إصدار الحكم من قبل القاضي ، وهذا لا يعني عدم جواز صدوره ،

بل يعني أنه مع صدوره يكون تكراراً لما ثبت قضائياً وتأكيداً له ، ومع عدمه فإن الحكم الشرعي بالتنفيذ لا شك نافذ .

نعم ، يتصف الحكم القضائي بأهمية خاصة لا تكون إلا مع تحققه بطبيعة الحال ، نذكر الآن ما هو محتمل فقهاً منها ونؤجل الاستدلال عليه إلى ما بعد سرد الروايات الدالة على وجود الحكم أو على عدمه .

وما هو محتمل من مميزات الحكم فقهاً أمور :

الأمر الأول : إنه ثابت الحجية في الشبهات الموضوعية كثبوت الدين أو الزوجية أو الملكية أو عدم هذه الأمور ، وليس له في الشبهات الحكمية نصيب ، إلا ما كان تابعاً للموضوع بخلاف (الفتوى) فإن حقلها الخاص هو الشبهات الحكمية دون الموضوعية ، ومن هنا سيأتي الحديث عن أن الحاكم الشرعي ليس له الحكم في الشبهات الموضوعية في غير القضائية ، وهذا معنى آخر غير وجوب إطاعة أمره فيها ، كما سوف نوضح .

الأمر الثاني : إن الحكم القضائي قاطع لجواز المرافعة مرة ثانية ، فليس للمدعي أن يعبر المدعى عليه أمام قضاة عديدين بعد أن صدر الحكم بحقه مهما كان مضمونه بخلاف ما لو اقتصرنا على الإثبات القضائي ، مع احتمال أن يكون للقاضي الآخر إثبات آخر على وجه مختلف .

الأمر الثالث : حرمة الرد على الحكم القضائي ، يعني حجيته ونفوذه حق وإن علم بخطأ دليله وعدم جواز مناقشته أو التسامح به ، باعتبار أن صدوره منه ليس فقط باعتبار الإثبات بل باعتبار الولاية التي تقتضي وجوب الطاعة في هذه الحدود .

ومن هنا قالوا : إنه يختلف عن الفتوى ، إذ أن الفتوى لا تكون نافذة مع العلم بخطأ المستند ، إلا أن الحكم القضائي يكون نافذاً على أي حال والسر هو ما أشرنا إليه من أن الحكم يصدر بصفة الولاية والفتوى تصدر بصفة التبليغ ، وإذا عرفنا من المبلغ الخطأ كان الاعتماد على الأصل أولى من الاعتماد على الفرع .

وهذا في الفتوى أمر صحيح فقهياً، أما صحته في الحكم فهو ما سوف نناقشه بعد الاستماع إلى بعض الروايات .

وما نريد سرده في الروايات على قسمين أحدهما : خال من التعرض إلى وجود الحكم القضائي والآخر : متعرض لوجوده ثم نحاول أن نخلص إلى فهم مشترك بينهما .

القسم الأول : من الروايات : وهي خالية من التعرض للحكم القضائي ، وهي كثيرة جداً نذكر أصحها سنداً وأوضحها دلالة ، على أنها أساليب مختلفة وفي موضوعات متعددة .

منها : صحيحة الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أقر على نفسه بحد ثم جحد بعده فقال : إذا أقر على نفسه عند الإمام أنه سرق ثم جحد قطعت يده وإن رغم أنفه ، وإن أقر على نفسه أنه شرب خمراً أو بفرية فأجلدوه ثمانين جلدة قلت : فإن أقر على نفسه بحد يجب فيه الرجم . أكنت راجمه ، فقال : لا ولكن كنت ضاربه الحد .

وصحيحة عبد الرحمن^(٢) عن أبي عبد الله قال : كان علي عليه السلام يضرب الشيخ والشيخة مئة ويرجمهما ويرجم المحسن والمحسنة ويجلد البكر والبكرة وينفيهما سنة .

وعن وهب عن جعفر^(٣) عن أبيه : أن علياً أتى برجل وقع على جارية امرأته فحملت فقال الرجل : وهبتها لي وانكرت المرأة . فقال : لتأتيني بالشهود على ذلك أو لأرجمنك بالحجارة . فلما رأت المرأة ذلك اعترفت فجلدها على الحد .

وصحيحة معاوية^(٤) بن عمار قال : قلت : لأبي عبد الله عليه السلام :

(١) الوسائل ج ١٨ كتاب الحدود والتعزيرات . أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة باب ١٢ حديث ١ .

(٢) المصدر : أبواب حد الزنا باب ١ حديث ١٢ .

(٣) المصدر باب ٨ حديث ٤ .

(٤) المصدر باب ١ حديث ١٦ .

المراأتان تنامان في ثوب واحد ، فقال : تضربان فقلت . حداً ، قال : لا . قلت : الرجلان ينامان في ثوب واحد قال : يضربان ، قلت : الحد ، قال : لا .

وصحيفة حريز^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام . أن علياً وجد رجلاً وامرأتان في لحاف واحد . فضرب كل واحد منهما مائة سوط إلا سوطاً .

وصحيفة أبي بصير^(٢) قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً ويقتل في الرابعة : يعني يجلد ثلاث مرات .

وعن أبي بكر الخضرمي^(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : أتني أمير المؤمنين بامرأة وزوجها قد لاط زوجها بابنها من غيره وثقبه وشهد عليه بذلك الشهود . فأمر به فضرب بالسيف حتى قتل وضرب الغلام دون الحد وقال : أما لو كنت مدركاً لقتلتك لإمكانك إياه من نفسك يثقبك .

وصحيفة أبي بصير^(٤) عن أبي عبدالله (ع) قال : سمعته يقول : إن في كتاب علي عليه السلام : إذا أخذ الرجل مع غلام في لحاف مجردين ضرب الرجل وأدب الغلام . وإن كان ثقب وكان محصناً رجم .

وصحيفة عبدالله بن سنان^(٥) عن أبي عبدالله عليه السلام : قال : في امرأة افتضت جارية بيدها قال : عليها المهر وتضرب الحد .

ومعتبرة السكوني^(٦) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا سألت الفاجرة من فجر بك ، فقالت : فلان تأت عليها حدين حداً عن فجورها وحداً من فريتها على الرجل المسلم .

(١) المصدر الحديث ٢٠ .

(٢) المصدر باب ٢٠ حديث ١ .

(٣) المصدر أبواب حد اللواط باب ٢ حديث ١ .

(٤) المصدر باب ٣ حديث ٧ .

(٥) المصدر أبواب حد السحاق والقيادة ، . باب ٤ ، حديث ٣ .

(٦) المصدر : أبواب حد القذف باب ٢ حديث ٣ .

وصحيفة إسحاق بن عمار^(١) قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شرب حسوة خمر ، قال : يجلد ثمانين جلدة قليلها وكثيرها حرام .

وصحيفة أبي بصير^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : كيف كان يجلد رسول الله (ص) فقال : كان يضرب بالنعال ويزيد كلما أتى بالشارب ثم لم يزل الناس يزيدون حتى وقف على ثمانين أشار بذلك علي عليه السلام على عمر فرضي بها .

وصحيفة أبي بصير^(٣) أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان رسول الله (ص) إذا أتى بشارب الخمر ضربه ثم إذا أتى به ثانية ضربه ثم إذا أتى به ثالثة ضربه عنقه .

ومعتبره القاسم^(٤) عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألت عن رجل سرق ، فقال : سمعت أبي يقول : أتى علي عليه السلام في زمانه برجل قد سرق فقطع يده ، ثم أتى به ثانية فقطع رجله من خلاف ثم أتى به ثالثة فخلده في السجن ، وأنفق عليه من بيت مال المسلمين ، وقال : هكذا صنع رسول الله (ص) لا أخالفه .

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي يثقل على القارئ سردها ، وكلها خالية من التعرض إلى الحكم القضائي ، بل يمكن القول إن كل الروايات الواردة في الحدود والتعزيرات خالية منه ، ما عدا القليل الذي سنذكره في القسم الثاني الآتي مما قد يتوهم حصول خلل فيه مع مناقشته .

فإذا تم لنا هذا أمكننا القول بعدم وجود الحكم القضائي في المرافعات . وتدل هذه الروايات : أن رسول الله (ص) لم يفعله في قضائه ولا علي أمير المؤمنين (ع) ولم يأمر به الأئمة المعصومين عليهم السلام . إذ لو كان

(١) المصدر أبواب حد المسكر باب ١ حديث ٩ .

(٢) المصدر باب ٣ حديث ١ .

(٣) المصدر باب ١١ حديث ٤ .

(٤) المصدر : أبواب حد السرقة باب ٥ حديث ٣ .

حاصلاً لثم نقله في الروايات ، ولا أقل من وجوده في بعضها ، ولم يوجد . إذن فهو غير مطلوب .

ولا أقل من القول فقهياً بعدم لزومه أو وجوبه فإن أوجده القاضي ترتب عليه أثره السابق ، وإن لم يوجد له ذلك ، يعني أن يرتب أثر الحكم بدون التلفظ به ، بل لمجرد قيام الإثبات القضائي عليه .

وقد يخطر في البال هنا : أن بعض هذه الروايات تحتوي على ذكر الأمر وأنه عليه السلام أمر بإقامة الحد أو نحوه وهذا الأمر هو الحكم القضائي .

وجوابه : أنه وهم واضح الفساد ، لأن هذا الأمر كان باعتبار أن الإمام (ع) لا يريد أن يقوم بذلك بنفسه ، وإنما يوكل التطبيق إلى أحد أتباعه أو خدمه ، فلو قام بتطبيقه شخصياً لم يحتج إلى الأمر .

هذا ، ومقصود مشهور الفقهاء من الحكم ما كان على غرار ، حكمت بكذا أو قضيت ، ولا يكون الأمر قضاء بالمعنى المصطلح عندهم ، وإنما هو عملية إنجاز لما ثبت في المرافعة . كما لو أمر بضرب الحد أو إعطاء الدية أو الدين .

وكذلك لا يعتبر من القضاء أو الحكم ، ما لو أظهر القاضي نتيجة المرافعة على شكل فتوى ، وقال : يجب عليك كذا ، فإنه ليس من الحكم المصطلح ، وإنما هو إنجاز لنتيجة المرافعة ومن المعلوم أن نتيجتها تحتاج إلى كلام وبيان في الغالب ولا يكون كل أساليب البيان حكماً طبعاً ، بل أغلبها ليس حكماً عرضاً ، بل لو لم تحتج النتيجة إلى كلام أمكن ذلك أيضاً ، كما لو قام القاضي بنفسه بإقامة الحد أو التعزير ساكتاً عن بيان النتيجة ، والروايات السابقة توافق على ذلك بحسب إطلاقها .

القسم الثاني : من الروايات : ما دل على وجود الحكم القضائي ومشروعيته ، وقد يستفاد منها اللزوم أيضاً ، وهي على شكلين ، روايات واردة في موارد خاصة ، وروايات مطلقة لكل مورد . نذكر منها بعض النماذج ، وهي على أي حال ليست كثيرة كروايات القسم الأول .

الشكل الأول من الروايات : ما ورد في قضايا معينة :

منها : صحيحة محمد بن قيس^(١) عن أبي جعفر عليه السلام . قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الشيخ والشيخة أن يجلدا مائة . وقضى للمحصن الرجم وقضى في البكر والبكرة إذا زنيا جلد مائة ونفي سنة في غير مصرهما .

وصحيحة مالك بن عطية^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لرجل أقر عنده باللواط أربعاً : يا هذا إن رسول الله (ص) حكم في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيهن شئت . قال : وما هن يا أمير المؤمنين : قال : ضربة بالسيف في عنقك بالغة منك ما بلغت أو أهداب (إهداء) من جبل مشدود اليدين والرجلين أو إحراق بالنار .

وصحيحة عبدالله بن سنان^(٣) . قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن الفرية ثلاث : يعني ثلاثة وجوه : إذا رمى الرجل الرجل بالزنا وإذا قال : إن أمه زانية وإذا دعا لغير أبيه فذلك فيه حداً ثمانون .

وصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام في السارق إذا سرق قطعت يمينه . وإذا سرق مرة أخرى قطعت رجله اليسرى ثم إذا سرق مرة أخرى سجن وترك رجله اليمنى يمشي عليها إلخ الحديث .

فهذه الروايات ونحوها محتوية على لفظي (قضى) و(حكم) فقد يقال : إن ذلك ليس إلا الحكم القضائي الذي يقول به مشهور الفقهاء .

(١) المصدر السابق أبواب حد الزنا ، باب ١ حديث ٢ .

(٢) المصدر : أبواب حد اللواط باب ٣ حديث ١ .

(٣) المصدر أبواب حد القذف ، باب ٢ حديث ٢ .

غير أن هذا يتوقف على أن يكون المراد من هذه الروايات صدور الحكم في وقائع ومرافعات قضائية بعينها ، ليكون القضاء قضاء فيها . ولا يكون المراد بها الفتوى في مسألة عامة أو كلية يعين فيها الحكم القضائي في موارد بعينها .

ولا شك أن هذه الروايات هي أقرب إلى فهم الفتوى منها إلى فهم الحكم القضائي في مرافعة معينة . والدليل على ذلك من الروايات نفسها . ففي صحيحة محمد بن قيس الأخيرة يقول : قضى أمير المؤمنين (ع) في السارق إذا سرق قطعت يمينه ، وهي واضحة من أن محل الكلام إنما هو مسألة كلية وليس مرافعة جزئية الأمر الذي يحول مغير القضاء فيها إلى معنى الفتوى ، وإنما عبر بالقضاء دون الفتوى ، لأن المسألة الكلية بنفسها من صلاحيات القاضي .

وكذلك قوله في صحيحة ابن سنان حيث يقول : قضى أمير المؤمنين (ع) أن الفرية ثلاث . فإن التقسيم إلى ثلاثة وجوه لا معنى له في المرافعة المعنية كما هو واضح .

وأما في الصحيحتين الأوليتين ، فالراجع فيها ذلك ، ولا أقل من احتمال المسقط لها عن الاستدلال في صالح المشهور . كما يمكن جعل الصحيحتين الأخيرتين اللتين عرفنا منهما معنى (الفتوى) قرينة منفصلة على فهم الأولين ، فيكون لهما نفس المعنى . ولا أقل إننا نفهم من الأخيرتين إمكان استعمال معنى (القضاء) في الفتوى . ومعه لا يتعين حمله على الحكم في المرافعة في أي محل سمعناه ، ما لم تقم قرينة معينة ومثبتة لذلك ، وهي في الأوليين غير موجودة .

وأولى من ذلك استعمال لفظ (الحكم) فإنه أقرب إلى معنى (الحكم الشرعي) الكلي الذي هو معنى (الفتوى) دون الحكم القضائي الفعلي الجزئي . ولا أقل من احتمال ذلك ، والاحتمال هنا أوضح وأرجح من لفظ (قضى) فيكون الاستدلال في مصلحة المشهور ساقطاً .

هذا مضافاً : إلى أن المشهور إنما يمكنه أن يستدل بمثل هذه الروايات باعتبار كونها من فعل المعصوم الذي يكون حجة . باعتبار أنه (قضى) في مرافعة معينة . بغض النظر عما قلناه سابقاً . ومن الواضح أن الفعل ليس له إطلاق لنتمسك بإطلاقه أو دلالة لغوية لنتمسك بدلالته . فاستدلال المشهور به على (لزوم) القضاء والحكم في المرافعة ولغويتها بدونها مما لا يمكن الاستدلال عليه بهذا (الفعل) وإنما غاية ما يدل عليه هو جواز القضاء . وهذا مما لا نناقش فيه بعد كونه يكاد أن يكون من ضروريات الفقه .

الشكل الثاني : من الروايات المتكفلة لبيان القضاء والحكم ، بشكل عام لا ارتباط له بمسألة معينة أو مرافعة خاصة .

وهي الروايات العامة التي سردنا ردها منها في الاستدلال على الولاية العامة . فنكرر هنا مقدار محل الشاهد منها .

مقبولة عمر بن حنظلة^(١) ، وقد قلنا بحجية سندها فيما سبق ، حيث يقول فيها أبو عبدالله عليه السلام : ينظران من كان منكم فمن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً ، فإني قد جعلته حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله .

وحسنة أبي خديجة^(٢) قال : بعثني أبو عبدالله عليه السلام إلى أصحابنا فقال : قل لهم - إلى أن يقول - : اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإني قد جعلته عليكم . قاضياً . وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر .

وهذه الأخيرة ، مضافاً إلى سقوط سندها وعدم اعتباره . فإنها خالية من لفظي الحكم والقضاء . إلا بعنوان (جعلته عليكم قاضياً) . إلا إذا ضمنا

(١) الوسائل : كتاب القضاء : أبواب صفات القاضي باب ١١ حديث ١ .

(٢) المصدر حديث ٦ .

إلى ذلك هذا التقريب : وهو أننا يمكن أن نفهم من القاضي معناه العرفي ، ومن الواضح أن القضاة العرفيون يمارسون الحكم عند المرافعة ولا يكتفون بالإثبات القضائي وحده لتنفيذه ، فتكون الرواية دالة على جعله قاضياً ممارساً للحكم . كما قال المشهور .

ولا أقل في جواب ذلك من التشكيك في انعقاد السيرة العقلانية للقضاة بممارسة الحكم في المرافعة دائماً . وخاصة إذا قصدنا من السيرة ما كان معاصراً لصدور النص ، كما ينبغي أن يكون لتصبح السيرة حجة . إذ لا دليل ، على اعتماد القضاء يومئذ على ذلك . ولو تم لأمكن احتمال أن يكون ديدنهم في ذلك ناشئاً من ذهابهم إلى وجوبه شرعاً لا بصفتهم عقلاء . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال . مضافاً إلى عدم اعتبارها سنداً .

إذن ، فلم يبق لنا في الاستدلال للمشهور إلا مقبولة عمر بن حنظلة . والاستدلال بها يتوقف على أن نفهم من قوله : فإني قد جعلته حاكماً . أنه قد جعله قاضياً ، وقد سبق أن شرحنا ذلك مفصلاً ، وفهمنا من الحاكم ما هو أوسع من القاضي بكثير ، من حيث أن الحاكم يصلح للقضاء وأما القاضي فقد لا يصلح للحكم الذي يراد به السلطة في مجتمع معين . ولا أقل أن الفهم العرفي من الحاكم هو ذلك بكل تأكيد .

ومعه يكون قوله : فإذا حكم بحكمنا ، يراد به الحكم الذي يصدر من صاحب السلطة كالمملك والرئيس وهي الأوامر والقرارات والمراسيم . ولا يراد به الحكم في مرافعة معينة .

ولو تنزلنا وقبلنا ذلك فإنه قال : فإذا حكم بحكمنا الدال على تعليق الحكم الشرعي بأهميته على حكمه . فنرجع إلى كون صدور الحكم منه جائزاً وغير لازم . فإن هنا هو معنى التعليق عرفاً بطبيعة الحال ، ونحن - كما عرفنا - لا نناقش في جوازه كما لا نناقش في أهميته على تقدير صدوره وأما لزومه ولغوية القضاء بدونه كما يقصد المشهور ، فلم يقم عليه قليل .

بقي الكلام فيما يحسن التعرض له من الاستدلال على المميزات الثلاث السابقة التي قلناها للحكم القضائي ، وحدود تلك المميزات ، في حدود الأدلة الواردة عليها .

نكرر باختصار تلك المميزات :

أولاً : إنه حجة في الشبهات الموضوعية . والفتوى حجة في الشبهات الحكمية .

ثانياً : إنه قاطع لجواز المرافعة الثانية كما أوضحنا .

ثالثاً : إنه يجب التعبد به ويحرم الرد عليه ونقضه حتى مع العلم بخطأ دليله ، بخلاف الفتوى أو تكون ساقطة مع العلم بالخطأ .

أما الثالث فهو أوضحها دليلاً ، لأنه يقول كما سمعنا في مقبولة ابن حنظلة التي اعتمدنا سندها : فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه ، فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله . وهو من التشديد بما فيه الكفاية كما هو واضح . وهو مطلق لصورة العلم بالصواب والعلم بالخطأ والشك فيه ، فيكون الرد عليه وعصيانه حراماً على أي حال .

غير أنه يمكن أن يقال : إن قوله : حكم بحكمنا لا يعني أنه حكم مطلقاً ، بل مع كون حكمه مطابقاً لحكمهم ، وهو حكم الله الواقعي . ومعه فيختص الحكم بحرمة الرد في صورة المطابقة للواقع دون غيرها . ولا أقل من عدم إحراز عدم المطابقة للواقع . الشامل لصورة الشك في ذلك . وأما إذا علمنا بالخطأ فقد أحرزنا أنه ليس هو الحكم الواقعي ، فلا يحرم الرد عليه . ومعه لا يكون هناك فرق بين الحكم والفتوى . أو نقول : باختصاص الفتوى في صورة العلم بالمطابقة للحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري ، بخلاف الولوي أو القضائي ؛ فإنه نافذ حتى في صورة الشك ، ولا يكون نافذاً مع العلم بالبطلان .

ويجاب هذا الاستدلال ببعض الأجوبة :

أولاً : إن هذا المعنى أعني حجية حكم الحاكم حتى مع العلم بالخلاف ، قد يكون معقد إجماع في نفسه ، فإن لم نستفده من الرواية فلا أقل من استفادته من الإجماع . وليس في الرواية مفهوم ناف له كما هو معلوم لمن يفكر .

ثانياً : إنه ليس كل الأحكام ذات مطابقة للواقع ، بل بعضها ، إنشاءات ابتدائية وليس لها مطابقة للواقع ذاتاً ، فمثلاً : إن القاضي إذا حكم باشتغال ذمة شخص لشخص من دون أن يكون مديوناً له . فهذا حكم مخالف للواقع ، أما إذا حكم بوجوب أن يدفع له كمية من المال ، فهو إنشاء وهو أجنبي عن المطابقة للواقع وعدمه ، نعم يكون عندئذ خاطئاً في مستنده أو دليله . وهذا غير مضر عن الفتوى فضلاً عن الحكم .

ثالثاً : إننا فهمنا من (الحاكم) الوارد في المقبولة معنى (صاحب السلطة) في المجتمع وليس خصوص القاضي ، ومن الواضح أن أغلب أشكال الأحكام التي يصدرها مثله أحكام إنشائية لا مورد للمطابقة للواقع فيها ، كالحكم بوجوب إنشاء مستشفى أو جعل ولي على طفل أو على وقف وهكذا . نعم الأغلب في الأحكام القضائية كونها ذات مناشئ واقعية ، فلا بد من عدم إحراز الخطأ في الحكم .

رابعاً : يمكن القول : بأن قوله : بحكمنا إشارة إلى أن مثل هذا الشخص يكون حكمه حكمهم على أي حال . فهو ليس قيداً احترازياً بل وصف احتراמי للحكم . فيكون ثابتاً على كل حال ، وإن علم خطؤه . ولعله من هذه الجهة أفتى المشهور بحرمة نقض الحكم حتى مع العلم بعدم مطابقته للواقع ، وعلى أي حال ، فيبقى هذا الأمر موافقاً للاحتياط ، وإن كان المظنون كونه احتياطاً استحيائياً .

وأما الصفة الثانية للحكم وهو كونه قاطعاً للمرافعة الثانية . فهذا أيضاً واضح باعتبار أن المرافعة الثانية بعد إنجاز الأولى تعتبر رداً عليها ونقضاً

لها ، فيكون مشمولاً للتمني الوارد في المقبولة . وخاصة إذا قلنا بنفوذها حتى مع العلم بالخطأ^(١) . كما يمكن فقهيّاً أن يخص ذلك في غير هذه الصورة . غير أن وجود العلم بالخطأ عن مستند الحكم أو بالحكم نفسه فرض نادر بين الأحكام نسبياً على أي حال .

وهذا المعنى يكون نافياً للأفكار المعاصرة من وجود (محكمة تمييز) وهي التي تصلح لنقض الحكم السابق وبيان فسادها فإن قاضي التمييز ليس أكثر شأنًا فقهيّاً من القاضي السابق الذي حكم بالحكم الأول . والذي لم يجر نقضه .

كما أن هذا المعنى ينفي وجود (قاضي القضاة) الذي يكون بمنزلة محكمة التمييز في بعض الدول ، اللهم إلا أن يراد به مجرد مدير لشؤون القضاة ، أو أن وظيفته الفصل في المرافعات التي تكون بين القضاة أنفسهم أو بينهم وبين الآخرين . وهذا أمر معقول إذا كان بتعيين الولي الحاكم ، وإن كان هذا الذي تم تعيينه ليس أفضل فقهيّاً من غيره .

وأما الصفة الأولى للحكم : وهو كونه نافذاً في الشبهات الموضوعية ، على حين تكون الفتوى حجة في الشبهات الحكمية فهذا راجع إلى طبيعة كل من الحكم والفتوى ، من حيث أن الحكم الولوي والقضائي على السواء لا يكونان إلا في الشبهات الموضوعية . ويكون هو الحكم لها من حيث أنه ليس لها في موردها المعين حكم شرعي أصلي إلا تخويل الحاكم بإصدار الحكم ، كشبوت الزوجية والحرية والدين والقتل وغيرها في مورد الحكم القضائي ، وكوجوب الدفاع أو تأسيس شركة مثلاً أو تنصيب موظف مثلاً في الحكم الولوي ، فكل ذلك من قبيل الشبهات الموضوعية بإصطلاح الفقهاء .

بخلاف الفتوى ، فإنها بعد استنباطها من الدليل تتكفل التبليغ عن الحكم

(١) فإنه لا يختلف فيمن ينقض الحكم بين أن يكون ممن له صلاحية الحكم أو لا يكون بل يكون المكلف ممنوعاً من ذلك شرعاً على أي حال .

الشرعي الواقعي أو الظاهري . ومن ثم فقد يكون التبليغ خطأ للخطأ في الشبهة الموضوعية ، كما لو أفتى بالحكم الظاهري مع علمنا بالحكم الواقعي وهو النجاسة مثلاً أو الخطأ في المستند كما لو اعتمد الفقيه على راو معين يتخيله ثقة وهو ليس بثقة .

يبقى الكلام هنا في شيء واحد ، وهو أن الشبهات الموضوعية - كما عرفنا - على قسمين : منها ما يمكن له المطابقة مع الواقع وعدمه كالحكم باشتغال الذمة فيمن ذمته بريئة . ومنها ما لا ربط لها بالواقع كتأسيس شركة مثلاً ، وعلى كلا التقديرين ، فإما أن يكون الحكم قضائياً أو ولوياً ، يعني صادراً من الولي الحاكم خارج دائرة القضاء ، فتكون الأقسام أربعة نذكرها لمجرد التوضيح .

أولاً : الحكم القضائي ذو المطابقة للواقع كما مثلنا .

ثانياً : الحكم القضائي غير المرتبط بالواقع كالتعزير .

ثالثاً : الحكم الولوي ذو المطابقة للواقع كالحلم بوجوب الدفاع والواقع هو عدم الخوف على بيضة الإسلام ، وكالحكم بثبوت الهلال والواقع هو عدم ثبوته .

رابعاً : الحكم الولوي غير المرتبط بالواقع كتأسيس شركة .

لا شك أن الحكم القضائي بكلا قسميه نافذ إجماعاً وبضرورة الفقه ، وإلا لم تفض المنازعات بين الناس ، ولا يحتاج إلى استدلال أكثر من ذلك .

كما لا شك في نفوذ الحكم الولوي غير المرتبط بالواقع ، وكون الرد عليه رداً على الله وهو على حد الشرك بالله ، كما لا شك في نفوذ الحكم الولوي المرتبط بالواقع مع إحراز مطابقته بل ومع الشك فيه أيضاً ، تمسكاً بإطلاق نفس الدليل .

وإنما الكلام في نفوذ الحكم الولوي مع إحراز عدم مطابقته للواقع .

والذي يبدو للنظر ابتناء ذلك على تقسيمين :

أحدهما : تقسيم للموضوع ، وهو ما إذا كان متعلقاً بأمر واقعي كبداء الشهر أو أمر اعتباري كتشخيص مصلحة عامة .

ثانيهما : تقسيم للحكم الولوي من حيث كونه موافقاً للاحتياط أم لا .

أما بالنسبة إلى التقسيم الأول ، فالظاهر هو عدم نفوذ الحكم في الأمور الواقعية مع العلم بالخلاف ، بل مطلقاً ، فليس من حق الولي أن يجعل هذا اليوم هو الثلاثاء أو هذا الشهر هو رجب بمجرد الحكم ، وإنما هي أمور تابعة لأسبابها الواقعية التكوينية . وعدم نفوذ حكمه لا يختلف فيه بين ما إذا كان موافقاً للاحتياط أم لا وإنما ينفذ حكمه في الأمور الاعتبارية التي تخلو من جهة تكوينية بحسب دلالتها المطابقة أو المباشرة .

وأما التقسيم الثاني ، فلا شك أن الحكم إن كان في مورد اعتباري موافق للاحتياط أنه نافذ ، لأنه القدر المتيقن من الإطلاقات ، بل حتى لو كان مخالفاً للاحتياط ما دام محتملاً الصحة وغير معلوم الفساد ، تمسكاً بالانتهامات نفسها .

وإنما الكلام فيما لو علمنا فساده ، كما لو احتاج المجتمع إلى الدفاع ولكن الولي نهى عنه بالولاية . ونحن نعلم أننا إن اطعناه فسوف نقع في خطر عظيم .

لا شك أنه في مثل ذلك يكون مقتضى الإطلاقات نفوذ حكمه ، كما هو مقتضى المصلحة العامة الممضاة شرعاً بحفظ النظام العام بلا إشكال ومن هنا يبدو للنظر صحة التمسك بهذا الدليل ، يعني النفوذ ، ما لم يحصل هناك مضاعفات خطيرة جداً ومعلومة الصحة . كما في المثال السابق ، ففي الإمكان القول عندئذ بعدم نفوذ حكمه ، أما من أجل خروجه به عن كونه جامعاً للشرائط أو لأجل التزاحم بين الحكامين وتفضيل الأهم الذي هو أوفق بالاحتياط ومضاد لرأي الولي وحكمه على المفروض ، أو لأي دليل فقهي آخر لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل الأحكام القضائية الشرعية أسبابها ومبرراتها

نعقد هذا الفصل من أجل تعريف القارئ بأمور ثلاثة مترتبة :

الأول : نوعية الأحكام الشرعية القضائية كالرجم والجلد وغير ذلك كثير ، من حيث مفهومها وطريقتها إجمالاً .

الثاني : نوعية أسباب تلك الأحكام يعني ، التعرف على المستحقين لها ، فالزنا قد يكون سبباً للرجم والزاني مستحق له . ومن الواضح أن هذين الأمرين يمكن دمجهما في حديث واحد .

الثالث : الحديث عن الحكم التي يُدركها في جعل هذه الأحكام . إما باعتبار جعل العقوبة الرادعة أساساً وأنها في أي مجتمع تصح الحاجة إليها . وإما باعتبار جعل تفاصيل الحدود والديات ، وفي هذه المرحلة من التفكير لا بد من الإيضاح ضد من يقول : بأن هذه العقوبات قديمة أو قاسية .

فالكلام فيما يلي يقع في مرحلتين : إحداهما : في نوعية الأحكام ومستحقيها . والأخرى في الحكم الداعية إليها في حدود ما تدركه من ذلك بطبيعة الحال .

المرحلة الأولى : في نوعية الأحكام ومستحقيها :

وتنقسم العقوبات في الشريعة إلى عدة تقسيمات :

التقسيم الأول : عقوبات مالية كالدية وعقوبات جسدية كالقصاص وعقوبات معنوية كالتبعية .

التقسيم الثاني : عقوبات تحتاج إلى مرافعة قضائية وعقوبات لا تحتاج إلى ذلك .

والقاعدة في ذلك هو أن الجرم إن صدر في شخص واحد بدون طرف آخر ، لم يحتج عقابه ، إلى قضاء وإن كان واجباً . فإن تركه كان قد ارتكب حرامين أصل الذنب وترك عقوبته وإن كان الجرم متعلقاً بطرف آخر كالاغتداء احتاج إلى قضاء ومن ذلك أيضاً الجرم الصادر بحق المجتمع لا بحق شخص معين ، وسنرى حكمه . ومحل الشاهد الآن أن الأقسام في هذا التقسيم الثاني أصبحت ثلاثة : عقوبات فردية وعقوبات إرفاقية في صالح الطرف الآخر ، وعقوبات في صالح المجتمع .

التقسيم الثالث : إن الجرم المعاقب عليه قد يكون ناشئاً من فعل ما يجب تركه كالسرقة ، وقد يكون ناشئاً من ترك ما يجب فعله ، كترك الصلاة وهذا كسابقته قد يتعلق بالفرد وقد يتعلق بالمجتمع كما سنرى فبضم هذا المعنى تكون أقسام هذا التقسيم ثلاثة أيضاً ، كسابقه .

وإذا كانت أقسام كل من التقسيمات ثلاثة ، كان الحاصل من ضرب ثلاثة في نفسها سبعة وعشرون احتمالاً ، ومن الصحيح أن عدداً منها إنما هو لمجرد التدقيق في المسألة وليس لها مصاديق فقهية في الشريعة ، لأن المصلحة لم تتعلق بذلك في نظر الشارع الإسلامي المقدس . كما قد يشترك نوعان من العقوبة مما هو في التقسيم الأول على جرم واحد كالجلد والتبعية وقد تكونان من نوع واحد ، هي العقوبة المالية كالدية وكفارة القتل . كما قد تكون عقوبات مخيرة إما للمكلف نفسه ككفارة إفتار يوم من شهر رمضان ، أو مخيرة للقاضي كبعض أو أكثر أشكال التعزير ، ومن هنا أمكن القول بأن هناك :

التقسيم الرابع : وهو الانقسام إلى عقوبة معينة وعقوبة مخيرة وعقوبة مرتبة ككفارة الظهار ، فهذه أقسام ثلاثة أيضاً ، فمن ضرب الناجح السابق بها تصبح الاحتمالات واحداً وثمانين ، ويكون من الأوضح فقهياً عندئذ عدم وجود مصاديق لكثير من هذه الاحتمالات .

كلما في الأمر أننا يمكن أن نلحق كل جرم مع عقوبته بعض هذه الأقسام :

ومن هنا سيكون الأرجح في المنهج الآتي فوراً : أننا نذكر العقوبات ثم نذكر مستحقيها إلى جانبها ، ويحسن أن نجعل ذلك بترتيب الحروف لكي يكون كالقاموس يرجع إليه الفرد متى شاء ، وسيكون الترتيب بحسب مادتها الأصلية .

الجلد :

بفتح الأول ، وسكون الثاني ، مصدر جلد يجلد إذا ضرب بالسوط ، ومنه الجلد والجلاد وهو السوط ، والجلاد وهو الضارب بالسوط أو من تكون وظيفته تلك .

ويكون فقهياً بعدد معين فالزاني غير المحصن يجلد مئة سوط أي مئة ضربة بالسوط ، وشارب الخمر ثمانون ، وقد يكون للجلد حد أعلى فقط كالتعزير ، كما سيأتي في عنوانه ، وقد لا يكون له أمر معين ، وإنما يوكل مقداره إلى نظر القاضي أو الحاكم أو المباشر بالوكالة عن أحدهما ، كما في المرأة المرتدة تضرب في أوقات الصلاة .

وهناك الجلد دون الحد ، يعني دون المئة ، مثل جلد رجلين أو رجل وامرأة أجنبية ناما عاريين تحت لحاف واحد . والأقوى عندئذ أن ينقص العدد واحداً ، فيكون الجلد تسع وتسعون ضربة .

الحد :

وهو في كل شيء مقدار وجوده ، أو نهايته وأقصاه إن كان تدريجياً

كالزمان والزمانى ، وفي اصطلاح الفقهاء هو الجلد والرجم وقد يشمل القتل أيضاً ، أو قل هو عقوبة الزنا واللواط والمساحقة وشرب الخمر والقتل العمد ، وهي قد تكون ما أشرنا إليه ، وقد تكون أموراً أخرى ، كهدم حائط على المجرم أو إلقاءه من شاهق ، وسيأتي شرح كل ذلك ، وقد سمعنا معنى العقوبة دون الحد ، يعني دون إكمال المئة والوصول إلى نهايتها .

والمهم الآن : أن الحد عنوان عام يشمل عقوبات متعددة ، وليس هو عقوبة بعينها ، ونحن ذاكرون تلك العقوبات المندرجة فيه تباعاً بعونه سبحانه .

الحكومة :

وهو المال الذي يحكم به القاضي ، في موارد الاعتداء الذي لم يتعين له دية شرعاً مما لا يصدق فيه القصاص ، ومن أجل وجود حكم الحاكم أو القاضي سمي الحكومة .

والمهم في التعيين الشرعي للدية أن يكون الدليل صحيحاً سنداً وواضحاً دلالة وإلا كان المورد للحكومة . ومعه فجميع ما سيرد في رواية ظريف بن ناصح الأتية في كتاب الديات ، تكون مورداً للحكومة ، لأنها ضعيفة السند ، وإن عمل بها المشهور واعتبرها السيد الأستاذ وقال بصحتها ، وستأتي مناقشته في كتاب الديات بعونه تعالى ، نعم ، توجد في بعض موارد روايات أخرى أو قواعد عامة كتقسيم الدية على الأعضاء ، فيكون ذلك هو المتبع .

الدية :

هي عوض مالي عن اعتداء جسدي غير عمدي ، والمراد من الاعتداء ما لم يكن بحق ، والمراد بالجسدي ما يشمل النفس وما دونها ، كما يشمل الجهة المادية في الجسد كالأعضاء وغيرها ، كالسمع والبصر والعقل ، والمراد بغير العمدي ما يشمل شبه العمد والخطأ ، ولا يسمى من الغرامات المالية : دية ، غير ذلك .

وهو معنى أصلي في اللغة ، من ودى يدي إذا دفع ديتة كما أن ودى وأودى يأتي بمعنى هلك ، فلعل الدية إنما سميت بذلك بهذا الاعتبار يعني أنها المال الموضوع بإزاء الهلاك ويؤيده : أن الدية في اللغة هي دية النفس دون الذي دونها كالجرح ، أو قطع الأعضاء ، ولكنها في الفقه شاملة لكل ذلك .

والأفضل أن نذكر فيما يلي الأهم من أحكام الديات باختصار على أن تبقى بعض التفاصيل موكولة إلى كتاب الديات .

فدية النفس يعني القتل العمدي المحرم عدة أمور :

أولها : ألف دينار ذهبي مسكوك بسكة المعاملة بوزن ثمانية عشر قيراطاً للواحد ، وهو المثلثال الشرعي ، على حين أن المثلثال الصيرفي أربعة وعشرون قيراطاً .

فإن لم يكن هذا النوع موجوداً أمكن دفع قيمته من نقد البلد أياً كان .

ثانيها : عشرة آلاف درهم ، باعتبار أنه كان في فترة من صدر الإسلام يستبدل الدينار بعشرة دراهم ، والأحوط أن يكون الدرهم مثقالاً شرعياً كالدينار ، مع كونه مسكوكاً أيضاً ، ومع عدمه يدفع بدله من نقد البلد .

ثالثها : ألف شاة . وهي أنثى الغنم ، وإن كان صدقها على الضأن أولى وأحوط ، وإن كان المظنون صدقها على أي رأس من الغنم مهما كان جنسه وحجمه وعمره ، إلا أن هذا الظن لا دليل عليه عرفاً .

رابعها : مائتا حلة من الثياب ، كل حلة منها قطعتان ، كرداء وقميص أو قميص وسروال ، والمهم فيها أن تكون القطعتان شاملتان لكل البدن ، وأن تكون من القماش المتوسط أو فوقه ، والأحوط أن تكون حلاً رجالية غالبية الاستعمال في المجتمع .

ومع توفر هذه المواد جميعاً يتخير الجاني في دفع أيها شاء ، ومع توفر واحد منها يتعين عليه ، ومع عدم توفر شيء منها يدفع قيمة أرخصها ،

وأما التنزل إلى القيمة مع توفر المادة فهو يحتاج إلى رضا المجني عليه أو ولي الدم . وهذا الرضا في السوق الحالية متوفر وعليه الأسلوب العرفي العام لرجوع كل مادة إلى قيمتها عرفاً .

وأما الدية فيما دون النفس ، فقد وردت الأخبار الصحيحة الصريحة على أنه يحسب عدد الموجود من جنس العضو في البدن ، فإن كان واحداً كالأنف فعليه دية النفس كاملة ، وإن كان اثنان كاليدين وقد قطعت واحدة فعليه نصف الدية ، وإن قطعت كلتاها فعليه الدية كاملة ، وكذلك العينان والأذنان والبيضتان والرجلان .

كما أنه لو كان العدد أكثر كالأصابع والأسنان أخذ المجني عليه من الدية بتلك النسبة ، إلا أن من الفقهاء من عد للأصابع كلها دية واحدة وهو الأقوى .

هذا إذا حصل القطع الكامل أو القريب منه . وأما في صورة وجود الجرح والكبير والمرض ونحوها ، فلا تكون هذه القاعدة شاملة له .

نعم ، من الممكن أن تكون شاملة للأعضاء الباطنة كشمولها للمظاهرة كالرئتين أو الكليتين فإن في كل واحدة نصف الدية . وما كان واحداً كالطحال ففيه الدية كاملة . وأما القلب والكبد ، فقلعه يؤدي حتماً إلى الوفاة فتكون الدية لازمة من تلك الجهة .

وهذه القاعدة شاملة أيضاً للنقص المعنوي ، كالسمع والبصر والنشاط الجنسي ونحوه ، فلو حصل العمى أو الصمم في أحد العضوين فنصف الدية وإلا فالفدية كاملة .

ومن القواعد العامة في الديات : أن المرأة تعاقل الرجل يعني تشترك معه في الدية إلى أن تبلغ حدود الثلث ، فإن بلغت الثلث أو زادت عنه نقصت دية المرأة إلى نصف دية الرجل ، بما فيها دية النفس ودية الأعضاء المتعددة في الجسم ونحو ذلك .

ومن القواعد في هذا الباب : أن ما سبق أن قلناه إنما هي ديات الرجل

المسلم الحر، فلو لم يكن رجلاً، فقد عرفنا حكم المرأة، وإذا لم يكن مسلماً فإن كان حريباً فلا دية له ولا قصاص، وإن كان ذمياً معاهداً، فالمشهور أن ديته ثمانمائة درهم وعليه فتوى السيد الأستاذ^(١) إلا أن دليله ليس بتمام سنداً، ومعه فيكون الأقوى كونه مشمولاً لإطلاقات أدلة الدية الكاملة للرجل الحر.

وإن لم يكن المجني عليه حراً، فديته قيمته، ويؤخذ بالنسبة إلى قطع أعضائه، ما لم تتجاوز قيمته دية الحر فلا يجب الزائد والمراد بدية الحر هنا أقل أو أرخص المواد التي سبق تعدادها.

الرجم :

وهو في اللغة الرمي بالحجارة ونحوها، والرجوم ما يرمم به ومنه قوله تعالى : ﴿ رَجُومًا لِلشَّيَاطِينِ ﴾ ، والرجيم اسم مفعول بمعنى المرموم ومنه الشيطان الرجيم لأنه مرمي باللعنة . ومنه قوله تعالى : ﴿ فاخرج منها فإنك رجيم ﴾ .

ولا يخرج الرجم في اصطلاح الفقهاء عن المعنى اللغوي، غير أنه يختص بطريقة معينة من الحد، يكون الأهم فيها هو الرمي بالحجارة حتى الموت .

وطريقته : أن من يثبت عليه الزنا مع سائر الشرائط، يدفن في حفيرة إلى وسطه إن كان امرأة وإلى حقويه إن كان رجلاً . ويطم ذلك في التراب ويبقى الجزء الآخر من الجسد ظاهراً . ويدعى بعض الناس للاجتماع حوله، من أجل إنجاز حد من حدود الله سبحانه، ويبدءون برمي بالحجارة على أن لا تكون ضخمة جداً ولا صغيرة جداً، ولكن بين ذلك مهما كان حجمها، ويستمر الرمي إلى أن يموت، فيخرجونه من الحفيرة ويجهزون ويدفنونه .

(١) تكملة منهاج الصالحين ص ١٠٩ .

فإن استطاع المرجوم أن يفر من الحفيرة ، فإن كان معاقباً نتيجة للإقرار بالزنا ترك إلى حال سبيله ، وإن كان معاقباً من أجل قيام البيئة ضده أرجع ورجم .

وليس في الرجم تعرية للجسم ، بل لا بد من الحجاب إن كانت امرأة ، نعم ، لا ينبغي أن تكون الثياب سميكة تدفع ألم الحجارة وأثرها .

إذن ، فالرجم عقوبة بالموت بطريقة معينة ، ولا توجد شرعاً إلا في الزاني المحصن ، والمراد بالمحصن من كان عنده زوجة أو حليمة يوفي حاجته الجنسية معها باستمرار ومع ذلك فقد تآقت نفسه إلى الحرام ، والعياذ بالله .

السجن :

وهو بفتح أوله مصدر من سجن ليسجن إذا حبسه ، ويكسر أوله المكان الذي يحبس فيه .

والعقوبة بالسجن وإن لم يكن لها مكان مرموق في الفقه ، حتى قد يقول بعض الأغرار إن الإسلام لم يعاقب بالسجن إلا أن الأمر يختلف عن ذلك . فقد كان لعلي أمير المؤمنين (ع) سجن في الكوفة كان يقضي فيه جماعة من المجرمين مدد عقوباتهم ، وكان للخلافة الأموية والعباسية سجونها ، غير أن فكرة السجن لا تعني التعذيب بطبيعة الحال . بل مجرد الحبس والحجز ، فإن لم يكن الفرد مستحقاً لغير ذلك ، كانت الزيادة عليه ظلماً حراماً .

والسجن في الشريعة ، كما هو في القانون يستعمل على شكلين : شكل مؤقت المسمى بالتوقيف أو الحجز في عصرنا ، وبشكل دائم المستعمل كعقوبة مستقلة شهوراً أو عدة سنوات .

والسجن المؤقت يستعمل للممتنعين عن أداء ما في ذمهم كالمدينون إذا أبى دفع ما ثبت عليه وهو قادر أو الكفيل إذا أبى إحضار المكفول أو الضامن إذا لم يؤد المال المضمون وهكذا .

والسجن الدائم أوردته الفقهاء للمرأة المرتدة المالية ، وهي من كانت على غير دين الإسلام ثم أسلمت ثم ارتدت ، فإنها لا تقتل بل تسجن وتضرب في أوقات الصلاة ، وهذا السجن يستمر إلى أن تتوب أو تموت ، وكذلك هو ثابت لمن تسبب إلى قتل شخص بدون أن يصدق أنه القاتل .

كما أن السجن يصلح لحجز الفرد من قبل الحاكم ، إذا كان الفرد مفسداً في المجتمع بكلامه أو أفعاله أو كان محارباً فعلاً أو معنوياً لجهة شرعية مهما كانت .

كما أن السجن يصلح عقوبة للإجرام الذي لم ينص على عقوبته في الشريعة . ويكون مقداره موكولاً إلى الحاكم .

كما أن السجن يصلح بدلاً عن أسلوب التعزير الاعتيادي ، فإن التعزير كما سنسمع في عنوانه إنما يكون بالضرب ، ولكن قد يمكن التعميم إلى إيجاد كل ما يخل بالأمان الشخصي ، ومنه السجن ، وستأتي عنه بعض التفصيلات .

مركز تحقيق الكويت للعلوم الإسلامية

التعزير :

وهو في اللغة من الأفراد ، كالجلل الذي يطلق على العظيم والحقير ، فكذا التعزير فإنه مصدر عزز يعزز إذا فخمه وعظمه وأعانه وكذلك إذا لامه وأدبه وضربه ضرباً مبرحاً ، ومن الأول قوله تعالى : ﴿وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه﴾^(١) ، وكلمة ورد في الكتاب الكريم من هذه المادة ، فهو بهذا المعنى . إلا أن الفقهاء أخذوا بالمعنى الآخر للتعزير ، وهو الضرب أو مطلق التأديب . ويخصونه عادة بالجرم الذي ليس له في الشريعة عقوبة محددة . كما أن بعض الأمور ورد في عقوبتها التعزير أو الضرب بعينه ، كفاعل المحرم أياً كان عمله ، وكالصبي السارق أو الجاني .

ونحن إذا عرفنا أن معنى من معاني التعزير : التأديب . إذن ، فيمكن

(١) الأعراف ٧ آية ١٥٧ .

تعميمه بشكل أوسع من الضرب كالسجن والجرح والكلام الثقيل وغير ذلك كثير . والمهم أن يكون العمل سبباً للتأديب الذي هو النتيجة المهمة شرعاً ، بحيث لا يعود الفاعل إلى جرمه ، إلا أن هذا يحتاج إلى سعة في النظرة الفقهية مضافاً إلى مخالفة اصطلاح المشهور جداً .

والمشهور أوكل مقدار التعزير إلى القاضي أو الحاكم بحسب ما يراه من المصلحة ، إلا أن يبلغ مقدار الجلد ، فلا يكون تعزيراً ، فاللازم إذن الضرب أقل من الحد الذي هو مئة للزاني وثمانون لشارب الخمر .

إلا أن من الروايات ما تحذر من هذا المقدار أيضاً وتخصه بالأقل بكثير .

ففي صحيحة إسحاق بن عمار^(١) قال : سألت أبا إبراهيم عن التعزير كم هو ، قال بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين .

وفي صحيحة حماد بن عثمان^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : كم التعزير . فقال : دون الحد ، قال : قلت : دون ثمانين؟ قال : لا ، ولكن دون أربعين فإنها حد المملوك . قلت : وكم ذاك ، قال : على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه .

وعلى هاتين الروایتين عدة تعليقات :

الأول : أنه لا ينبغي أن نفهم اختصاص التعزير بالضرب بالسوط . فإن المهم في كلام الإمام هو تحديد الكمية وليس النوعية ، فيكون المعنى : إنك إذا ضربته بالسوط تعزيراً فلا تزد على هذا المقدار ، وهذا يعني أيضاً عدم التحديد الشرعي في غيره لأن الروايات ساكنة عنه ، وإن كان لا ينبغي إهمال الاتجاه العام لها في التحديد مع التجريد عن الخصوصية كما هو المفروض .

الثاني : هناك بعض الاختلاف بين الروایتين في الكمية ، كما هو

(١) الوسائل ج ١٨ أبواب بقية الحدود باب ١٠ حديث ١ .

(٢) المصدر حديث ٢ .

واضح ، ومقتضى القاعدة حمل الفرق بينهما على الكراهة الشديدة .

الثالث : إنه لا يراد من النص أن المملوك يضرب بدون حده وهو أربعون والحر يضرب دون حده وهو ثمانون ، فإن هذا مخالف لظاهر الصحيحة جداً . بل مراده عليه السلام : أن التعزير أياً كان يجب أن يكون أقل من أقل الحدود الموجودة في الشريعة . وهو حد العبد المملوك على شرب الخمر ، لا يختلف في ذلك بحسب إطلاقها بين أن يقع التعزير على حر أو عبد على رجل أو امرأة على صغير أو كبير .

الرابع : إن الصحيحة الثانية واضحة في إكمال التعيين إلى الوالي ، في حدود ما هو مشروع من التعزير يعني على أن لا يتعدى الحد الأعلى له ، ويجوز أن يقلل عن ذلك بحسب ما يراه من قوة الرجل وقوة جرمه ، فكلما كانا أقوى لزم أن يكون التعزير أكثر ، وبالعكس أيضاً ، يعني أنه يقل بقلتهما ، والمراد بالوالي ، من له الصلاحية الشرعية للقضاء لا مطلق الوالي أو المتسلط بطبيعة الحال .

الخامس : إذا لم ينفع التعزير بهذا المقدار فهل يجوز الزيادة عليه ، كلا بل لا بد من الاقتصار عليه ، فإن عاد الفرد إلى الجرم عزر مرة أخرى وهكذا ، وفي بعض الذنوب يقتل في الثالثة أو الرابعة مع تخلل التعزير بينهما كما في تارك الصلاة ، أو النائم عارئين تحت لحاف واحد ، أو من شهدت البينة على أنه جلس مع امرأة أجنبية كما يجلس مع زوجته ، يعني من الناحية الجنسية ، إلى غير ذلك .

الغرامة :

وهو المال الواجب دفعه ، ويشمل موارد كثيرة وكلها يمكن اعتبارها عقوبة شرعاً ، فمنها على سبيل المثال :

١ - دية القتل الخطأ أو شبه العمد .

٢ - دية الجنابة الخطأ أو شبه العمد .

٣ - الكفارات بمختلف أشكالها .

٤ - الفدية بمختلف أشكالها .

٥ - الضمان بمختلف أشكاله .

أما الأربعة الأولى ، فسيأتي الحديث عنها في عناوينها ، والمهم الآن هو الحديث عن المعنى الأخير .

ولكن يحسن الإشارة قبل ذلك : إلى أن هناك أنواعاً من الأموال تدفع شرعاً وجوباً أو استحباباً لا بعنوان الغرامة ، بل حكمتها الأساسية هو التطهير مما علق بالمال أو القلب من أرجاس كالزكاة الواجبة وزكاة الفطرة وحق السادة من الخمس والخراج .

كما أن بعض الأموال تدفع لأجل الحكمة وهي حفظ المصلحة العامة كحق الإمام والمال المجهول المالك .

كما أن بعض الأموال تدفع لأجل القيام بالواجب ك شراء الماء للوضوء أو كالذهاب إلى الحج أو الجهاد أو غيرها .

وكل ذلك لا يعتبر من الغرامات ، وإنما المهم في الغرامة ، هو كونها عوض شيء مالي . فما كان بدون عوض كالزكاة لا يكون غرامة ، كما أن ما يكون بعوض غير مالي كالجناية الخطأ على الحر ، لا يكون غرامة ، وإن كان عقوبة مالية على أي حال ، وإنما الغرامة هو دفع المال بإزاء اشتغال الذمة بمال سابق عليه ، كالقرض و ثمن البيع والإيجار ونفقة الزوجة ومهرها ، فإنها جميعاً مما تشتغل بها الذمة ويجب أداؤها . إلا أن هذه الأمور لا تعتبر عقوبة شرعاً أو عرفاً ، ما لم يكن سبب الغرامة من قبيل الجناية على شيء مالي .

وذلك : يكون إما بالمباشرة أو التسبب ، فالمباشرة كالإتلاف العمدي لبعض أموال الغير ، غالباً كان أم تافهاً ، فإنه يضمن قيمته لصاحبه ، ويعتبر في الحكمة بمنزلة العقوبة للفاعل .

والتسبيب : من قبل إطلاق حيوان هائج على شيء ذي مال أو حبس حيوانات في غرفة إلى أن تموت أو يتلف بيضها أو أفراخها وهكذا ، فيكون كل ذلك مضموناً لأهله .

وهنا يأتي مفهوم التعدي والتفريط ، وقد تحدثنا عنه في كتاب الضمان وقلنا إن التعدي والتفريط هو فعل ما يجب تركه في المحافظة على أموال الآخرين والتفريط هو ترك ما يجب فعله في هذا الصدد نفسه .

ومحل الشاهد الآن أن التعدي قد يكون بالباشرة وقد يكون بالتسبيب إلا أن التفريط لا يكون بالباشرة بل هو بالتسبيب دائماً ، لأن مفهوم متضمن للترك ، والترك ليس سبباً مباشراً للإتلاف .

الفدية :

وهي في الأغلب المال الذي يعطى عوض الأسير أو السجين لإطلاق سراحه ، ومنه قولهم جعلت فداك وقولهم : فداك أبي وأمي ، وقد يوسع مفهومها أكثر من ذلك للخلاص من أية صعوبة بالمال كدفع اللص أو المعتدي بالمال ودفع المال من قبل الزوجة بإزاء طلاقها ، وهو الخلع باصطلاح الفقهاء .

وقد ورد للخلاص من القتل قوله تعالى : ﴿ وفديناه بذبح عظيم ﴾ ، فإن الفداء لا يتعين أن يكون مالاً نقدياً ، بل قد يكون شيئاً آخر ، كما في الآية ، بل قد لا يكون متمولاً أصلاً ، كالأسراء والأحرار^(١) الموجودين في معسكرين متعادين ، فيطلق منهم بعدد متساو ، ويكون بعضهم فداء لبعض .

كما أن الفداء قد يكون عملاً معيناً ، كما لو خطت ثوبه أو بنيت داره من أجل دفع شره أو إطلاق أسيره .

فهذا كله يدور حوله المعنى اللغوي للفدية ، وليس في شيء منه معنى

(١) يعني غير العبيد المملوكين .

العقوبة ، بل لعل ضد ذلك موجود لما فيها من إعطاء المجرم مالا لكي يترك جرمه وهذا المعنى بنفسه قد يكون شرعياً ، فيما إذا دخل تحت معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي هو واجب أو تحت معنى دفع المنكر الذي هو مستحب أو معنى إنجاز أحد الواجبات ذات المصلحة العامة أو الخاصة .

غير أن اصطلاح الفقهاء في الفدية على مال معين وهو الذي يدفعه من أفطر في شهر رمضان لأجل مرض ونحوه ولم يستطع القضاء إلى عام كامل يعني إلى شهر رمضان الآتي ، فيجب أن يقضي ويفدي بإزاء ما فاته من الصوم السابق .

وهنا لا تكون العقوبة مستحقة على القاعدة ، لأن الفرد إنما أفطر باعتباره وجوب الإفطار عليه ، إلا أنه يمكن اعتبارها عقوبة من الناحية الأخلاقية ، لأنه إنما أفطر باعتباره ضعفه وقلة تحمله ، فلو كان قوياً وثابت الجنان لما أفطر ولما وجبت عليه الفدية . وإيجاد القوة في النفس لتحمل الواجبات من المهام الأخلاقية الجليلة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ خذ الكتاب بقوة ﴾ .

ومع الضعف ، فقد يكون الفرد معذوراً ، إلا أن هذا لا يعني ، أخلاقياً ، كونه غير مقصر ، فمهما كان التقصير ضعيفاً ، ومن ثم فهو مستحق للعقوبة من هذه الجهة .

وفي الكتاب الكريم نظائر لذلك ، كما في قوله تعالى : ﴿ ما من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً ﴾ وهو واضح في أن عدم فهم التسبيح نقص أو (جرم) يحتاج إلى حكم وغفران من قبل الرب الكريم .

القتل :

وهو إزهاق الروح . وهو عقوبة لعدد من الجرائم منها : القتل العمد لمحقون الدم ومنها المفسدون في الأرض ، ومنها اللائط المحصن ومنها المرتد

الفطري ، ومنها في ترك الصلاة ثلاثاً بينها تعزيرين . وكذلك المرتد الملبى إذا لم يتب والمرتدة الفطرية إذا لم تتب ، وكذلك الساحر ومن سب النبي (ص) .

وهناك من العقوبات ما يؤدي إلى القتل ، كالرجم الذي لا ينتهي إلا بالموت ، وكالضربة بالسيف على العنق بالغاً ما بلغت ، فإنها قد تؤدي إلى الوفاة وكالقذف من شاهر أو من جبل .

والقتل إن جاء الأمر به في الدليل مطلقاً ، يعني بدون إشارة إلى طريقته ، أمكن تنفيذه بأي أسلوب عرفي أو متعارف ، كالضرب بالسيف أو إطلاق النار ، أو استخدام المقصات على اختلاف أنواعها ، ولا يجوز القتل بشكل غير عرفي كالخنق أو إشراب السم أو الإغراق أو الإحراق ، كما لا يجوز التعذيب قبل الموت أو إطالة أمده أكثر من اللازم ، فإنه ظلم حرام ، والمقتول إنما هو مستحق ليموت خاصة دون غيره ، نعم ، قد يحصل أن يكون في ذمة الفرد واستحقاقه حداً : جلد وقتل ، فيجب جلده أولاً ثم قتله وأن يفصل بينهما فاصل زمني مهم ، وهذا ليس من التعذيب قبل القتل ، وإنما الجلد حد مستقل مأمور به شرعاً ، لسوء فعل المحدود .

ولا ينبغي أن نهمل هنا الالتفات إلى أن الحرب موجب للقتل أيضاً ، والمشروع منها في الإسلام ثلاثة أنواع . نذكرها بغض النظر عن شرائطها : أولاً : الهجوم لتوسيع رقعة البلاد الإسلامية ، وهو مستحب تحت بعض الشرائط ولا يكون واجباً إلا بأمر الإمام المعصوم عليه السلام به ، على الأحوط ، وثانياً : حرب البغاة ، وهم المسلمون المتمردون المنحرفون دينياً ، وفيهم قوله تعالى : ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ .

غير أن القتل الذي يحدث في الحرب أياً كان سببها لا يعتبر في الاصطلاح الفقهي (حداً) كحد الزنا واللواط والسرقة . كما لا يعتبر عقوبة عرفاً . وإن كان هو - بالدقة - عقوبة للطرف الآخر بلا إشكال .

القصاص :

وهو في اللغة بالكسر اسم مصدر من اقتص يقتص إذا فعل به مثل ما فعل به من قتل أو جرح أو ضرب ، ولم يستعمل عندهم : الاقتصاص مع أنه قياسي ، والاقتصاص هو التقابل في القصاص ، وقد يطلق هذا على التقابل المالي وهو نهاتر وسقوط ما في الذمتين لتساويهما في المقدار إلا أنه في غير المالبات أغلب .

ويمكن أن يكون القصاص مأخوذاً من معان أخرى على وجه التوسع والمجاز . منها : القص بمعنى القطع ، على أساس أن القصاص يقطع دابر الجريمة أو أنه يقطع المعتدي أي يجرحه أو يقتله .

ومنها : القص بمعنى اتباع الأثر والمشي في الطريق ، ومنه قوله تعالى : ﴿فارتدا على آثارهما قصصاً﴾ ، على أساس أن المعتدى عليه يتبع أثر المعتدي لكي يأخذ ثأره ويقتص منه .

ومنها : القص بمعنى الجص وهو في اللغة بفتح الجيم وهو ما يبنى به ، وهو في لغة الحجاز بالقاف بدلها ، يقلال : قصص داره أي جصصها وفي الحديث : نهى النبي (ص) : عن تقصيص القبور . وعلاقة ذلك بالقصاص بالمعنى الذي نريده هو أن الفرد بعد أخذ القصاص منه قد يموت ويدفن في قبر مقصص أي مجصص .

وهذا المعنى وإن كان خاصاً بالقصاص المؤدي إلى الوفاة ، إلا أن التوسع المجازي زاد على ذلك .

ومنها : القص بمعنى رواية القصة ، والقصاص هو الراوي لها أو من كانت حرفته كذلك . وذلك : باعتبار أن الفرد الذي يقام عليه القصاص سوف يفقد الناس شخصه وتبقى قصته لأنه يكون من أصحاب القبور ، فيكون - كما يقال - في خبر كان ، أو كما قال الشاعر :

وإنما الفرد حديث بعده فكن حديثاً حسناً لمن روى

وقول الشاعر :

بينما يرى الإنسان فيها مخبراً حتى يرى خبيراً من الأخبار
وهذا كسابق خاص بصورة حدوث الوفاة ، مع جوابه الذي ذكرناه
ولكن قد نتوسع في جهة أخرى لأن رواية القصة غير خاصة بالوفاة بل
لكل شيء قصة ولكل قصاص قصة ، باعتباره حادثة ملفتة للنظر وبما
يتناقلها الناس . وهذا يصدق في كل أشكال القصاص وإن لم يؤد إلى
الوفاة .

فهذا هو الحديث اللغوي عن هذا اللفظ وأساسه المعنى الأول الذي
ذكرناه وهو أن يفعل به مثل ما فعل به ، وعليه اصطلاح الفقهاء وبه نزل
الكتاب الكريم مؤكداً على أهميته حيث قال سبحانه : ﴿ولكم في القصاص
حياة يا أولي الألباب﴾ . لأنه قاطع للجريمة مع توقعه كسائر أنحاء العقوبات ،
وقال في بعض الأدعية : ولو خفت تعجيل العقوبة لاجتنبته وإنما تبدأ
الذنوب والجرائم من حيث حصول الأمان النفسي من العقوبة ، ومن
القصاص أيضاً .

والقصاص فقهياً لا يكون إلا مع الاعتداء العمدي ، وأما مع الخطأ وشبه
العمد ، فتعين الدية .

والعمد يكون بأحد أسلوبيين :

الأسلوب الأول : تعمد النتيجة أو جزءها . فالأول : كما لو أراد فقاً عينه
أو قطع أنفه أو كسر رجله ففعل ذلك ، والثاني : كما لو أراد أحد تلك
الأمور فلم يحصل بكامله بل حصل جرح كبير مثلاً ، فإن ذلك يكون
متعهداً ضمناً .

الأسلوب الثاني : تعمد الأسلوب الصالح عرفاً أو عقلاً لإحداث النتيجة
وحصولها . وهذا يختلف باختلاف الآلة المستعملة وسرعة الضربة وغير
ذلك . فإن كان كل ذلك مما يحدث الجناية الحاصلة عادة فهو عمد وإن لم
تكن النتيجة نفسها المقصودة ، كالأسلوب الأول .

وإن لم يكن الأسلوبان معاً مقصودين ، كانت الجناية خطأ أو شبه العمد ، ولا تكون عمداً .

وقد تكون الجناية متضمنة لكلا الأسلوبين ، فقد يريد ضرب أنفه فيحصل ذلك ولكن تصل الضربة إلى العين أيضاً ، ففي الأنف حصل الأسلوب الأول وفي العين حصل الأسلوب الثاني بضربة واحدة أو بمجموعة ضرب متتابع عرفاً .

والقصاص يشمل النفس ، يعني الجناية عليها ، فيكون معناه قتل القاتل ، ويشمل الأعضاء ، يعني أن يقطع في الجاني مثل ما قطع من المجني عليه أو يجرحه بنفس الطريقة وهكذا . وهذا كما يشتمل الأطراف كاليدين والرجلين يشمل أجزاء الرأس كالعينين والأذنين وغيرها ، لا الرأس كله ، ولا أي شيء مما يؤدي إلى الموت حتماً ، لأنه يكون من قصاص النفس ، ونحن في قصاص الأعضاء فتكلم عن صورة بقاء المجني عليه حياً . ويكون هو ولي القصاص .

كما يمكن أن يشمل ذلك بعض الأعضاء الداخلية مما لا يؤدي قطعها أو جرحها إلى الموت كاللسان والأسنان أو بعضها أو الكليتين أو إحداها أو الطحال ونحو ذلك .

كما يمكن أن يشمل كسر العظام التي لا تؤدي إلى الموت كبعض الأضلاع وعظام الحوض ونحوه ، وأما عظام اليدين والرجلين والجمجمة فقد اندرجت في قصاص (الأطراف) .

نعم ، يعتبر في القصاص التساوي في الحرية والذكورة والدين ، إذا كان الجاني هو الفرد الأشرف ، على تفصيل لا مجال إلى ذكره ، وإنما هو موكل إلى الفقه .

ولم يذكر الفقهاء في القصاص أموراً أخرى ، وإنما أوكلوها إلى باب الديات ، مع أنها قابلة بدورها للقصاص ، فإن الجناية قد تذهب بالعضو كله وقد تذهب بنشاطه الحيوي كالشلل أو العمى ، ففي الأول أفتوا

بالقصاص وفي الثاني أفتوا بالدية ، مع العلم أن إطلاق الآية الكريمة يشملها ، ولا مقيد لها وهي قوله تعالى : ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ .

كما يمكن القصاص من الجناية بغير الضرب والجرح كشرب الدواء أو السحر لو كان مؤثراً وغيرهما ، مما يكون عمدياً للجاني وفي غفلة أو جهل من المجني عليه ، ولا يكون القصاص عندئذ بالضرب بطبيعة الحال ، بل بنفس الطريقة مع إمكانها وإذا تعذر ذلك ، انتقل الأمر إلى الدية .

وفي القصاص إشكال معروف وهو صعوبته بل تعذره في كثير من الأحيان بل دائماً ، لأننا في القصاص يجب أن نضرب بنفس مقدار تلك الضربة التي أحدثت الجناية من حيث نوعية الآلة المستعملة وسرعة هويها على الجسد وسعة أو مقدار ما أثرت فيه طولاً وعرضاً وعمقاً . وما قطعت من جلد ولحم وما كسرت من عظم وما أسالت من دم . كل ذلك يجب أن يكون مضبوطاً محسوماً مئة بالمئة . لأنه إن كان ضرب الجاني أشد كان ظلماً له حراماً . وإن كان أقل كان دون القصاص ومن ثم فهو تقصير في حق المجني عليه ، فإن لم يرض المجني عليه بذلك كان حراماً ، فنحن بين حرامين شرعيين متقابلين ، ولا يحلهما إلا التساوي الدقيق ، وهو متعذر جداً .

ووضوح هذا الإشكال إنما يأتي في الجناية على ما دون النفس من الأعضاء ، وأما في الجناية ، على النفس ، فقد يقال ، إن الموت واحد مهما كان سببه والمهم هو قتل القاتل بأي أسلوب كان .

ولكن يمكن على أي حال تعميم الإشكال أيضاً ، برغم أنه يجب أن يقتل القاتل بنفس طريقة قتله للمجني عليه ، وإلا كان ظلماً له .

إلا أن هذا غير وارد تماماً وإجماعاً ، فإنه لا يجب لحاظ طريقة القتل الأولى في الثانية ، نعم ، يحرم التعذيب والمثلة ، فإنها ظلم بلا إشكال . وفيه قوله سبحانه : ﴿فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً﴾ .

وأما جواب الإشكال في صيغته الأساسية في الأطراف ؛ فيكون بأحد مستويين :

المستوى الأول : إن التساوي بين الضريبتين أو الأثرين من الجاني والمجني عليه ، وإن كان مطلوباً شرعاً بالتأكيد ، إلا أن التساوي العرفي كاف بطبيعة الحال ، ولا يجب التساوي الدقي أو العقلي ، لتعذره على غالب الناس غير الاختصاصيين في الجراحة ، وليس من المفروض قيام الاختصاصيين به ، بل هو أمر عرفي ينبغي فهمه عرفاً ، ونتيجة الفهم العرفي كفاية التساوي العرفي طبعاً .

المستوى الثاني : إنما يجب أن نبذل أقصى الجهد في التساوي . فإن حصل فرق بسيط بعد كل ذلك ، كنا معذورين . وذلك : بأن يقاس الجرح طولاً وعرضاً وعمقاً ، ويعمل في الجاني بمقداره وفي مكانه ، بغض النظر عن النسبة لأنها تختلف في حجوم الأجسام وفي السمن والضعف وفي المرض والصحة . وإنما المهم هو التساوي في المقدار فقط ، فإن حصل بعد ذلك زيادة في جرح الجاني وجب دفع ديته على الأحوط ، وإن حصل قلة في التأثير جاز الاستمرار بالعمل إلى حين حصول التساوي .

وأما الضربات التي يتعذر حقيقة فيها التساوي ، بل لا بد أن تكون مختلفة عادة وعرفاً ، وكذلك ، الضربات التي قد تؤدي إلى موت الجاني في القصاص مع العلم أن المجني عليه لم يمت ، عندئذ لا يجب القصاص ، بل لا يجوز ، وينتقل الأمر إلى الدية .

ولا يجب في القصاص أخذ البنج المخدر لدفع الألم ، بل يعمل في تمام الإحساس ، فإن الجاني ضرب صاحبه بدون تخدير ، فكذلك يكون مقتضى العدل عدم تخديره بل ندعه يعاني الألم النفسي والعضوي بكامله ، وهو جائز شرعاً بلا إشكال لأنه هو مقتضى إطلاقات الأدلة ومعقد الإجماع .

نعم ، يجب التوصل عند القصاص إلى منع الجاني من الحركة والاضطراب الذي قد يحصل قهراً أو اختياراً ، حتى لا يتوسع الجرح على

غير الاختيار ، ويمكن القصاص بالمقدار المطلوب ، وذلك بربطه بالحبال أو إمساكه من قبل جماعه أشداء أو غير ذلك .

هذا ، وينبغي تأجيل باقي الحديث عن القصاص ، إلى الكتاب الفقهي الخاص به الآتي فيما بعد بعونه سبحانه .

القطع :

ويُراد به قطع يدي السارق ، وهي من العقوبات الشهيرة في الإسلام وقد نص عليها الكتاب الكريم بقوله سبحانه : ﴿ والسارق والسارقة فاطموا أيديهما نكالا من الله ﴾ .

وهذا إجمالاً مما لا خلاف فيه بين المسلمين ، بعد كونه منصوصاً في القرآن الكريم ، وإنما ينبغي الحديث في أمرين إجمالاً ونوكل التفاصيل إلى الفقه ، وهما موضع القطع وشروطه .

أما موضع القطع : فإنه تقطع الأصابع الأربع من المفاصل التي تتصل بالكف ، وتترك له الراحة والإبهام . ولو سرق ثانية قطعت رجله اليسرى وهو الجزء البارز من عمود الساق ، وتترك له العقب يمشي عليه ، وإن سرق ثالثة حبس مدى الحياة وأنفق عليه من بيت المال ، وإن سرق مرة رابعة قتل .

وهذا الموضع للقطع مجمع عليه بين علمائنا ، حتى أنه أصبح من علامات المذهب الإمامي مقابل المذاهب الأخرى التي ترى القطع من الزند بمعنى بتر الكف كلها تمسكاً بإطلاق الآية الكريمة ، فإن لفظ (أيديهما) قد يفهم منه ذلك . بل لعله أوضح في الكف منه في الأصابع ، إلا أن رواياتنا عن المعصومين عليهم السلام صحيحة وصريحة في ذلك ، فتكون مقيدة للآية الكريمة ، ومبينة للمراد منها ، ومن حق السنة أن تفسر الكتاب الكريم .

وأما الشروط فهي عديدة : منها : ما يرجع إلى أن يكون الفرد مكلفاً بالتكاليف الشرعية ، يعني بالغاً عاقلاً .

ومنها : ما يعود إلى المال المسروق ، وهو أن يكون محرزاً في حرز غير مأذون بدخوله أو فتحه ، فلو هتك الحرز قطع ، وكذلك أن يكون أخذ المال سرّاً لا علناً وقهراً .

ومنها : ما يعود إلى العلاقة بين السارق والمسروق منه ، فلو كان السارق أباً للمسروق منه أو عبداً له لم تقطع يده .

بقي اشتراط أن يكون المالك غير السارق ، فلو كان المال لنفس الإنسان لم تصدق السرقة كما هو واضح ، حتى لو كان متعلقاً لحق الغير كالمال المرهون أو المستأجر . أما سرقة المال في المعاملات الجائزة - يعني القابلة للفسخ بالذات - : كالإباحة والعارية والهبة لغير ذي رحم ، فسرقته فسخ عملي له كالمعاطاة في العقود وليس عليه قطع .

الكفارة :

وهو صيغة فعّال من الكفر ، والكفر أصله الستر والغطاء ، بما فيها الثوب والدرع وظلمة الليل وغيرها مما يستر ما تحته ، وإنما سمي الكفر كفراً لأنه يستر الإيمان الغريزي وهو (فطرة الله التي فطر الناس عليها) وسمي الكفر بالنعمة كفراً لأنه يستر النعمة يعني يدعي عدم وجودها أو يستر الشكر ويلغيه ، وتكفير الذنوب من قبل الله سبحانه غفرانها على معنى سترها واعتبارها كأن لم تكن ومن ثم إلغاء العقاب عليها .

ومن هنا نعرف أن الكفارات وهي - على ما سمع - نحو من تحمل العقوبة ، إنما سميت كذلك لأنها شديدة الستر وفعالة به بالنسبة إلى الذنب التي حصلت من أجله وإنما يكون ذلك ، طبعاً بواسطة تكفير الله عز وجل الذنب الذي حصلت به الكفارة ، فالستر الشديد إنما هو منه جل اسمه وإنما ينسب إلى الكفارة على وجه التسبيب .

بقي أن الكفارات عموماً ليست قضائية ، بل هي واجبة على المذنب بدون مرافعة ، سواء كان الذنب فردياً كالإفطار والظهار والحنث في اليمين ،

أو كان له طرف آخر ككفارة القتل فإنها تدفع زائداً على الدية أو القصاص ، وهذين وإن وجبتا في مرافعة قضائية إلا أن الكفارة واجب مستقل غير قضائي ، في هذا المورد وغيره .

ولا بد فيما يأتي أن تحمل فكرة ملخصة عن أشكال الكفارات ومواردها ، ونوكل تفاصيلها إلى الفقه .

وأشهر الكفارات عملياً هو الكفارة الثلاثية : العتق والصيام والإطعام . ويراد بالعتق : إعتاق أو تحرير عبد أو أمة مسلمة أو مؤمنة . والصيام هو صيام شهرين متتابعين ، والإطعام هو إطعام ستين مسكيناً أي فقيراً شرعياً^(١) .

وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في الظهار : قال سبحانه^(٢) : ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا . ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله ، وتلك حدود الله . وللكافرين عذاب أليم﴾

وقد اعتبرها - كما سمعنا - من حدود الله ، وإن لم يعتبرها الفقهاء من الحدود . وهدد على تركها بالعذاب الأليم .

وهذه الخصال الثلاث تأتي على وجوه ثلاثة : التخيير والترتيب والجمع . فالتخيير ، بمعنى أن الفرد مخير في أن يأتي بأي واحد منها شاء وأي واحد أتى به أجزأ عن الباقي ، وهي كفارة إفطار يوم من شهر رمضان .

والترتيب هو أن الفرد لا تجوز له الخصلة الثانية إلا بعد العجز عن الأولى . يبدأ بالعتق فإن عجز عنه وجب الصيام فإن عجز عنه وجب الإطعام وهو كفارة الظهار ، وهو الذي نصت عليه الآية الكريمة التي سمعناها .

(١) الفقير الشرعي هو من لا يجد قوت سنة كاملة فعلاً أو قوة .

(٢) سورة قد سمع (المجادلة) : ٣/٥٨ - ٤ .

والجمع هو أن الفرد يجب عليه الإتيان بكل الخصال الثلاث والمشهور وجودها في موردين .

أحدهما : كفارة الإفطار في شهر رمضان على محرم كالخمر ولحم الخنزير ، وقد يلحق بذلك المغصوب وإن كان حلالاً أصلاً .

ثانيهما : كفارة القتل ، فإن القاتل كما يجب عليه القصاص أو الدية ويجب عليه أيضاً دفع هذه الكفارة .

وهناك كفارة ، تشبهها نسبياً ، يجمع فيها بين التخيير والترتيب وهي الكفارة الثابتة في موارد الإيلاء واليمين والنذر ، فإن فعل شيئاً من ذلك وجبت عليه مخيراً بين العتق والإطعام ويراد به هنا إطعام عشرة مساكين فقط أو كسوتهم ، فإن عجز - وهنا الترتيب - : صام ثلاثة أيام متوالية .

وهناك من الكفارات ما يكون مستحباً وتثبت أهميته من الناحية الأخلاقية فقط . وهي عديدة :

منها : ما لو نذر صوم يوم أو أيام فعجز عنه ، فإن الأحوط له : أن يتصدق لكل يوم بمد على مسكين ، إذا كان هذا الاحتياط استحبابياً ، كما هو الأرجح .

ومنها : ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام : من أن كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان ، وكفارة المجالس : أن تقول عند قيامك منها : سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . وكفارة الضحك قوله : اللهم لا تمقتني وكفارة الاغتياب : الاستغفار المغتاب . وكفارة الطيرة : التوكل ، وكفارة اللطم على الخدود : الاستغفار والتوبة .

ومنها : ما أفتى به المشهور من كفارة جز المرأة شعرها في المصاب أو خدش وجهها وكذلك شق الرجل ثوبه في موت ولده أو زوجته ، وهي كفارة يمين وقد عرفناها غير أن المشهور أفتى هنا بالوجوب إلا أن الظاهر هو الاستحباب ، وإن كان أكيداً .

النفي :

والأصل اللغوي من معناه : الطرد والإزالة ومنه الإخراج من العمل أو من البلد ومنه قوله تعالى : ﴿أَوْ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ . ولعله الأصل للنفي المقابل للإثبات ، لأنه طرد له ، والمنافاة : المضادة بين المعنيين أو المجموعتين .

والمقصود هنا هو الإخراج من البلد ، وهو معنى لغوي جرى عليه اصطلاح الفقهاء أخذاً من الآية الكريمة ، ويمكن أن يكون الاستعمال في هذا المورد مأخوذاً من النفي ضد الإثبات ، لأن الفرد بعد نفيه يصبح متنفياً أو معدوماً من هذا البلد وموجوداً في الآخر .

والنفي بهذا المعنى عقوبة لبعض الجرائم ، منها مورد الآية الكريمة التي أشرنا إليها وهو التمرد على المجتمع المسلم والفساد في الأرض ، قال الله سبحانه وتعالى^(١) : ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ، ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ . وهي واضحة في المطلوب إجمالاً .

ولا يحتمل عرفاً أن يكون المقصود من الأرض في قوله تعالى : ﴿أَوْ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ . كل الأرض أو الكرة الأرضية ، بحيث يعود المعنى إلى وجوب قتلهم ، لا يحتمل ذلك : لأن القتل مشار إليه في أول الآية ، بل المراد من الأرض هنا : المنطقة التي وقعت فيها الجريمة أو التمرد .

والآية الكريمة دالة على عدة عقوبات^(٢) معطوفة بحرف أو ، ومعها تكون دالة على أحد أمرين :

الأول : إن الذين يحاربون الله ورسوله ، يعاقبون بأحد هذه العقوبات

(١) سورة المائدة ٥ آية ٣٣ .

(٢) هي ١ - القتل . ٢ - الصلب . ٣ - قطع اليد والرجل من خلاف يعني متعاكساً .

٤ - النفي من الأرض .

على التخيير ، وهو بيد القاضي أو الحاكم ، ولا يجوز الجمع بين عقوبتين من هذه أو أكثر عليهم .

الثاني : إن اختلاف هذه العقوبات إنما هي باختلاف الجرائم المرتكبة . وهي وإن كانت مبينة بلفظ مشترك وهي أنهم «يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً» إلا أن هذا المعنى له عدة مستويات في الأهمية وفي مراتب إيقاع الغدر بالمجتمع ، فكلما كان الضرر أكثر كانت العقوبة أكثر وهي المذكورة بالأول فالأول ، «أن يقتلوا أو يصلبوا» وكلما كانت الجريمة أقل كانت العقوبة أقل ، وهو ما في النهاية «أو ينفوا من الأرض» ، ويمكن إيكال فهم هذه التفاصيل إلى السنة الشريفة .

عقوبات أخرى :

وهو مما لا يحسن دخوله في القاموس السابق للعقوبات لقلة موارد أو لكونه لا يكون إلا مع نوع عقوبة أخرى أو لكونها مبشرة في كتاب الحدود وكتاب القصاص ، وليس لها قاعدة عامة .

فمن ذلك الإحراق بالنار والإلقاء من شاهق أو من جبل والتلويث بالعدرة وشف الشعر وهدم الحائط على الجاني ، والضرب بجسده كله على الأرض . والإلقاء إلى الوحوش لتعيث به أو تقتله ، ونحو ذلك . ولا حاجة إلى ذكر تفاصيله . وإنما يرجع فيها إلى الفقه .

فهذا هو نهاية الكلام في نوعية العقوبات ومستحقها ، وهي كما عرفنا ، أول الفصل ، المرحلة الأولى من الكلام فيه .

المرحلة الثانية : في مبررات العقوبات ، والحكم الداعية إلى جعلها ، في حدود ما تدركه من أمور ، ويبقى الباقي موكولاً إلى الحكمة الإلهية التي سببت التشريع الأصلي في الإسلام ، مما لا يعرفه أحد إلا الله والراسخون في العلم :

والكلام في ذلك إما عن العقوبات عموماً أي منظوراً إليها بنظر إجمالي

عام . وإما عن تفاصيل تلك العقوبات ، كما سبق أن سمعناها في المرحلة الأولى من هذا الفصل .

ولا ينبغي الآن الدخول في تفاصيل بعض الأمور التي يفترض أن تكون مسلمة في نظر القارئ اللبيب ، وإنما نشير إليها إجمالاً لمجرد التنبيه ، ونوكل الاستدلال عليها إلى موارد أخرى :

فأولاً : إن مصلحة جعل العقاب أساساً في المجتمع وتشريع القضاء والمحاكم أساساً ، أمر حكيم وصحيح ومتفق عليه بين الأديان كلها والمذاهب والقوانين الدينية والدنيوية ، وذلك لأجل التقليل من الاعتداء والجريمة ، فإن من لا تنفعه الأمور المعنوية للارتداع عن ذلك لا بد من تهديده بالألم إذا هو فعله ، فيرتدع عندئذ مع وجود العقوبة فعلاً على رأسه ، كما قال في الدعاء (ولو خفت تعجيل العقوبة لاجتنبته) .

وهذا الأمر الصحيح ، إنما يكون صحيحاً بغض النظر عن تفاصيل القوانين واختلافاتها ، وبغض النظر عن استغلالها واستغلال القضاء لمصالح أخرى ، وبغض النظر عن تسامح المجتمع وسلطانه في مطاردة المجرمين إلى غير ذلك من الأمور .

وعلى أي حال ، ففي الأساس ، ينبغي لدفع الجريمة وجود كلا الإجراءين النظري والعملي ، وأعني بالنظري وجود قوانين العقوبات . وأعني بالعملي وجود القضاء المنفذ لتلك القوانين . إذ من الواضح أنه بدون الثاني لا يؤثر الأول أي أثر ، كما أنه بدون الأول يكون القضاء ظلماً تماماً فلا بد من حدود وقوانين تنظمه وتضبطه .

ثانياً : إن المسلم بل كل متدين بدين إلهي ينبغي أن يعترف بالحكمة المطلقة لله عز وجل وأنه لا يفعل ولا يقول إلا ما هو المطابق للحكمة الواقعية سواء عرفها المخلوقون أم جهلوا .

فإذا أضفنا إلى ذلك : تصديق المسلم بالإسلام وبصحة تعاليمه ، وأنها منسوبة إلى الله عز وجل . . . عندئذ ينكسر رأس القلم وينقطع اللسان في

التساؤل عن الحكمة والمصلحة في التشريع ، لأنه بكل تأكيد صادر عن الحكمة الإلهية ، وهي لا تتوخى إلا الكمال للخلق وتربيتهم نحو الأفضل والأكمل لأن الله بذاته المقدسة غني عن العالمين لا تضره ذنوب عباده ولا تنفعه طاعاتهم . .

وإنما دخل التساؤل عن الحكمة في التشريع والإشكال على بعض تفاصيله ، مما دس الأعداء والمستعمرون في الأذهان الساذجة والخالية من الثقافة الدينية الحقيقية والمعمقة ، من الشبهات والانحرافات ، ولو كان في هذه الأذهان بقية من إدراك لتساءلت عن حقيقة هؤلاء الأعداء وأهدافهم من وراء دسائسهم وشبهاتهم .

ولكننا مع ذلك ننزل عن ذلك ونستفهم عن الحكمة في بعض تعاليم الدين ، وفي العقوبات على وجه التعيين ، إرضاء لبعض الضمائر أولاً ، ولكي تكون لنا الشجاعة الكافية في مواجهة الباطل ، ولا يقال ضد المفكرين المتدينين أنهم ساكتون عن الشبهات ، وأن خير جواب عن الشبهة هو إضمارها وعدم التصريح بها ، بل نقول : إنه في الإمكان التصريح بها والجواب عليها بحونه سبحانه .

ثالثاً : إن هناك قانوناً معنوياً عرفياً ومشرعياً وعقلائياً يقول : كلم الناس على قدر عقولهم ، فإنه لا يمكن الكلام مع أي أحد إلا في حدود ما يطيق ويفهم ، ويستحيل أن تحصل أي نتيجة بدونه ، كتعليم طلاب المدرسة الابتدائية رياضيات التفاضل والتكامل أو الفيزياء الذرية ، أو إعطاء المريض جرعة مضاعفة من الدواء ، قد تؤدي بحياته .

ومن المعلوم أيضاً أن تكليف أي مجتمع في أن يعلم أو أن يفهم ما يحصل في المستقبل إما مستحيل نظرياً أو مستحيل عملياً . ونريد بالاستحالة النظرية امتناع معرفة الزمن الآتي وأن المستقبل باب موصد أمام الناظرين ما لم يحصل في الحاضر ليعرفه الآخرون ، ولكن هل هذا صحيح أو لا ؟ بل يمكن لبعض الخلق أن يطلع على المستقبل أو بعض حوادثه ، لسنا الآن بصدد ذلك .

وإنما الذي يهمنا هو الجانب الثاني وهو ما قلنا عنه إنه استحالة عملية فلو استطاع شخص أو جماعة أن يعلموا بأمور المستقبل فسوف لن يستطيعوا أن يعرفوها إلى الناس أو أن يفهموها للمجتمع إلا في أضيق نطاق كفرد أو فردين أما على مستوى المجتمع فلا ، بكل تأكيد .

والسر في ذلك هو القانون الذي أشرنا إليه : كلم الناس على قدر عقولهم . فإن تكليم الناس على ما يحدث في المستقبل هو أعلى من عقولهم لا يطيقون فهمه ولا يستوعبون معناه .

وليس هذا المعنى بعيداً عن أذهاننا ، بل يكفينا مقدار مئة سنة لتروي لمن كان هناك ما حصل لدينا من تطورات صناعية وفكرية واجتماعية . إنه بالتأكيد سوف لن يصدق ، وإن صدق فسوف يختلط عقله ، وإن بقي عاقلاً فسوف لن يستوعب الفكرة بوضوح ، فكيف الحال قبل عدة مئات من السنين .

فإذا ضممنا إلى ذلك أمر واضح آخر ، وهو أن الإسلام إنما جعل وأسست تعاليمه الأساسية والأصلية قبل ما يزيد على ألف سنة أو قل حوالي الألف ونصف الألف من السنين ، إذن ، فحتى لو كان النبي (ص) والمعصومون عليهم الصلاة والسلام يعلمون بأمور المستقبل وبحوادثه وتطوراتها ، كما ثبت فعلاً ذلك ، إلا أنهم لا يستطيعون وليس من المصلحة العامة ولا الخاصة الإعلان عنه والتصريح به في المجتمع وبيانه للناس عموماً ، أو جعله ضمن تعاليم دينية محددة . كإيضاح حكم السفر في الفضاء أو حكم تفجير الذرة أو حتى حكم التدخين أو الإدمان على المخدرات . فإن كل ذلك مما حصل في الزمن المتأخر والمستقبل لذلك العصر أو صدر الإسلام .

فليس من المعقول أن نجد بصراحة التعرض إلى السيارات والطائرات والدبابات والمدافع والمآكل المعلبة والكومبيوترات ولعب الأطفال المتحركة وغير ذلك كثير . وإنما يمكن التعرف على أحكام كل ذلك بما شرع الدين من قواعد عامة يمكن أن تشمل كل ظروف الحياة .

فإذا وصلنا إلى هذه المرحلة من التفكير عرفنا بوضوح - في حدود ما نتكلم عنه أصلاً وهو العقوبات : أننا لا يُعقل أن نُجد التصريح بالعقوبة بإطلاق النار أو الدهس في سيارة أو الإلقاء من الطائرة مثلاً .

وإنما استعمل الإسلام كل ما كان متوفراً في أول عهده من أساليب ، وجدها مطابقة للحكمة والمصلحة ، كاستعمال السيف والسوط والحجارة والنار ، ونحو ذلك كما أنه لم يستعمل أساليب أخرى كانت متوفرة كالقتل بالرمح أو الدهس تحت أرجل الحيوانات .

إذن ، فالإستشكال على عقوبات الإسلام بأنها ذات منحنى قديم صحيح عملياً ، إلا أن الإسلام والقادة الإسلاميين معذورون في ذلك ، لأنهم إن أرادوا في ذلك الحين تطوير هذا الاتجاه ، إذن سوف يواجهون بالفشل الذريع ، لأنه يكون على خلاف قانون التفهيم الذي ذكرناه ، ومن ثم سوف لن يكون مفهوماً للناس ولا يمكن تطبيقه في المجتمع بأي حال .

كما أن علماء الإسلام خلال الأجيال ، أيّاً كانوا ، أيضاً معذورون في الأخذ بهذا الاتجاه إلى العصر الحاضر ، بل إلى المستقبل القريب والبعيد ، لأن أحكام الإسلام توقيفية ولا يمكن تغييرها أو التصرف بمضامينها ، وإلا كانت بدعة ، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار .

وهذا معناه : أننا إذا أمرنا دينياً أن نعاقب بالضرب بالسيف أو الجلد بالسوط تعين علينا ذلك ولا نستطيع أن نخالفه إلى غيره .

كما أننا إذا أمرنا دينياً أن نحكم طبقاً للبينات والأيمان ، دون الكلاب البوليسية ، مثلاً ، تعين ذلك أيضاً ، وإلا كنا قد خرجنا عن ربة الإسلام ، لأن كل ذلك أحكام توقيفية لا مجال لتغييرها ، نعم يمكن التغيير في بعض المصاريف : كما لو كان الواجب قتل المعتدي بدون تعيين الأسلوب ، أمكن قتله بإطلاق النار عليه ، وإن لم يكن ذلك معروفاً في صدر الإسلام ، وكما لو وجب إلقاء المجرم من شاهق أمكن إلقاءه من طائرة أو من ناطحات سحاب ، وإن لم يكن ذلك متعارفاً سابقاً ، كما أن الرجم

بالخصى يمكن أن يكون بإطلاق الخصى من آلة لا من يد بشرية على أن لا يكون من غير الخصى والحجر، كالمعدن، وإن لم يكن مشتعلًا، فإنه مخالف للاحتياط جداً، كما أن ممارسة الجلد يمكن أن يكون بآلة، كما لو ربطنا السوط المطاطي إلى آلة متحركة ترفعه وتضرب به جسد المجرم، وهكذا، فإن كل ذلك مما يكون ممكناً شرعاً على أي حال ما دام عنوان الجلد والرجم صادقاً، والشرائط الأساسية المطلوبة شرعاً متوفرة.

هذا، ومن المحتمل جداً، أن الإمام المهدي المنتظر عليه السلام، عند ظهوره يأتي بعقوبات جديدة مناسبة لعصر ظهوره فإن له الحق في التشريع لأنه أحد مصادره سلام الله عليه. ولعل هذا أحد التفسيرات لما ورد بأنه يأتي بأمر جديد وقضاء جديد وحكم جديد. وسيكون هذا، بطبيعة الحال، في حدود التعاليم والقواعد الإسلامية العامة، بحيث لا يكون منافياً لها.

أما التوسع الفقهي الذي قد يخطر على البال، بإلغاء عقوبة الجلد والرجم وقطع يد السارق وإبدالها إلى عقوبات مناسبة مع التفكير الحديث. فهذا إنما هو انحراف في العقل الديني وخروج على تعاليم الإسلام، وهو بالأساس مخالف لما اقتضته الحكمة الإلهية من جعل هذه العقوبات، وقد أشرنا إلى وجوب التسليم بهذه الحكمة جملة وتفصيلاً، كما أنه لا بد من الاعتراف بتوفيقية الأحكام الإسلامية جملة وتفصيلاً أيضاً.

فهذا الكلام حول الاستشكال بأن العقوبات الإسلامية قديمة، وقد عرفنا مبررات ذلك وأسبابه.

وأما كون هذه التعاليم قاسية، كما حصل الاستشكال عليها من جهة أخرى. فهو ما نعرض له الآن، بغض النظر عن الإشكال السابق، يعني مهما كان حالها من القدم أو الحداثة.

وجواب ذلك أعني القسوة يكون على مستويات، غير متنافية، أعني أن في الإمكان أن تصدق جميعاً.

المستوى الأول : مستوى التسليم بالحكمة الإلهية ، بعد أن نعرف نحن كمسلمين بأن هذه العقوبات صادرة عن تلك الحكمة التي لا يغرب عنها مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وأنها أعرف بالواقع والمصلحة منا جميعاً ومن الخلق أجمعين .

إذن ، فالمجرمون يستحقون هذه العقوبات بالذات ، سواء سمينها قاسية أم لا ، وقد نهانا القرآن الكريم عن استعمال العاطفة والنواحي النفسية في العقوبات بقوله تعالى : ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ ، بل يجب إيقاع العقوبة على المجرم بكل صرامة وجدية . ما دام ذلك موافقاً لدين الله سبحانه .

المستوى الثاني : مستوى الفكرة القائلة ، أنظر من عصيت ولا تنظر إلى مدى العصيان . فإن العصيان مهما قل أو كان تافهاً ، فهو عصيان لله عز وجل الخالق العظيم وتحد لعظمته ومبارزة لمولوته ، وهذا وحده يكفي أن يكون أي ذنب يستحق عقوبة ضخمة جداً ، وكيف لا وهو الذي خلقتني ورزقني وأعطاني هذا الجسد اللطيف والإحساس والحركة . ومع ذلك فقد عصيته بذلك ، عصيته باستغلال نعمه وإحسانه في عصيانه .

ليس ذلك فقط ، بل قلنا في بعض الموارد : إن العصيان يكتسب من الناحية الأخلاقية جريمة لانتهائية من المسؤولية لأنه عصيان لله اللانهائي في صفاته وذاته ، وتلك المسؤولية اللانهائية تستحق عقاباً لانتهائياً . ومن هنا ورد في بعض الأدعية : إلهي لو عاقبتني بكل نارك ما كنت لي ظالماً .

ينتج في ذلك أن هذه العقوبات المسطورة شرعاً ، إنما هي رحمة للمجرمين وتتضمن عفواً عن العاصين ، أعني تخفيف عقوباتهم ، لأنهم كانوا يستحقون أضعافه ، فاقصر التشريع الإسلامي الرحيم على ذلك ولم يزد عليه ، لأنه نازل من الرحمن الرحيم الذي وسعت رحمته كل شيء حتى هذا المورد ، فأين القسوة في العقوبات .

المستوى الثالث : بالنسبة إلى القتل الذي سبق أن عرفنا مناشئه وأسبابه ،

فإن هناك عدداً من النفوس إن استمر لها الوجود في المجتمع وبين الناس ، فإنها تفسد أكثر مما تصلح وتعيب أكثر مما تشيد ، فهي للفساد والإفساد أقرب ، بل هي جرثومة الفساد وسببه الأصلي الذي يجر الآخرين إليه . ومن المعلوم في كل من المجتمعات المنظورة أن سبب الفساد أكثر وأسرع تأثيراً من سبب الصلاح .

فلا بد لأمثال هؤلاء من موسى الحلاق وسكين القصاب ، لا بد لهم من القتل لكي ينفوا من وجه الأرض جميعاً ، فينقطع بذلك سبب الفساد وأصله . وهو الذي لا يمكن إصلاح المجتمع إلا مع اجتثاثه .

وبالطبع ، فإن فهم الفساد ، وإن اختلف في وجهات النظر والقوانين والمبادئ ، إلا أن الدين الإسلامي ، يأخذه من زاوية مهمة بطبيعة الحال ، ومن هذا المنطلق يحاول إصلاح الفرد ، فإن لم يصلح كان القبر خيراً له ولغيره من سطح الأرض .

وهذا يشمل ما عرفناه من الحكم بالقتل مباشرة كتارك الصلاة والمرتد والساحر ، أو الحكم بجوازه ولو بدون مرافعة ، كالمعتدي على العرض والمال الكثير ، أو الحكم بأمور تؤدي إلى قتله حتماً كالمرجوم أو احتمالاً كالمضروب بحد السوط ، وهو الزاني واللائط غير المحصنين .

المستوى الرابع : هناك عقوبات موكولة إلى تعيين الحاكم أو القاضي ، بلا شك . وقد عرفنا عن ذلك فكرة واضحة فيما قلناه تحت عنوان التعزير .

ومحل الشاهد الآن أمران :

الأمر الأول : إنه من المحتمل فقهيّاً ، كما أشرنا هناك ، أن التعزير لا يختص بالضرب بالسوط بل يشمل أي عقوبة أو أسلوب مؤلم أو مؤذ . فمن هنا يمكن القول : بأن للقاضي أن يختار من العقوبات ما يلائم زمانه ، فتكون حديثة وليست بقديمة .

الأمر الثاني : إن الكمية ، كالنوعية ، أيضاً موكولة إلى القاضي ،

والمفروض أن يختار من الكمية ما يحصل معه الظن الراجع بالتأديب والارتداع عن الإجرام .

وعلى أي حال ، فإنه إن أراد أن يتجنب (القسوة) التي ذكرها السائل في أشكاله ، فإنه يستطيع ذلك ويعامل المذنب بمقدار قليل من العقاب ومقدار كبير من الرحمة ، لكن بشرط أن لا يتعدى ما يجب عليه من حصول الظن بالارتداع والتأديب .

المستوى الخامس : من المؤكد القول إن أكثر العقوبات في الإسلام مالية وليست جسدية ، كالديات والكفارات والغرامات وغير ذلك مما سبق ومما لم يسبق . ومن المعلوم أن هذا المستوى من العقوبات لا يرد عليه كلا الإشكاليين : لا كونها عقوبة قديمة ولا أنها قاسية .

كما أن حقلاً واسعاً من حقوق العقوبات ، هو القصاص ، وهو عدل كامل بمختلف الاتجاهات والقوانين والأديان ، وليس لأحد أن يناقش فيه ، لأنه أخذ للحق من المعتدي بمثل اعتدائه ، إذن فهو طبيعي بحكم العقل والشرع والعقلاء . ولا يرد عليه كلا الإشكاليين المشار إليهما .

وإنما يردان شكلياً ، على بعض الحدود فقط كالرجم والجلد والقطع . وقد عرفنا جوابهما مفصلاً .

وهناك إشكال ثالث قد يرد في بعض الأذهان على العقوبات الإسلامية ، وهو : أنها تؤدي إلى الإلجاء إلى الطاعة وإلى حسن السلوك . مع أن الإلجاء والإكراه والجبر غير مفروض أو غير ممكن في الشريعة . وقد نطق القرآن الكريم بخلافه حين قال سبحانه : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ .

ويمكن الجواب على ذلك على عدة مستويات غير متنافية كمستويات الجواب على الإشكال السابق :

المستوى الأول : إن هذا الإلجاء إنما يتصور أو يظن إذا كان هناك حكم يطبقه ، إذ ليس لوجوده النظري على الورق أي تأثير كما هو واضح .

غير أن المفروض في الفقه الإسلامي تطبيق التعاليم الدينية كلها، بما فيها تعيين من يستطيع أن يطبق الحدود .

المستوى الثاني : إن الإلجاء أو الجبر بالمعنى العقلي لا يحصل قطعاً، فإن ذلك الجبر إنما هو بمعنى أن الله سبحانه يجبر عباده على الطاعة والمعصية . ومن غير المحتمل أن تكون للعقوبات أثر في الجبر بعد القول بالاختيار من الله سبحانه . وإنما الإشكال فقط في أنها توجب الضغط والإكراه على الجاني أو من يريد الجنابة .

المستوى الثالث : إن بعض الطاعات منوطة في صحتها بقصد القرية كما هو معروف ، كالصلاة والحج . فلو صلى للرياء أو للإكراه بطلت صلاته .

إلا أنه ليس في المحرمات شيء من ذلك أصلاً . بل المفروض فيها مجرد الارتداع عنها . ويكفي هذا في كون الفرد ناجياً في عقوباتها في الدنيا والآخرة ، حتى وإن كان السبب هو الرياء أو الإكراه ، أو أي شيء آخر ، فمجرد كون الفرد لا يشرب الخمر أو لا يزني يكفي في تطبيق الحرمة ، بأي دافع كان .

نعم ، لو اقترن الارتداع عن الحرام بقصد القرية كان هو السبب للتكامل الحقيقي في الدنيا والثواب في الآخرة . إلا أن هذا حديث أخلاقي زائد على المستوى الفقهي العام .

إذن ينتج من ذلك : أننا لو فرضنا أن العقوبات موجبة للإلجاء والإكراه بترك الحرام ، فهذا يكفي شرعاً ، في تحصيل الأفراد أو المجتمع التاركين للحرام والمتجنبين لعقوبته الدنيوية والأخروية . ولا شك أن هذه خطوة موفقة في أن يصبح هذا الارتداع تدريجاً مقروناً بقصد القرية وامثالاً حقيقياً فإن التكامل لا يأتي دفعة بل يأتي خطوة خطوة .

المستوى الرابع : إنه لا يحتمل أصلاً أن تؤدي هذه العقوبات إلى الإلجاء والإكراه ، وإلا لزم هذا الإشكال على القوانين النافذة كلها . مع العلم أنه لا يحتمل في شيء فيها ذلك ، ولم يخطر في أي ذهن . لوضوح إمكان

التخفي عن القانون والتهرب من صولته ، مهما كان نوعه ، فإذا ارتدع الفرد من ذات نفسه مع إمكانه الإجرام أو أجرم مع إمكان الارتداع كما هو متوفر أعني الإمكان والاختيار في كل أحد ، كان هذا كافياً في دفع الإشكال بلا إشكال .

ومن الصحيح أن القانون الديني يختلف عن القانون الوضعي ، بأن الأعمال البشرية تحت المراقبة باستمرار في كل زمان ومكان ، كما قال الله عز وجل : ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبَالْمُرْصَادِ﴾ . وقال سبحانه : ﴿لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ ، بخلاف تطبيقات القانون الوضعي . فإنها لا يمكن أن تكون تحت المراقبة إلى هذه الدرجة . ويكون التهرب منها أيسر بكثير .

إلا أن هذا لا يعني تسجيل الإشكال الذي نتكلم عنه ، وهو لزوم الإكراه والإجبار من العقوبات الدينية ، فإن التخفي في العصيان الديني له معنيان : أحدهما : التخفي من القاضي الشرعي أو الحاكم العام ، وفي هذا لا يختلف القانون الشرعي عن الوضعي بأي حال ، وقد رأينا أن هذا المستوى لا يعني الإجبار . وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يقع فيه الكلام دون غيره كما سنوضح .

ثانيهما : التخفي من الله سبحانه ، وهو أمر مستحيل في نظر المسلم . إلا أن هذا لا يعني إنزال العقوبات الدنيوية الشرعية . وإنما يختص الأمر باستحقاق العقاب الأخروي ، ومن هنا قلنا قبل قليل : إن الذي ينبغي طرح السؤال ضمنه هو الأمر الأول دون الثاني .

وإذا كان الله عز وجل عالماً بكل خفية ، كما هو كذلك ، فهذا يعني الالتزام بالورع أمامه والحياء من وقوع الذنب بين يديه وتحت علمه . وهذا لا يعني وصول الخبر إلى السلطة الشرعية لإقامة الحد أو العقوبة لأن الله تعالى سائر على عبده من حيث هو قادر على فضحه .

إذن ، لا تكون العقوبات الشرعية ، بكل أنواعها موجبة للإلجاء والإكراه بكل معانيه .

فصل أحكام أمير المؤمنين علي عليه السلام

تنقسم أحكام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى قضائية وغير قضائية وينقسم كل منهما إلى ما هو مطابق للقواعد الشرعية وإلى ما هو نادر في بابه .

وليس معنى ندرته إلغاء القاعدة الشرعية أو عصيانها وإنما معناه التوصل بعمل معين إلى استنتاج النتيجة بدن حاجة إلى القاعدة الشرعية كما سنرى أو أن يكون المورد خارجاً عن حدود الشريعة كبعض المسائل الرياضية .

والنادر من أحكامه عليه السلام توصل إليه بذكاء ثاقب أو بعلم إلهامي ناتج من علو مقامه عند الله عز وجل ويعد من كراماته التي لا يستطيعها أي أحد وإن كان الأسلوب بحسب الظاهر لا يحتوي على معجزة بالمعنى المصطلح .

ومن الطبيعي أن تكون أحكامه عليه السلام المطابقة للقواعد الشرعية مصدراً من مصادر التشريع باعتبار أنه إمام مفترض الطاعة يكون قوله وفعله وتقريره من السنة إلا أن النوادر مما ينبغي أن يسمع ولا يقاس عليه وهو من مختصاته عليه السلام حيث لا ينقل عن أحد من الأنبياء والمعصومين من جاء بمثله فضلاً عن غيرهم .

وبالرغم من أننا الآن في كتاب القضاء ومن الطبيعي أن يختص كلامنا بالموارد القضائية إلا أننا أردنا أن يختص هذا الفصل بنوادير الأحكام الصادرة

عنه عليه السلام ، سواء كانت قضائية أم لا فإن كنا قد خالفنا المنهج المعتاد فقد نكون نفعنا القارئ في حقل من حقول المعرفة .

ومن هنا يمكن تقسيم قضاياها عليه السلام إلى قسمين قضائية وغير قضائية .

القسم الأول : في الأحكام القضائية النادرة له عليه السلام منها رواية أبي المعلى^(١) ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : أتني عمر بن الخطاب بامرأة قد تعلقت برجل من الأنصار وكانت تهواه ولم تقدر له على حيلة فذهبت فأخذت بيضة فأخرجت منها الصفرة وصبت البياض على ثيابها بين فخذيها ثم جاءت إلى عمر فقالت يا أمير المؤمنين إن هذا الرجل أخذني في موضع كذا وكذا ففضحتني قال فهم عمر أن يعاقب الأنصاري فجعل الأنصاري يحلف وأمير المؤمنين علي عليه السلام جالس ويقول يا أمير المؤمنين عليه السلام ما ترى يا أبا الحسن فنظر أمير المؤمنين عليه السلام إلى بياض على ثوب المرأة فاتهمها إلى أن تكون احتالت لذلك فقال : إيتوني بماء حار قد أغلي غلياناً شديداً ففعلوا فلما أتني بالماء أمرهم فصبوا على موضع البياض فاشتوى ذلك البياض فأخذه أمير المؤمنين عليه السلام فألقاه في فيه فلما عرف طعمه ألقاه من فيه ثم أقبل على المرأة حتى أقرت بذلك . الحديث .

وعن عبد الله بن عثمان^(٢) عن رجل عن أبي عبد الله (ع) أن رجلاً أقبل على عهد علي (ع) من الجبل حاجاً ومعه غلام له فأذنب فضربه مولاه فقال ما أنت مولاي بل أنا مولاك فما زال ذا يتوعد ذا وذا يتوعد ذا ويقول كما أنت حتى تأتي الكوفة يا عدو الله فأذهب بك إلى أمير المؤمنين عليه السلام فلما أتيا أمير المؤمنين (ع) فقال الذي ضرب الغلام أصلحك الله هذا

(١) الوسائل ج ١٨ كتاب القضاء أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى . باب ٢١ حديث ١ .

(٢) المصدر حديث ٤ .

غلام لي وإنه أذنب فضربته فوثب علي . وقال الآخر هو والله غلام لي إن أبي أرسلني معه ليعلمني وإنه وثب علي يدعيني ليذهب بما لي قال فأخذ هذا يحلف وهذا يحلف وهذا يكذب هذا وهذا يكذب هذا . فقال انطلقا فتصادقا في ليلتكما هذه ولا تجيآني إلا بحق قال فلما أصبح أمير المؤمنين عليه السلام قال لقنبر أنقب في الحائط ثقبين . . ثم قال لأحدهما أدخل رأسك في هذا الثقب ثم قال للآخر أدخل رأسك في هذا الثقب ثم قال : يا قنبر عليّ بسيف رسول الله (ص) عجل اضرب رقبة العبد منهما قال فأخرج الغلام رأسه مبادراً فقال علي (ع) للغلام ألسنت تزعم أنك لست بعبد ومكث الآخر في الثقب قال بلى إنه قد ضربني وتعدى علي قال فتوثق له أمير المؤمنين ودفعه إليه .

وفي رواية أخرى قال أبو جعفر الباقر^(١) عليه السلام توفي رجل على عهد أمير المؤمنين عليه السلام وخلف ابناً وعبداً فادعى كل واحد منهما أنه الابن وأن الآخر عبد له فأتيا أمير المؤمنين عليه السلام فتحاكما إليه فأمر عليه السلام أن يثقب في حائط المسجد ثقبين ثم أمر كل واحد منهما أن يدخل رأسه في ثقب ففعلاً ثم قال يا قنبر جرد السيف - وأشار إليه لا تفعل ما أمرك به - ثم قال اضرب عنق العبد فنحى العبد رأسه فأخذه أمير المؤمنين وقال الآخر أنت الابن وقد اعتقت هذا وجعلته مولى لك .

وعن الشيخ المفيد^(٢) في الإرشاد : روت العامة والخاصة أن امرأتين تنازعتا في عهد عمر في طفل ادعته كل واحدة منهما ولدأ لها بغير بينة ولم يتزعهما فيه غيرهما فالتبس الحكم في ذلك على عمر ففزع فيه إلى أمير المؤمنين عليه السلام فاستدعى المرأتين فوعظهما وخوفهما فأقامتا على التنازع فقال علي عليه السلام إيتوني بمنشار فقالت المرأتان فما تصنع به فقال أقده نصفين لكل واحدة منكما نصفه ، فسكتت إحداهما وقالت الأخرى الله الله يا أبا الحسن إن كان لا بد من ذلك فقد سمحت به لها

(١) المصدر حديث ٩ .

(٢) المصدر حديث ١١ .

فقال الله أكبر هذا ابنك دونها ولو كان ابنها لرقت عليه وأشفقت واعترفت الأخرى أن الحق لصاحبتهما وأن الولد لها دونها .

قال - يعني الشيخ المفيد^(١) في الإرشاد - قال : وجاءه رجل فقال : يا أمير المؤمنين إنه كان بين يدي تمر ، فبدرت زوجتي فأخذت منه واحدة ، فألقته في فيها فحلفت أنها لا تأكلها ولا تلفظها ، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام : تأكل نصفها وتلفظ نصفها ، وقد تخلصت من يمينك .

أقول : ظاهر هذه الرواية نفوذ اليمين على فعل الغير ، كقولنا : والله تفعل كذا ، وهو غير نافذ جزماً ، وإنما يراد أن الزوج بصفته مالكاً للتمر فقد حرم على زوجته أن تتصرف بالتمر لا ببلعها ولا بإلقائها من فمها فأمرها الإمام (ع) بأكل نصفها وإلقاء نصفها . وهي فتوى للمرأة والرجل . وأما قوله : وقد تخلصت من يمينك ، فسواء قرأناها بضمير الخطاب أو بقاء التأنيث مع إعادة الضمير للمرأة فهو منه عليه السلام من باب : كلم الناس على قدر عقولهم ، يعني على تقدير صحة ونفوذ ذلك اليمين الذي لم يرد أن يناقشه في بطلانه .

وصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج^(٢) قال سمعت ابن أبي ليلى يحدث أصحابه قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام بين رجلين اصطحباً في سفر فلما أرادا الغداء أخرج أحدهما من زاده خمسة أرغفة وأخرج الآخر ثلاثة أرغفة فمر بهما عابر سبيل فدعواهما إلى طعامهما فأكل الرجل معهما حتى لم يبق شيء فلما فرغوا أعطاهما الرجل ثمانية دراهم ثواب ما أكله من طعامهما فقال صاحب الثلاثة أرغفة لصاحب الخمسة لا بل يأخذ كل منا من الدراهم على عدد ما أخرج من الزاد . فأتيا أمير المؤمنين (ع) في ذلك ، فلما سمع مقالتهما قال : لهما اصطلحا فإن قضيتكما دنية ، فقال أقض بيتنا بالحق قال فأعطى صاحب الخمسة أرغفة سبعة دراهم وأعطى صاحب الثلاثة أرغفة درهماً . وقال : أليس أخرج أحدهما من زاده خمسة

(١) نفس المصدر والحديث .

(٢) المصدر حديث رقم ٥ .

أرغفة والآخر ثلاثة قال : نعم ، قال : أليس أكل ضيفكما معكما مثل ما أكلتما قالاً : نعم قال : أليس أكل كل واحد منكما ثلاثة أرغفة غير ثلث قالاً : نعم قال أليس أكلت أنت يا صاحب الثلاثة ثلاثة أرغفة غير ثلث وأكلت أنت يا صاحب الخمسة ثلاثة أرغفة غير ثلث وأكل الضيف ثلاثة أرغفة غير ثلث أليس بقي لك يا صاحب الثلاثة ثلث رغيف ، غير ثلث أليس بقي لك يا صاحب الثلاثة ثلث رغيف من زادك وبقي لك يا صاحب الخمسة رغيفان وثلث وأكلت ثلاثة غير ثلث فأعطاكما لكل ثلث رغيف درهماً فأعطى صاحب الرغيفين وثلث سبعة دراهم وأعطى صاحب الثلث رغيف درهماً .

وطريقتهما الرياضية واضحة . فإنها يمكن أن تخرج بأحد أسلوبين :

الأسلوب الأول : هكذا :

$$٨ \div ٣ = ٢ \frac{٢}{٣} ، رغيف أكل كل واحد منهم .$$

$$٥ - ٢ \frac{٢}{٣} = ٢ \frac{١}{٣} ما أكله الضيف من خبز صاحب الخمسة .$$

$$٣ - ٢ \frac{٢}{٣} = ١ \frac{١}{٣} ما أكله الضيف من خبز صاحب الثلاثة .$$

$$٢ \frac{٢}{٣} + ١ \frac{١}{٣} = ٢ \frac{٢}{٣} مجموع ما أكل الضيف .$$

وبعدها نعرف نسبة $٢١/٣$ إلى $١/٣$ هكذا :

$$\frac{٢١}{٣} = \frac{٢٧}{٣} - \frac{١}{٣} . ومجموع البسوط ثمانية لأن $\frac{٢٧}{٣} - \frac{١}{٣} = \frac{٨}{٣}$ والمقامات واحدة .$$

إذن ، يعطي لصاحب $٧/٣$ سبعة دراهم ولصاحب $١/٣$ درهماً واحداً ليكون المجموع $٨/٣$.

الأسلوب الثاني : أن نفرض المسألة بالأصل أثلاثاً وذلك :

$$٨ \times ٣ = ٢٤ ثلثاً في ثمانية أرغفة .$$

$٢٤ \div ٣ = ٨$ أثلاث أكل كل واحد منهم .

$٣ \times ٥ = ١٥$ ثلث في الخمسة أرغفة .

$٣ \times ٣ = ٩$ أثلاث في الثلاثة أرغفة .

$١٥ - ٨ = ٧$ أثلاث أكل الضيف من صاحب الخمسة .

$٨ - ٩ = ١$ ثلث أكل الضيف من صاحب الثلاثة .

وحيث أن الدراهم (٨) بقدر الأثلاث التي أكلها الضيف بحسب الحاصلين الأخيرين فيعطى صاحب الخمسة (٧) دراهم ويعطى صاحب الثلاثة درهماً واحداً ، بمقدار ما ذهب منه من الأثلاث .

وفي قضاء أمير المؤمنين^(١) عليه السلام ما جاء في حديث عاصم بن ضمرة السلولي : أن غلاماً ادعى على امرأة أنها أمه فأنكرت . فقال عمر : عليّ بأم الغلام ، فأتي بها مع أربعة أخوة لها وأربعين قسامة يشهدون أنها لا تعرف الصبي وأن هذا الغلام مدع غشوم ظلوم يريد أن يفضحها في عشيرتها . وأن هذه الجارية من قريش لم تتزوج قط . وأنها بخاتم ربها .

إلى أن قال : فقال علي (ع) لعمر : أتأذن لي أن أقضي بينهم ، فقال عمر : سبحان الله كيف لا وقد سمعت رسول الله (ص) يقول : أعلمكم علي بن أبي طالب . ثم قال للمرأة ألك شهود . قالت : نعم ، فتقدم الأربعون قسامة فشهدوا بالشهادة الأولى : فقال علي (ع) : لأقضين بينكم قضية هي مرضاة الرب من فوق عرشه علمنيها حبيبي رسول الله (ص) . ثم قال لها : ألك ولي ، فقالت : نعم هؤلاء أخوتي . فقال لأخوتها : أمري فيكم وفي أختكم جائز . قالوا : نعم قال : أشهد الله وأشهد من حضر من المسلمين أنني قد زوجت هذه الجارية من هذا الغلام بأربعمائة درهم والنقد من مالي . يا قنبر عليّ بالدراهم ، فأتاه قنبر بها فصبتها في يد الغلام .

فقال : خذها فصبتها في حجر امرأتك ولا تأتني إلا وبك أثر العرس ،

(١) المصدر : حديث ٢ .

يعني الغسل . فقام الغلام فصب الدراهم في حجر المرأة ثم تلبسها ، فقال لها : قومي ، فنادت المرأة : النار النار يا ابن عم محمد تريد أن تزوجني من ولدي . هذا والله ولدي . زوجني أخوتي هجيناً فولدت منه هذا ، فلما ترعرع وشب أمروني أن أنتفي منه وأطرده ، وهذا والله ولدي .

والرواية دالة بظاهرها على ولاية الأخوة على الأخت ، وهو غير محتمل فقهياً ، فإن الولاية منحصرة في القرابة بالأب وأبيه ، مضافاً إلى انتفاء الولاية بالبلوغ والرشد . فأمّا أن يراد بها الولاية مجازاً أو يراد توكيل المرأة لأخوتها بإنجاز معاملاتها أو مجرد أخذ الاعتراف منها بذلك .

وأما قوله للأخوة : أمري فيكم وفي أختكم جائز ، فظاهرة وإن كان على سبيل الاستفهام . ومن هنا كان جوابه نعم . إلا أن حمله على الإثبات أرجح ، فإنه عليه السلام ولي الجميع ، ويمكن حمل (نعم) على معنى الموافقة على ذلك ، فيكون قد زوجها بولايته هو عنها لا بصفته وكيلاً عن أوليائها أعني الأخوة .

هذا مضافاً إلى أن موقف الولد الذي اعترف أن المرأة أمه كيف تحل له زوجيتها؟ إلا أن يحمل ذلك على أنه خضوع لحكم أمير المؤمنين عليه السلام . أو أنه فهم الأمر الذي قصده ، فمشى في نفس الطريق لكي تنتج النتيجة المطلوبة ، وهو اعترافها ببنته ، على أن قوله لها : قومي ليس صريحاً في اعتقاده لزوجيتها .

وكذلك : رواية أخرى قال^(١) : قضى علي عليه السلام في امرأة أخته فقالت : إن زوجي وقع على جاريتي بغير إذني ، فقال للرجل ما تقول : فقال ما وقعت عليها إلا بإذنها ، فقال علي عليه السلام : إن كنت صادقة رجمناه وإن كنت كاذبة ضربناك حداً .

وأقيمت الصلاة ، فقام علي يصلي . ففكرت المرأة في نفسها فلم تر لها فرجاً في رجم زوجها ولا في ضربها الحد فخرجت ولم تعد . ولم يسأل عنها أمير المؤمنين عليه السلام .

(١) المصدر حديث : ١٠ .

وينبغي أن يكون للقارئ واضحاً : أن الرجم هو حد الزاني المحصن ، وهو هنا كذلك لأنه متزوج ، ولو كان قد وقع على الجارية بغير إذن مالكتها لكان زانياً محصناً ، والحد المشار إليه في الرواية هو حد القذف ثمانون سوطاً لأنه إذا لم يكن زانياً ، فقد اتهمته زوجته بالزنا فتستحق الحد .

واستحقاقها للحد واضح فقهاً ، إلا أن استحقاقه للرجم ، غير واضح لعدم ثبوته قضائياً لا بالبيينة ذات الأربعة شهود ولا بالإقرار ، وإنما هو تهمة من قبل الزوجة عليه ليس إلا .

و معه ، فقله : إن كنت صادقة رجمناه ، إنما يأتي باعتبار النظر إلى الواقع . بغض النظر عن الإثبات القضائي . فإنها إن كانت صادقة في علم الله تعالى إذن فهو زان محصن . وكل زان محصن يستحق الرجم . ولم يتعرض عليه السلام في هذا الكلام عن كيفية إثبات كونها صادقة أم لا ، الأمر الذي يتضح منه أنها كانت طريقة منه لفصل الخصومة بدون عقوبة كما حصل .

وفي رواية أخرى : أن شخصاً مات وخلف مجموعة من الإبل وأوصى أن يدفع نصفها لشخص وثلثها لشخص وتسعها لشخص . وحين عدوا الجمال عرفوا أنها سبعة عشر جملاً . وهي لا تحوي الكسور المشار إليها ، فرفعوا الأمر إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأمر بضم جملة إلى هذه الجمال ثم دفع نصفها لصاحب النصف وثلثها لصاحب الثلث ، وتسعها لصاحب التسع ، وبقي جملة له ، وهذا هو مضمون الرواية .

وحيث وجد عليه السلام أن رقم (١٧) لا يتقسم إلى تلك الكسور على صحة ، بل لا بد من تقسيم الأحاد إلى كسورها في حين أن الحيوان - وهو الجمل - لا يمكن تقسيمه عملياً ، بل يجب دفعه حياً إلى الموصي له ، عندئذ قام بضم جمل واحد إلى المجموع فأصبح العدد (١٨) وهو حاو على كل الكسور السابقة . فأعطى نصفها وهو (٩) لشخص وثلثها وهو

(٦) لشخص وتسعها وهو (٢) لشخص ، فكان المجموع (١٧) ثم استرد جملة ، بعد أن نفذ الوصية وأعطى لكل شخص أكثر مما يستحق بقليل كما سنرى بعد قليل :

فإن صاحب النصف يستحق نصف (١٧) فأعطي نصف (١٨) وهو أكثر وكذلك الآخرين هكذا :

$$١٧ \div ٢ = ٨,٥ ، ١٨ \div ٢ = ٩ . \text{ فيكون مقدار الفرق : } ٩ - ٨,٥ = ٠,٥ .$$

$$\text{وكذلك لصاحب الثلث : } ١٧ \div ٣ = ٥,٩٩٩ ، ١٨ \div ٣ = ٦ . \text{ والفرق : } ٦ - ٥,٩٩٩ = ٠,٠١ .$$

وكذلك لصاحب التسع .

$$١٧ \div ٩ = ١,٨٨٨ ، ١٨ \div ٩ = ٢ ، \text{ والفرق : } ٢ - ١,٨٨٨ = ٠,١١٢ .$$

ويمكن امتحان هذا الحساب بجمع النواتج هكذا :

$$٨,٥ + ٥,٩٩٩ + ١,٨٨٨ = ١٦,٣٨٧ .$$

$$٠,٥ + ٠,٠١ + ٠,١١٢ = ٠,٦١٣ .$$

$$١٧ = ٠,٦١٣ + ١٦,٣٨٧ .$$

ومن الملاحظ أن النصف والثلث والتسع لا يكونون العدد الصحيح بل يبقى $١/١٨$ منه ^(١) ، ولذا استرجع جملة عليه السلام بعد فرض المال (١٨) جملاً . وهذا الجزء يعني في رقم (١٧) هكذا :

$$١٧ \div ١٨ = ٠,٩٤٤ .$$

(١) لأنه بعد توحيد المقامات هكذا :

$$١/١٨ = ١٧/١٨ - ١٨/١٨ \text{ ثم } ١٧/١٨ = ٢/١٨ + ٦/١٨ + ٩/١٨$$

وقد انقسم هذا الكسر على المستحقين أنفسهم . ولو أراد أن يأخذ نصفه وثلثه وتسعه ، لأصبح الكسر لانهائياً . ولكنه تخلص من ذلك بجميل الصنع .

هذا ويحسن الالتفاف إلى قول بعض المفكرين^(١) ذوي الاختصاص بالرياضيات : إن هاهنا حالة خاصة كما يعبر عنه الرياضيون . وقال : ١٧ (عدد الجمال) $1 + 18 = 1$ على سبيل الصدفة .

وهذا منه غريب جداً بالرغم من مستواه العالي في الرياضيات . بل أرى أن المسألة ذات دور كبير في عدد من الأمثلة ، بل يمكن ذكر مئات الأمثلة لها . وما يكون على سبيل الصدفة - حسب تعبيره - إنما هو اقتران المسألة الحياتية مع المسألة الرياضية . أعني أن يكون شخص أوصى بذلك في حياة الإمام عليه السلام فيكون حلها بهذا النحو . وما ذلك بصدفة وإنما هو من الله عز وجل بحسن توفيقه لإظهار كرامة من كرامات أمير المؤمنين عليه السلام .

وأما الأمثلة في المسألة الرياضية فكثيرة نذكر منها تسع مسائل لتكون مع المسألة المروية سابقاً عشراً ولكي تكون للقارئ عبرة :

ونذكر المسائل حسب ترقيمها العددي :

المسألة الأولى : لو أردنا النصف والربع من رقم (٣) لأضفنا إليه (١) . وأعطينا نصف الأربعة لصاحب النصف وربعها لصاحب الربع . فهذا ثلاثة ويعود الواحد إلينا ، لأن :

$$4 \div 2 = 2 \text{ و } 4 \div 4 = 1 .$$

$$2 + 1 = 3 \text{ و } 4 - 3 = 1 .$$

المسألة الثانية : لو أردنا النصف والسدسان من رقم (٥) ، لأضفنا إليه

(١) التكامل في الإسلام ج ٢ ص ٢١٢ .

(١) فيكون (٦) هكذا :

$$١ = ٦ \div ٦ \text{ و } ٣ = ٢ \div ٦$$

$$١ = ٥ - ٦ \text{ و } ٥ = ١ + ١ + ٣$$

وهذا الأخير هو الواحد الذي أضفناه .

المسألة الثالثة : لو أردنا النصف والثلث والثلث من رقم (٢٣) نضيف إليه (١) فيكون (٢٤) ونقوم بالتقسيم ونسترجع الواحد هكذا :

$$١٢ = ٢ \div ٢٤ \text{ و } ٨ = ٣ \div ٢٤$$

$$٣ = ٨ \div ٢٤ \text{ و } ٢٣ = ٣ + ٨ + ١٢$$

$$٢٤ - ٢٣ = ١ \text{ وهو ما استرجعناه .}$$

المسألة الرابعة : لو أردنا النصف والربع والثلث من رقم (٣٥) ، فنضيف (٥) ونقسم ثم نسترجع الخمسة نفسها . هكذا :

$$٤٠ = ٥ + ٣٥ \text{ و } ٤٠ = ٤ \div ٤٠ \text{ و } ٢٠ = ٢ \div ٤٠$$

$$١٠ = ٤ \div ٤٠ \text{ و } ٥ = ٨ \div ٤٠$$

$$٣٥ = ٥ + ١٠ + ٢٠ \text{ و } ٥ = ٣٥ - ٤٠$$

المسألة الخامسة : لو أردنا النصف والثلث ونضيف السدس - يعني $١/١٢$ - من رقم (٥٥) امكن أن نضيف خمسة ونقسم . ثم نسترجعها ، كالسابق :

$$٦٠ = ٥ + ٥٥ \text{ و } ٦٠ = ٢ \div ٦٠ \text{ و } ٣٠ = ٣ \div ٦٠$$

$$٢٠ = ٣ \div ٦٠ \text{ و } ١٢ = ٥ \div ٦٠$$

$$٥٥ = ٥ + ٢٠ + ٣٠ \text{ و } ٥٥ = ٥٥ - ٦٠$$

المسألة السادسة : لو أردنا النصف وثلاثة أسباع ، يعني أردنا السبع ثلاثة

مرات من رقم (٦٥) لما أمكن ، إلا بإضافة خمسة واسترجاعها بعد ذلك :

$$٦٥ = ٥ \div ٧٠ \text{ و } ٧٠ = ٢ \div ٣٥ .$$

$$٧٠ = ٧ \div ١٠ \text{ و } ١٠ = ٣ \times ٣٠ .$$

$$٦٥ = ٣٥ + ٣٠ \text{ و } ٦٥ - ٧٠ = ٥ .$$

المسألة السابعة : لو أردنا النصف والربع والثلث ونصف الثمن من رقم (٧٥) لما صح ذلك إلا بإضافة (٥) واسترجاعها . هكذا :

$$٧٥ = ٥ + ٨٠ \text{ و } ٨٠ = ٢ \div ٤٠ .$$

$$٨٠ = ٤ \div ٢٠ \text{ و } ٢٠ = ٨ \div ١٠ .$$

$$٨٠ = ١٦ \div ٥ \text{ و } ٥ = ١٠ + ٢٠ + ٤٠ + ٥٠ .$$

$$٨٠ - ٧٥ = ٥ \text{ التي استرجعناها .}$$

المسألة الثامنة : لو أردنا النصف والربع والخمس من رقم (٩٥) لما أمكن ذلك إلا بإضافة خمسة واسترجاعها :

$$٩٥ = ٥ + ١٠٠ \text{ و } ١٠٠ = ٢ \div ٥٠ .$$

$$١٠٠ = ٤ \div ٢٥ \text{ و } ٢٥ = ٥ \div ٥٠ .$$

$$٩٥ = ٢٠ + ٢٥ + ٥٠ \text{ و } ٩٥ - ١٠٠ = ٥ .$$

المسألة التاسعة : لو أردنا النصف والربع والسبع ونصف السبع من رقم (١٣٥) لما أمكن إلا بإضافة خمسة ثم استرجاعها أيضاً . هكذا :

$$١٣٥ = ٥ + ١٤٠ \text{ و } ١٤٠ = ٢ \div ٧٠ \text{ و } ٧٠ = ٤ \div ٣٥ .$$

$$١٤٠ = ٧ \div ٢٠ \text{ و } ٢٠ = ١٤ \div ١٠ .$$

$$١٣٥ = ١٠ + ٢٠ + ٣٥ + ٧٠ .$$

$$١٣٥ - ١٤٠ = ٥ \text{ وهي المسترجعة .}$$

فهذه هي المسائل التسع التي لو أضيفت إلى المسألة المروية كانت عشرةً ويمكن الإضافة عليها ما شاء الله تعالى . على اختلاف الأعداد الملحوظة والكسور المطلوبة والأرقام المضافة والمسترجعة . ولا حاجة إلى ذكر فلسفة ذلك رياضياً ، وإنما نوكله إلى أهل الاختصاص .

ومحل الشاهد : أن المسألة المروية ليست مجرد صدفة أو حادثاً نادراً ، كما زعم ذلك المفكر .

بل إذا لاحظنا عمود الأعداد اللامتناهي صعوداً ، ولاحظنا عمود الأعداد السلبية اللامتناهي نزولاً ، أمكن القول بأن عدداً لامتناهياً من أمثال هذه المسائل يمكن إيجاده . وخاصة إذا التفطنا إلى أمر بسيط نسبياً وهو أن مضاعفات الأعداد التي عرفنا بأنفسها تشكل مسائل على هذا النحو أيضاً لكن بأعداد أكبر ، والمضاعفات أيضاً لامتناهية في عمود الأعداد اللامتناهي . فهنا في هذه المضاعفات فضلاً عن غيرها .

بقي بعض الحديث عن الرواية نفسها .

فمن ذلك : أنها في نفسها ليس فيها مرافعة قضائية . وإنما ذكرناها هنا باعتبار أن الناس في مشكلات الأمور الدينية يرجعون إلى القضاة والأولياء . وهذا منها . فإنها تتضمن تنفيذ وصية أبيهم . وقد رجعوا فيها إلى سيد الأولياء سلام الله عليه .

ومن ذلك : أننا وإن أضفنا على مسأله سلام الله عليه عشر مسائل إلا أن له عليه السلام قصب السبق والمزية في ذلك : أولاً : لأنه فتح الباب على أمثال هذا الحساب ، وثانياً : لأننا استخرجنا ذلك بتفكير وتأمل وهو لم يحتج إلى أي تفكير ، وإنما التفت إلى ذلك رأساً .

ومن ذلك : التساؤل عن السبب الذي حدى بالأب بهذه الوصية الغريبة الصعبة نسبياً .

وما قد يبدو للنظر في ذلك عدة أمور :

الأمر الأول : إن هذا الرجل لم يكن يعرف عدد إبله ، وكان يتخيل إمكان انقسامها على الكسور التي أوصى بها . كما لو كان يظن أنها ثمانية عشر جملاً وليست سبعة عشر ، ولكنه كان خاطئاً في ظنه .

الأمر الثاني : إن هذا الرجل أراد إيكال الأمر إلى أمر مستحيل بحيث لا يمكن تنفيذ وصيته من أجل (حاجة في نفس يعقوب قضاها) .

الأمر الثالث : إن هذا الرجل لم يكن لديه مانع من تقسيم الحيوان نفسه بعد ذبحه . فيصل إلى كل واحد ممن أوصى له بعض الحيوانات في الحياة وبعضها في الممات ، غير أن أمير المؤمنين عليه السلام اشترط على نفسه ضمناً أن يقسمها جميعاً وهي أحياء .

إلى غير ذلك من المحتملات التي لا يحسن الدخول في تفاصيلها أكثر من ذلك .

فهذا عدد من المسائل القضائية له عليه السلام . وهو القسم الأول من نوعي المسائل النادرة له عليه السلام . وهي ليس على نحو الحصر ، بل هناك العشرات غيرها غير أن الإطالة فيها يخرج بنا عن غرض هذا الكتاب . فليرجع بها القارئ إلى مظانها .

القسم الثاني : المسائل النادرة له عليه السلام في غير القضاء .

ولعل أشهر مسألة مروية^(١) عنه هو استخراج القاسم المشترك الأصغر بين الأرقام العشرة الأولى كلها . فحين سئل عن ذلك كان راكباً فرساً فوقف لحظة ثم قال : اضرب عدد أيام سنتك في أيام أسبوعك . ثم نخس فرسه وذهب .

ويراد بأيام السنة رقم (٣٦٠) فإن الاعتقاد العرفي كونها كذلك . مضافاً إلى أنه هو المعدل بين السنتين القمرية والشمسية فإن القمرية ٣٥٥ والشمسية ٣٦٥ . ومعدلها هو ذلك ، كما يلي :

(١) انظر بلفظ آخر في قضاء أمير المؤمنين (ع) ص ٢١ .

$$. ٧٢٠ = ٣٦٥ + ٣٥٥$$

$$. ٧٢٠ \div ٢ + ٣٦٠$$

ويراد بأيام الأسبوع رقم (٧) كما هو واضح . ويكون الناتج من ضرب هذين الرقمين ما يلي :

$$. ٢٥٢٠ = ٧ \times ٣٦٠$$

وهو ينقسم على كل الأرقام العشرة ، أما الواحد فواضح . وأما غيره كما يلي :

$$. ١٢٦٠ = ٢ \div ٢٥٢٠$$

$$٨٤٠ = ٣ \div ٢٥٢٠$$

$$٦٤٠ = ٤ \div ٢٥٢٠$$

$$٥٠٤ = ٥ \div ٢٥٢٠$$

$$٤٢٠ = ٦ \div ٢٥٢٠$$

$$٣٦٠ = ٧ \div ٢٥٢٠$$

$$٣١٥ = ٨ \div ٢٥٢٠$$

$$٢٨٠ = ٩ \div ٢٥٢٠$$

$$٢٥٢ = ١٠ \div ٢٥٢٠$$

وهنا يعني ضمناً أن عدد أيام السنة (٣٦٠) ينقسم على كل الأرقام إلا السبعة ، فإذا ضربناه بها انقسم على الجميع . وهذا الأمر صحيح ، كما يلي :

$$١٨٠ = ٢ \div ٣٦٠$$

$$١٢٠ = ٣ \div ٣٦٠$$

$$٩٠ = ٤ \div ٣٦٠$$

$$٧٥ = ٥ \div ٣٦٠$$

$$٦٠ = ٦ \div ٣٦٠$$

$$٥١ = ٧ \div ٣٦٠$$

$$٤٥ = ٨ \div ٣٦٠$$

$$٤٠ = ٩ \div ٣٦٠$$

$$٣٦ = ١٠ \div ٣٦٠$$

فلم ينقسم على السبعة بعدد صحيح أو بدون باق .
ولم يحتج سلام الله عليه إلى التحليل لكي يستخرج نفس الناتج ، وهو
كما يلي :

٢	١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٦ ، ٥ ، ٤ ، ٣ ، ٢ ، ١
٣	٥ ، ٩ ، ٤ ، ٧ ، ٣ ، ٥ ، ٢ ، ٣ ، ١ ، ١
٢	٥ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ، ١ ، ٥ ، ٢ ، ١ ، ١ ، ١
٢	٥ ، ٣ ، ٢ ، ٧ ، ١ ، ٥ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١
٣	٥ ، ٣ ، ١ ، ٧ ، ١ ، ٥ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١
٥	٥ ، ١ ، ١ ، ٧ ، ١ ، ٥ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١
٧	١ ، ١ ، ١ ، ٧ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١
	١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١ ، ١

فإننا ضربنا هذه الأرقام ببعضها نتج نفس الرقم الذي قاله عليه السلام :

$$٢٥٢٠ = ٧ \times ٥ \times ٢٣ \times ٣٢$$

وهذا الحاصل هو القاسم المشترك الأصغر ، يعني أصغر رقم يمكن أن
تنقسم عليه هذه الأرقام . بحيث لو طرحنا فيه أي عدد حتى الواحد لو
قسمناه على أي عدد غير الواحد لما أمكن تقسيم الناتج على الأعداد
جميعاً .

مع أنه يمكن أن تكون هناك أرقام أكبر منه تنقسم على كل تلك الأرقام . وأوضح هذه الأرقام هو ما إذا ضربنا الأعداد العشرة ببعضها البعض ، فإنه ينتج (٣٦٢٨٨٠٠) . وهو أكبر بمقدار (١٤٤٠) ، ضعفاً عن القاسم المشترك الأصغر الذي أشار إليه الإمام عليه السلام .

لأن :

$$١٤٤٠ = ٢٥٢٠ \div ٣٦٢٨٨٠٠$$

ولو حذفنا إحدى النقطتين من يمين الرقم نفسه ، يعني قسمناه على عشرة لأمكن تقسيمه أيضاً على الأعداد العشرة ، إلا أنه يبقى أكبر من القاسم المشترك بمقدار (١٤٤) مرة .

$$١٤٤ = ٢٥٢٠ \div ٣٦٢٨٨٠$$

ورقم (١٤٤٠) ينقسم على كل الأرقام إلا السبعة ، ورقم (١٤٤) ينقسم على ذلك إلا السبعة والعشرة . كما هو معلوم لمن يجرب .

والمهم أن أية تجربة لن تنجح إلا بالرجوع إلى القاسم المشترك الأصغر الذي أعطاه الإمام عليه السلام .

بقي أنه ينبغي هنا أن نشير إلى البرهان على أن هذا القاسم المشترك ينقسم على الأرقام كلها .

أما انقسامه على (٢) فلأنه عدد زوجي له نصف كامل .

وأما انقسامه على (٣) فلأن مجموع القيمة المطلقة لأرقامه : (٩) وهو ينقسم على (٣) لأن :

$$٩ = ٢ + ٥ + ٢ + ٠$$

وأما انقسامه على (٤) فلأن رقمي الأحاد والعشرات فيه من مضاعفات الأربعة لأن $٥ = ٤ \div ٢٠$.

وأما انقسامه على خمسة فلأنه منته في يمينه بصفر . وهو بنفسه دليل على إمكان انقسامه على عشرة . ومعلوم أن ما ينقسم على عشرة ينقسم على خمسة .

وأما انقسامه على (٦) فلأن القاسم المشترك المشار إليه ينقسم ، كما عرفنا ، على (٢) وعلى (٣) . إذن فهو ينقسم على (٦) لأن : $٢ \times ٣ = ٦$.

وأما أنه ينقسم على (٧) ، فلأنه من مضاعفات السبعة ، لأننا إذا ضربنا (٣٦٠) في (٧) نتج (٢٥٢٠) .

وهذه الطريقة هي الوحيدة للتعرف على الانقسام على (٧) بالرغم من إمكان تكرارها في كل الأرقام لأن (٢٥٢٠) من مضاعفاتها جميعاً ، كما رأينا فيما سبق . وإلا لم ينقسم عليها بدون باق .

وأما انقسامه على (٨) فلأن الأرقام الثلاثة الأولى في يمينه تقبل القسمة عليها وهو (٥٢٠) فإن : $٥٢٠ \div ٨ = ٦٥$.

وأما انقسامه على (٩) فلأن القيمة المطلقة لأرقامه يساوي تسعة ، كما تحدثنا عن ذلك في رقم (٣) . وقد سبق أن تحدثنا عن العشرة أيضاً .

وأما صحة القواعد التي تمت بها هذه البراهين ، رياضياً ، يعني : مثلاً - لماذا أن الرقم إذا كانت مجموع القيمة المطلقة لأرقامه تساوي تسعة فهو ينقسم على تسعة ، فهذا موكول إلى مجال آخر غير هذا الكتاب .

فهذه إحدى المسائل المعقدة التي لم يحتج فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى تفكير ، بل أجاب فيها على البديهة .

ومن تلك المسائل ما روي^(١) : إن يهودياً جاء إلى أمير المؤمنين عليه

(١) التكامل في الإسلام ج٤ ص ١١٣ وانظر قضاء أمير المؤمنين (ع) ص ١٢١ .

السلام فقال : يا علي ، اعلمني أي عدد يتصحح فيه الكسور التسعة جميعاً من غير كسر ، وكذلك في كل من كسوره التسعة إلا من خمسة ، فيكون له كل من الكسور التسعة مصححاً من غير كسر إلا الثمن لربعه والربع لثمنه والسبع لسبعة والتسع لتسعه والثلث لثمنه .

فقال عليه السلام : إن أعلمتك تسلم . قال : نعم . فقال : أضرب أسبوعك في شهرك ثم ما حصل لك في سنتك ، تظفر بمطلوبك .

ومن المعلوم أن الأسبوع (٧) والشهر (٣٠) والسنة (٣٦٠) ، وقد سبق الوجه فيه . فيكون كما يلي :

$$7 \times 30 \times 360 = 75600 .$$

وهذا الحاصل ينقسم على الأرقام العشرة الأولى جميعها . فهو له نصف وربع وخمس وسدس وسبع وثمان وتسع وعشر . على هذا الغرار :

$$75600 \div 2 = 37800 \text{ نصفه .}$$

$$75600 \div 3 = 25200 \text{ ثلثه .}$$

$$75600 \div 4 = 18900 \text{ ربعه .}$$

$$75600 \div 5 = 15120 \text{ خمسه .}$$

$$75600 \div 6 = 12600 \text{ سدسه .}$$

$$75600 \div 7 = 10800 \text{ سبعة .}$$

$$75600 \div 8 = 9450 \text{ ثمنه .}$$

$$75600 \div 9 = 8400 \text{ تسعه .}$$

$$75600 \div 10 = 7560 \text{ عشره .}$$

فهذه هي الكسور التسعة المشار إليها في سؤال السائل للرقم المشار إليه في الجواب .

بقي أن نعرف مدى انقسام هذه النواتج على الأرقام العشرة كلها ، وأياً

منها لا ينقسم حتى نعرف أنه ليس لسبعة سبع وليس لثمان ثمن وغيرها مما هو مشار إليه .

فالنصف وهو (٣٧٨٠٠) ينقسم على الأعداد العشرة كلها ، يعني يكون الكسور العشرة كلها . هكذا :

$$١٨٩٠٠ = ٢ \div ٣٧٨٠٠$$

$$١٢٦٠٠ = ٣ \div ٣٧٨٠٠$$

$$٩٤٥٠ = ٤ \div ٣٧٨٠٠$$

$$٧٥٦٠ = ٥ \div ٣٧٨٠٠$$

$$٦٣٠٠ = ٦ \div ٣٧٨٠٠$$

$$٥٤٠٠ = ٧ \div ٣٧٨٠٠$$

$$٤٧٥٢ = ٨ \div ٣٧٨٠٠$$

$$٤٢٠٠ = ٩ \div ٣٧٨٠٠$$

$$٣٧٨٠ = ١٠ \div ٣٧٨٠٠$$



فكل من هذه النواتج هي كسر من المقسوم وكسر الكسر بالنسبة إلى المقسوم الأصلي . فرقم (٩٤٥٠) هو ربع النصف و(٥٤٠٠) هو سبع النصف وهكذا . وعلى القارئ أن يقيس ذلك فيما يلي ، بلا حاجة إلى تكرار .

والرقم الأصلي أعني : ٧٥٦٠٠ ينقسم ثلثه وهو : ٢٥٢٠٠ ، على الأرقام العشرة كلها أيضاً كما يلي :

$$١٢٦٠٠ = ٢ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٨٤٠٠ = ٣ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٦٣٠٠ = ٤ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٥٠٤٠ = ٥ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٤٢٠٠ = ٦ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٣٦٠٠ = ٧ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٣١٥٠ = ٨ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٢٨٠٠ = ٩ \div ٢٥٢٠٠$$

$$٢٥٢٠ = ١٠ \div ٢٥٢٠٠$$

والرقم الأصلي المزبور ينقسم ربعه وهو : ١٨٩٠٠ على كل الأرقام العشرة إلا الثمانية . فإنه لا ينتج عدداً صحيحاً بل عدداً كسرياً . وهذا هو المشار إليه في النص بقوله : إلا الثمن لربعه . وذلك كما يلي :

$$٩٤٥٠ = ٢ \div ١٨٩٠٠$$

$$٦٣٠٠ = ٣ \div ١٨٩٠٠$$

$$٤٧٢٥ = ٤ \div ١٨٩٠٠$$

$$٣٧٨٠ = ٥ \div ١٨٩٠٠$$

$$٣١٥٠ = ٦ \div ١٨٩٠٠$$

$$٢٧٠٠ = ٧ \div ١٨٩٠٠$$

$$٢٣٦٢, ٥ = ٨ \div ١٨٩٠٠$$

$$٢١٠٠ = ٩ \div ١٨٩٠٠$$

$$١٨٩٠ = ١٠ \div ١٨٩٠٠$$

فهذا الرقم الذي تحته خط هو ثمن الربع بالنسبة إلى العدد الأصلي ، ولم نقسمه ولم نصححه .

والرقم الأصلي المزبور ينقسم عشره وهو : ١٥١٢٠ على كل الأرقام العشرة بدون كسر أو باقي :

$$٦٥٦٠ = ٢ \div ١٥١٢٠$$

$$٥٠٤٠ = ٣ \div ١٥١٢٠$$

$$٣٧٨٠ = ٤ \div ١٥١٢٠$$

$$3024 = 5 \div 15120$$

$$2520 = 6 \div 15120$$

$$2160 = 7 \div 15120$$

$$1890 = 8 \div 15120$$

$$1680 = 9 \div 15120$$

$$1512 = 10 \div 15120$$

وكذلك ينقسم سدسه وهو : ١٢٦٠٠ على كل الأرقام العشرة صحيحاً :

$$6300 = 2 \div 12600$$

$$4200 = 3 \div 12600$$

$$3150 = 4 \div 12600$$

$$2520 = 5 \div 12600$$

$$2100 = 6 \div 12600$$

$$1800 = 7 \div 12600$$

$$1575 = 8 \div 12600$$

$$1400 = 9 \div 12600$$

$$1280 = 10 \div 12600$$

والرقم الأصلي أعني ٧٥٦٠٠ ينقسم سبعة وهو ١٠٨٠٠ على الأرقام العشرة إلا السبعة . وهو المشار إليه في النص :

والسبع لسبعة . يعني أنه لا ينقسم على صحة بل بكسر أو بباقي . وهكذا حصل في جواب الإمام (ع) كما يلي :

$$5400 = 2 \div 10800$$

$$3600 = 3 \div 10800$$

$$2700 = 4 \div 10800$$

$$2160 = 5 \div 10800$$

$$1800 = 6 \div 10800$$

$$1542, 857 = 7 \div 10800$$

$$1350 = 8 \div 10800$$

$$1200 = 9 \div 10800$$

$$1080 = 10 \div 10800$$

فهذا الذي تحته خط هو سبع السبع المشار إليه .

والرقم الأصلي ينقسم ثمنه وهو : ٩٤٥٠ على ثمانية أرقام من العشرة ، ولا ينقسم على الأربعة ولا على الثمانية ، وهذا هو تصديق قوله في الرواية : والرّبع لثمنه وقوله : والثلث لثمنه ، وذلك كما يلي :

$$4725 = 2 \div 9450$$

$$3150 = 3 \div 9450$$

$$2362, 5 = 4 \div 9450$$

$$1890 = 5 \div 9450$$

$$1575 = 6 \div 9450$$

$$1350 = 7 \div 9450$$

$$1181, 25 = 8 \div 9450$$

$$1050 = 9 \div 9450$$

$$945 = 10 \div 9450$$

وما تحتهما خط هما ربع الثمن وثلث الثمن كما أشرنا .

والرقم الأصلي الذي عرفناه ينقسم لتسعة وهو : ٨٤٠٠ على كل الأرقام العشرة إلا التسعة ، وهو مصداق قوله في الرواية : ولتسعة تسع ، يعني أنه من المستثنيات بحيث لا يكون لتسعه تسع ، كما يلي :

$$٤٢٠٠ = ٢ \div ٨٤٠٠$$

$$٢٨٠٠ = ٣ \div ٨٤٠٠$$

$$٢١٠٠ = ٤ \div ٨٤٠٠$$

$$١٦٠٠ = ٥ \div ٨٤٠٠$$

$$١٤٠٠ = ٦ \div ٨٤٠٠$$

$$١٢٠٠ = ٧ \div ٨٤٠٠$$

$$١٠٥٠ = ٨ \div ٨٤٠٠$$

$$٩٣٣, ٣٣٣ = ٩ \div ٨٤٠٠$$

$$٤٨٠ = ١٠ \div ٨٤٠٠$$

فالرقم الذي تحته خط تسع التسع المشار إليه .

والرقم الأصلي ينقسم عشرة وهو ٧٥٦٠ على الأرقام العشرة كلها بدون استثناء ، كما يلي :

$$٣٧٨٠ = ٢ \div ٧٥٦٠$$

$$٢٥٢٠ = ٣ \div ٧٥٦٠$$

$$١٨٩٠ = ٤ \div ٧٥٦٠$$

$$١٥١٢ = ٥ \div ٧٥٦٠$$

$$١٢٦٠ = ٦ \div ٧٥٦٠$$

$$١٠٨٠ = ٧ \div ٧٥٦٠$$

$$٩٤٥ = ٨ \div ٧٥٦٠$$

$$٨٤٠ = ٩ \div ٧٥٦٠$$

$$٧٥٦ = ١٠ \div ٧٥٦٠$$

ومن ذلك نرى أنه قد اشترط السائل أن لا يكون للعدد المقترح خمس حالات :

- ١ - أن لا يكون له ثمن الربع .
- ٢ - أن لا يكون له ربع الثمن .
- ٣ - أن لا يكون سبع السبع .
- ٤ - أن لا يكون له تسع التسع .
- ٥ - أن لا يكون له ثمن الثمن .

هذا ، مع انقسام الأعداد الباقية كلها على الأعداد العشرة كلها .

وقد عرفنا صحة ذلك مفصلاً في جواب الإمام عليه السلام .

وقوله في الرواية : إلا من خمسة يريد بها هذه الحالات الخمس .

ومن المعلوم أن الالتفات إلى ذلك فوراً من المعجزات في وقت لم تكن فقط العمليات الأربع مطولة وصعبة ، وخاصة في أرقام كبيرة كهذه ، بل كانت الأرقام نفسها لا تكتب بسهولة ووضوح كما عليه الآن ، وخاصة بالخط الكوفي الذي كان معروفاً يومئذ . ولم يكن يعرف الحساب البسيط فضلاً عن المعقد إلا النادر النادر من الناس .

ولذا تقول الرواية إن اليهودي حين تأكد من صحة الناتج ، ووجد بغيته ، دخل في الإسلام ، كما اشترط عليه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام .

وتزداد أهمية الإعجاز في جواب الإمام عليه السلام إذا التفتنا إلى الطريقة التي يمكن أن يستخرج بها الرقم الذي أشار إليه عليه السلام . فإنها طريقة رياضية معقدة ومطولة . ذكرها أحد المفكرين في كتابه^(١) ونحن نسطرها عنه مع بعض الإيضاح . لكي يتجلى بوضوح أهمية جواب الإمام عليه السلام ، وذلك كما يلي :

(أ) بما أنه يجب أن يكون للنصف نصف وثلث وربع وخمسة وسدس وسبع وثمان وتسع وعشر . إذن يجب أن يكون للعدد المطلوب $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} =$

(١) التكامل في الإسلام ج٤ ص ١١٤ وما بعدها إلى عدة صفحات .

$$\begin{aligned}
 & \text{على } 2^3 = 2 \times 2^2 = 2 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 3 \times 2^2 = 3 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 4^2 = 2^2 \times 2^2 = 4 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 5 \times 2^3 = 5 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 3 \times 2^3 = 3 \times 2 \times 2^2 = 6 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 7 \times 2^2 = 7 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 5^2 = 2^3 \times 2^2 = 8 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 2^3 \times 2^2 = 9 \times 4 \\
 & \text{وعلى } 5 \times 2^3 = 5 \times 2 \times 2^2 = 10 \times 4
 \end{aligned}$$

(د) وبما أنه يجب أن يكون الخمس ذلك العدد نصف وثلث وربع وخمس . . إلى العشر . إذن وجب أن يقبل القسمة على :

$$\begin{aligned}
 & \text{على } 2 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 3 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 2^2 \times 5 = 4 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 2^5 = 5 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 3 \times 2 \times 5 = 6 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 7 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 2^3 \times 5 = 8 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 2^3 \times 5 = 9 \times 5 \\
 & \text{وعلى } 2 \times 2^5 = 2 \times 5 \times 5 = 10 \times 5
 \end{aligned}$$

(هـ) وبما أنه يجب أن يكون لستس العدد نصف وثلث وربع ، إلى العشر . وجب أن يقبل القسمة :

$$\text{على } 3 \times 2^2 = 2 \times 3 \times 2 = 2 \times 6$$

$$\begin{aligned}
 & \text{وعلى } {}^2_3 \times 2 = 3 \times 3 \times 2 = 3 \times 6 \\
 & \text{وعلى } 3 \times {}^3_2 = {}^2_2 \times 3 \times 2 = 4 \times 6 \\
 & \text{وعلى } 5 \times 3 \times 2 = 5 \times 6 \\
 & \text{وعلى } {}^2_3 \times {}^2_2 = 2 \times 3 \times 2 \times 3 = 6 \times 6 \\
 & \text{وعلى } 7 \times 3 \times 2 = 7 \times 6 \\
 & \text{وعلى } 3 \times {}^4_2 = {}^3_2 \times 3 \times 2 = 8 \times 6 \\
 & \text{وعلى } {}^3_3 \times 2 = {}^2_3 \times 3 \times 2 = 9 \times 6 \\
 & \text{وعلى } 5 \times 3 \times {}^2_2 = 5 \times 2 \times 3 \times 2 = 10 \times 6
 \end{aligned}$$

(و) وبما أنه يجب أن يكون لسبع العدد نصف وثلث ورابع وخمس إلخ ، إذن وجب أن يقبل القسمة :

$$\begin{aligned}
 & \text{على } 2 \times 7 \\
 & \text{وعلى } 3 \times 7 \\
 & \text{وعلى } {}^2_2 \times 7 = 4 \times 7 \\
 & \text{وعلى } 5 \times 7 \\
 & \text{وعلى } 3 \times 2 \times 7 = 6 \times 7 \\
 & \text{وعلى } {}^2_7 = 7 \times 7 \\
 & \text{وعلى } {}^3_2 \times 7 = 8 \times 7 \\
 & \text{وعلى } {}^2_3 \times 7 = 9 \times 7 \\
 & \text{وعلى } 5 \times 2 \times 7 = 10 \times 7
 \end{aligned}$$

(ز) وبما أنه يجب أن يكون الثمن العدد المطلوب ثلث ورابع وخمس وغيرها إلى العشر وجب أن يقبل القسمة :

$$\begin{aligned}
 & \text{على } {}^4_2 = 2 \times {}^3_2 = 2 \times 8 \\
 & \text{وعلى } 3 \times {}^3_2 = 3 \times 8
 \end{aligned}$$

$$\begin{aligned}
 & \text{وعلى } ٥٢ = ٢٢ \times ٣٢ = ٤ \times ٨ \\
 & \text{وعلى } ٥ \times ٣٢ = ٥ \times ٨ \\
 & \text{وعلى } ٣ \times ٤٢ = ٣ \times ٢ \times ٣٢ = ٦ \times ٨ \\
 & \text{وعلى } ٧ \times ٣٢ = ٧ \times ٨ \\
 & \text{وعلى } ٦٢ = ٣٢ \times ٣٢ = ٨ \times ٨ \\
 & \text{وعلى } ٢٣ \times ٣٢ = ٩ \times ٨ \\
 & \text{وعلى } ٥ \times ٤٢ = ٥ \times ٢ \times ٣٢ = ١٠ \times ٨
 \end{aligned}$$

(ح) وبما أنه يجب أن يكون لتسع العدد نصف وربع وغيرهما إلى العشر دون باق ، إذن وجب أن يقبل القسمة :

$$\begin{aligned}
 & \text{على } ٢ \times ٢٣ = ٢ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٣٣ = ٣ \times ٢٣ = ٣ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٢٢ \times ٢٣ = ٤ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٥ \times ٢٣ = ٥ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٢ \times ٣٣ = ٣ \times ٢ \times ٢٣ = ٦ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٧ \times ٢٣ = ٧ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٣٢ \times ٢٣ = ٨ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٤٣ = ٢٣ \times ٢٣ = ٩ \times ٩ \\
 & \text{وعلى } ٥ \times ٢ \times ٢٣ = ١٠ \times ٩
 \end{aligned}$$

(ط) وبما أنه يجب أن يكون لعشر العدد نصف وثلاث وربع . إلى العشر إذن وجب أن يقبل القسمة :

$$\begin{aligned}
 & \text{على } ٥ \times ٢٢ = ٢ \times ٥ \times ٢ = ٢ \times ١٠ \\
 & \text{وعلى } ٥ \times ٣ \times ٢ = ٣ \times ١٠ \\
 & \text{وعلى } ٥ \times ٣٢ = ٢٢ \times ٥ \times ٢ = ٤ \times ١٠
 \end{aligned}$$

$$\text{وعلى } ٢٥ \times ٢ = ٥ \times ٥ \times ٢ = ٥ \times ١٠$$

$$\text{وعلى } ٣ \times ٥ \times ٢٢ = ٣ \times ٢ \times ٥ \times ٢ = ٦ \times ١٠$$

$$\text{وعلى } ٧ \times ٥ \times ٢ = ٧ \times ١٠$$

$$\text{وعلى } ٤٢ \times ٥ = ٣٢ \times ٥ \times ٢ = ٨ \times ١٠$$

$$\text{وعلى } ٢٣ \times ٥ \times ٢ = ٩ \times ١٠$$

$$\text{وعلى } ٢٥ \times ٢٢ = ٥ \times ٢ \times ٥ \times ٢ = ١٠ \times ١٠$$

فالمضاعف المشترك البسيط لجميع هذه الأعداد هو :

$$٦٣٥٠٤٠٠ = ٤٩ \times ٢٥ \times ٨١ \times ٦٤ = ٢٧ \times ٢٥ \times ٤٣ \times ٦٢$$

وهذا الحاصل يحتوي على الكسور حتى الاستثناءات التي في الرواية ،
ولكننا إذا رجعنا إلى حل المسألة كما في المنطوق وقمنا بالعملية الآتية $٧ \times ٣٠ \times ٣٦٠$ (وهو عدد أيام الأسبوع في عدد أيام الشهر في عدد أيام السنة) .

مركز تقيت كويت علوم إسلامي

$$٥ \times ٣ \times ٢ = ٣٠$$

$$٥ \times ٢٣ \times ٣٢ = ٣٦٠$$

$$\text{إذن : } ٥ \times ٢٣ \times ٣٢ \times ٥ \times ٣ \times ٢ \times ٧ = ٣٦٠ \times ٣٠ \times ٧$$

$$٧٥٦٠٠ = ٢٥ \times ٣٣ \times ٤٢ \times ٧$$

$$\text{فلا يوجد في حاصل الضرب الأخير : } ٢٢ \times ٣٢ = ٦٢$$

$$٨ \times ٨ \text{ فلا يكون له ثمن الثمن (كما في منطوق المسألة) .}$$

$$\text{ولا يوجد في حاصل الضرب الأخير : } ٩ \times ٩ = ٢٣ \times ٢٣ = ٤٣$$

$$\text{إذن لا يكون له تسع التسع (كما في المنطوق) .}$$

$$\text{ولا يوجد في حاصل الضرب الأخير : } ٨ \times ٤ = ٢٢ \times ٣٢ = ٥٢ \text{ ، إذن ،}$$

$$\text{لا يكون له ربع الثمن أو ثمن الربع (كما في المنطوق) .}$$

إذن ، لا يكون له سبع السبع ، كما في المنطوق .

وبما أنه يجب أن لا يكون للعدد المطلوب سبع السبع $\frac{1}{7} \times \frac{1}{7} = \frac{1}{49}$ ، إذن يجب أن يكون اس ٧ في المضاعف المشترك للبسيط واحد، أي لا يكون هناك العامل ٧.

وبما أنه يجب أن لا يكون للعدد المطلوب ربع الثمن :

وبصورة طبيعية لا يكون للعدد المذكور وهو (٧٥٦٠٠) ثمن الثمن لأننا
 نزلنا أس ٢ إلى ٤ أي جعلناه 2^4 والعدد لا يكون له ثمن الثمن $= 1/8$
 $1/64 = 1/32 \times 1/32 = 1/8 \times$ ما لم يكن فيه العامل 2^6 وقد حذفناه
 بجعل الأس ٢ على ٢ هو ٤ يعني 2^4 .

فتكون العوامل للعدد المطلوب إيجاده كما يلي :

$$= 0 \times \gamma \times \gamma \times \gamma \times \gamma \times 0 \times \gamma = \gamma \times \gamma \times \gamma \times \gamma$$

$$V_0 \cdot \cdot = 37 \cdot \times 3 \cdot \times V = 0 \times 9 \times 1 \times 2 \times 3 \times 0 \times V$$

وهو حاصل ضرب أيام الأسبوع في أيام الشهر ثم في أيام السنة ، كما قال به الإمام عليه أفضل الصلاة والسلام .

هذا ويمكن إيضاح المسألة الرياضية على عدة مستويات ، ولكن فيما ذكرناه الكفاية لمن اكتفى .

بقي السؤال الذي عرضنا مشابهاً له في المسألة السابقة . وهو أن السائل كيف حصل على مثل هذا السؤال؟

وجواب ذلك : أن هذا السائل فيه احتمالان :

فإما أن يكون قد اختار هذه الكسور التي استثنائها لمجرد أنها جرت على لسانه صدفة . إلا أنها أصبحت بحسن توفيق الله عز وجل سبباً لكرامة من كرامات الإمام عليه السلام .

وإما أن يكون اختار المسألة بما فيها من الكسور عامداً عالماً بالحل إجمالاً وتفصيلاً . وأراد أن يمتحن بها الإمام عليه السلام وقد فاز سلام الله عليه في هذا الاختبار على أحسن وجه ، من حيث أنه لم يفكر ولم يكتب الصحائف الطوال ، بل أجاب على البديهة ، واستخدم أرقام الأيام الطبيعية المعهودة لكل أحد .

أقول : ومن الإفادات والكرامات للإمام عليه السلام :

ما روي عن المناقب عن عطاء^(١) . قال : أتى قوم من اليهود إلى عمر فقالوا : أنت والي هذا الأمر بعد نبيكم وقد أثيناك نسألك عن أشياء فإن أنت أخبرتنا بها آمنا واتبعناك ، فقال عمر : سلوا عما بدا لكم ، قالوا : أخبرنا عن أقفال السموات السبع ومفاتيحها وأخبرنا عن الذي أنذر قومه وليس من الإنس أو الجن . وأخبرنا عن خمسة لم يخلقوا في الأرحام وعن واحد واثنين وثلاثة وأربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة وأحد عشر وإثني عشر .

(١) ص ١٠٣ من كتاب قضاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام تأليف الشيخ محمد تقى التستري ط دار التربية مهمل من التاريخ .

فأطرق عمر ساعة . ثم قال : سألت عمر بن الخطاب عما ليس له به علم . ولكن ابن عم رسول الله (ص) يخبركم عما سألتُموني عنه .

فأرسل إليه فدعاه فلما أتاه ، قال : إن معشر اليهود سألوني أشياء لم أجبهم فيها بشيء ولقد ضمنوا لي إن أجبتهم أن يؤمنوا بالنبى ، فقال لهم علي عليه السلام : يا معشر اليهود ، إعرضوا علي مسائلكم ، فقالوا له مثل ما قالوا لعمر . فقال لهم : أتريدون أن تسألوني عن شيء سوى هذا؟ قالوا : لا يا أبا شير وشير .

فقال لهم : أما أقفال السماوات فالشرك بالله ، ومفاتيحها قول : لا إله إلا الله ، وأما الذي أنذر قومه وليس من الجن والإنس فتلك غملة سليمان^(١) . وأما الخمسة الذين لم يخلقوا في الأرحام فآدم وحواء وعصا موسى^(٢) وناق صالِح وكَبش إبراهيم .

وأما الواحد فالله الواحد لا شريك له ، وأما الإثنين فآدم وحواء وأما الثلاثة فجبرئيل وميكائيل وإسرافيل . وأما الأربعة فالتوراة والإنجيل والزيور والفرقان العظيم ، وأما الخمسة فخمسة صلوات مفروضات . وأما الستة فقول الله عز وجل : ﴿ ولقد خلقنا السماوات والأرض في ستة أيام ﴾ . . . وأما السبعة فقول الله عز وجل : ﴿ وبينا فوقكم سبْعاً شَدَاداً ﴾ ، وأما الثمانية فقوله عز وجل : ﴿ ويحمل عرش ربكم فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ . وأما التسعة فالآيات المنزلة على موسى^(٣) . وأما العشرة فقول الله عز وجل : ﴿ وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر ﴾ .

وأما الأحد عشر فقول يوسف لأبيه : إني رأيت أحد عشر كوكباً . وأما

(١) في قوله تعالى : ﴿ فقالت غملة : يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون ﴾ وهذا إنذار أو تحذير من الخطر .

(٢) يقصد الأنبياء المخلوقين من العصا وقد دل عليها القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ فإذا هي حية تسعى ﴾ .

(٣) وهو قوله تعالى : ﴿ في تسع آيات بينات إلى فرعون وملته ﴾ .

الإثني عشر فقول الله عز وجل لموسى : ﴿فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا﴾ .

فأقبل اليهود يقولون : نشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأنت ابن عم رسول الله . . الحديث .

ومنها : ما روي عن خصائص الرضي^(١) : قال كعب الأبحار له عليه السلام : أخبرني عمن لا أب له وعمن لا عشيرة له وعمن لا قبلة له . قال : أما من لا أب له فعيسى . وأما من لا عشيرة له فآدم . وأما من لا قبلة له ، فهو البيت الحرام هو قبلة ولا قبلة له : هات يا كعب .

فقال (كعب) : أخبرني عن ثلاثة أشياء لم تركض في رحم ولم تخرج^(٢) من بدن . فقال : هي عصا موسى وناقاة ثمود وكبش إبراهيم هات يا كعب .

فقال : بقيت خصلة فإن أنت أخبرتني بها فأنت أنت ، وقال : هاتها يا كعب قال : قبر سار بصاحبه . قال : ذلك يونس بن متى إذ سجنه الله في بطن الحوت .

وفي رواية أخرى^(٣) : أنه سأله رأس الجالوت . فقال : ما أصل الأشياء فقال عليه السلام : هو الماء لقوله تعالى : ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ . قال وما جمادان تكلمما فقال عليه السلام : هما السماء والأرض^(٤) . وقال : وما شيثان يزيدان وينقصان ولا يرى الخلق ذلك . فقال عليه السلام : الليل والنهار . إلى أن قال : وما الذي يتنفس بلا روح فقال عليه السلام : الصبح إذا تنفس . قال : وما شيء يزيد وينقص فقال : القمر . قال : وما شيء لا

(١) المصدر ص ١٠١ .

(٢) يعني : لم تولد .

(٣) المصدر ص ١٠٣ .

(٤) كما نطق التنزيل الحكيم : ﴿قالنا أتينا طائمين﴾ .

يزيد ولا ينقص قال : البحر^(١) . قال : وما شيء ينقص ولا يزيد قال :
العمر .

وعن الكنجي الشافعي في مناقبه عن سعيد بن المسيب قال : لقي حذيفة
بن اليمان عمر بن الخطاب فقال له عمر : كيف أصبحت يا بن اليمان :
فقال : كيف تريدني أن أصبح؟ أصبحت والله أكره الحق وأحب الفتنة
وأشهد بما لم أره وأحفظ غير المخلوق وأصلي على غير وضوء ، ولي في
الأرض ما ليس لله في السماء .

فغضب عمر من قوله . . فبينما هو في الطريق إذ مرّ بعلي بن أبي طالب
عليه السلام فرأى الغضب في وجهه فقال : ما أغضبك يا عمر . فقال :
لقيت حذيفة فسألته كيف أصبحت . فقال : أصبحت أكره الحق . فقال :
صدق ، يكره الموت وهو حق ، فقال : يقول : وأحب الفتنة . فقال (ع) :
صدق يحب المال والولد . وقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ
فِتْنَةٌ ﴾ . فقال : يقول : وأشهد بما لم أره ، فقال (ع) : صدق يشهد الله
بالوحدانية والموت والبعث والقيامة والجنة والنار والصراط ولم ير ذلك
كله .

فقال : وقد قال : إني أحفظ غير المخلوق ، فقال : صدق : يحفظ كتاب
الله وهو غير مخلوق^(٢) . قال : ويقول : وأصلي على غير وضوء . فقال :
صدق يصلي على ابن عمي رسول الله على غير وضوء ، والصلاة عليه
بغير وضوء جائزة . فقال : قد قال أكبر من ذلك ، قال (ع) . وما قال :
قال : قال : إن لي في الأرض ما ليس لله في السماء . قال : صدق . زوجة
وولد وتعالى الله عن الزوجة والولد . فقال عمر . كاد يهلك ابن الخطاب
لولا علي بن أبي طالب .

(١) المد في البحر ليس زيادة فيه يعني في كمية مائه كما هو معلوم وإلا لما حصل
الجزر .

(٢) إما أن يكون المراد أنه غير مختلف وغير مكذوب وإما أن يكون مبنياً على بعض
معاني الوحدة في الوجود .

وفي رواية أخرى عن الخرايج للراوندي^(١) : روي أن تسعة أخوة أو عشرة من حي من أحياء العرب كانت لهم أخت واحدة . فقالوا لها : كل ما يرزقنا الله نطرحه بين يديك فلا ترغبي في التزوج فحميتنا لا تقبل ذلك . فوافقتهم في ذلك وقعدت في خدمتهم . وهم يكرمونها فحاضت يوماً . فلما طهرت أرادت الاغتسال وخرجت إلى عين كانت بقرب حيهم ، فخرجت من الماء علقه فدخلت في جوفها . فلما مضت عليها أيام والعلقه تكبر حتى علا بطنها ، وظن الأخوة أنها حبلى وقد خانت ، فأرادوا قتلها ، فقال بعضهم : نرفع أمرها إلى علي بن أبي طالب عليه السلام . وقالوا فيها ما ظنوا بها . فاستحضر عليه السلام طشتاً مملوءاً بالحمأة (وهو الطين) وأمرها أن تقعد عليه ، فلما أحست العلقه برائحة الحمأة نزلت من جوفها ، فقالوا : يا علي أنت ربنا العلي فأنت تعليم الغيب فزبرهم وقال : إن رسول الله (ص) أخبرني بذلك . الحديث .

وعن مناقب محمد بن يوسف الكنجي مسنداً عن أبي صالح قال : جلس جماعة من أصحاب النبي (ص) يتذاكرون فتذاكروا الحروف ، وأجمعوا أن الألف أكثر دخولاً في الكلام .

فقام مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فخطب هذه الخطبة على البديهة ، فقال صلوات الله عليه :

حمدت وعظمت من عظمت منته وسبغت نعمته وسبقت رحمته غضبه وتمت كلمته ونفذت مشيئته وبلغت قضيته ، حمدته حمد مقر لربوبيته منخضع لعبوديته ، متنصل من خطيئته ، معترف بتوحيده مؤمل من ربه مغفرة تنجيه يوم يشغل عن فصيلته وبنيه^(٢) ونستعينه ونسترشه ونستهديه ونؤمن به ونتوكل عليه .

(١) المصدر ص ٢٤٩ .

(٢) كما قال سبحانه : ﴿يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ بنيه وصاحبته وأخيه وفصيلته التي تؤويه ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه﴾ المعارج ٧٠ / ١١ - ١٤ .

وشهدت له تشهد مخلص موقن وفردته تفريد مؤمن متيقن ووحدته توحيد عبد مذعن . ليس له شريك في ملكه ، ولم يكن له ولي في صنعه ، جلّ عن مشير ووزير وعون ومعين ونظير ، علم فستر ونظر فخبير وملك فقهر وعصي فغفر ، وحكم فعدل ، لم يزل ولن يزول ليس كمثله شيء وهو قبل كل شيء وبعد كل شيء . رب متفرد بعزته متمكن بقوته متقدس بعلوه ، متكبر بسموه ليس يدركه بصر وليس يحيط به نظر ، قوي منيع بصير سميع حلیم حكيم رؤوف رحيم عجز عن وصفه من يصفه وضل عن نعته من يعرفه قرب فبعد وبعد فقرب يجيب دعوة من يدعوه ويرزقه ويحبوه^(١) ، ذو لطف خفي وبطش قوي ورحمة موسعة وعقوبة موجعة ، رحمته جنة عريضة مولقة وعقوبته جحيم ممدودة^(٢) موبقة .

وشهدت ببعثه محمد عبده ورسوله وصفيه ونبيه وخليله وحييه ، صلى عليه ربه صلاة تحظيه^(٣) وتزلفه^(٤) وتعليه وتقربه وتدنيه ، بعثه في خير عصر وحين فترة وكفر ، رحمة لعبيده ختم به نبوته ووضح به حجته فوعظ ونصح وبلغ وكدح . رؤوف رحيم بكل مؤمن رضي ولي زكي عليه رحمة وتسليم وبركة وتكريم من رب غفور رحيم قريب مجيب .

وصيتكم جميع من حضر بوصية ريكم وذكرتكم سنة نبيكم ، فعليكم برهة تسكن قلوبكم وخشية تذري دموعكم وتقية تنجيكم قبل يوم يذهلكم ويهلككم ، يوم يفوز فيه من ثقلت وزن حسنته وخف وزن سيئته ولتكن مسألتكم وملقكم^(٥) مسألة ذل وخضوع وشكر وخشوع وتوبة ونزوع وندم ورجوع وليغتنم كل مغتنم منكم صحته قبل سقمه وشبيبته قبل هرمه

= وقال سبحانه : ﴿يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه﴾ (عبس ٢٤/٨٠ - ٢٦) .

(١) من حبي يجبو إذا أعطاه بدون جزاء .

(٢) كما قال سبحانه في عمد ممددة وموبقة : مهلكة .

(٣) من الخطوة وهي المنزل والمكانة .

(٤) من الزلقى وهو القرب .

(٥) الملق هو التملق والتزلف .

وكبره ، وفرصته وسعته وفرغته قبل شغله وغنيته^(١) قبل فقره وحضره قبل سفره ، من قبل يهرم ويكبر ويعرض ويسقم ويعله طبيبه ويعرض عنه حبيبه وينقطع عمره ويتغير لونه ويقل عقله .

قبل قولهم : هو موعوك وجسمه منهوك قبل جدة^(٢) في نزاع شديد وحضور كل قريب وبعيد . قبل شخوص بصره وطموح نظره ورشح جبينه وخطف^(٣) عرنيه وسكون حنينه وحديث نفسه ويكي عرسه ويتم منه ولده وتفرق عنه عدده وصديقه وقسم جمعه^(٤) وذهب بصره وسمعه وكفن ومدد ، ووجه وجرد وعري وغسل ونشف وسجي وبسط له وهبي^(٥) ، ونشر عليه كفنه وشد منه ذقنه وقمص وعمم ودع عليه وسلم وحمل فوق سريره وصلي عليه ونقل من دور مزخرفة وقصور مشيدة وحجر منجدة ، فجعل في ضريح ملحود وضيق مرصود بلبن منضود مسقف بجلمود ، وهيل عليه عفره^(٦) وحثي عليه مدره وتحقق حذره^(٧) ونسي خبره ، ورجع عنه وليه وصفيه ونديمه ونسيه ، وتبدل به قريبه وحبيبه ، فهو حشو قبر ورهين قفر يسعى في جسمه دود قبره ويسيل صديده^(٨) على صدره ونحره ، يسحق برمته لحمه وينشف دمه ويرم عظمه ، حتى يوم حشره ونشره ، فينشر من قبره وينفخ في صورته ويدعى بحشره ونشره ، فثم بعثت قبور وحصلت سريرة صدور^(٩) وجيء بكل نبي وصديق وشهيد ونطيق وقعد للفصل رب قدير بعبد بصير خبير .

(١) من الغنى وهو إما الشراء وإما القناعة .

(٢) يعني الحضور والوجود في حالة النزاع .

(٣) لعله يريد صفرته من انخفاف اللون الطبيعي وزواله .

(٤) يعني ما جمعه من المال .

(٥) بالهمزة أو بدونها عن التهيئة وهي الإعداد والتحضير .

(٦) العفر هو التراب والمدر هو الحجر .

(٧) حذره أي محذوره وما كان يحذر منه .

(٨) الصديد القيح المختلط بالدم ، وذلك يكون بعد عفونة الجسم وقبل إتمام جفافه .

(٩) كما قال سبحانه : ﴿أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور﴾

(العاريات : ١٠٠ / ٩ - ١٠) .

فلکم من زفرة تغنيه وحسرة تقصيه في موقف مهيل^(١) ومشهد جليل بين يدي ملك عظيم بكل صغيرة وكبيرة عليم، حيثنذ يلجم عرقه^(٢) ويحصره قلقه، عبرته غير مرحومة وصرخته غير مسموعة وحجته غير مقبولة. تنشر صحيفته وتبين جريته، حيث نظر في سوء عمله وشهدت عينه بنظره ويده ببطشه^(٣) ورجله بخطوه وفرجه بلمسه وجلده بمسه، وتهده منكر ونكير، وكشف عن حيث يصير، فسلسل جيده وغلغل ملكة يده وسبق يسحب وحده فورد جهنم بكرب وشدة وظل يعذب في جحيم ويسقى شربة من حميم تشوي وجهه وتسليخ جلده وتضرب زنيته بمقمع من حديد، يعود جلده بعد نضجه^(٤) كجلد جديد يستغيث، فتعرض عنه خزنة جحيم ويستصرخ فلم يجب، ندم حيث لا ينفعه ندمه.

نعوذ برب قدير من شر كل مصير، ونسأله عفو من رضي عنه ومغفرة من قبل منه، فهو ولي مسألتي ومنجح طلبتي.

فمن زحزح عن تعذيب ربه جعل في جنته بقربه وخلد في قصور مشيدة وملك حور عين وحفدة^(٥)، وطيف عليه بكؤوس وسكن حظيرة قدس في فردوس، وتقلب في نعيم ويسقى من تسنيم^(٦) وشرب من

(١) مهيل: الظاهر أنه من المهلة وهي التأخير بمعنى: موقف طويل الأمد. ويحتمل أن يكون من المهل بفتح أو فتحتين وهو صديد الميت خاصة. كما يمكن أن يكون من الهول: بمعنى مهول وهو الفضيح.

(٢) عرقه إما هو بفتحتين معروف ولجمه العرق إذا تزايد عليه وجلله. وإما هو بكسر الأول ويراد به مجازاً أعماله في دار الدنيا حيث يلجم ويلزم، كاللجام للدابة لا فكاك منها إلا برحمة الله سبحانه.

(٣) كما قال سبحانه: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾، (النور: ٢٤/٢٤) وقوله تعالى: ﴿وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم﴾ (فصلت: ٢٢/٤١) ..

(٤) كما قال سبحانه: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾.

(٥) يريد بهم جماعة الخدم والولدان المخلدين. والحفيد الخادم كما يراد به ابن الابن أيضاً.

(٦) كما قال سبحانه: ﴿ومزاجه من تسنيم﴾.

سلسبيل^(١) قد مزج بزنجبيل^(٢) ، فثم بمسك مستديم للملك مستشعر للسرور . ويشرب من خمور من روض مغدق ليس ينزف عقله .

هذه منزلة من خشي ربه وتلك عقوبة من عصى منشئه وسولت له نفسه معصيته فهو قول فصل وحكم عدل ، قصص قصص^(٣) ووعظ نص ، تنزيل من حكيم حميد نزل به روح قدس منير مبين من عند رب كريم على قلب نبي مهتد رشيد ، وسيد صلت عليه رسل سفره مكرمون بررة . عذت برب عليم حكيم قدير رحيم من شر عدو^(٤) لعين رجيم يتضرع متضرعكم ويبتهل مبتهلكم ، ونستغفر رب كل مربوب لي ولكم .

ثم قرأ أمير المؤمنين علي عليه السلام : تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين .

أقول : هناك له خطبة أخرى خالية من الحرف المنقوط أود فيما يلي إيراد نصها أيضاً :

الحمد لله الملك المالك الودود مصور كل مولود وموئل^(٥) كل مطرود ، ساطع المهاد^(٦) وموطد الأطواد^(٧) ومرسل الأمطار ومسهل الأوطار ، عالم الأسرار ومدركها ومدمر الأملاك ومهلكها ومكور الدهور ومكررها ومورد الأمور ومصدرها ، عمم سماحه وكمل ركانه وهمل وطاوع السؤال والأمل وأوسع الرمل^(٨) وأرمل^(٩) .

(١) كما قال سبحانه ، ﴿عينا فيه تسمى سلسبيل﴾ .

(٢) كما قال سبحانه : ﴿ويسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلاً﴾ .

(٣) القصص بالكسر جمع قصة وهي الرواية وبالفتح تتبع الأثر ويريد به اتباع الحق . والقص ما عظم عن الشيء .

(٤) كما قال سبحانه : ﴿إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا﴾ .

(٥) المصدر ص ٨٠ ، الموئل : الملجأ .

(٦) وهي الأراضي المسطحة .

(٧) وهي الجبال .

(٨) الرمل بفتحين : الزينة بالجوهر . والزيادة في الشيء .

(٩) أرمل الحبل طوكة ، يريد طول الخير والرحمة .

أحمدته حمداً ممدداً مداه وأوحده كما وحده الأواه . وهو الله لا إله إلا الله
سواه ولا صانع لما عدله وسواه . أرسل محمداً علماً للإسلام وإماماً
للحكام مسدداً للرعاع ومعطل أحكام ود وسواع^(١) ، علم وعلم وحكم
وأحكم أصل الأصول ومهد وأكد الوعود وأوعد ، أوصل الله له الإكرام
وأودع روحه السلام ورحم آله وأهله الكرام .

اعملوا رحمكم الله أصلح الأعمال واسلكوا مصالح الحلال ، واطرحوا
الحرام ودعوه واسمعوا أمر الله وعوه ، وصلوا الأرحام وراعوها وعاصوا
الأهواء واردعوها وصاهروا أهل الصلاح والورع وصارموا رهط اللهو
والطمع . ومصاهركم أطهر الأحرار مولداً وأسراهم^(٢) سؤدداً وأحلامهم
مورداً ، وها هو أمكم^(٣) وحل حرمكم مملكاً عروسكم المكرمة وماهر لكم
كما مهر رسول الله أم سلمة ، وهو أكرم صهر أودع الأولاد ومملك ما أراد
وما سها مملكه^(٤) ولا وهم ولا وكس^(٥) ملاحمه^(٦) ولا وصم^(٧) .

وأسأل الله لكم أحقاد وصالة ودوام إسعاده والهم كلا صلاح حاله
والأعداد لمآله ومعاده وله الحمد السرمد والمدح لرسوله أحمد .

أقول : وهذه الخطبة أشبه بخطبة النكاح ، وإن كان يمكن أن تفسر
بتأويلات أخرى لا حاجة إلى سردها ، ويقرّب ذلك أنه (ع) مادح للمخاطب
مدحاً عالياً لا يحتمل فيه المداجاة والمبالغة والمجاملة منه عليه السلام .

(١) علمان لأصنام قديمة كما قال سبحانه : ﴿ولا تذرنا دأ ولا سواها ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾ .

(٢) تفضيل من السري وهو صاحب المروءة مأخوذ من السراة أي الارتفاع والعلو .

(٣) أي جاءكم .

(٤) مملكه : فروجه .

(٥) الوكس : بالفتح النقص .

(٦) من اللحمة بالضم وهي الالتحام والاتصال .

(٧) الوصم : العيب والمرض .

فهذا غيظ من فيض وقطرة من بحر من عجائبه سلام الله عليه .
وكيف لنا الاستيعاب وقد ألفت فيها الكتب والمجلدات . وحسبنا الآن تنبيه
القارئ الكريم إن كان من أهل الفضل والثقافة أن يأخذ القلم ويحاول
التفكير فيكتب سطرأ أو عدة أسطر بدون ألف أو بدون تنقيط ، فإن هذا
بعد الجهد لا يكون سهلاً أبداً فكيف بمن يسردها على البديهة وعفو
الخاطر . بحيث تكون بوضوحها وحسن ترتيبها وعلو مضمونها دليلاً على
صحة سندها وحقيقة مصدرها سلام الله عليه .

ومن الصعب الاستمرار بكرامات أمير المؤمنين عليه السلام أن يخرج بها
الكتاب عن غرضه . وليكن ذلك آخر هذا الفصل .



فصل في كيفية المرافعة القضائية

نريد بذلك الأسلوب التطبيقي الصحيح للفصل بين المتخاصمين سواء من ناحية أحكامه الاستحبابية أو أحكامه الإلزامية .

وفي الأحكام الاستحبابية وبعض ما هو إلزامي سنجد كيف أن القاضي يجب أن يكون محايداً موضوعياً بين الخصمين لا يفضل أحدهما على الآخر إطلاقاً . كما سنعرف أن المرافعة لا تكون باختيار القاضي ، وإنما اللازم أن تكون كل خطوة منها بطلب من المدعي ، وقد سبق أن عرفنا معنى المدعي والمنكر ، في فصل خاص به ، وليس للقاضي مثلاً أن يأمر المدعي بالإتيان بالبينة ولا المنكر التعدي لليمين . وإنما يعود الأمر بالنتيجة إلى اختيارهما من دون تدخل القاضي سوى بيان الحكم الشرعي المتعلق بالمرافعة أو بعض مراحلها ، ثم هو يستنتج النتيجة بعد إتمام الثبوت عنده لصالح أحد المتخاصمين .

والكلام في ذلك يقع في عدة جهات :

الجهة الأولى : في آداب القضاء في الشريعة الإسلامية . ننقل فيما يلي عدداً من المسائل والفقرات من كلام الشيخ المحقق الحلي قدس سره احتراماً لرأيه وفقهه .

فقد قال في موضع من كتاب القضاء^(١) : في وظائف الحاكم وهي

سبع :

(١) شرائع الإسلام جزء ص ٧٢ .

الأولى : التسوية بين الخصمين في السلام والجلوس والنظر والكلام والإنصات والعدل في الحكم ، ولا تجب التسوية في الميل بالقلب ، لتعذره غالباً . .

الثانية : لا يجوز أن يلحق أحد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه ، ولا أن يهديه لوجوه الحجاج ، لأن ذلك يفتح باب المنازعة وقد نصب لسدها .

الثالثة : إذا سكت الخصمان استحجب له أن يقول لهما : تكلموا أو ليتكلم المدعي . ولو أحس منهما باحتشامه أمر من يقول ذلك ، ويكره أن يواجه بالخطاب أحدهما لما يتضمن من إحاش الآخر .

الرابعة : إذا ترفع الخصمان : وكان الحكم واضحاً ، لزمه القضاء ويستحب ترغيبهما في الصلح . فإن أبيا إلا المناجزة حكم بينهما ، وإن أشكل آخر الحكم حتى يتضح ، ولا حد للتأخير إلا الوضوح .

الخامسة : إذا ورد الخصوم مترتبين ، بدأ بالأول فالأول . فإن وردوا جميعاً ، قيل يقرع بينهم وقيل يكتب أسماء المدعين ولا يحتاج إلى ذكر الخصوم ، وقيل يذكرهم أيضاً ، لتحضر الحكومة معه ، وليس بمعتمد ، ويجعلها تحت سائر ثم يخرج رقعة رقعة ويستدعي صاحبها . .

السادسة : إذا قطع المدعي عليه المدعي بدعوى ، لم تسمع حتى يجيب الدعوى ، وينهي الحكومة ، ثم يستأنف هو .

السابعة : إذا بدر أحد الخصمين بالدعوى فهو أولى ، ولو ابتدرا الدعوى سمع من الذي عن يمين صاحبه . ولو اتفق مسافر وحاضر ، فهما سواء ما لم يستقر أحدهما بالتأخير فيقدم دفعاً للضرر .

ويكره للحاكم أن يشفع في إسقاط حق أو إبطال دعوى .

أقول : ليس من اللازم التعليق منا على ذلك ، بل نوكل إلى فهم القارئ نفسه مدى ما يجب أن يكون عليه القاضي من الموضوعية والتجرد عن الهوى والمصلحة الشخصية مئة بالمئة ، وكذلك فيما يلي من الأحكام .

وقال^(١) في موضع آخر ضمن عدة مسائل :

الثالثة عشرة : يكره للحاكم أن يعنت الشهود ، إذا كانوا من ذوي البصائر والأديان القوية ، مثل أن يفرق بينهم لأن في ذلك غضاً منهم ، ويستحب ذلك في موضع الريبة .

الرابعة عشرة : لا يجوز للحاكم أن يتعتع الشاهد وهو أن يداخله في التلطف بالشهادة أو بتعقبه ، بل يكف عنه حتى ينهي ما عنده ، وإن تردد ، ولو توقف في الشهادة لم يجز له ترغيبه إلى الإقدام على الإقامة ولا تزهيده في إقامتها ، وكذا لا يجوز إيقاف عزم الغريم عن الإقرار ، لأنه ظلم لغريمه ، ويجوز ذلك في حقوق الله تعالى ، فإن الرسول صلى الله عليه وآله قال لما عزر عند اعترافه بالزنا : (لعلك قبلتها ، لعلك لمستها) وهو تعريض بإيثار الاستثناء .

الخامسة عشرة : يكره أن يضيف أحد الخصمين دون صاحبه .

السادسة عشرة : الرشوة حرام على أخذها ، ويأثم الدافع لها إن توصل بها إلى الحكم له بالباطل ، ولو كان إلى حق لم يأثم ، ويجب على المرتشي إعادة الرشوة إلى صاحبها ولو تلفت قبل وصولها إليه ضمنها له .

السابعة عشرة : إذا التمس الخصم إحضار خصمه مجلس الحكم أحضره (القاضي) إذا كان حاضراً (يعني في البلد) سواء كان حرر المدعي دعواه أو لم يحررها . أما لو كان غائباً لم يعده الحاكم حتى يحرر الدعوى والفرق لزوم المشقة في الثاني وعدمها في الأول . هذا إذا كان (الخصم) في بعض مواضع ولايته . وليس هناك خليفة يحكم . وإن كان في غير ولايته ، أثبت الحكم عليه بالحجة ، وإن كان غائباً .

ولو ادعى على امرأة فإن كانت برزة فهي كالرجل ، وإن كان مخدرة بعث إليها من ينويه^(٢) في الحكم بينها وبين غريمها .

(١) المصدر ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) أو ذهب هو إليها إن كان ذلك مناسباً .

وقال : المحقق الحلبي^(١) أيضاً في موضع آخر :

وبحضر (القاضي) من أهل العلم من يشهد حكمه . فإن أخطأ بتهوه .
لأن المعيب عندنا واحد^(٢) ويخاوضهم^(٣) فيما يستبهم من المسائل النظرية ،
لتقع الفتوى مقررة . ولو أخطأ فأتلف لم يضمن وكان على بيت المال .
وإذا تعدى أحد الغريمين سنن الشرع عرفه خطأه برفق ، فإن عاد زجره ،
فإن أعاد أدبه بحسب حاله ، مقتصرأ على ما يوجب لزوم النمط وقال
بعدها مباشرة :

والآداب المكروهة : أن يتخذ حاجباً وقت القضاء وأن يجعل المسجد
مجلساً للقضاء دائماً . ولا يكره لو اتفق نادراً ، وقيل لا يكره مطلقاً ، التفاتاً
إلى ما عرف من قضاء علي عليه السلام بجامع الكوفة .

وأن يقضي (القاضي) وهو غضبان . وكذا يكره مع كل وصف يساوي
الغضب في شغل النفس ، كالجوع والعطش والغم والفرح والوجع ،
ومدافعة الأخبثين^(٤) وغلبة النعاس ، ولو قضى والحال هذه ، نفذ إذا وقع
حقاً .

و(يكره) أن يتولى البيع والشراء بنفسه ، وكذا الحكومة^(٥) . وأن يستعمل
الانتقباض المانع للآخرين من اللحن بالحجة . وكذا يكره اللين الذي لا يؤمن
معه من جرأة الخصوم .

ويكره أن يرتب^(٦) للشهادة قوماً دون غيرهم ، وقيل : يحرم لاستواء

(١) المصدر ص ٦٦ .

(٢) يعني الواقع والحق في الحكم الشرعي واحد ، والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ . وهو
قول المخطأة وهم العدلية .

(٣) أي يجادلهم ويناقشهم في المسائل الصعبة المبهمة .

(٤) هما البول والغائط . ويراد به مدافعة أحدهما يعني معاناة الضغط فيه ، فضلاً عن
كليهما .

(٥) يعني أن يقف قاض أمام قاض آخر مع خصم للمرافعة .

(٦) يعني ؛ يوظفهم مع منع الآخرين عن الشهادة . ولا شك أنها لا تدفع الحكم
الشرعي بحجية قول كل عادل .

العدول في موجب القبول ولأن في ذلك مشقة على الناس بما يلحق من كلفة الاقتصار .

وقال في موضع آخر : في ضمن مسائل :

(الثالثة) إذا تمت الدعوى ، هل يطالب المدعى عليه بالجواب ، أم يتوقف ذلك على التماس المدعي ، فيه تردد والوجه أنه يتوقف لأنه حق له فيقف على المطالبة .

(الرابعة) لو ادعى أحد الرعية على القاضي ، فإن كان هناك إمام رافعه إليه ، وإن لم يكن ، وكان في غير ولايته رافعه إلى قاضي تلك الولاية ، وإن كان في ولايته رافعه إلى خليفته (يعني : خليفة الإمام ، أو خليفة القاضي) .

(الخامسة) يستحب للخصمين أن يجلسا بين يدي الحاكم ولو قاما بين يديه كان جائزاً :

أقول : فهذه عدد من النصوص الناطقة بمضمونها . ولا تحتاج إلى شرح ، فإنه لا يعدو أن يكون إلا تكراراً . ولا بد من الالتفات إلى أن نقلنا لها بهذا التفصيل لا يعني الموافقة على فتاواها ، وإن كان أكثرها حقاً ، وهو أيضاً موافق للمشهور . فيعطينا صورة عن رأي مشهور فقهاءنا في هذا الباب . وكان من المستحسن ذكر نماذج من الروايات عن المعصومين عليهم السلام ناطقة بنفس المضامين . إلا أن عبارات المحقق الحلي تعتبر تلخيصاً مرتباً ولطيفاً عن مضامين الروايات ، مما يجعل سردها مكرراً بلا موجب أكيد .

الجهة الثانية : في الكيفية العامة للمرافعة بغض النظر عن التدقيق في التفاصيل ، وبعد أخذ ما سبق أن عرفناه في الجهة الأولى من الآداب بنظر الاعتبار .

وذلك : بأن يبدأ المدعي بالشكوى وعرض القضية على القاضي بشرط أن تكون قضية جرمية وليست احتمالية^(١) وله أن يعرضها سواء كان المدعى

(١) كما لو قال : أظن أو أشك أن فلان فعل كذا . وهذا ما يأتي الحديث عنه في جهة آتية .

عليه موجوداً أو غير موجود والشهود موجودون أم لا .

وفي أي مورد ليس فيه دم أي اعتداء على نفس أو قتل أو نحو ذلك^(١) ، فالمفروض أن المدعي يأتي معه بيينة تشهد له بواقعية ما يقوله . فإن القضاء الشرعي إنما هو بالبينات والأيمان . وإنما تنفذ إخبارات البيينة فيما إذا لم يعلم القاضي بكذبها ، وإلا لم تكن حجة وله عندئذ أن يحكم بمقتضى علمه .

والبيينة كما عرفنا في فصل سابق عبارة عن شاهدين عادلين أو أكثر يشهدان بصحة قول المدعي ، والمفروض أن صفة العدالة عندهما تمنعهما من الكذب والاحتيال ويبيع الشهادة بالمال ونحو ذلك .

فإن لم يكن المدعي قد جاء بالبيينة سأله القاضي عما إذا كان عنده بيينة أم لا .

ولا ينبغي أن يفوتنا هنا ، بأن هذا مع وضوح كون هذا مدعياً وهذا منكرأ كما هو الغالب ، وأما مع عدم وضوحه ، فلا بد من تأجيل المرافعة إلى حين يفكر القاضي بذلك أو يرجع إلى المصادر ليتم التمييز عنده بينهما ، فيطالب المدعي بالبيينة على معنى أن يحضرها باختياره .

فإن طالبه بها ، وكانت حاضرة في المجلس ، فهو المطلوب ، وإلا أفهمه القاضي بأن دعواه لا تثبت إلا بالبيينة ، فإن كان يحتمل أن يحصل على بيينة بعد ذلك ، فله أن يؤجل الدعوى إلى حين حصوله عليها ، فتؤجل الدعوى برأي المدعي لا برأي القاضي .

فإن كانت البيينة حاضرة أو جاء بها في زمن لاحق ، فليس يجب أن يأمرهما القاضي بالكلام . لأن حل المشكلة إنما هو برأي المدعي لا برأي القاضي ولا المدعى عليه . فهو الذي يطلب منهما أداء الشهادة أو إقامتها .

(١) إذ البيينة على المدعي في الموارد الاعتيادية وهي في الدماء على المنكر ، كما سيأتي في كتاب القصاص .

ولفظ الإقامة هنا اصطلاحى في الفقه مأخوذ من القرآن الكريم في قوله سبحانه : أقيموا الشهادة لله .

فإن تصدى الشاهدان أو الشهود للكلام ، كان للقاضي أن يسألهما عما هو مرتبط بالحادث ، بدون أن يتعتعهما أو يداخل كلامهما أو يحثهما على الشهادة ، أو يثبط همتهما عنها ، كما سمعنا كل ذلك فيما سبق ، بل يبقى محايداً في سماع الشهادة .

نعم إذا أكثر من اللغظ كان له أن يأمرهما بالاعتصار على ما يفيد في محل المرافعة مع الكف عن الزيادة .

فإن كان مضمون كلام البينة موافقاً لدعوى المدعى وكان القاضي واثقاً من عدالتهما أو قامت لديه الحجة الشرعية في ذلك ، عندئذ يتم الأمر وتنحسم المرافعة في صالح المدعى .

وأما إذا لم تكن الحجة قائمة على عدالتهما أو كان المدعى عليه يطعن فيهما أو يشكك ، أمكن إرجاء المرافعة إلى حين السؤال عنهما أو أن يوفر المدعى شهوداً آخرين لتوثيق الشاهدين .

وإن لم يكن للمدعى بينة ، فقد يصبح ذلك سبباً لتركه الترافع . وإذا تركه المدعى عليه أيضاً بطبيعة الحال . وبذلك تسقط الدعوى .

ولكنه إن لم يترك الترافع ، كان له أن يطلب من القاضي تحليف المدعى عليه بالقسم ، أو يطلب من المدعى عليه وهو المنكر ، ذلك مباشرة .

وهنا ليس للقاضي الطلب إلى المنكر باليمين ابتداء . وليس للمنكر المبادرة إلى اليمين ما لم يطلبها المدعى . فإن حصلت من دون طلبه لم تكن حجة ولا نافذة . وإنما لا بد من تكرارها إذا طلبها المدعى لتكون حجة .

ولكن قبل البدء باليمين يستحب للقاضي أو من ينوب عنه بالكلام أن يزهد المترافعين فيها لا لأجل التدخل في قضيتهم بل لأجل احترام اليمين ،

وأن استعمالها في سبيل الحصول على المال أو شيء من المصالح الدنيوية مرجوح جداً، فعملاً بالمطلوب الشرعي الاستجابي ينبغي تجنب اليمين على كل حال .

وهذه الموعظة قد تؤثر على المدعي فيتنازل عن طلبه اليمين من المدعي عليه . والمفروض أنه لا بينة له أيضاً، فيكون هذا سبباً لتنازله عن الدعوى أصلاً . وتتم بذلك مرافعته .

وقد تكون هذه الموعظة في ترك اليمين تؤثر على كلا المترافعين . وهذا معناه الالتفات إلى الأسبق في المرتبة وهو المدعي ، إذ يكون هو المتنازل عن دعواه كما سبق .

هذا ، وإن لم تؤثر الموعظة في أي منهما ، فمعناه إصرار المدعي على إرادة اليمين من المنكر . والمفروض أن المنكر لم يقبل تلك الموعظة أيضاً . كل ما في الأمر أنه إن عرف نفسه صادقاً كان على استعداد لليمين من دون تحمل إثم الكذب ، وإن عرف نفسه كاذباً لم يكن على استعداد لها تجنباً لتحمل الإثم . وهذا هو السر في الأخذ باليمين في القضاء لأنه يفترض فيه سريانه في مجتمع يحتوي على أفراد يخافون الله سبحانه ويتجنبون الآثام . ولذا قال النبي (ص) : على ما روي عنه : (إنما أحكم بينكم بالبينات والأيمان فأيا رجل اقتطعت له من صاحبه شيئاً فإنما اقتطعت له قطعة من النار) .

وفي رواية أخرى قال^(١) : اختصم امرؤ القيس ورجل من حضرموت إلى رسول الله (ص) في أرض . فقال : ألك بينة . قال : لا قال : فيمينه قال : إذن والله يذهب بأرضي . قال : إن ذهب بأرضك يمينه كان ممن لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يزكيه وله عذاب أليم ، قال : : ففزع الرجل وردها إليه .

وعلى العموم فإن كان المنكر كاذباً في يمينه كان غاصباً وسارقاً ويكون

(١) الوسائل : كتاب القضاء . أبواب كيفية الحكم باب ٣ حديث ٧ .

تصرفه بالمال حراماً أساساً ، مضافاً إلى حرمة إيقاع اليمين الكاذبة نفسها وهتك حرمة اسم الله سبحانه .

كما أن المدعي إذا كان كاذباً في دعواه استطاع الحصول على الدعوى في صالحه إما بالبينة الكاذبة أو باليمين المردودة كما سيأتي ، فإنه أيضاً سيكون غاصباً وسارقاً ومزوراً وهاتكاً لحرمة اليمين إن حلف .

وعلى أي حال ، فالمرافعة القضائية تنتج حكماً ظاهرياً في الشريعة ، لا أنها تنتج حكماً واقعياً وتحول ملكية المال من شخص إلى آخر ، بل الملكية والزوجية وغيرهما تبقى على ما هي عليه ، ويجب على من يعلم بالواقع أن يتصرف حسب الواقع لا على حسب الناتج من المرافعة ، فإن المرافعة إنما هي لحسم النزاعات ليس إلا .

وهذا هو المراد من قوله في الرواية : فأبما رجل اقتطعت له من صاحبه شيئاً . يعني سواء اقتطع المدعي من المنكر أو المنكر من المدعي ، فإنه يكون محاسباً ومعاقباً على مخالفة الواقع الذي لم يتغير نتيجة للمرافعة القضائية .

وعلى أي حال ، فإن طلب المدعي توجيه اليمين إلى المنكر ، فماذا سيكون موقف المنكر؟ إن هذا يمكن أن يكون على أحد ثلاثة أشكال ، بغض النظر عن إمكان إجباره على اليمين أو تركه ، بل يجب أن يتصرف بحريته وقناعته ليكون عمله حجة وحاسماً للمرافعة والنزاع .

الشكل الأول : قبول توجيه اليمين إليه والقيام بها فعلاً . بصيغة سيأتي التعرض لإيضاحها ، فإن حلف انحسمت الدعوى لصالحه ، وليس للمدعي بعد اليمين حق عليه بحسب ظاهر الشرع . وسيأتي أيضاً ما يمكن أن يكون مضموناً لليمين ، وعلى العموم فستكون على نفي دعوى المدعي ، وتكون حجة في هذا النفي .

وقلنا فيما سبق أنه ليس المدعي بعد أخذ اليمين من المنكر أن يرافعه أمام قاضٍ آخر . وبهذا ينسد أحد أشكال احتمالات تأسيس محكمة التمييز القضائية ، وسيأتي البحث عنها .

الشكل الثاني : النكول ، يعني رفض القيام باليمين ، من دون تحويله على المدعي ، كما سيأتي ، وقد اختلف الفقهاء بالحكم بمجرد النكول ، لأنه من الناحية العملية يعني عدم قيام الحجة لا من قبل المدعي بالبينة ولا من قبل المنكر باليمين ، فكيف يتم الحكم ، ولكنه من جهة أخرى مشعر تماماً ، أعني النكول ، بأن المنكر الناكل يرى نفسه على غير الحق ، ومن هنا لا يريد أن يحلف يميناً كاذبة ، ولو كان على حق لحلف .

غير أننا عرفنا فيما سبق أن في ترك اليمين احتراماً لها فلعل نكول المنكر من أجل ذلك أو لأي سبب آخر ، وليس لمجرد كونه كاذباً في موقفه .

وعلى أي حال ، فإن حكمنا بحسم الدعوى بمجرد النكول كان ذلك كافياً في إغلاق الدعوى . وهل يكون هذا كافياً في منع المدعي عن مرافعة ثانية أمام قاض آخر أم لا ، كلام آخر لعله يأتي .

وعلى أي حال ، فإغلاق الدعوى مع النكول يعني الحكم في صالح المدعي ، واعتبار الناكل كاذباً في إنكاره .

وإن لم نحكم بحسم الدعوى بمجرد النكول احتاجت المرافعة إلى الخطوة التالية ، وإلا تفرق الخصمان من دون انحلال النزاع ، وهذه الخطوة هي ما يلي :

الشكل الثالث : من محتملات توقف المنكر ، هو : تحويل اليمين على المدعي . يعني الطلب منه أن يحلف هو دونه ، وهذا التحويل يجب أن يكون بطلب منه باختياره وليس بأمر إلزامي من القاضي ولا بمبادرة من المدعي نفسه أو تهديد من أحد ، كل ما في الأمر يستطيع القاضي أن يذكر الفتوى لهما وهي جواز تحويل اليمين إلى المدعي فإن قبل المنكر ذلك وحول اليمين على المدعي ، كانت هي إثباته بدل ما كان يجب أن يقيمه من البيّنة .

وعند هذا التحويل سيكون موقف المدعي على أحد شكلين :

الشكل الأول : المبادرة إلى اليمين ، وعندئذ تنحسم الدعوى لصالحه .

الشكل الثاني : النكول أي الامتناع عن اليمين . ويأتي فيه التخريجان السابقان في نكول المنكر ، مع ما يترتب عليهما من اتجاه فقهي . فإن حكمنا بالنكول انحسمت الدعوى لصالح المنكر . وإن لم نحكم بالنكول ، بقيت الدعوى بدون إثبات على الإطلاق ، فنطبق مقتضى القواعد الأولية غير القضائية .

وليس بعد نكول المدعي هنا تحويل أو رد آخر لليمين إلى المنكر ، لأن المفروض أن المنكر رفض اليمين ، فكيف سيقبلها مرة أخرى .

الجهة الثالثة : في كيفية اليمين ومضمونها :

فإن اليمين لا تكون إلا بالله أو أحد أسمائه المختصة به والراجعة في الدلالة على ذاته ، فإن لم يتضح باسم واحد حلف باسمين أو أكثر وتكون مبدوءة بأحد حروف اليمين الباء والواو والتاء حسب القواعد اللغوية .

ولا يتم الإحلاف بغير أسماء الله سبحانه ، كأسماء الأنبياء والأولياء والكتب المنزلة والأماكن المشرفة .

وهناك التغليظ في اليمين وهو تشديده ، قال المحقق الحلبي : وقد يغلظ اليمين بالقول والزمان والمكان ، لكن ذلك غير لازم ولو التمس المدعي ، بل هو مستحب في الحكم ولو استظهاراً .

فالتغليظ بالقول : مثل أن يقول : والله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع المدرك المهلك الذي يعلم من السر ما يعلمه من العلانية ما لهذا المدعي عليّ شيء مما ادعاه ويجوز التغليظ بغير هذه الألفاظ .

وبالمكان كالمسجد والحرم وما شاكلة من الأماكن المعظمة .

وبالزمان : كيوم الجمعة والعيد وغيرهما من الأوقات المكرمة .

قال : ويستحب التغليظ في الحقوق كلها ، وإن قلت : عدا المال : فإنه لا يغلظ فيه ، بما دون نصاب القطع .

قال : لو امتنع عن الإجابة إلى التغليظ لم يجبر ولم يتحقق بامتناعه نكول .

أقول : والمقصود بالتغليظ بالمكان نقل الشخص إلى ذلك المكان ليتم القسم فيه . وهو ممكن في كل مكان مقدس ، ولو مسجد صغير ، فضلاً عن العتبات المقدسة والمساجد المشهورة .

والمقصود بالتغليظ بالزمان ، تأجيل القسم إلى حين حضور الزمان المطلوب فيتم القسم خلاله . وقد مثل له المحقق بالأيام . وكذلك الحال بالأشهر كشهر رمضان أو رجب وشعبان . وكذلك في أجزاء اليوم كما بين الطلوعين أو ما بين الصلاتين ، وغير ذلك كثير .

هذا . ولا يحلف الشاهدان أو الشهود ، إلا في القسامة وهي الشهادة بالدماء على ما سيأتي في كتاب الحدود ، وأما في غيرها فيكفي في حجية قولهما عدالتهما .

وأما معنى الشاهد واليمين الذي ثبت به بعض الأمور ، كاشتغال الذمة بالمال أو براءتها منه ، فهو بمعنى أن اليمين على المدعي لا على الشاهد . فالمدعي هنا يقدم شاهداً واحداً ويقدم يميناً يحلفها بنفسه .

وقال المحقق الحلي أيضاً : ولا يستحلف الحاكم أحداً إلا في مجلس قضائه ، إلا مع العذر كالمرض المانع وشبهه ، فحينئذ يستتيب الحاكم من يحلفه في منزله ، وكذا المرأة التي لا عادة لها بالبروز إلى مجمع الرجال أو المنوعة بأحد الأعذار .

أقول : يستشكل على ذلك بأمور منها :

أولاً : إن هذا خلاف قضية التغليظ بالمكان التي سبق أن سمعناها من المحقق . فإن معناه أن ينقل الحالف إلى المكان نفسه ليحلف فيه ، وهو بالضرورة يترك مجلس القضاء .

ثانياً : إن مجلس القضاء الأفضل له في المرافعة أصلاً ، من الناحية
الفقهية ، بل هو كغيره من بقاع الأرض ، وإنما المهم هو إيجاد اليمين حسب
القواعد الشرعية وفي مرتبتها المخصصة لها ، ولا دخل للمكان في ذلك .

نعم ، قد يتصور أن يكون للمكان دخل من الناحية النفسية ، كالهبة
التي تكون للمترافعين فيه ، فيكون نحوه من أنحاء التغليب .

ولا ينبغي أن ننسى هنا ما سبق أن سمعناه ، من أنه يستحب للقاضي
الموعظة بترك اليمين ، وقد عرفنا آثارها والمهم الآن ، هو أن هذا المعنى
يشمل كل حالف سواء كان مدعياً أو منكرأ ، أو في صورة الشاهد مع
اليمين أو القسامة في الدماء أو أي شيء آخر ، وتكون هذه الموعظة قبل
اليمين طبعاً .

هذا ، وأما بالنسبة إلى مضمون اليمين ، أعني المضمون الذي يقسم عليه
الحالف ، فإن كان الحالف هو المدعي ببرد اليمين ، فلا إشكال أنه يحلف
على مدعاه كثبوت الدين في ذمة الآخر أو غيره .

وأما لو كان الحالف هو المنكر أو المدعي عليه ، كما هو المعتاد فله
حالتان :

الحالة الأولى : أن يقسم على نفي دعوى المدعي فقط ، وهذا هو الأفضل
له في المرافعة ، كما سئرى . كما لو قال : ليس للمدعي عليّ شيء أو
ليس له في ذمتي شيء أو ليس له عليّ حق أو أن دعواه كاذبة . ونحو
ذلك .

الحالة الثانية : أن يقول : إنني أديت الدين أو أرسلته إليه أو سوف أرسله
ونحو ذلك .

وهذا ليس في مصلحة المنكر تماماً . لأن المرافعة الأولى سوف تنغلق ،
لأن هذا الكلام منه يتضمن اعترافاً بالدين الذي هو محل النظر . والاعتراف
كاف في إنهاء الدعوى وحسمها ، ولو كان قد اعترف له قبل جرّه إلى
المحاكمة ، كان أفضل له .

ليس هذا فقط ، بل ستوجد مرافعة جديدة يكون فيها المنكر مدعياً والمدعي منكرأ ، لأن المنكر السابق يدعي الآن أنه أرجع الدين الذي اعترف به ، والمفروض أن المدعي السابق ينكره ، وإلا لم يجر صاحبه إلى المحكمة .

ومن هنا يكون على المنكر السابق إقامة البينة على أنه أدى الدين الذي ثبت وجوده بالإقرار . فإن لم يكن بينة بصفته مدعياً . أمكن أن يقسم صاحبه بصفته منكرأ بأنه لم يقبض ما أرسله أو لم يصل إليه ونحو ذلك أو أنه لا زال دائئاً إلى غير ذلك من المضامين . فإن حلف انحسرت الدعوى في صالحه ، وطالبه القاضي بدفع الدين الذي إنما حضر لنفيه .

ومن هنا كان المترافعون بالمرافعات الشرعية ، خلال الأجيال ، يعرفون في الأغلب هذا المعنى ، فيحلف المنكر طبقاً للحالة الأولى ، متجنباً الحالة الثانية عن عمد .

فإن الحالة الثانية وإن كانت صحيحة باعتقاده ، كما لو كان يعتقد أنه قد أرجع الدين ، إلا أنه يستطيع أن يتوصل إلى ذلك بطريق قريب وسهل . وذلك بالقسم على فراغ ذمته وبرأته . وهو صادق فيما يعتقد على أي حال ، من دون أن يتجشم عناء إحضار البينة لو انقلب مدعياً ، ولعله فاقد للبينة أصلاً ، كما لو أرجعه من دون أن يعلم أحد . فيعود الأمر ضد ما يريد .

الجهة الرابعة : في جواز أخذ المتهم بالظن شرعاً

ونقصد بالظن جواز جرّ الفرد إلى المحكمة لمجرد الظن أو الاحتمال باتهامه من دون وجود علم أو حجة شرعية عليه عند المدعي أو القاضي .

ومقتضى القاعدة الأولية هي المنع بطبيعة الحال لعدة أدلة منها :

أولاً : حرمة إيذاء المؤمن واحتقاره ، وفي اتهامه إيذاء واحتقار بلا إشكال .

ثانياً : السيرة التشريعية بالمنع عن ذلك عملياً وارتكازاً .

ثالثاً : استصحاب عدم صدور الجرم فيه أيأ كانت صفته .

رابعاً : إن المدعي ضده سيخسر المرافعة جزماً لأن المفروض أنه لا يستطيع أن يقيم بينة ضده ، ومن هنا فسوف يستطيع أن يقسم على البراءة ، وينجو بنفسه .

خامساً : ما قاله المشهور ومعهم الحق من أن الدعوى لا تسمع إلا إذا كانت جزمية ، فلا يمكن إقامة الدعوى الاحتمالية أمام القاضي .

ومقتضى كل هذه الأدلة هو حرمة توجيه الاتهام إلى أي شخص ما لم تثبت إدانته بحجة شرعية .

إلا أن الأمر لا يمكن أن يتم بذلك . فإن الاحتياطات الفقهية إنما هي أحكام ظاهرية ، وليس دائماً يكون الحكم الظاهري مطابقاً للواقع .

ونحن إذا لاحظنا بعض المصالح العامة ، أمكننا أن نجد بعض الموارد التي يجوز بل قد يجب فيه اتهام الشخص قبل قيام الحجة عليه . وعلى العموم ، يمكن أن نلاحظ أن المسألة ما دامت في حدود المصالح الشخصية فالأدلة السابقة نافذة جزماً ، ولكن إذا تعدينا منها إلى المصالح العامة ، والتي يحسن تقديمها على المصالح الخاصة دائماً . إما رجحاناً أو وجوباً . فإذا تعديناها كان اللازم الالتفات عن تلك الأدلة إلى أحد أمرين على الأقل :

الأمر الأول : المصالح الاجتماعية العامة . كما لو احتمالنا أن بقاء هذا الفرد أو ذاك مضر بها ، وأنه سبب للضرر أو الفساد العام في أي حقل من حقول المجتمع . كما لو احتمالنا كونه متدرباً على السرقة أو على التزوير أو غير ذلك .

الأمر الثاني : إن الفرد إذا سرق منه شيء مثلاً . فاحتاط لهذا الأمر ، فلم يتهم أحداً . فإن ذلك سيؤدي حتماً إلى ضياع ماله ، وكذلك كل القضايا ، الأمر الذي يشكل لنا مصلحة عامة في رفع اليد عن تلك الأدلة المانعة عن

الاثهام ، لأن الأمر سوف يفوت كثيراً من القضايا ، ومن المعلوم أن القضايا الشخصية إذا تعددت جداً ، شكلت مصلحة عامة .

وقد يجاب ذلك : بأن الشارع الإسلامي المقدس ، كان يعلم بهذه المصالح العامة حين حرم الاتهام بدون دليل ، ومعه تكون تلك الأدلة شاملة حتى لصورة وجود المصلحة العامة بخلافها .

وجواب ذلك : إن الدليل الشرعي على ذلك لم يستفد من الكتاب والسنة بعنوانه يعني بالنص القائل : لا يجوز الاتهام بدون دليل . بل استفدنا هذا الحكم من القواعد العامة ، كما سبق يعني بصفتها تطبيقاً لأحكام أخرى كحرمة إيذاء المؤمن وغيرها ومن المعلوم أنها جميعاً لا تقوم ضد ما قلناه من اقتضاء المصلحة العامة للاتهام ، بما لا حاجة الآن إلى تفصيله .

يبقى أمراً واحداً يحسن الالتفات إليه ، وحاصله أن الأمر الثاني أو المصلحة العامة الثانية التي أشرنا إليها ، قد تقتضي إهمال الحكم بحرمة الاتهام تماماً ، والالتزام بالاتهام ، ما دام ذلك محتملاً .

ويمكن الجمع بين الجهتين بأن مقدار الظن يختلف ، كما أن المظنونات أعني الجرائم المحتملة أيضاً تختلف جداً ، فإن أخذنا بمقدار الظن قلنا إنه إن كان راجحاً جداً كثمانين بالمئة مثلاً ، أمكن الاتهام وإن لم تقم حجة شرعية . وإن أخذنا بمقدار المظنون لاحظنا أهمية الجريمة المحتملة فإن كانت قاسية وضخمة أمكن الاتهام كذلك أيضاً ، وأما إن كان الظن ضعيفاً كما لو كان مجرد احتمال أو كانت الجريمة معينة كسرقة دينار واحد مثلاً . لم يجز الاتهام بدون حجة شرعية .

وإذا ركبنا بين الأمرين وخلقنا بينهما أمكن القول : بأن الجريمة كلما كانت أكبر كان مقدار الظن أقل ، وكلما كانت أهون كان مقدار الظن أكبر ليجوز الاتهام بدون حجة شرعية ، كما هو معلوم لمن يتأمل . ويختلف هذا باختلاف الموارد جداً ، ويكون تشخيص ذلك إلى الحاكم أو القاضي نفسه .

ولكن هذا يعني حجزه وتوقيفه أو فصله عن المجتمع بشكل وآخر، ولكنه لا يعني تعذيبه، كما لا يعني أخذ الحق منه أو معاقبته، قبل إثبات ذلك بالمرافعة القضائية.

الجهة الخامسة: هل يجوز للقاضي أن يبادر إلى إنجاز العقوبة أو أخذ الحق من المدعى عليه بدون طلب المدعي والتماسه أو يتوقف الأمر على طلبه ومن وظيفة القاضي أن يبقى محايداً حتى بالنسبة إلى ذلك.

الظاهر جواز مبادرته لأخذ الحق أو إيقاف العقوبة ولو من دون طلب المدعي وذلك لعدة وجوه منها:

الوجه الأول: إن الأمر قد يتعلق بالمصلحة العامة وليس بالمصلحة الخاصة لأن الإدعاء هنا يكون ادعاءً عاماً لا خاصاً، ويكون إيقاف العقوبة من مصلحة المجتمع ومعه فيتعين على القاضي إنجازها.

الوجه الثاني: إن المدعي لو لم يرد حقه لما جر المدعى عليه إلى المرافعة إذن المدعي يريد فعلاً ولو بلسان حاله أخذ الحق ولا يحتاج إلى التصريح لفظياً.

الوجه الثالث: إن الروايات الواردة في إنجاز القضاء عن المعصومين سلام الله عليهم بما فيه قضاء أمير المؤمنين (ع) خالية من التعرض لطلب المدعي أو الأمر للزوم سماعه بل كانت العقوبة تنفذ فوراً بعد إتمام الإثبات الشرعي من خلال المرافعة.

وقد يخطر في الذهن أن الحق أو العقوبة إنما هي من مصلحة المدعي وليس للقاضي منها شيء فيجب أن يكون محايداً اتجاهها.

وجواب ذلك ينشأ من ملاحظة الوجوه السابقة نفسها من حيث أن الأمر وإن كان غير عائد للقاضي شخصياً إلا أن المصلحة العامة مضافاً إلى لسان حال المدعي يقضيان مبادرته إلى إنجاز الحكم.

وقد يخطر في الذهن أن القاضي حيث لا يكون مربوطاً بالقضية

شخصياً فليس له تنفيذها فلأنما يجب عليه إيكالها إلى المدعي نفسه فهو الذي يذهب إلى صاحبه لأخذ ديتة مثلاً وجواب ذلك أن القاضي أولى بذلك من جهتين على الأقل .

أولاً : إن القاضي هو ولي عام بصفته فقيهاً جامعاً للشرائط ومقتضى الولاية العامة لإنجاز حكمه الذي ثبت من خلال المرافعة .

ثانياً : إن الحكم الناتج من المرافعة يختلف فإن كان من قبيل الدين المالي ونحوه أمكن تحويل المدعي على صاحبه ليأخذ حقه وأما إن كان من قبيل العقوبة كالجلد والرجم وقطع اليد فهو من اختصاصات القاضي وليس أن المسروق منه هو الذي يقطع يد السارق فإن ذلك مخالف للاحتياط جداً بصفته غير وارد في شيء من الأدلة فإن أراد القيام به فالأحوط أخذ الإذن من القاضي أو الحاكم .

ثالثاً : إن القاضي في الأعم الأغلب قادر على إنجاز حكمه بخلاف المدعين فإنهم على الأغلب عاجزون عن ذلك ومعه فمن الراجح باعتبار قضاء الحاجات لهؤلاء أن يقوم القاضي بنفسه بالإنجاز .

الجهة السادسة : في صحة تأسيس محكمة عليا يعاد فيها النظر في أحكام المحاكم الأخرى توخياً للدقة وتجنباً للخطأ المحتمل من تلك المحاكم وهذا ما يقابل ما يسمى بمحكمة التمييز في بعض الدول أو قاضي القضاة في بعض الدول الأخرى فما هي وجهة النظر الشرعية في ذلك؟

عرفنا في ما سبق أن الحق المترافع عليه قد يثبت ثبوتاً واضحاً أمام القاضي كما لو قامت عليه البينة أو القسم من قبل المنكر أو المدعي كما لو ثبت بالإقرار أيضاً ففي كل ذلك تنحسم المرافعة حسماً تاماً ولا يجوز للمدعي جرّ المدعى عليه إلى مرافعة أخرى .

وأما إذا كان لدى أحدهما بعض المناقشات كالطعن في عدالة الشهود أو إضافة قرائن قد توجب الاطمئنان بقول أحد المترافعين فهذا ونحوه يمكن إرجاعه إلى القاضي نفسه ولا حاجة معه إلى قاضي آخر .

وقد يخطر في الذهن أنه بعد صدور الحكم نتيجة للمرافعة كيف يمكن تغييره بقرائن ظنية تحرف وجهة الدليل بعد أن عرفنا في فصل سابق أن الحكم القضاء يجب التعبد به على كل حال .
وجواب ذلك من وجهين على الأقل .

أولاً : إننا عرفنا أيضاً عدم لزوم إصدار الحكم بل يمكن إنجازه الحكم بدون التصريح به انشاءً من قبل القاضي وإنما هو أمر مستحب وليس بالواجب .

ثانياً : إن الحكم على تقرير صدوره إنما لا يجوز مناقشته ويجب التعبد به لغير القاضي الذي أصدره وأما هو نفسه فيستطيع تغييره مع اختلاف الأدلة لديه وهذا هو المفهوم من قوله في مقبولة عمر بن حنظلة إن الراد عليه راد علينا والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله وهذا يعني أن غيره لا يجوز الرد عليه ولكنه لا يعطي أية حججة بالنسبة إلى من أصدر الحكم نفسه كما هو واضح لمن يتأمل .

هذا كله ، إذا ثبت الحكم في المرافعة ثبوتاً واضحاً كما قلنا . وكذلك الحال في عدم جواز جر المدعى عليه إلى مرافعة ثانية ، فيما إذا كان الاتجاه الفقهي للقاضي هو القضاء بالنكول ، وقد حكم على أساسه بحكم قضائي ، يكون حجة على الآخرين بمقبولة عمر بن حنظلة التي سمعناها قبل قليل : وهي شاملة حتى للقضاة الآخرين مهما كانت صفتهم . ونتيجتها التحريم على القاضي الآخر أن يحرف أو يحذف حكم القاضي الأول ، حتى لو علم بفساد مدركه . وهذا معناه المنع عن تأسيس محكمة أخرى علينا أو - كما عبرنا - جر المدعى عليه إلى مرافعة ثانية .

ولكن القاضي إذا لم يحكم بالنكول ، إذن ، فمع حصول النكول ، لم تنحسم الدعوى . فقد نحتمل أن القاضي الآخر يمكنه من الناحية الفقهية حسمها أو يمكن للمدعى عليه أن يبين مثلاً أمامه دون الأول ونحو ذلك من الملابسات التي تتدخل في الحال . فيكون هناك مجال للرجوع إلى محكمة أخرى .

وكذلك إذا قلنا بحسم الدعوى بالنكول ، إلا أن القاضي لم يقيم بإصدار حكم إنشائي قضائي ، وإنما اكتفى بتطبيق الحكم بأمر المدعى عليه بدفع حق المدعي إليه ، إذن ، فمع عدم وجود الحكم القضائي ومع حصول النكول الذي يعني ضمناً عدم كفاية الإثبات الشرعي في صالح أحد المترافعين ، يمكن الرجوع إلى محكمة أخرى وقاض ثانٍ .

بل يمكن القول فقهياً ، بإمكان ذلك حتى مع وضوح الإثبات القضائي الذي قلناه أولاً فيما سبق ، إذا لم يصدر به حكم قضائي مما يحرم رده ، فقد يخطر في ذهن القاضي أن لا يحكم ، فإذا لم يحكم صار للقضاة الآخرين تجديد النظر في القضية .

إلا أن هذا قابل للمناقشة مع وضوح الإثبات الشرعي القضائي وذلك : لأن المرافعة أمام القاضي ، في وظيفتها الشرعية حسم النزاع وقطعه ، فإذا حصلت وجب قبول الحسم على أي حال ، وهذا يعني حرمة المرافعة الثانية ما دام الإثبات الشرعي كافياً سواء حصل فيه حكم قضائي إنشائي أم لم يحصل .

وعلى أي حال ، فيجوز تأسيس محكمة عليا لمورد الحاجة كما في صورة النكول وغيره الذي عرفناه .

الجهة السابعة : في جواز الحكم بالنكول :

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة وجوه منها :

الوجه الأول : الإجماع ، كما استظهره صاحب الجواهر ، إلا أنه لا يتم لكونه محتمل الاعتماد على أحد الوجهين أو كلا الوجهين الآتين ، فيكون مدركياً ولا حجية فيه ، ويكون الحساب مع الوجوه التي اعتمد عليها .

الوجه الثاني : صحيحة محمد بن مسلم^(١) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الآخرس كيف يحلف إذا ادعى عليه دين وأنكر ولم يكن

(١) الوسائل ج ١٨ كتاب القضاء : أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى باب ٣٣

للمدعي بينة . وهي رواية مطولة وفيها دلالة على أن أمير المؤمنين عليه السلام كتب اليمين على ورقة ثم غسلها بالماء وأعطى الماء للأخرس (وأمر الأخرس أن يشربه فامتنع فألزمه الدين) .

وتقريب الاستدلال بها أن امتناع شرب الأخرس للماء بمنزلة النكول ، وقد ألزمه الدين بنكوله ، ومعناه الحكم بالنكول .

إلا أن هذا الاستدلال قابل للمناقشة :

أولاً : إن الرواية لم تكن بصدد بيان ذلك بل بصدد بيان كيفية إحناف الأخرس ، فلا يمكن التمسك بإطلاقها من هذه الناحية .

ثانياً : إن الأصحاب الفقهاء لم يعملوا بها إجماعاً ، فلا يفتي أحد منهم بهذه الطريقة من إحناف الأخرس ، وإنما يقول الجميع بأنه يشير بيده ويعقد بقلبه ونحو ذلك .

ثالثاً : إن امتناع شربه للماء غير كاف للحكم إلا بعد التأكد بأنه لم يرد اليمين على المدعي ، وظاهرها إحناف ذلك .

رابعاً : إنها دالة على أن الإمام أمر المنكر بالشرب يعني أمره باليمين . وقد عرفنا أن القاضي ليس له أن يأمر بذلك ، وإنما هي وظيفة واختيار المدعي ليس إلا .

إذن تكون هذه الرواية مخالفة للقواعد من عدة جهات فيتعذر الاستدلال بها . ويوكل علمها إلى أهلها .

الوجه الثالث : امتناع حسم الموقف بدون الحكم بالنكول ، والقضاء موظف لذلك ، وإلا بقيت المنازعات سارية المفعول إذن ، فلا بد من الحكم بالنكول لحسم الموقف بين المتنازعين .

وهذا قابل للمناقشة من وجوه منها :

أولاً : إن هذا يتنافي قوله : إنما أحكم بينكم بالبينات والأيمان . اللذان هما الأدلة المنحصرة في كل قضاء . فإذا فقد كلا الأمرين ، وهو ما يحصل في

صورة النكول . فكيف يحصل الحكم بدون إثبات ، ومفهوم الحصر في هذه الرواية يدل على عدم الجواز بدون وجود بينة ولا يمين .

ثانياً : إن حسم الموقف لا يتعين أن يكون بالمرافعة . بل هناك قواعد شرعية تنطبق على كل مورد بغض النظر عن المرافعة ، فإن انسدت بابها ، أمكن الرجوع إليها .

ثالثاً : إننا إذا أوجبنا الحكم على القاضي أمكن القول بصدوره حتى مع النكول ليكون حاسماً . وأما إذا لم نوجب ذلك ، كما قلنا ذلك فعلاً ، فحين لا تحصل بينة ولا يمين ولا حكم ، كيف يمكن للمرافعة أن تنحسم ، إلا بالرجوع إلى قواعد أخرى كما قلنا في الوجه السابق أو بالرجوع إلى محاكم أخرى كما قلنا في جهة سابقة .

الجهة الثامنة : في الحق العام .

حين يصدر من الفرد أي جرم بحق غيره كالسرقة مثلاً ، فإن مسؤوليته الأخلاقية لا تنحصر أمام هذا المسروق ، بل تشمل تماماً عدة جهات كلها مهمة :

الجهة الأولى : إنه عصى التشريع المانع عن هذا العمل واحتقره وتجاهله . وهو التشريع الإسلامي بالنسبة إلى المسلمين المتدينين .

الجهة الثانية : إنه عصى صاحب الشريعة أو مشرع التشريع . وأهمله واحتقره . وهو في الشريعة الإسلامية هو الله سبحانه ورسوله .

الجهة الثالثة : إنه ظلم الشخص المعتدى عليه .

الجهة الرابعة : إنه ظلم نفسه باعتبار أنه جعلها تمشي في الطريق الخطأ . وهذا منصوص عليه في القرآن الكريم مكرراً . منها قوله تعالى : ﴿وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ .

الجهة الخامسة : إنه ظلم المجتمع ككل ، لأنه أوجد خلاله ما لا يناسب وجوده ولا ينبغي ، وهذا هو المسمى بالحق العام .

وفي الإمكان اختصار هذه الجهات الخمس إلى ثلاث بإدراج الأوليين . والرابعة ضمن معنى واحد . وهو عصيان الله سبحانه ، فإن الجهة الأولى ليست أهم منه على أي حال . والجهة الرابعة من جملة متعلقاته ونتائجها .

وبتعبير آخر : إن كل هؤلاء الخمس هم في الواقع الأخلاقي أصحاب حقوق تجاه الفرد ، فإذا أجرم الفرد أية جريمة قلت أو كثرت ، فقد غمط هذه الحقوق الخمسة كلها .

أما الحقان الأولان فإن المطالب به هو الله سبحانه ، وعقوبته أخروية ، والحق الرابع ، وهو حق النفس في الطاعة ، الذي يغمط بظلمها وإيجاد الفساد فيها ، فالمطالب هو به الضمير أو النفس اللوامة ، وليس له جهة ظاهرة . ومن هنا كانت هذه الجهات الثلاث خارجة عن حريم القانون الاجتماعي الديني ، أعني الذي ينظم الحياة الدنيا وإن كان دينياً .

ومن هنا بقي عندنا حقان فقط : هما الحق الخاص - في الجهة الثالثة - والحق العام - في الجهة الخامسة - والحق الخاص يكون المطالب به المدعي في المرافعة القضائية إذ يكون المجرم فيها هو المدعى عليه . وإذا حصلت العقوبة أو الجزاء يكون الحق الخاص قد سقط أو استوفي .

وأما الحق العام الذي غمطه بإفساده للمجتمع أو في المجتمع ، فمن هو الذي يطالب به ؟ مع العلم أن المجتمع ككل ليس له لسان مطالبة ودفاع في القانون . ومن هنا تولدت فكرة (الادعاء العام) ليكون المدعي العام هو المطالب بهذا الحق ويإنزال العقوبة لدى غمطه .

والجريمة ، قد تتمخض للحق العام ، ولا يمكن أن يكون فيها مدع ذو حق خاص ، كالبغي وهو التمرد على الدولة المحقة ، أو الاعتداء على الأوقاف العامة أو على الأموال العامة أو الإضرار بطريق المسلمين أو إفساد مياهم إلى غير ذلك كثير .

ومن هنا يتعين ، في الفهم القانوني أن يكون لأمثال هذه الحقوق

المغموطة ، مُطالب ذو صفة عامة ، يعني أنه يمثل المجتمع ككل أو أنه يمثل الدولة وهو المدعي العام .

وهذا المعنى معقول ، وإذا أرادت الدولة أن تطبقه أعني تعيين مدعياً عاماً ، بطريقة مشروعة دينياً ، كان لها ذلك ، إلا أن السؤال يقع في نقطة رئيسية واحدة هي أنه : هل ذلك ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها؟

نعم . وجوده راجح ويعتبر جزءاً من النظام العام للدولة ، أياً كانت صفتها أو فكرتها . إلا أن كون ذلك متعيناً وضرورياً ، قابل للمناقشة على أي حال .

أولاً : إن المدعي العام ، بهذا العنوان ولا بأي عنوان يشمله لم يرد في الكتاب والسنة .

ثانياً : إن المسؤول الأعلى هو الولي عن المجتمع ، وهو الذي يستطيع أن يقوم بالمباشرة بهذه المهمة .

إلا أن كلا هذين الوجهين قابلين للمناقشة أيضاً :

أما الأول : فإمكان أن يقال : إن شكل النظام العام في المجتمع أمر يختلف بين الأمكنة والأزمنة ، ومعنى عدم تحديده في الأدلة الأصلية ، إيكاله إلى المجتمع نفسه ، فيتم تعيينه واختياره حسب الأنسب في كل وقت ومكان فإذا كان الأنسب هو تعيين المدعي العام لم يكن منه بد .

وأما الوجه الثاني : فالولي العام وإن كان صالحاً للإدعاء العام ، إلا أنه لا يتكفل ذلك بالمباشرة بل له أن يوكل شخصاً يتصف بهذه الصفة ، يعني أنه يتوكل عنه من هذه الجهة فقط ، فيكون هو المدعي العام .

ومهما يكن الحال في هذه المناقشات أو تلك : فإن وجوب تعيين شخص لمثل هذا المنصب ، شرعاً ، مما لم يدل عليه دليل . ما لم تقتض المصلحة العامة ذلك اقتضاءً ضرورياً ، وإلا بقي الأمر على رجحانه ليس إلا .

بقي أن نتساءل عما إذا كان المدعي العام يقوم مقام المدعي الخاص في طريقة المرافعة أم لا : فلعل له طريقة أخرى للمرافعة شرعاً . والكلام هنا يقع في مرحلتين :

المرحلة الأولى : إننا كما عرفنا في فصل سابق أن المدعي هو من خالف قوله الأصل . بالمعنى الذي سبق أن عرفناه ، حيث أن الأصل في أي شخص عدم القيام بالجريمة ، ما لم تثبت ضده ، فيكون المدعي العام مسؤولاً عن إثباتها خلال المرافعة . تماماً كالمدعي الخاص .

المرحلة الثانية : إننا سمعنا أيضاً فيما سبق : أن البيئة على المدعي واليمين على المنكر ، وهذا وإن كان قدره المتيقن هو المدعي الخاص ، إلا أنه لا ينبغي أن يختلف المدعي العام عنه أيضاً ، فإن إثباته أيضاً يكون بالبيئة ، بصفته مدعياً ، كل ما في الموضوع أنه لا يترافع عن صفته الشخصية بل عن المجتمع الذي هو المدعي الحقيقي ، والذي يمثله هو ، وعن الحق العام الذي يتهم المنكر بغمطه والتجاوز عليه .

هذا وينبغي أن نلتفت إلى أن وظيفة الإدعاء العام ، لا يكون لها أي تأثير في المرافعات الخاصة ، وإن كنا قد قلنا إن كل ذنب على الإطلاق ففيه غمط للحق العام ، إلا أنه ليس من المعقول مقابلة كل جريمة بمدعين خاص وعام ، مضافاً إلى أن الجريمة إن ثبتت وأخذ الحكم مجراه كان ذلك تنفيذاً للحق الخاص والعام معاً ، وليس من حق المجتمع المطالبة بعقوبة أخرى . إذن ، فهذا من مصلحته أيضاً .

وإنما تبرز أهمية الإدعاء العام في الجرائم المحتملة ، التي ليس لها مدع خاص ، فيتعين أن يقف المدعي العام في المرافعة بصفته ممثلاً للحق العام ، وأن يقوم بمحاولة إثبات الجريمة بالبيئة ونحو ذلك من سياقات المرافعة التي سبق أن عرفناها .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل شهادة النساء

إن أهم ما يوجد في قبول الشهادة شرعاً من المناقشة في وجه الحكمة أحياناً ، هو ظهور الشريعة المقدسة وكأنها ذات تابٍ وتقلص تجاه شهادة النساء . فهل يعني ذلك : الاعتقاد بأن المرأة أقل مستوى من الرجل أم ماذا كانت المصلحة في ذلك ؟

ويتجلى ذلك في عدة أحكام :

أولاً : عدم قبول شهادة المرأة مطلقاً في بعض الأمور كالشهادة على اللواط والشهادة على الهلال .

ثانياً : اعتبار شهادة المرأة تعدل نصف شهادة الرجل ، ففي مورد قبول شهادة النساء لا بد من وجود شهادة امرأتين لتقوم مقام رجل واحد ، فمقام الشاهدين أربع نساء ومقام الأربعة شهود رجلان وأربع نساء ، أو ثلاثة رجال وامرأتين وهكذا .

ثالثاً : ثبوت الكسر العشري في شهادة كل امرأة في بعض الموارد كالشهادة بالوصية . فلو أردنا إثبات الجميع احتجنا إلى أربع نساء . وأما الواحدة فيثبت بشهادتها الربع وبالإثنين النصف وهكذا .

ولا يوجد ، في الفقه حسب علمي ، غير هذه الاعتبارات الثلاثة في شهادة النساء . وقد عقدنا هذا الفصل للتساؤل عن الحكمة من ذلك ، الذي يدل على اختلاف حالها عن الرجل في نظر الشريعة المقدسة .

وينبغي النظر إلى ذلك على عدة مراحل :

المرحلة الأولى : إن الفقيه مربوط بالاستدلال الفقهي لا محالة ، ولا يجوز له التجاوز عنه بحال من الأحوال . فكلما ساق الدليل إليه من الأحكام وجب عليه الفتوى به بنفي النظر عن السبب والحكمة فما يوجد في الفقه من فتاوى في هذا المورد وغيره إنما هو باعتبار مساعدة الدليل عليه .

والدليل كما يمكن أن يكون نصاً واضحاً في الكتاب أو السنة ، يمكن - كذلك - أن يكون أصلاً عملياً وقاعدة فقهية وهي قواعد صحيحة بطبيعة الحال ، إلا أن نتائجها قد لا تكون مطابقة للواقع مئة بالمئة ، وإنما شرعت للمكلفين باعتبار الجهل بالواقع ، وفي ظرف البعد عن عصر صدور النصوص الإسلامية ، مع إمكان الاكتفاء بغالبية المطابقة للواقع في مثل ذلك الظرف ، وليس لا بد أن يكون ذلك مستوعباً .

ومن هنا قد تكون بعض الأحكام التي نستغرب من حكمتها أو الوجه في تشريعها ، إنما هي صادرة من الفقهاء باعتبار تطبيق بعض القواعد العامة ، وقد يكون المورد من جانب عدم مطابقتها للواقع . كل ما في الأمر أننا معذورون أمام الله سبحانه في تطبيق هذا الحكم ، باعتبار أهم ما توصلنا إليه .

ومن هنا ممن المحتمل أن تكون بعض تلك الأمور أو الأحكام ناتجة عن أمثال هذه المواقف أو الاستدلالات من قبل الفقهاء . وفي مثله لا نستطيع القول : إن الشريعة المقدسة نفسها تتبنى ذلك أو تحكم به أو أن ننسبه إلى قادة الإسلام مباشرة .

المرحلة الثانية : إننا كررنا في هذا الكتاب في أكثر من مناسبة ، ضرورة التسليم بالحكمة الإلهية التي هي السبب والمنشأ للأحكام الشرعية التي نؤمن بها ونعمل عليها كمسلمين ، فإذا ثبت في الشريعة أي حكم من الأحكام كان اللازم التسليم به والرضا بإطاعته .

وإنما نتج التشكيك في الحكم الشرعية ، نتيجة للفساد الاستعماري

والانحراف عن الشريعة السهلة السمحة والمحجة البيضاء التي جاء بها خير الخلق صلى الله عليه وآله .

المرحلة الثالثة : إن لشهادة النساء في الفقه مزايا يفقدها الرجال ، فلئن كان للرجال مزاياهم الخاصة فإن للنساء مزاياهن الخاصة المقابلة لها وذلك في موردين أو أكثر :

المورد الأول : ما يحرم على الرجال الإطلاع عليه فتختص الشهادة عليه بالنساء ، كالرضاع والعذرة .

المورد الثاني : ما قلناه من ثبوت الربع بشهادة المرأة الواحدة . فإن هذا لا مقابل له في الرجل ، فإنه لا يثبت بشهادة الرجل الواحد مقدار النصف .

المورد الثالث : إن المرأة تقبل شهادتها لنفسها مما لا يمكن يعرف عادة إلا منها . ككونها حائضاً أو في العدة أو خارجة عنها أو متزوجة أو غير متزوجة ونحو ذلك وإن كان ذلك في مصلحتها وتجربته نفعاً لنفسها .

المرحلة الرابعة : إن الأدب الشرعي الإلزامي أحياناً والاستجابي أحياناً أخرى يقتضي تنظيم العلاقة بين الجنسين بشكل عادل ومتعادل بحيث يمنع الاختلاط المتزايد بينهما مما قد يؤدي إلى تفاقم الأمر وخروج الزمام الأخلاقي عن اليد . وفي ذلك أحكام عديدة متفرقة في الفقه .

منها : عدم جواز إمامة المرأة بالرجال ومنها : إن مسجد المرأة بيتها . ومنها : إسقاط الجهاد عن المرأة . كل ذلك لتكون بعيدة عن مجتمع الرجال ومصونة عن أنظار الشهوة والعلاقات المريبة .

وهذا المنحى له تطبيقات في كتاب الشهادات الذي نتحدث عنه . ومن أمثله :

١ - منع المرأة من الشهادة على اللواط وهو يكون بين رجلين فما موقف المرأة هنا إلا الابتعاد تماماً .

٢ - منع المرأة من الشهادة على الهلال . والشهود الذكور مجتمعون للرؤية . فما موقف المرأة إلا الابتعاد أيضاً .

٣ - منع المرأة من الشهادة في الطلاق والخلع ، فإنها من اختصاص الرجل الذي يقوم بالطلاق وهو الزوج ، فينبغي أن يختار الشهود رجالاً .

٤ - منع المرأة عن الشهادة في الحدود كالسرقة وشرب الخمر والقتل . فإنها من خصائص مجتمع الرجال . فإن الغالب هو قيام الرجال بها ، فيكون من المنطقي سماع شهادة الرجال بها خاصة ، ولا تجدد من يقوم به من النساء إلا النادر .

المرحلة الخامسة : إن منع شهادة النساء خاص بعدم حصول الاطمئنان من الحادثة المشهود عليها نفسها . وأما إذا حصل الاطمئنان من كلام النساء وشهادتهن ، فإنها تكون حجة ، مهما كان موردها ، لأن الاطمئنان بنفسه حجة ، والقاضي والحاكم يستطيع الحكم بعلمه واطمئنانه بغض النظر عن سبب حصوله ، ما دام سببه منطقياً وعقلائياً .

المرحلة السادسة : إنه كما يشترط في الرجل الشاهد ، أن يكون عادلاً لكي تتكون من الشاهدين ما يسمى بالبينة . كذلك يشترط في المرأة الشاهدة أن تكون عادلة . ولكن من أين يمكن لنا تحصيل المرأة العادلة . فإن المرأة قد تكون صالحة إلا أنها ليست عادلة ، والعدالة في الرجال فرض معقول وشائع إلا أنه في النساء فرض نادر مع شديد الأسف ، ولعله لهذا منعت المرأة في كثير من أنواع الشهادات .

المرحلة السابعة ، والأخيرة : أن نغور في أعماق المرأة لنجد فروقها النفسية والعقلية والعاطفية عن الرجل . الأمر الذي يجعل الاحتياط الشرعي في شهادتها ضرورياً .

وهذا ما أشير إليه في القرآن الكريم والسنة الشريفة :

أما ما في القرآن الكريم فقولته تعالى^(١) : ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ .

(١) البقرة ٢/ ٢٨٢ .

وفي هذه الآية الشريفة عدة نقاط ينبغي الالتفات إليها في حدود ما هو مربوط بمحل الكلام .

النقطة الأولى : ما هو محل الشاهد في الآية الكريمة ، وهو قوله سبحانه : ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ .

وهو دال بوضوح على أن المرأة قد تضل يعني تنسى أو تخطئ، أو تسيطر عليها العاطفة أو قلة التقدير للأمور، ونحو ذلك . وهذه صفة غالبية لنوع النساء بدون شك . والأحكام الحكيمة يجب أن تأتي لتلاحظ الأعم الأغلب من الأفراد وإن كان لها شواذ أو نواذر .

وقد عرفنا وسنسمع أيضاً ، أن الشاهدة يجب أن تكون عادلة ، إذن ، فهي مع ذلك مشكوكة في شهادتها بشكل وآخر ، وهذا النحو من الشهادة يصعب الاعتماد عليه ، ما لم يمكن تداركه على أي حال .

وقد قام التشريع الحكيم بالتدارك فعلاً وهو ضم امرأة إلى امرأة لتذكر إحداهما الأخرى . . . أي منهما الأخرى ، وليس واحدة بعينها . بل كل منهما تعتبر عيناً ورقيبة على شهادة الأخرى . فما اتفقا عليه من الشهادة أمكن الأخذ به وكان حجة شرعية .

النقطة الثانية : أنه توجد طريقة أخرى لسماع الشهود ، سواء في الرجال أو النساء ، وهو تفريق الشهود وسماع كل واحد أو واحدة منهم على حدة . بدون أن يعطوا فرصة للتفاهم فيما بينهم ، أو الاتفاق الضمني خلال أداء الشهادة على أمر من الأمور .

وبعد سماع الشهادات المتفرقة ، يؤخذ بما اتفق عليه الشهود ويسقط ما اختلفوا فيه ، لأنه لم تقم عليه شهادة كافية . إلا إذا كان بعضه حجة من ناحية أخرى كقول ذي اليد أو الإقرار أو حكم من له خبرة ونحو ذلك .

ولا يختلف النساء عن ذلك في السماع حال التفرق . وإن كانت الآية واضحة في سماع الشهادتين حال اجتماع المرأتين ، ولذا كان في الإمكان أن تذكر إحداهما الأخرى . كما تنص الآية الشريفة .

إلا أن هذا الجمع بين الشاهدين غير واجب فقهاً جزماً . ومعه يمكن حمل هذه الفقرة من الآية الكريمة على معنى الأخذ بما اتفقتا عليه من الكلام لأنه مما تذكرناه معاً .

النقطة الثالثة : قوله تعالى في صفة الشاهدين اللتين يمكن الأخذ بقولهما : (من ترضون من الشهداء) ، فإنه جاء في الآية صفة للرجل والمرأتان معاً . فالنساء من هذه الناحية أعني صفة أن يكون الشاهد مرضياً في المجتمع المسلم و(عادلاً) باصطلاح الفقهاء ، لا تفرق فيه النساء عن الرجال . فكلاهما يجب أن يكون عادلاً مرضياً .

النقطة الرابعة : إن هذا الشرط ، وهذه الصفة إنما هو خاص بالشهادة دون بعض العناوين التي أشرنا إلى بعضها قبل قليل . سواء ذلك في الرجال أو النساء ، كقول ذي اليد أو حجية الإقرار وقول ذي الخبرة ، فإن العدالة والتعدد غير مشروط فيها جميعاً ، بل تكون حجة على أي حال ، على إشكال واختلاف في قول ذي اليد وذي الخبرة .

فهذا ما ورد في القرآن الكريم .

وأما ما ورد في السنة الشريفة ، فهو ما نقل عن سيد البلغاء أمير المؤمنين^(١) عليه السلام أنه قال : معاشر الناس إن النساء نواقص الإيمان نواقص الحفظ نواقص العقول .

فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاة والصيام في أيام حيضهن وأما نقصان حظوظهن فموارثتهن على الأنصاف من موارث الرجال وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد .

فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر . ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر .

والنقطة الرئيسية التي ينبغي أن تعرض لفهم هذه الفقرة هي أن التفسير

(١) نهج البلاغة ج ١ ص ١٢٩ .

الذي أعطاه الإمام عليه السلام للنقصان هل هو المقصود الوحيد منه ، كما قد يتبادر من العبارة ابتداء . أو أن المقصود به أعمق من ذلك . إذ يمكن تقديم أحد فهمين رئيسيين للنص :

الفهم الأول : هو المتبادر الرئيسي وهو أن يكون التفسير هو عين المفسر وهو النقص . فلا يراد من نقصان الإيمان إلا القعود عن الصلاة ولا يراد من نقصان الحفظ إلا استحقاق نصف الميراث ولا يراد بنقصان العقول إلا شهادة الإثنين مقابل الرجل الواحد .

الفهم الثاني : إن الإمام عليه السلام جعل هذه التفاسير كظواهر وكواشف عن تلك الأشكال من النقص . فالقعود عن الصلاة علامة وكاشف عن نقصان الإيمان وهكذا . وذلك لأجل شكل من أشكال التقريب الذهني أو البرهان على صحة قوله عليه السلام .

وهذا هو الفهم الأرجح بطبيعة الحال . إذ لا يحتمل من الناحيتين اللغوية والعرفية أن يكون المراد بالنقص هو هذا التفسير بعينه بدون أية زيادة ، بحيث لا يراد بنقصان الإيمان أي شيء سوى القعود عن الصلاة لوضوح أن نقصان الإيمان يعني شيئاً آخر أوسع من ذلك وأعمق بحيث يكون القعود عن الصلاة أثراً من أثاره وكاشفاً عن كواشفه كشف المعلول عن علته .

وهذا هو مقصودنا في المرحلة السابعة والأخيرة التي نتحدث عنها ، وهو أن خلقة المرأة ليست كخلقة الرجل بل هي تختلف عنه بمقدار ما لا يعلمه إلا الخالق والراسخون في العلم . وقد عبر عنه الإمام عليه السلام بأن المرأة أنقص من الرجل في العقل والإيمان والحفظ .

فإذا كانت الروح هي بيت العقل والنفس هي بيت العواطف . استطعنا أن نقول إن نوع المرأة - وليس جميع الأفراد على الإطلاق - أقل روحياً من نوع الرجل - بنفس المعنى - وأعلى نفسياً أي أقوى عاطفياً .

وإذا فهمنا أن معنى قوة العاطفة هو زيادة الاهتمام بالدنيا ومالها وجمالها وحمل هموم عوارضها وبلائها ، إذن نجد من المنطقي أنه يجب أن

تكون المرأة أقل إيماناً من الرجل ، لوضوح أنه كلما ازداد اهتمام الفرد بالدنيا كان ذلك علامة على نقصان إيمانه ، حتى ما إذا كانت الدنيا أقصى همه ومبلغ علمه ، كان لا إيمان له تقريباً أو تحقيقاً ، وهذا أمر لا يختلف فيه الجنسان .

ومن الواضح الوجداني تزايد اهتمام المرأة بالدنيا وهمومها وزخارفها ، ولئن كان من الرجال عدد مهم من يقدم الفوائد العلمية والعقلية و الروحية ونحوها على طلب الدنيا فإنه لا يوجد في النساء إلا القليل القليل من هذه النماذج . وليس فيهن من بلغت درجة عالية في حقل معين كالفيزياء أو الاجتهاد الديني أو الزهد أو غيرها ، إلا النادر جداً في حين بلغ من الرجال مبالغ عالية عدد كثير . وهذا أحد التفاسير لنقصان الحظوظ للنساء لأن ما ينالهن من الخير لا يكون إلا بتضحيات ليست النساء مستعدات لها .

وهو تفسير ما ورد من أنه : (ما زكا من النساء إلا أربع وزكا من الرجال خلق كثير) . ويراد بهذه الأربع : فاطمة الزهراء ، ومريم بنت عمران وامرأة فرعون آسيا بنت مزاحم وخديجة بنت خويلد عليهن السلام أجمعين .

ويراد بالزكاة في هذا الحديث الطهارة الكاملة ، وإلا فقد وصلت عدد من النساء إلى مراتب عالية أيضاً ، ولم يقتصر الأمر على هؤلاء الأربع كزينب بنت علي وحكيمة بنت علي ونرجس أم المهدي ورابعة العدوية وغيرهن . إلا أن نسبتهن لبنات جنسهن أقل من الشمع الأحمر .

وهذا ليس إخلالاً المرأة بمقدار قيامها بواجبها بمقدار ما هو اعتراف بالنقص الخلقي الطبيعي لها عن الرجل والاختلافات عنه الناشئة عن استعدادها الخلقي للحمل والولادة والأسرة والزواج ، على حين يخلق الرجل مستعداً لأمر أخرى ، قد تكون ، وفي الغالب تكون أوسع أفقاً وأعمق أثراً في الإنسانية ، وفي إفادة صاحبها وغيره من الناس .

ومن هنا يندفع إشكال قد يخطر في ذهن على كاتب هذه الحروف من أن الاستدلال بهذه الفقرة بلا موجب وهي قوله عليه السلام : وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة رجل واحد لأن ظاهرها أخذ هذا الأمر مسلماً ، وجعله شاهداً على أمر آخر وهو نقص العقل . مع العلم أن مقصودنا العكس ، وهو الاستدلال على نقصان الشهادة ببعض المبررات .

وجواب ذلك : إننا فهمنا قبل قليل أن هذه التفسيرات الثلاثة في هذه الفقرة إنما هي كواشف عن النواقص الثلاث ، باعتبارها ناشئة منها . فقد صح الاستدلال بكون النقص في الشهادة ناتجاً عن النقص في العقل ، كما نصت الفقرة المروية عن الإمام عليه السلام .

وليس معنى ذلك أن المرأة قاصرة أو متخلفة عقلياً ، وإنما معناه ، قوة عاطفتها على عقلها الأمر المنتج لصعوبة سيطرتها على عاطفتها من ناحية عقلها ، أو إرادتها على أنها لا تريد إطلافاً في الغالب بل تجد أن المنطقي والصحيح هو العاطفة فقط .

وأما الرجل فعقله قوي بالنسبة إلى عاطفته ، الأمر الذي يسهل سيطرته على عاطفته لو أراد . وهو غالباً يريد ذلك لاختلاف الاعتبارات الدنيوية أو الأخروية .

ومن هنا نعرف التوافق والتناسق بين هذا الكلام من الإمام عليه السلام والآية الكريمة حين يقول : (ناقصات العقول) وتقول الآية الكريمة : ﴿ فتضل إحداهما ﴾ . فإن هذا الضلال ناتج عن قلة العقل المشار إليه هنا . والذي يعني بكل تأكيد سيطرة العاطفة على العقل في الأعم الأغلب من الأحوال . وهو ضلال غير متوفر في نوع الرجل كما هو مجرب ومعروف .

فهذا بعض ما ورد في النصوص الشرعية مما يناسب اندراجه في محل الكلام . وهناك نصوص أخرى ، لا حاجة إلى التطويل بذكرها .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الحدود والتعزيرات

مركز تحقيقات كميته بر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل قاموس الاصطلاحات الدعاءى

تمهيد

يوجد لبعض كتب الفقه مزايا تتصف بها عن غيرها ، كما قد يوجد لمجموعة محدودة من كتبه مزايا خاصة بها لا يشركها فيها غيرها إلا قليلاً .

فمن ذلك المزايا في كتاب (الإرث) والذي سبق أن بحثناه مفصلاً . ومن ذلك المزايا في كتاب الطهارة وحده أو الصلاة وحده أو الحج وحده أو كتب العبادات غير الحج أو معه . فكذلك الحال في الكتب الفقهية التي تعود إلى المرافعات والمنازعات والاعتداءات مجموعة كتابي الحدود والقصاص لهما مزية خاصة وكتاب الديات له مزيته أيضاً ومجموع الثلاثة له مزاياه أيضاً ، وكذلك لو ضممنا إلى هذه الثلاثة كتابي القضاء والشهادات ، فإن لهذه الخمسة مزاياها بطبيعة الحال . ويمكن الإحساس بهذه المزايا مع الإطلاع المفصل عليها بمقدار الإمكان ولا يعرفها كل أحد بطبيعة الحال .

ومن جملة تلك المزايا مجموعة اصطلاحات تكاد تخص هذه المجموعة من الكتب الفقهية أو تلك ، ويحتاج الإطلاع عليها إلى تعمق متزايد . ومن هنا كانت أقرب طريقة للتعرف على ذلك هو كتابة قاموس خاص بها ، حيث يجعل إلى جانب كل كلمة معناها ويسهل استخراجها على ترتيب حروف القاموس .

وقد عقدنا في كتابنا هذا فيما مضى أكثر من فصل قاموسي لأجل ذلك كان واحداً منها في كتاب البيع وواحداً في كتاب الميراث ، وهذا الفصل خاص بمصطلحات الكتب الخمسة السابقة المشار إليها - مع ملاحظة ما يلي :

أولاً : إن الكلمات المستعملة فيها كثيرة ، فمن أجل تجنب التطويل كان اللازم تجنب الكلمات السائرة في الكتب الفقهية الأخرى كأسماء المعاملات كالبيع والإجارة والهبة ، فإنه يؤخذ معناها من مواضعها في الفقه ، وأسماء أعضاء الجسم كاليد والرأس وأسماء القربات كالأب والإبن وغير ذلك كثير ويستثنى من ذلك ، ما كانت الكلمة فيها صعبة الفهم كما سنذكر .

ثانياً : إن الكلمات الآتية في القاموس إما أن تكون اصطلاحاً خاصاً بأحد الكتب المشار إليها ، أو لا تستعمل إلا فيه أو يراد منها معنى معيناً من خلاله . أو تكون صعبة الفهم لأنها مهجورة الاستعمال .

ثالثاً : إن الترتيب معقود هنا على حروف المعجم في الحرف الأول ثم الثاني وهكذا : وإذا كانت أكثر من كلمة أخذنا حروف الأولى هكذا والحرف الأول من الكلمة الثانية .

رابعاً : إننا أخذنا المادة الثلاثية وأدرجناها بالحرف المناسب لها ، وإن كانت في نفسها رباعية أو خماسية فلفظ المرافعة في (رفع) ولفظ الاسترعاء في (رعي) ولفظ التسليط في (سلط) وهكذا .

خامساً : وجدنا من الأفضل أن نذكر الحرف أولاً . ثم نذكر المادة المجردة بعده ، أو ما يمكن أن يندرج تحته من مواد ثم نذكر ما يمكن أن يندرج ضمن المادة من ألفاظ . توخياً لأن يفهم القارئ أننا لأي مادة ثلاثية قد أرجعنا الرباعي والخماسي . فإنه قد يقع في ذلك الاشتباه .

حرف الالف

(أجج)

تأجيج النار إشعالها . وقد يكون في ذلك اعتداء على الآخرين عمدياً أو خطأ ، وهو من أقسام التسبب في الاعتداء لا المباشرة .

(أجر)

الأجرة : وهو ما يتقاضاه العامل بإزاء عمله من المال . أو ما يتقاضاه المالك بإزاء الانتفاع من أملاكه أو مملوكاته . والمقصود هنا المعنى الأول حيث يقع الكلام فقهاء عن أجرة القاضي وأجرة المنفذ للأحكام وجواز أخذ الشهود للأجرة وغير ذلك .

(أرخ)

التاريخ : مما له دخل أساسي في كثير من المرافعات . سواء كانت حول المعاملات أو حول الاعتداءات . إذ قد يكون تاريخ المعاملة مجهولاً أو معلوماً أو يختلف الشهود فيه . كما قد يكون الاعتداء قريب التاريخ حيث يكون الجرح ناغراً ، أو قديماً حيث يكون الجرح ملتئماً .

(أرش)

الأرش : هو الفرق ما بين الصحيح والمعيب أو بين الناقص والتام ، ويأتي في أحكام المرافعات في عدة موارد ، منها العبد المعتدى عليه ، فإن المعتدي يجب أن يدفع أرش الجناية ، وقد يسمى أرش الجناية بالنسبة إلى الحر أيضاً . وأصله مجازي لأن الحر لا يضمن بقيمة . إلا أنه أصبح اصطلاحاً .

(اسم)

اسم الله : سبحانه ويكون به اليمين إذا طلب من المنكر أو من المدعي مع الرد . وكذلك القسامة كما سيأتي شرحها .

(أصل)

الاستئصال : هو الرفع لجميع الشيء سواء قطعنا عضو الإنسان أو جماعة من الناس كعائلة أو قافلة أو مجتمع في بلدة مثلاً ، فإن استئصالهم يعني قتلهم أجمع . كما أن استئصال العضو يعني بتره جميعاً .

وهذا قد يعني الاعتداء الموجب للقصاص أو الدية . وقد يعني زوال محل القصاص ، على ما سيأتي إيضاحه . إلى أمور أخرى تعرف من محالها .

وهناك معان أخرى للأصل في الفقه وأصول الفقه لا مجال للدخول في تفاصيلها الآن .

(أمم)

الإمام : هو الواحد من الأئمة الإثني عشر المعصومون عليهم السلام . أو هو مطلق الحاكم الشرعي بصفته ولياً عاماً . وله ممارسة القضاء وفصل الدعاوى وإقامة القسامات وغير ذلك .

المأمومة : وهي الضربة التي تبلغ أم الدماغ . يعني أنها تدخل في المخ ولو قليلاً . والمراد بالأم هنا لبه أو لحمه الداخلي .

أم الولد : وهي المملوكة إذا ولدت من سيدها ، فيكون ولدها حراً ويرثها بعد موت أبيه فتحرر من رقها ، ومن أصابها هنا : أن الحر لا يقاد بالعبد ولا بأم الولد ما دامت رقاً ، يعني ما دام سيدها حياً .

الأمانة : ضد الخيانة ويطلق على الشيء المؤمن كوديعة أو عارية أو الموجود لدى الفرد كأمانة شرعية . ولا يضمن الأمين إلا بالتعدي والتفريط كما سبق شرحه أكثر من مرة .

(أنث)

الأنثى : ضد الذكر وهي في البشر المرأة وهي تعادل الرجل إلى ثلث الدية فإذا وصلت إلى الثلث أصبحت نصف دية الرجل ولها أحكام أخرى مثل : أنها تقاد بقتل الرجل ولا يقاد بها الرجل ما لم يدفع ولي الدم نصف الدية .

الأنثيين : الخصيتين . وإنما نسبنا إلى الأنثى باعتبار مشاركتها في تكوين المادة المنوية أو باعتبار مشاركتها بالملاعبة وفي أحكامهما التي نحن بصددتها أن في قطعهما الدية الكاملة باعتبارها مما يوجد في الجسم واحداً .

(أهل)

أهل الحرب : وهم المحاربون للإسلام والمسلمين سواء كانوا من المشركين أو الكتابيين . وكذلك من رضي بمحاربة المسلمين منهم ، بل من المسلمين أيضاً . فإنه برضاه يكون خارجاً عن الإسلام . ومن أحكامه التي نحن بصددتها : أن قاتله لا يجوز القصاص منه ولا أخذ الدية منه .

أهل الخبرة : وهم الخبراء في كل حقل تتميز القيمة السوقية لشيء ما أو تتميز مقدار الجناية طبيياً ، أو تتميز سلوك الفرد وعدالته إلى غير ذلك . والواحد : الخبير ، وقد يسمى : أهل الخبرة تعميماً للفظ أهل على المفرد والجمع . أو هو من أهل الخبرة .

أهل الخلاف : وهم أهل المذاهب الأخرى في الإسلام غير الموالين للأئمة الإثني عشر عليهم السلام .

أهل الذمة : وهم اليهود والنصارى الداخلون في ذمة الإسلام وسيطرة الإسلام ، مع التزامهم بشروط معينة تعرف من كتاب الجهاد . أهمها دفع الجزية . وهي مقدار من المال يوضع سنوياً أو شهرياً على كل فرد منهم .

أهل الريبة : وهم المشكوك في سلوكهم للشك في عنايتهم بالتعاليم الدينية . وترتب على ذلك عدة أحكام منها : إمكان سماع شهادتهم وعدمه وإمكان قود الملتزم بأحدهم .

جرف الباء

(بذل)

البذل : التبرع بالعطاء أو إبراء الذمة مجاناً من دين سابق ونحوه . ومن أحكامه هنا : أن ولي المقتول له أن يقتل القاتل ولو بذل الدية ما دامت جانيته سبباً شرعياً كافياً للفقود .

(برء)

البرء : بضم أوله الشفاء . ويراد به هنا البرء من جراحة الجناية . فإنها قد تعود إلى طبيعتها الأولى تماماً وقد يندمل الجرح مع شيء من التشويه ، وكل منهما له حكمه في القصاص والديات .

الإبراء : وهو إسقاط ما في الذمة من الدين أو ثمن البيع أو الإجارة أو الدية وغير ذلك .

(برع)

التبرع : وهو الدفع مجاناً . وقد يكون بالمال كما لو دُفعت الدية عن الجاني مجاناً . وقد يكون التبرع بالقصاص مع إمكان تجنبه بالدية مثلاً .

التبرع بالشهادة : وهو التصدي من قبل الفرد إلى الشهادة في مرافعة معينة ، بدون دعوة موجهة إليه من المدعي أو القاضي . وقد وقع الخلاف بينهم في أنها هل تقبل أو لا لاحتتمال التهمة ، فإن الاهتمام بذلك قد يوحى به ، كما أن قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ يقتضي قبولها مطلقاً .

(بسط)

بسط الدية : وهو توزيعها إما على الأعضاء أو على الأفراد . أما بسطها

على الأعضاء فباعتبار أن ما كان واحداً في الجسد عليه دية كاملة وما كان متعدداً عليه جزء من الدية . كاليدين فإن على كل منهما النصف والأسنان نحو ذلك وعلى الجميع الدية كاملة ومن هنا نبسط الدية أو نوزعها على الأسنان لنعرف ما ينال كل سن منها ، وقد نبسط الدية بالتفاضل بين الأسنان إما لورود ذلك على الخصوص في الدليل أو لاختلاف أهميتها في الاستفادة منها .

وأما بسط الدية على الأفراد ، فهو بسطها على العاقلة ، وسيأتي معناها في محلها ، فإنهم جماعة يدفع كل منهم جزءاً من الدية على عددهم في القتل الخطأ .

بسط اليد : وهو السلطة والقدرة على تنفيذ الأحكام وإجرائها ويوصف بها الفقيه ويراد به القادر على ذلك .

(بضع)

الباضعة : هي الضربة التي تتعدى الجلد وتأخذ من اللحم ولو يسيراً وقد تسمى الدامية أيضاً .

والبضع : هو الاستفادة الجنسية من المرأة ، أو هو خصوص فرجها .

(بطر)

البيطار : طبيب الحيوانات . ويكون واحداً من أهل الخبرة في تقييم الحيوان المجني عليه . أو له أحكام أخرى كضمانه للحيوان الذي يخطئ في مداواته .

(بطش)

البطش : إنزال القوة على الآخرين ، وقوة البطش تنتج عمق الجناية ، ومنه قوله تعالى : ﴿إِنْ بَطَشَ رَبُّكَ لَشَدِيدٌ﴾ . وقوله تعالى : ﴿فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا﴾ .

وقد يراد به النشاط الحياتي وصحة الحركة لليدين والرجلين لتمييز الحقيقة من الزائدة أو لتمييز أثر الضربة عليهما .

(بعض)

البعضوص : يضم أوله ويسمى بالدارجة : العصعوص ، وهو العظم في أسفل الظهر ونهاية سلسلته . وهو بمنزلة الذيل للحيوان . وفي الجنابة عليه دية معينة .

(بغى)

البغى : الخروج على الحاكم العادل . وهو المبين بالقرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ فقاتلوا التي تبغى ﴾ . ومفرده باغي . ومنه قوله تعالى : ﴿ غير باغ ولا عاد ﴾ .

البغى : بتشديد الآخر : المحترفة للبغاء . ومن أحكامها حرمة نكاحها ، ووجوب قتلها .

مركز ترقية العلوم الإسلامية

(بكر)

البكارة : صفة معروفة في فرج المرأة وعلى إزالتها بنحو الاعتداء الدية كاملة . وضدها الثبوة . و منها : أن المرأة : باكر وثيب بصيغة المذكر ولا تؤنث لعدم الاشتباه كالحائض والحامل .

(حرف التاء)

الترك : ضد الفعل ، ويأتي هنا في تعريف المدعي في أنه : لو ترك ترك .
التركة : ما يخلف الميت من المال . توفي بها ديونه ويقسم الباقي بين ورثته . ودية المقتول بحكم التركة .

ترك الواجب : من جملة أسباب التعزير كفعل الحرام . فإن ترك الواجب حرام ضمني ، وكل من فعل حراماً لزم تعزيره شرعاً مع الإمكان .

(تلف)

التلف : الزوال والانعدام لشيء ما ، الذي قد يكون مالا وقد يكون نفساً . وعلى كلا التقديرين يكون مضموناً على تقدير كونه جناية على الآخرين .

(تهم)

التهمة : الاحتمال والشك في شيء . والحائض المتهمة هي التي لا تجتنب النجاسات . والأخذ بالتهمة هو الاعتقال لأجل احتمال الجناية . ورد الشهادة بالتهمة لاحتمال أن الشاهد يجر نفعاً بها لنفسه إلى غير ذلك .



حرف الثاء

(ثيب)

الثَّيْبُ : المرأة التي زالت بكارتها . راجع ما قلناه عن البكارة .



مركز تحقيقات كميته وعلوم اسلامی

حرف الجيم

(جبر)

الجبر : تحتوي هذه المادة على معنيين رئيسيين فيها :
أحدهما : معنى الإكراه وهو تهديد الآخر إلى عمل ما .
ثانيهما : معنى الضماد والالتحام الذي أصله انجبار العظم بعد انكساره
ويمكن التوسع به إلى موارد كثيرة مناسبة .

والإكراه مسقط للأثر الشرعي من العمل أياً كان ، فإذا أجبره على عبادة
بطلت أو على معاملة بطلت أو جريمة هان عقابها ، أو زال أحياناً . وإذا
أجبره على شهادة سقط اعتبارها أو أجبر القاضي على حكم معين سقطت
حجيته وهكذا .

وللمعنى الثاني مجاله في مقام الدعاوى ومثاله : إن المعتدي قد يتوب
ويتسبب إلى جبر الكسر أو شفاء المرض الذي أحدثه . فقد يخفف ذلك
من عقوبته .

(جزء)

جزء الشعر : وهو قلعه عنوة من جملة العقوبات المعنونة لبعض الجرائم
كاللواط . وإذا حصل بنحو الاعتداء فعليه القصاص أو الدية .

(جزم)

الجزم بالشهادة : وهو أداؤها عن يقين لا عن احتمال وشك وظن . وهو
ضروري في حجيتها الأخذ بها . وإلا كانت ساقطة .

(جلد)

الجلد : يجب أحياناً ضرب السوط في الجلد بالفتح على الجلد بالكسر .

ويمكن أحياناً ضربه على الثياب الخفيفة . والجلد بالفتح هو ضرب السوط على الجسم ومحلّه الظهر دون غيره .

الجلاد : هو الفرد المختص بالجلد بالفتح . وهو الذي عرفناه قبل قليل ، وفي الفهم الحديث يعمم إلى الفرد المختص لأي عقوبة وربما خصوه بمن يمارس الإعدام والقتل . وهو في أصله مجازي لأن القتل لا يكون عن طريق السوط . ولا يفترض للمجلود أن يموت تحت الضرب بخلاف المرجوم بالحجارة فإنه يرحم حتى الموت .

(جنب)

الأجنبي : ويراد به فقهاً عدة معان منها :

الأول : الفرد الذي لا يحل له النظر إلى المرأة ولو كان من عشيرتها كابن العم وابن الخال وأخو الزوج .

الثاني : الفرد الذي لا يندرج في العائلة وهي العشيرة من العمومة وأولادهم كما سيأتي ، ممن لا يكون منهم يعتبر أجنبياً .

الثالث : الشخص الذي لا يكون له ربط بحكم معين . فمثلاً : من كان لا يد له على الدار فهو أجنبي عنها . ومن كان خارجاً عن دائرة الدعوى فهو ليس مدعياً ولا منكراً فيها فهو أجنبي . ومن لم يتسبب إلى جناية أجنبي وهكذا .

الرابع : قد يطلق لفظ الأجنبي على من لم يلتزم بالدين الإسلامي . ومن هنا نقول : الأجانب ونقصد بهم المسيحيين المتواجدين في أوروبا وغيرها . إلا أنه ليس اصطلاحاً فقهاً .

(جنتق)

المنجنيق : آلة كانت تستعمل في الحروب القديمة لرمي الأحجار أو النار بمعنى الأجسام المشتعلة ، وهو يعادل الآن المدافع الحديثة .

ومن المعلوم أن كل سلاح بما فيه المنجنيق يمكن أن يكون سبباً للجناية .
(جني)

الجناية : وهو الاعتداء على فرد ما بدون حق أو استحقاق . ومنه :
الجاني وهو فاعل الجناية ، والمجني عليه وهو المعتدى عليه . كما أن الجناية
قد تكون على النفس وهو القتل ، وقد تكون على الأطراف كاليدنين
والرجلين وبعض أقسام الرأس ، كما قد تكون على المنافع بتعبير الفقهاء من
دون إيجاد تشويه في الجسم كزوال البصر أو السمع أو حدوث الشلل أو
امتناع التناسل ، ونحو ذلك .

ومن ناحية أخرى : فإن الجناية قد تكون جسدية وقد تكون مالية أو
اقتصادية وقد تكون معنوية ، كما أن الجناية قد تكون على نفس الإنسان
وقد تكون على غيره وهي على أي حال نوع من الظلم لأنها لا تكون عن
حق وإلا لم تكن جناية ومن هنا تكرر في القرآن الكريم : ﴿الذين ظلموا
أنفسهم﴾ أي جنوا عليها جنایات معنوية وحرموها من العدل في الدنيا
ومن درجات الآخرة .

(جهض)

الإجهاض : إسقاط الجنين . وهو قد يكون بجناية على حامل فتكون له
دية . ويوسع مجازاً في اللغة الحديثة إلى كسر إنتاج أي سبب لما يراد منه .

(جهل)

الجهل : ضد العلم . وقد يتعلق بتاريخ معاملة أو جناية أو يتعلق بعدالة
الشهود ، وقد يتعلق بحكم أو بموضوع ذي حكم . فالتصف به جاهل وما
تعلق به الجهل : مجهول .

مجهول المالك : المال الذي لا نعلم مالكة إما مطلقاً ولو كان له في
الواقع مالك محدد ، كاللقطة . أو هو خصوص المال الذي ليس له مالك

محدد ، بل هو مجموع من مجموعة مجهولة من الناس شائعة في المجتمع ، وهذا ما عليه اصطلاح الفقهاء المتأخرون .

(جيف)

الجايقة : أو الجائفة : هي الضربة التي تصل إلى الجوف بطعنة أو رمية . ولا تختص بما يدخل جوف الرأس أو المخ بل يعم ما يدخل في جوف الصدر أو البطن ، ومنه اشتق الفعل . أجافه إذا ضربه ضربة جائفة .

الجيفة : هي ميتة الحيوان مطلقاً يعني سواء حصل فيها نتن أم لا . وهي في الإنسان إذا حصل فيه النتن أما قبله فلا .

وأكل الجيفة حرام . إما لأنه مضر طبياً أو لأنه مما لا يؤكل لحمه أو لأنه غير مذكى . فإن انتفت هذه الأسباب جاز الأكل ولا يسمى جيفة ولا ميتة . وإذا عاش الحيوان الحي على الجيفة كان حلالاً يحرم أكل لحمه ما لم يستبرأ .

حرف الجاء

(حبس)

الحبس : هو السجن وهو وارد في الشريعة عقوبة لبعض الجرائم أو جزء من عقوبة ، كما فصلناه في كتاب القضاء فراجع ، ويطلق على المكان وعلى الاعتقال فيه أيضاً .

(حجر)

الحجر : يسكون الثاني هو المنع والمحجور عليه هو الممنوع . ويصطلح على الممنوع من التصرف بماله كالمجنون والسفيه والرق والمفلس . ونفس المادة بفتحيتين هو واحد الحجارة ، وقد يكون الحجر سبباً للجناية على أي حال ، كما يكون متعلقاً للرجم .

(حدد)

الحد : هو نهاية الشيء ، ويصطلح على العقوبات المجعولة شرعاً أي الواردة في الكتاب والسنة من غير الناحية المالية ، أعني خصوص الجسدي منها . جمعها حدود والمناسبة واضحة لأن العقوبة أو تشريعها يضع حداً ونهاية للجريمة والاعتداء .

المحدد : هو الذي أقيم عليه الحد . ولا تقبل شهادته ما لم تحرز عدالته .

الحداد : هو في اصطلاح الفقهاء مقيم الحدود ، يعني من جعله القاضي ضارباً للحد . وإن كان في اللغة هو الذي يتاجر بعمل الحديد .

حدود الله : أحكامه وتعاليمه في الدين . وقد ذكرت في القرآن الكريم مراراً وهُدِّدَ المتجرىء عليها والتارك لها بالعقوبة . قال تعالى : ﴿وَتِلْكَ

حدود الله فلا تعتدوها ﴿ وقال سبحانه : ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ ، والتعدي هنا إما مأخوذ من الاعتداء أو من السير بعيداً عنها بمعنى التجاوز عنها وعدم العناية بها .

(حرب)

المحارب : وهو معلن الحرب ضد المجتمع ، كما لو كان يقتل عشوائياً ، أو ضد السلطة الشرعية وهو الباغي . وعلى أي حال ، فحده هو وجوب قتله .

(حرر)

تحرير الدعوى : هو ابتداء تسجيلها لدى القاضي في اصطلاحهم . وإنما يكون ذلك إذا كانت مسموعة غير مردودة .

الحر : ضد العبد . وهو غير المملوك ولا يمكن تملكه لأنه لا قيمة له شرعاً ، وله أحكام كثيرة في الفقه .

والحرية صفة الحر . وتطلق في اللغة الحديثة على عدم التقيد بإبداء الرأي من ناحية سلطة داخلية أو خارجية .

(حرز)

الحرز : هو المكان المغلق لحفظ المال باصطلاحهم . وفك الحرز من شرائط حد السارق . فلو لم يكن المال محرزاً لم يجز القطع .

(حرف)

حروف المعجم : هي الحروف الاعتيادية في اللغة . وهي في العربية ثمانية وعشرون . والجناية قد تذهب ببعض الحروف يعني تجعل النطق بها عسيراً أو منتفياً تماماً . وقد تذهب بها كلها . فإن ذهبت بالجميع وجبت الدية كاملة وإلا فبحسابها .

(حرص)

الحارصة : أو الحارصة بالخفاء ، وهي الضربة التي تسلخ الجلد ولا تأخذ من اللحم شيئاً . وقد تسمى بالدامية أيضاً . وإذا كانت اعتداءً كان عليها دية .

وعلاقة التسمية على أي حال بعيدة فالحرص بالمهملة هو البخل أو شدة الاهتمام بالشيء . وبالمنقوطة هو الظن والتخمين . وكلاهما له مع هذا النوع من الضربة علاقة بعيدة .

(حرم)

الحرم : هي المنطقة التي تحيط بمنطقة في وسطها ذات أهمية . شرعية نسبية . فلكل ملك حرم ولكل بيت حرم ولكل مسجد حرم ، وأهم حرم في الشريعة هو الحرم المكي ، وهو المنطقة المحيطة بالكعبة إلى ٤٨ كيلو متراً . ويليه الحرم المدني وهو ما يحيط بالمسجد النبوي بهذا المقدار من المسافة .

وللحرم المكي الحرم حوله يسمى بحرم الحرم ويسمى بالبريد أيضاً ، ونصف قطره بعد الحرم بمقداره أعني (٤٨) كيلو متراً .

ويختص الحرم المكي بعدة أحكام منها حرمة الصيد فيه وحرمة قلع النبات . وزيادة الإثم بالاعتداء أو القتل فيه وعليها كفارة الجمع . مضافاً إلى حرمة الابتداء بالحرب فيه . ويجوز فيه الدفاع وهو قوله تعالى : ﴿فإن قاتلوكم فاقتلوهم﴾ .

الحرام : ضد الحلال ، وهو الممنوع عنه منعاً باتاً في الشريعة ، سواء كان من الأموال أو بعض أنواع الطعام أو الجنايات أو النساء . فالمحرمات أو المحارم هو ما يحرم نكاحهن كالأم والبنت . ويجوز النظر إليهن . والزنا بالمحارم من أشد أنواع الزنا شرعاً غير أن حده وعقوبته لا تزيد .

ومنه اشتقاق الحرمة وهي المنع الشرعي والمحرم وهو ما ورد عليه المنع

كالحرām . ويميل بعضهم أنها مأخوذة من الحرمان بأن يكون المكلف محروماً من ممارسة الحرām كما يمكن أن تكون الحرمة بمعنى الهيبة والأهمية المعنوية التي لا يجوز تجاوزها وتعديها . كما يمكن أن يكون الحرām موضوعاً بوضع مستقل في اللغة للممنوع .

(حشف)

الحشفة : رأس الذكر ، وهو الجزء الذي يبدو بعد قطع الغلفة بالختان ، وفيها الدية كاملة ، مأخوذ لغة من مشابهتها للحشفة وهي التمرة الجافة .

(حصن)

المحصن : ورد في الدليل الصحيح تعريفه : بأنه من له فرج يغدو ويروح عليه . يعني حليله يأتيها متى شاء . وحاصله أن يكون مكثفياً جنسياً بطريق محلل ولو لوطي شبهة . ومنه الإحصان وهو حال المحصن أو مصدره . وحكمه في الزنا الرجم ، في مقابل غير المحصن فإن حكمه الجلد .

(حقق)

الحق : بالفتح من أسماء الله سبحانه . ومن صفات أحكامه التكوينية وهي قضاؤه في خلقه فإنها حق وأحكامه التشريعية وهي شريعته فإنها حق . ويطلق حالياً على ما في الذمة فإنه من حق الدائن أياً كان سبب الدين .

وكذلك الحق القضائي بالمطالبة بالبينة أو اليمين .

حق الله : ويستعمل باصطلاحهم في مقابل حق الناس ، ويعبر به عن موارد نمط هذا الحق في الجنايات كالزنا واللواط ، فإن من حق الله سبحانه إطاعة نهيه عن ذلك .

حق الناس : ويستعمل باصطلاحهم في الجنايات المفوّدة لأموال الآخرين ، كالغصب والسرقة ، غير أن الفرق فقهيّاً غير واضح بين حق الله وحق

الناس بعد الالتفات إلى أن حق الناس من حق الله أيضاً لأننا مأمورون شرعاً بمراعاته . وحق الله من حق الناس أيضاً لأن الزنا واللواط ظلم للمزني بها والمملوط به إذا كان مجبوراً أو مكرهاً بل حتى لو كان مختاراً فإن رضاه بالظلم لا يرفع ظلامته .

الاستحقاق : وهو أن يكون الفرد صاحب حق على غيره وهو قد يكون مالياً وهو ملكية ما في ذمة الآخرين . وقد يكون معنوياً حسناً كاستحقاق الرب للطاعة واستحقاق المؤمن للاحترام وقد يكون معنوياً رديئاً كاستحقاق المجرم للعقوبة .

(حقن)

المحقون الدم : هو من يحرم قتله في الشريعة بالعنوان الأولي كالمسلم غير المحكوم بكفره والمعاهد وهو الذمي .

(حكم)

الحكم : يطلق على عدة معاني :

- ١ - الحكم الشرعي الواقعي في الإسلام .
 - ٢ - الحكم الظاهري كالحكم الثابت بالقواعد والأصول .
 - ٣ - الفتوى من قبل الفقيه .
 - ٤ - التحريم أو الإيجاب من قبل الولي الحاكم بالولاية .
 - ٥ - الحكم القضائي بعد ثبوت الجناية ونحوها .
- المحاكمة : المرافعة ، أما الحاكم بمعنى القاضي .
- الحاكم : قد يطلق على القاضي وقد يطلق على الحاكم العام أو الولي العام في المجتمع ، ومنه قولنا : الحاكم الشرعي . باعتبار عموم ولايته شرعاً .
- الحكومة : وهي باصطلاح الفقهاء ما يدفع من المال بإزاء الجنايات التي

لم يعين لها في الشريعة دية خاصة . وتكون بحسب ما يراه الحاكم . وإنما سميت حكومة لأنها لا تثبت إلا بحكم الحاكم .

وفرقها عن الدية كفرق التعزير عن الحد فإن الحد والدية ما ورد النص عليه في الشريعة والتعزير والحكومة فيما لم يرد عليه نص مع الالتفات إلى أن الحد والتعزير جسديان والدية والحكومة ماليان .

المحكوم عليه : هو من صدر ضده حكم قضائي أو نفذ عليه . ومن أحكامه : أن من أقيم عليه الحد يكره جعله إماماً في صلاة الجماعة وإن أصبح عادلاً . كما لا تسمع شهادته إلا بعد إحراز عدالته .

حكم في واقعة : هو الحكم المخالف للقواعد المعروفة ولا يمكن سريانه على أمثاله في الفقه ، فإن كان صادراً عن معصوم أو كلنا علمه إلى أهله ، كبعض أشكال قضاء الإمام أمير المؤمنين عليه السلام .

الحكم الكلي : وهو الحكم الشرعي بنحو القاعدة العامة أو الكبرى المنطبقة على مصاديق كثيرة . في مقابل الحكم المنفرد أو الجزئي وهو الحكم القضائي أو المولوي في مورد معين .

(حلف)

الحلف : هو اليمين باسم الله سبحانه . وتكون بالأصل للمنكر ، وقد تكون للمدعي بالرد . كما قد تكون للمدعي بدعوى الدم في القسامة . ويأتي الحلف أيضاً بمعنى المعاهدة ومنشأ التسمية فيه هو التحالف يعني أن يحلف أحد للآخر على الوفاء بالعهد .

الأحلاف : وهو طلب إيقاع الحلف . وهو لا يكون إلا من قبل صاحب الحق ، فحلف المنكر يكون بطلب المدعي ويمين المدعي بطلب المنكر وهكذا .

(حلل)

التحليل : جعل الحرام حلالاً بتغيير في موضوعه . كما لو نكح المرأة الأجنبية فأصبحت زوجته وحلالاً عليه ، والتحليل يتضمن أحياناً حياً شرعية لإيجاده ليس الآن محل شرحها .

المستحل : هو من يدعي كون الحرام حلالاً . إما عملياً ، وهو فاعل المحرم استهانة بتحريمه . وإما نظرياً وهو منكر الحرمة ولو لأجل تكذيب الشريعة ، والعياذ بالله . فيكون حكمه القتل .

(حمل)

الحمل : الجنين في بطن أمه . وسمي به لأنه محمول من قبل أمه . وعليه الدية مع الجناية عليه أو الإضرار به .

تحمل الشهادة : وهو مشاهدة الواقعة لأجل الإعراب عنها أمام القاضي . كما لو حضر شاهدان لسماع عقد أو إيقاع أو أثر جنائية أو التأكد من حمل امرأة وهكذا .

وقد يسمى ذلك بالشهادة يعني المشاهدة حضوراً في مقابل الشهادة بمعنى بيانها والإعراب عنها قضائياً . والمعنى الأصلي للشهادة لغة هو التحمل لأنها مأخوذ من المشاهدة .

(حيض)

الحيض : هو العادة الشهرية للمرأة . والاستحاضة هو الدم الذي تراه في غير أيام الحيض والنفاس كما هو مسطور في الفقه . وإذا كانت الجنائية مستحاضة لم يجز إقامة الحد عليها حتى تطهر .

(حيل)

الحيلة : هي الخدعة والمكر . ومنه الحيل الشرعية وهي اتخاذ طرق معينة يتغير فيها الحرام إلى الحلال . كالتخلص من الربا وغيره . وهي أمور مسطورة في محلها في الفقه .

المحتال : قد يكون مأخوذاً من الحيلة . فهو صاحب الحيلة ومنفذها . وقد يكون من الحوالة ويستعمل اصطلاحاً كاسم مفعول منها وهو الذي تمت حوالته على شخص غير المدينون ليأخذ دينه منه . والقياس فيه لغة : المحال بالضم ولا نعلم لتخريج هذا الاصطلاح وجهاً معقولاً لغة . بحيث يسمى محتالاً .

حرف الباء

(خرج)

الخارج : يصطلح به عن الشخص الذي لا يد له على المال . وضده الداخل وهو صاحب اليد أو الساكن أو المتصرف ، فلو تداعيا في عين كان الداخل منكراً لموافقته للأصل والخارج مدعياً لكونه مخالفاً له .

(خرص)

الخارصة : هي الضربة التي تسليخ الجلد ولا تأخذ من اللحم شيئاً ، وتسمى بالدامية ، أيضاً . ولكن الظاهر أنها بالحاء المهملة .

(خلف)

الاستخلاف : أن يجعل القاضي أو غيره شخصاً يقوم مقامه حال غيابه . ومنه : الخليفة باعتبار كونه مستخلفاً عن النبي (ص) باعتقادهم . ومنه جعل الإنسان (خليفة في الأرض) كما نص عليه القرآن الكريم ، يعني له التصرف فيها بالاستقلال النسبي عن الله سبحانه .

(خصم)

الخصم : هو المنازع في مصلحة دنيوية إما فعلاً يعني في مرافعة معينة أو أساساً يعني في مرافعة أخرى . ومن أحكامه : أن الخصم لا تقبل شهادته ضد خصمه .

ولا يراد به الخصم في نفس المرافعة ، بطبيعة الحال ، كما لا يراد به مطلق العدو . كما يميل إليه السيد الأستاذ ، لأن للعداوة أسباباً محتملة غير الخصومة كالعداوة الدينية أو العشائرية .

الخصومة : هو التشاح على أمر دنيوي يقتضي حله الرجوع إلى القضاء .

وقد يطلق ويراد به المرافعة القضائية نفسها . ويراد بالمخاصمة نفس المعنى وكذلك التخاصم لغة وان قل استعماله فقهاً .

(خطأ)

الخطأ : وصف للعدوان الخطائي على النفس أو على العضو . وهو أن يقصد ضرب شيء فيقع في غيره . أو يقصد الضرب غير المؤثر فيكون مؤثراً .

والظاهر أن الأخير يعبر عنه بالخطأ والأول يعبر عنه بالخطأ المحض .
ومن أحكامه امتناع القصاص لا للنفس ولا للأعضاء ، وإنما يُصار إلى الدية على كل حال .

التخطئة : مسلك نظري في علم الكلام وعلم الأصول وهو القائل : بأن الأحكام عند الله سبحانه واحدة لا يتغير شيء منها والفقيه المستدل قد يهتدي إليها فيكون مصيباً أو لا يهتدي فيكون مخطئاً . وهو مسلك العدلية فهم المخطئة .

وبإزائه مسلك التصويب ، أو المصوِّبة ، وهو القائل بأن الحكم الشرعي الواقعي يختلف باختلاف فتاوى المجتهدين ، ومهما أفتى الفقيه فهو مصيب لأن الواقع يختلف باختلافه ، ومنهم من يقول بانتفاء الواقع بالمرّة وإنما المتوفر هو فتوى الفقيه فقط .

والتخطئة في الفتوى هي الصحيحة ، إلا أن التصويب هو الصحيح في الحكم المولوي ، فإن من أحكامه وجوب إطاعته حتى مع العلم بكذب مستنده أو خطئه .

(خلس)

المختلس : هو قاطع الجيوب من السراق ، وله عقوبته فقهاً .

(خلع)

الخلع : هو الطلاق بعوض ، كما هو مسطور في محله من كتاب الطلاق ، وقد يراد به أمور أخرى .

والقياس يقتضي كونه بفتح أوله . وإن كان المعروف كونه بالضم .

(خوف)

الإخافة : أو التخويف لفرد أو جماعة أو مجتمع : وهو ما يجعل الفرد الفاعل لها من المفسدين في الأرض ، فتجب محاربته وقتله .



مركز تحيئة كليات علوم إسلامي

حرف الدال

(دخل)

الداخل : باصطلاحهم من لا يد له على العين في مقابل الخارج الذي سمعناه في حرف الخاء .

(دعوى)

المدعي : مقابل المنكر . وهو المخالف قوله للأصل وعليه البينة في غير مرافعات الدماء . وقد سبق أن عقدنا لتعريفهما فصلاً في كتاب القضاء .

الدعوى : وجهة نظر المدعي التي يحتاج فيها إلى بينة . وقد تطلق ويراد بها المرافعة .

التداعي : وهو يكون في مورد يكون كلا قولي الخصمين مخالفاً للأصل ، فيكون كلاهما مدعياً من جهة ومنكراً من جهة أخرى . وتسمى حالهما أو مرافعتهما بالتداعي .

دعوى النبوة : بمعنى ادعاء فرد ما أنه مرسل من الله سبحانه بعد نبي الإسلام صلى الله عليه وآله . وحكمه وجوب القتل .

(دفع)

الدفاع : هو محاولة دفع الاعتداء . وقد يكون ضد شخص معتد أو جماعة قليلة وقد يكون ضد محاربين كثيرين . والحرب الدفاعية جائزة شرعاً إجماعاً ولو بدون إذن الإمام . وإذا قتل شخص شخصاً معتدياً حال دفاعه عن نفسه أو عرضه أو ماله ، فلا قصاص ولا دية عليه .

(دمغ)

الدامغة : وهي الضربة التي تصل إلى الدماغ ، وإذا كانت من الجنابة

كانت لها عقوبتها قصاصاً أو دية .

(دمل)

الاندمال : وهو شفاء الجرح أو القرع . وفي اصطلاحهم الشفاء الحاصل بعد الجناية .

(دمي)

الدامية : وهي الضربة التي تتعدى الجلد وتأخذ من اللحم ولو يسيراً . وتسمى أيضاً الباضعة كما سبق . وقد سبق أن الضربة (الحارصة) تسمى دامية أيضاً .

ومن الواضح أنها مأخوذة من جريان الدم ، مع ملاحظة عدم الزيادة على ذلك من قطع اللحم أو كسر العظم .

(ديمي)

الدية : هو المال المجعول شرعاً على القتل الخطأ وشبه العمد ، وعلى ما يمتنع فيه القصاص من الجناية على الأعضاء والمنافع أو كانت الجناية عليها خطأ .

والدية على أنواع منها : دية الحر ودية العبد ودية المرأة ودية الجنين ودية الذمي ، ودية النفس ودية الأعضاء ، على تفصيل مذكور في الفقه .

حرف الذال

(ذمم)

الذمة : ظرف اعتباري قانوني لدى الشخص التام قانوناً وهو البالغ الرشيد يتكفل هذا الظرف عهدة الأموال وقد نتوسع في الذمة لغير الكاملين كالصبي والمجنون باعتبار وضوح ضمانهم لما أتلّفوه غير أن الحكم التكليفي بوجوب الدفع مرفوع عنهم وإنما هو على الولي .

كما قد نتوسع من الأموال الكلية التي في الذمة إلى الأعيان الخارجية كالعين المخصصة والأمانة فإنها يمكن أن تكون في الذمة وإن كان اصطلاحهم في ذلك هو العهدة وسيأتي شرحها في محلها .

وتعتبر الأموال التي في الذمة من ناحية وجودها وعدمها أو قلتها أو كثرتها أو سبب تحققها من أهم الأسباب للخلاف والمرافعات بين الناس .

الذمي : هو الكتابي الملزم بشرائط الذمة والداخل في ذمة الإسلام . ومن أحكامه أن الفرد المسلم مهما كان بسيطاً اجتماعياً يستطيع أن يذم كتابياً أي يأمنه من القتل ويجب على كل المسلمين عندئذ الالتزام بذلك وهو قوله (ص) ويسعى بذمتهم أدناهم .

جرف الراء

(رجم)

الرجم : عقوبة الزاني المحصن ويتم بدفن الفرد إلى نصفه وقذفه بالحجارة حتى يموت ولا بد من الرجوع في تفاصيله إلى محل آخر .

(رد)

الارتداد : وهو الخروج عن الإسلام بعد أن كان الفرد ملتزماً به فيسمى مرتدّاً فإن كان في أصله مسلماً عن أبوين مسلمين سمي مرتدّاً فطرياً أو عن فطرة وإن كان في أصله كافراً وجديد عهد في الإسلام سمي مرتدّاً ملياً .

رد الدية : قد يستوجب أخذ القصاص أحياناً رد مقدار من الدية ولم يجز القصاص بدونه كما لو قتل رجل امرأة فإن لوليها أن يقتل القاتل بعد رد نصف الدية إلى ورثته وكما لو قتل اثنين واحداً فإن لولييه أن يقتلها بعد رد نصف الدية إلى ورثة كل منهما إلى غير ذلك من الموارد .

الرد في القسمة : قد تستلزم القسمة في الأموال المشتركة بين اثنين أو أكثر رداً وذلك كما لو كان المال المشترك كتابين أحدهما صغير والآخر كبير وهما مملوكين بالمناصفة فلا يمكن إعطاء الكتاب الكبير إلى أحد معين لأنه أكثر من حصته ولا يمكن أيضاً تمزيق الكتاب حتى نحصل على النصف الحقيقي من الكتابين فيتعين هنا ما يسمى باصطلاحهم بالرد وهو أن يعطي الآخذ للكتاب الكبير ما زاد عن استحقاقه فيه إلى الآخر .

رد اليمين : وهي تكون فيما إذا لم يكن لدى المدعي بينة فطلب من المنكر أن يحلف فلم يحلف فيكون له رد اليمين على المدعي والطلب بصدور اليمين منه .

(رشد)

الرشد : هو بلوغ مرتبة من الفهم الاجتماعي والاقتصادي يكون الفرد باعتباره مأموناً من غبن الآخرين واعتدائهم في المعاملات أو غيرها ، في مقابل السفه الذي يكون قاصراً من هذه الجهة . فإن كان الفرد بالغاً رشيداً انتفت عنه ولاية غيره وإلا فالولاية موجودة ولا يجوز له إيقاع المعاملات إلا بإشراف الولي .

(رشو)

الرشوة : هو المال المدفوع أو المأخوذ لإحداث نتيجة باطلة شرعاً ، في كتاب القضاء هو المال المدفوع لأجل الحكم للدافع سواء كان حقاً أم باطلاً لأنه إن كان حقاً كان واجباً وإن كان باطلاً كان حراماً وأخذ الأجرة على فعل الواجب واجب والحرام حرام .

الرضا : حالة نفسية صالحة معروفة . قد تكون ضد الغضب وقد تكون ضد المماكسة والإصرار على الرأي . والمقصود فقهاً غالباً هو الأخير . وفي حدود ما نتكلم عنه له عدة أحكام شرعية منها : الرضا بالدية مع التنازل عن القصاص .

(رقع)

الرقعة : قد يراد بها الورقة المكتوبة . أو أي شيء يكتب عليه ما يصح علامة على طريق أو خطر في الطريق .

والرقاع : جمع الرقعة ، وهي الأوراق التي تكتب في القرعة وتخلط ثم يسحب منها بعضها ويعمل عليه ، ومنها : صلاة ذات الرقاع .

(رمي)

الرمي : يمكن أخذه بأكثر من اعتبار :

أولاً : هو القذف الذي هو الاتهام بالزنا واللواط . وعليه حد .

ثانياً : هو الرمي من شاهق ، وهو أحد الحدود الواردة في اللواط وغيره .
 ثالثاً : هو رمي الحجر على المرجوم حال رجمه . مضافاً إلى اصطلاحات
 أخرى في الحج وغيره .

(رقق)

الرق : العبد المملوك . وقد يعبر به عن حالته أيضاً ، وتسمى الرقية
 أيضاً . وله أحكام كثيرة جداً في الفقه . منها في محل الكلام : إن الحر لا
 يقاد يعني لا يقتل بالعبد ، وإن دية العبد قيمته ما لم تزد على دية الحر
 فيقتصر عليها .

الاسترقاق : طلب الرقة أو اختيارها للغير وهو من جملة عقوبات العبد
 القاتل حراً ، فإن لولي الدم أن يقتله أو أن يسترقه .

الرقية : هي العوذة التي تقال أو تحمل لأجل بعض النتائج الصالحة أو
 الفاسدة ، فإن صح تأثيرها فقد توجب قتل شخص ظلماً أو ذهاب بعض
 (المنافع) منه يعني الفعاليات الحياتية لأعضائه كالسمع والبصر والنشاط
 الجنسي أو الحركي . فتوجب ذهابها ، ويكون عليها القصاص أو الدية . إذ
 لا يفرق في أسباب الاعتداء بين أن يكون بسبب مادي كالضرب أو سحري
 كالعوذة والرقية .

حرف الزاي

(زحم)

تزاحم الموجبات : يعني تضارها وتعارضها . ويراد بها موجبات القصاص . كما لو قطع شخص أصبعاً من واحد ويداً من آخر ، فإن قطع اليد ينافي قطع الأصبع بعدها . كما أن تقديم قطعه يقتضي نقصان القصاص من مقطوع اليد .

(زنى)

الزنا : هو الفحشاء الذي يحصل بين الجنسين حراماً . ومن أحكامه أنه لا يثبت قضائياً إلا بأربعة شهود يشهدون الدخول كالميل في المكحلة . فعندئذ يعاقب المحصن بالرجم وغيره بالجلد مئة سوط .

(زور)

التزوير : يراد به تغيير الحقائق قولاً أو كتابة . ومنه ، شهادة الزور . وكذلك صحة الاعتماد على الكتابة إذا أمن التزوير . إلى غير ذلك من موارد . والفاعل له مزور بالكسر والمضمون أو الكتابة : مزورة بالفتح .

(زهق)

إزهاق النفس : هو القتل إلى خروج روحه بقتله . يقال : زهقت روحه إذا خرجت من جسده وتحولت إلى العالم الآخر . وللقتل أحكام كثيرة عرفنا بعضها ويأتي البعض الآخر .

ومن موارد استعمال ذلك : النظر إلى السبب كالضربة في قوتها أو الآلة في وضعها هل توجب ازهاق الروح أم لا . فإن كانت موجبة له فالقتل عمد وإلا فهو خطأ .

جرف السين

(سأل)

السائل بالكف : لا تقبل شهادته . فمن شرائط الأخذ بقول الشاهد أن لا يكون سائلاً بكفه .

(سبب)

التسبب : هو تحصيل السبب أو إيجاده لإتلاف مال أو نفس أو عضو ونحو ذلك ، وهذا هو اصطلاحهم ، ولكل ذلك أحكامه الخاصة به .

السبب الملجئ : وهو السبب القاهر أو الاضطرابي - وهو يغير موضوع الجناية والحكم بالعقوبة لا محالة لاختلافه أساساً عن السبب الاختياري الإرادي .

مركز تحقيق كويت علوم إسلامي

(سجن)

السجن : هو الحبس وقد تحدثنا عنه في هذا الفصل وفي الفصل الذي عقدناه للعقوبات في كتاب القضاء فراجع .

(سحر)

السحر : مما اختلفوا في وجود حقيقة له وعدمها . وعلى أي حال ، فيمكنه أن يؤثر على شكلين :

أحدهما : تأثيره الواقعي الذي قصده الساحر ، لو كان له واقع .

ثانيهما : تأثيره في رد الفعل على المسحور أو غيره . كما لو مات أو تضرر لأجل فزعه من عمل السحر ضده .

وعلى أي حال ، فقد تحصل بذلك جناية على النفس ، أو ما دونها فيجب في ذلك القصاص أو الدية .

المساحقة : أو السحاق هو الاتصال الجنسي بين أنثيين وهو محرم وعليه الحد . وهو من الشذوذ الجنسي بطبيعة الحال .

السمحاق : هي الضربة التي تبلغ الجلد الرقيق الموجود بين العظم واللحم . وهو الغشاء الذي يلف العظم من جميع جوانبه . فإذا وصلت الضربة إليه ولم تشق ذلك الجلد ، فهي السمحاق . وعليها قصاص أو دية . وهي تذكر في كتاب الديات ، لتعين الدية فيها غالباً ، إما لأنها ليست عمداً ، أو لأن نوعها ممن يتعذر القصاص فيه ، فيصار إلى الدية .

(سري)

السراية : هي انتقال الصفة من محل متصف بها إلى محل آخر . ولها تطبيقات عديدة منها :

سراية الجناية : يعني لو تسببت الجناية وهي الجرح أو القطع إلى مضاعفات خلال الزمن المتأخر عنها .

سراية الحد : يعني ما إذا أوجدنا الحد على شخص وكان موجباً لضرره صحيحاً كالجلد والقطع . فحدث من ذلك مضاعفات خلال الزمن فلا تكون مضمونة .

سراية الحرية : يفتي المشهور أن العبد إذا أعتق بعضه سرت الحرية في الجميع . ويحصل ذلك في عدة موارد : كما لو كان بعض الورثة ولدأ له فيعتق عليه بمقدار حصته وتسري الحرية في الجميع ويستسعى يعني يؤمر بالتجارة والاكتساب لأجل دفع الجزء المتبقي لمن خسر قيمته .

وكذلك فيما إذا كان العبد مكاتباً مطلقاً وقد دفع بعض الأموال في كتابته . فإنه يعتق بالنسبة ، فقد يقال بسريان الحرية في الباقي .

وكذلك إذا كان العبد مشتركاً بين اثنين ونكل به أحد الشريكين ، انعتقت حصته بالتنكيل وسرت الحرية في الجزء الآخر . فيستسعى لأجل دفع القيمة .

وغير ذلك من الموارد .

(سرق)

السرقة : معروفة ، وهي من أسباب الحد بقطع اليد للشارق مع اجتماع شرائط معينة .

(سقط)

السقوط : باصطلاحهم زوال الحالة القانونية بعد ثبوتها . ومن موارد :
سقوط الدعوى : أي عدم استحقاق المدعي للاستمرار بالمرافعة ، مع نكوله عن اليمين المردودة عليه من المنكر .

سقوط الحق : ممن كان مستحقاً لمطالبة غيره بشيء كالقصاص أو الدية أو اليمين ، فسقط حقه لسبب شرعي مذكور في محله .
سقوط القود : والمراد به سقوط حق القصاص ، في النفس أو ما دونها ، بسبب شرعي كالعفو أو زوال محل القصاص أو أي سبب آخر .

(سكت)

السكوت : كالكلام له حكمه أيضاً . فسكوت البكر في عقد النكاح رضاها أو دليل رضاها بالزواج . وسكوت المنكر بمنزلة النكول . وقد يحكم حتى يجيب . إلى غير ذلك من أحكامه .

(سكر)

المسكر : مخففاً يعني بدون تشديد من الرباعي : أسكر فهو مسكر . وأما الرباعي المشدد : سكر فهو مسكر . فلا يخلو من تسامح ومجافاة للذوق .

والمسكر هو فاعل الإسكار أو السكر وهو باصطلاحهم : المائعات الموجبة أو المسببة له كالخمر والفقاع فإن على شربها الحد . بخلاف المواد المسكرة الصلبة أو التي توجب السكر بالدخان أو البخار أو الرائحة .

والسكر : عندهم هو زوال العقل . وهو أمر مبالغ فيه غالباً ، فإن السكر حالة من النشوة التي تفصل الفرد عن واقعه الخارجي قليلاً أو كثيراً . كما تفصل الفرد عن التفكير السوي المعتدل قليلاً أو كثيراً . وقد شرحناه في كتاب الأطعمة والأشربة ، فراجع . والمهم أن السكر القليل لا يوجب زوال العقل ، ولكنه يحصل بالكثير منه .

(سلب)

المستلب : من سلبه يسلبه إذا غصبه المال ، فيكون سارقاً ، لكنه غير واجد لشرائط القطع .

(سوى)

متساوي الأجزاء : الأموال على قسمين : متساوية الأجزاء ومختلفة الأجزاء . فالمتساوية كمقدار من الخطة أو غيرها يكون أي جزء أو كسر منه مماثل للأجزاء والكسور الأخرى . والمختلف الأجزاء كالإنسان والحيوان والنبات ليس أحد أجزائه مماثلاً للباقي .

وله أحكام عديدة ، منها ما يرتبط بالقسمة ، فإن ما يتساوى أجزاؤه له نحو من التقسيم والمختلف له نحو آخر . كما أن المتساوي مثلي بالضممان وغيره قيمي .

حرف الشين

(شبت)

المتشبت : هو صاحب اليد على العين كساكن الدار ويسمى بالداخل أيضاً كما سبق أن عرفنا من تفسيره . ويفرقان بأن الداخل قد يكون مالكا ، والمتشبت من لم تثبت ملكيته .

(شبه)

الشبهة : استنتاج ذهني أو عقلي يبعد بالفرد عن الصواب ومنه : أن الحدود تدرأ بالشبهات ، يعني مع احتمال الصحة بالعمل ، كما لو لم يعلم الفاعل بالحرمة أو يعلم بالخلية خطأ .

شبه العمد : هو واحد من أوصاف ثلاثة يوصف بها الاعتداء أو الجناية : هي العمد وشبه العمد والخطأ . وشبه العمد شكل من أشكال الخطأ .

إلا أنه متعمد إلى العمل غير متعمد لنتيجته . كما لو ضربه تأديباً فمات . بخلاف الخطأ المحض فإن العمل بنفسه غير مقصود بعنوانه يعني بوقوعه على الفرد . ولكنه كان قاصداً وقوعه على حيوان .

الاشتباه : وهو الخطأ في التطبيق . ولو مصاديق عديدة عند الجناية أو عند المرافعة . أو عند دفع الحق . أو في موارد أخرى .

(شجج)

الشجج : هو جرح الرأس من ضربة أو أكثر ، أو بأي سبب آخر ، وقد يعمم لكل الجروح العميقة أو لكل الجروح وإن لم تكن عميقة .

ومن هنا يكون تقسيم الجرح إلى الدامية والباسعة والسمحاق وغيرها من أقسام الشجاج .

(شرك)

الشرك : هو الشرك بالله سبحانه . وله قسمان أساسيان :

أحدهما : الشرك الصريح وهو الاعتقاد بالهين أو أكثر ، أو عدم الاعتقاد ، بأي خالق . ويعتبر خروجاً عن الإسلام أو ارتداداً يعاقب صاحبه بالحد .

ثانيهما : الشرك الخفي . وهو الاعتقاد بتأثير الأسباب إلى جنب تأثير الإرادة الإلهية . كما يطلق على الشرك في الطاعة يعني إطاعة الشيطان أو إطاعة الهوى مع إطاعة الله سبحانه أو بدونها . ومنه قوله تعالى : ﴿وإن أظعنموه انكم لمشركون﴾ . وقوله تعالى : ﴿والذين هم به مشركون﴾ .

وهذا النوع من الشرك لا حد عليه ما لم يؤد إلى محرم أو جناية ، ولكن يجب التوبة منه والاستغفار عنه على أي حال .

الشركة : هي الاشتراك في ملكية المال ، سواء كان هذا المال مشغولاً بالتجارة أم لا .

وتطلق الشركة في اللغة الحديثة على الأموال المشتركة المشغولة بالتجارة . وقد تكون الشركة بالجريمة أو الاعتداء ، كما لو سرق لصان متاعاً أو قتل اثنان واحداً .

وعلى أي حال يسمى الواحد شريكاً وفعلهما شركة أو مشاركة أو تشريك . وخاصة مع تعمله .

ومن أحكامه : عدم جواز تصرف الشريك في المال المشترك إلا بإذن شريكه ، وإذا قتل اثنان واحداً جاز لولي الدم قتلها مع دفع نصف الدية لكل منهما .

وإذا كانت المشاركة في الائتلاف ضمن كل منهما جزء القيمة .

وقد تكون هناك مشاركة في الشهادة أو في القسامة أو في أمور أخرى .

(شفر)

الشفران : هما اللحمتان اللتان تكونان على جانبي عضو المرأة . وفي قطعهما الدية .

(شلل)

الشلل : عطل العضو الحي عن فعاليته ، فإذا كان ناتجاً عن جناية كانت عليه عقوبة .

(شهد)

الشاهد : يعتبر الشاهد والشهيد من أسماء الله سبحانه . وهو في اصطلاحهم من يتحمل الشهادة ويؤديها . والشهادة من مشاهدة واقعة معينة إما سماعاً أو إيصاراً أو لمساً أو تفهماً . والإعراب عن ذلك إن احتاج الحال إليه .

والطلاق يحتاج إلى شاهدين عدلين ليحكم بصحته في مذهبنا ، ولدى أهل السنة يحتاج النكاح إلى ذلك . ومحل الشاهد أن هذه الشهادة لا تتوقف على الأداء إلا أحياناً ، والمهم أنه لا يفسد الطلاق ولا النكاح مع عدم أدائها أصلاً .

والشاهدان العدلان هما : البينة باصطلاحهم . ويعبر بها عن أداء الشهادة . لأنها السبب في إبانة وإيضاح الأمر إلى القاضي أو الحاكم أو الفقيه .

شهادة الزور : هي الشهادة الكاذبة . وفيها أحكام معينة يتحمل فيها الشاهد مسؤولية ما كذب فيه . فلو شهد على دين غرمه ولو شهد على لواط أو زنا حدّ حد القاذف . ولو شهد على قتل كان عليه الدية . وهكذا .

المشهود عليه : هو المشهود ضده وهو المنكر عادة أو المدعى عليه . أو هو الحال الذي يبينه الشاهد ، بشهادته .

الشهادة على الشهادة : وهي كما يعلم من لفظه قيام بينة على قيام بينة ،
يعني أن يشهد شاهدان عدلان على شهادة شاهدين عدلين .
شهادة النساء : وقد عرفنا في كتاب الشهادات أن قبولها ليس واسعاً أو
مطلقاً كشهادة الرجل ، بل فيها بعض التقييدات التي عرفناها هناك .

(شهر)

الشهر : مقدار ثلاثين يوماً بلياليها ، أو هو فترة من أول الشهر إلى آخره
بأي حساب تقويمي أخذناه ، كالشهر القمري أو الشمسي أو غيرهما .
الأشهر الحرم : وهي أربعة رجب وشوال وذو القعدة وذو الحجة . ولا
يجوز فيها الابتداء بالقتال . ومن يفعل ذلك فعليه عقوبة .

شهر سيفه : إذا سحبه من غمده وصال به على غيره ، وهو يعني إشهار
أي سلاح في وجه الآخرين . فإن كان بنحو الاعتداء كان عليه عقوبة ، وإذا
ترتب على ذلك بعض المضاعفات كما لو مات الآخر من الخوف لزمته
ديته . وإذا تعمد ذلك عالماً بالنتيجة فالقصاص .

التشهير : التوصل إلى الفضيحة . أو قل : فضح المجرم ، ويعمد الأسلوب
القديم إلى جعل المجرم على حمار خال من السرج ووجهه إلى ذيله ويدار
به في البلد . وهو أسلوب في التشهير إلا أنه غير منحصر طبعاً ، وهو من
العقوبات على اللواط وغيره .

حرف الصاد

(صدع)

الصدع : الانفطار وهو حصول كسر بين جزءين من شيء واحد من دون انفصال كامل . ويطلق مجازاً على التعب في سبيل هدف معين ، وهو التصدع والتصديع . ومنه قوله تعالى : ﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين﴾ . وإذا حصل صدع في عظام الجسم أو الرأس نتيجة لجناية كان فيه قصاص أو دية .

(صرف)

المتصرف : ذو اليد الذي يكون له تصرف وعمل في العين . وقد يكون متصرفاً من دون يد كما لو كانت العين تحت يد غيره .

(صعر)

صعر : العنق : ميلها إلى أحد الجانبين ومعنى الصعر أوسع من ذلك فقد يكون في الخد وهو ميله إلى أحد الجانبين خلقة أو تكبراً . ومنه قوله تعالى : ﴿ولا تصعر خدك للناس﴾ .

وإذا حصل الصعر في العنق بجناية كان عليه دية .

(صغر)

الصغير : غير البالغ أو غير البالغة كل جنس حسبه ، وله أحكام خاصة ، منها رفع قلم التكليف عنه . ووجوحد الولاية عليه لتدبير أموره . وعدم نفوذ معاملاته إلا في القليل إلا بإذن الولي إن كان مميزاً . والصحيح هو صحة عباداته واعتقاداته ، خلافاً للمشهور من كون عباداته تمرينية وكونه تبع في الاعتقاد لأبويه فلو كانا كافرين كان كافراً وإن اعتقد الإسلام . إلا أن الصحيح كونه مسلماً حقيقة ويصدق عليه أنه أخ في الإسلام .

الصغائر : وصف للذنوب باصطلاحهم ، وهي ضد الكبائر ، وهذا وارد في القرآن الكريم : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ . وقد اختلفوا في الفرق بين الأمرين على مذاهب نذكر بعضها باختصار :

أولاً : إن الكبائر هي المنهي عنها في القرآن الكريم والصغائر ما نهى عنه في السنة الشريفة .

ثانياً : الكبائر ما حصل التوعد عليه بالنار في القرآن والصغائر بخلافه .

ثالثاً : الكبائر هي المحرمات والصغائر المكروهات .

رابعاً : الكبائر ما يلتزم به الفرد ويعتاد عليه أو ما يكرره من المحرمات . والصغائر ما يلزم به أحياناً . ومنه قوله تعالى : ﴿إِلَّا اللَّيْمُ﴾ وهو ما يلزم به أحياناً من الذنوب .

خامساً : الكبائر هو كل محرم مهم بالنسبة إلى ما هو دونه من الأهمية . كالزنا والقتل والضرية وهكذا ومنه ما كان الاحتياط فيه مؤكداً . وهو الدماء والفروج ، في مقابل الأحكام الأخرى التي لا تكون كذلك .

(صلب)

الصلب : بضم فسكون أسفل الظهر ومنه قوله تعالى : ﴿يُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الصَّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ ، وفي الاعتداء عليه الدية بمقدار ما يحدث من الأثر كما لو حصل الشلل أو انقطع النشاط الجنسي أو غير ذلك .

ويأتي الصلب بفتح أوله بأحد معنيين :

أولاً : ضد اللين .

ثانياً : شكل من أشكال القتل وهو الشدّ بالصليب حتى يموت . ويطلق باللغة الحديثة على القتل بالمقصلة على طريقة شد الحبل في العنق وتعليق المحكوم حتى يموت .

(صلح)

المصلحة : السبب الذي يؤدي إلى خير بفرد أو جماعة ومن هنا تنقسم إلى المصلحة العامة والمصلحة الخاصة ومن المنطقي والقانوني بكل الشرائط تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة والهوى النفسي دائماً يوجب تقديم المصلحة الخاصة على العامة .

الصلح : يطلق عادة ويراد به عقد خاص مذكور في كتاب فقهي بنفس العنوان نعني كتاب الصلح وبه يفسر قوله صلى الله عليه وآله : «الصلح جائز بين المسلمين» وقد يفسر به قوله تعالى ﴿والصلح خير﴾ ولكن قد يراد بالآية والخبر المعنى الآخر الآتي أو ما يشمل المعنيين معاً .

إذ قد يطلق لفظ الصلح ويراد به أي مصالحة بعد المنازعة سواء كانت المنازعة فردية أو جماعية كالحروب غير أن هذا اللفظ أقرب في اصطلاحهم إلى المعنى الأول فإن أرادوا المعنى الثاني قالوا التصالح أو المصالحة غير أن اللغة تساعد على ما يعم المعنيين كما أشرنا إلى معنى الآية والرواية .

(صنع)

الصناعة : ويمكن أن يراد بها عدة معانٍ :

أولاً : العمل اليدوي الحرفي .

ثانياً : ما يشمل صناعة المعامل الضخمة وهو من المعاني المستحدثة .

ثالثاً : الفن العلمي حتى في العلوم اللغوية والدينية حيث يقال إن مقتضى الصناعة هو كذا .

وقد ذكر المشهور أنه يشترط في الشاهد أن لا يكون من ذوي الصنائع الدنية أو المكروهة وهو إشارة إلى المعنى الأول الحرفي أو اليدوي .

ويراد بالصنائع الدنية ما يكون منحطاً اجتماعياً كالحمال والزبال وأما الصنائع المكروهة فمنها ما يكون عرضة للوقوع في الحرام ومنها ما هو مذكور في الأدلة بعنوانه كالحياكة والحجامة ومنها كل حرفة توجب قسوة القلب كالتشريح .

حرف الجناح

(ضمم)

الضميمة : مأخوذة من ضم شيء إلى شيء وإلحاقه به ولها عدة أحكام في الفقه منها جواز بيع العبد الأبق مع الضميمة وفي محل كلامنا قالوا إنه لا تجوز شهادة الزوجة لزوجها إلا مع الضميمة .

(ضمن)

الضمان : قد يطلق ويراد به العقد المسمى باسمه والمذكور في كتاب الضمان .

وقد يطلق ويراد به مطلق أشكال الذمة ويسمى مشغول الذمة ضامناً .
وقد يطلق ويراد به استحقاق تحمل العقوبة من قصاص أو دية أو كفارة فيكون لهذا المعنى بل لكل معانيه تطبيقات كثيرة في الفقه .

ضامن الحرية : من العناوين المستعملة في كتاب الإرث وقد سبق شرحه مفصلاً ويعتبر الطبقة الخامسة عن الورثة بعد المعتق . ويصدق أيضاً على كل من يضمن جريمة غيره كالعاقلة والمولى المعتق . والمقصود دفع الدية بدلاً عنه .

(ضوء)

ضوء العين : قدرتها على الإبصار مأخوذ من أحد وجهين :
أولاً : أنها ترى الضوء وبه ترى سائر الأشياء .
ثانياً : ما كان يقوله القدماء من خروج شعاع من العين يقع على الأشياء فتراها .

وقد تحدث الجناية ذهاب ضوء العين بأحد الوجهين المذكورين فيحدث العمى وعليه قصاص أو دية .

جرف الطاء

(طعن)

الطعن : يراد به أحد معنيين :

أولاً : الضرب بآلة حادة تدخل في الجسم الحي فإذا كانت جناية عوقب بمقدار تأثيرها من قصاص أو دية .

ثانياً : الخدش والتجريح بعدالة الشهود وهذا ما يمكن أن يقوم به المنكر ضد شهود المدعي إذا تيسر له .



مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

حرف الظاء

الظهور : يراد به عادة الظهور اللفظي ويشمل كل المفردات اللغوية حتى الوارد منها في الكتاب الكريم والسنة النبوية ، وهو حجة شرعاً إذا كان موافقاً للغة والعرف .

ويستعمل أيضاً في فهم كلام الوصايا والأوقاف والشهادات سواء أمام القضاء أم غيره .

الظاهر : يراد به أحد معنيين :

الأول : الظاهر اللفظي المأخوذ من الظهور الذي تحدثنا عنه .

الثاني : الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي وفيه عدة أبحاث بين الفقهاء . وفيما يخص كتاب القضاء قالوا : إن الحكم القضائي ظاهري وليس بواقعي ، بمعنى أنه قد يطابق الواقع وقد يخالفه . وعلى الطرف في المرافعة بل كل أحد أن يتبع الواقع إذا كان عالماً به . وإنما يكون الحكم القضائي نافذاً في حدود الجهل بالواقع .

التظاهر بالفسق : وهو انكشاف أو إعلان إيجاد المحرم أياً كان من قبل الفرد أياً كان . وقد يطلق عليه : التجاهر بالفسق . فلو كشف فرد عن شربه الخمر أو غيره كان متظاهراً بالفسق . ونحوه : البغايا وباعة الخمر .

حرف العين

(عبد)

العبد : هو المملوك الرق . وقد تنسب العبودية إلى الله سبحانه ومنه قوله تعالى : ﴿عبدوه ورسوله﴾ وقد تنسب إلى الإنسان . وقد أشرنا إلى معناه في عنوان : الرق .

(عتق)

العتق : تحرير العبد وخروجه عن الملكية إلى الحرية إما بفعل ماله فيكون هو معتقاً بالكسر والعبد معتقاً بالفتح . وإما بالحكم الشرعي كما لو نكل به مولاه أو اشتراه من يعتق عليه كآبيه أو ابنه ، والمصدر منه : الإعتاق أو العتق والصفة : العتيق .

المعتق : هو المحرر للعبد ويسمى بولي النعمة عندهم أيضاً . وتحت بعض الشرائط يكون : الطبقة الرابعة من الورثة .

(عثم)

العثم : يسكون وسطه مصدر عثم إذا انجبر العظم على غير استواء . ويأتي لازماً ومتعدياً يقال : عثم فلان العظم إذا أجبره معوجاً ، ويأتي في شفاء الجروح والكسور التي تحدث في الجنايات .

(عدل)

العدل : والعدالة : وضع الشيء في موضعه المناسب له . وهو ضد الظلم وهو وضعه في غير موضعه عمداً .

وله قسمان : تكويني وهو الساري المفعول في الكون . وهو العدل المنسوب إلى الله سبحانه بناء على ما هو الصحيح من اتصافه بالعدل ، كما يقول : العدلية .

وقسمه الآخر : التشريعي ، وهو كون الشريعة عادلة ، وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت صادرة من مصدر عادل حقيقي وهو العدل الإلهي . أو يكون خالياً من الهوى والمصلحة الشخصية بالمرة .

ويطلق العدل على تطبيق الشريعة العادلة ، وإطاعتها ، ومنه العدالة التي يتصف بها القضاء أو القاضي . أو العدالة التي يتصف بها الفرد العادل .

العدول : هو البدء^(١) أو تغيير الرأي ومنه العدول عن التقليد من مجتهد إلى مجتهد والعدول في المرافعة من قاض إلى قاض . والعدول عن الإقرار إلى الإنكار . والعدول عن الشهادة وهو أن يكذب نفسه أو يحمل لكلامه تأويلاً أو شبهة ينشأ منها .

تعديل السهام : وهو تجزؤها وتقسيمها بالنسبة إلى المال المراد تقسيمه ، وإنما سمي تعديلاً لأنه قد لا يكون متساوياً مع اختلاف استحقاق الشركاء . فالعزل لكل واحد بما يساوي حصته أمر موافق للعدالة ، فسمي تعديلاً .

(عدو)

العدو : هو الشخص الذي بينه وبينك مشاحنة أو خلاف وفي الأغلب لا يطلق إلا على من يريد ضررك . والعدو الرئيسي للإنسان هو الشيطان كما قال الله عز وجل : ﴿الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا﴾ ولا تقبل شهادة العدو لعدوه مع الشبهة لا مطلقاً .

العدوان : هو الظلم وقد فسرناه . ويمكن التعبير عنه بأنه : الإضرار بالآخرين أو عمل الشر فيهم على غير استحقاق .

(عذر)

العذر : هو السبب المخفف للمسؤولية عن الفاعل ، والاعتذار هو بيان ذلك السبب . وللعذر أحكام عديدة في الفقه منها العذر عن الوضوء

(١) يعني البدء للشخص العادي . وأما البدء بالنسبة إلى الله سبحانه فله تفسيرات صحيحة لنا الآن بصدها .

فيتيمم أو عن القيام بالصلاة فيجلس فيها . ويعتبر الجهل والإكراه والاضطرار من الأعذار الشرعية للمحرمات إلا ما يكون فيها الاحتياط مهماً . ومن موارد العذر وطء الشبهة والإعسار كعذر عن دفع الدين أو الدية إلى غير ذلك الموارد .

العذرة : بفتحتين هي ما يخرج من الإنسان أو من مطلق الحيوان وقد يخص سائر الحيوانات باسم آخر كالروث والسرجين ونحوهما وتعتبر ما يخرج من الحيوان غير المأكول اللحم بما فيها الإنسان من أعيان النجاسة وفي جواز بيعها خلاف وإن كان الأصح جوازه مع وجود فائدة عقلائية كالسميد .

العذرة : بضمه فسكون ، بكارة المرأة . وفي فتحها عدواناً الدية ، ودم العذرة هو الدم الذي يسيل عند فتحها بأي سبب كان .

(عرب)

الأعراب : بفتح الهمزة سكان البادية وبكسرهما هو بيان المقصد والمراد . كما أنه في النحو هو تحريك آخر الكلمة لفظاً أو هو ضد حالة البناء . يعني أن يكون اللفظ قابلاً لتحول علاماته من الرفع إلى النصب مثلاً ، تبعاً لمحلّه من الإعراب .

والإعراب بمعنى بيان المقصد ، قد يكون صعباً لبعض الناس أمام القاضي سواء كان مدعياً أم منكرأ أم شاهداً . فينبغي مساعدته في ذلك .

العربية : وهي لغة القرآن الكريم والجنس العربي عموماً . وقد اشتهر بين الفقهاء اشتراط صحة المعاملات بإيجاد العقد والإيقاع عليها باللغة العربية . وخاصة فيما يخص الفروج كالنكاح والطلاق واللعان . ولا شك بقبول الشهادة أمام القاضي بغير العربية . أما اليمين بأسماء الله عز وجل فاقتصارها على العربية أحوط بلا شك .

التعرب : في الحديث أنه لا تعرب بعد الهجرة ، وهو عبارة عن أن

يصبح الفرد أعرابياً أو قروياً كما كان بعد أن أصبح رديحاً من الزمن مهاجراً إلى المدينة ومتعلماً لأحكام الإسلام . والمهم شرعاً وفقهياً ليس هو هذه الشكلية (بالفحص عن مكانه وأنه يسكن قرية أو مدينة) وإنما يجب تأويل التعرب في الحديث على حالة التسامح في تعاليم الدين ، بعد أن كان الفرد حريصاً عليها وملتزمًا بها . فيكون مؤداه كقوله تعالى : ﴿بشئ الاسم الفسوق بعد الإيمان﴾ .

وفي بعض الفتاوى المنع عن حجية شهادة الأعرابي والمنع عن تقليده وإمامته في الجماعة . وإذا كان المراد منه ما شرحناه ، كان الأمر صحيحاً ، إلا أن ظاهر كلامهم غيره .

(عزب)

العزوبة : ترك التزويج من الرجال والنساء . وهي مكروهة في الشريعة . ويأتي : عزب بمعنى بعدد ومنه : أعزب عن وجهي .

مركز تحقيق كتب التراث

(عزر)

التعزير : العقوبة البدنية غير المنصوصة بخصوصها في الشريعة ، وقد سبق أن تكلمنا عنها مراراً .

(عزل)

العزل : المفارقة والمباعدة بعد سبق الاتصال فعلاً أو اقتضائه . ويأتي في الفقه بعده موارد :

منها : عزل الماء عن المرأة تجنباً للحمل . وإذا كانت حرة رشيدة ، لم يجز ذلك إلا بإذنها .

ومنها : عزل الزكاة مطلقاً أو زكاة الفطرة خاصة ، انتظاراً للوجود المستحق . فإذا تلفت بدون تعد ولا تفريط لا تكون مضمونة . بخلاف غيرها من الديون والحقوق ، كالخمس ، فإن عزله لا يكون حجة وغير

مبرئ للذمة ما لم يصل إلى صاحبه أو مستحقه . وإن تلف يجب تعويضه حتى ولو كان بدون تعد وتفریط .

ومنها : وجوب عزل الدية أحياناً ، حتى يتم التأكد من مقدار الجناية أو عزل حصة منها قد تكون موروثه للجنين .

(عسر)

العسر : بالضم هو الصعوبة الشديدة . وهو رافع للأحكام الإلزامية في موارد تحققه . فإذا كان شيء عسراً فلا يجب إنجازه أو لا يجب تركه ، إن كان الترك عسراً .

الإعسار : الفقر ، ومن أحكامه وجوب الانتظار على الدائن له حتى يوسر . أي يتوفر لديه ما يدفعه في الدين زيادة على مستثنيات الدين . وهو قوله تعالى : ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ .

التعاسر : التعاند بين الخصمين ، كأن أحدهما يريد إدخال العسر على الآخر . وهو غالباً سبب التخاصم والمرافعة .

(عصب)

العصبة : بالضم هم العشيرة من أولاد الأب والعم ، وهم يتحملون دية الخطأ ، بإزاء تحمل الفاعل الدية في شبه العمد . وفي تعيين تفاصيلها وأحكامها كلام ليس هنا محله .

(عصم)

المعصوم : هو الذي لا تجوز عليه صفة ما عقلاً أو شرعاً . ومنه عصمة الأئمة والأولياء فضلاً عن الأنبياء ، حيث لا تجوز عليهم المعصية عقلاً بدون احتياج ذلك إلى القول بالجبر .

ومنه : حرمة الدم والمال شرعاً عن جواز الانتهاك والاحتلال . فيكون الدم معصوماً والمال معصوماً . ومع انتهاكه يستحق الفاعل العقاب بضمنان القصاص أو الدية .

(عفو)

العفو : هو غرض النظر عن حصول الذنب ، واعتبار الجريمة كأن لم تكن تماماً أو في بعض مراتبها - فالعفو التام هو التنازل عن العقوبة كلها سواء كانت قصاصاً أو دية . والعفو الناقص هو التنازل عن القصاص (مع استحقاقه) إلى الدية .

(عقب)

العقب : في كلامهم هو الذرية بصفتهم جيلاً متأخراً يأتي بعد الجيل السابق وعقبه . جمع : أعقاب : ويمكن أن يراد بالأعقاب الأفراد ، كما يمكن أن يراد بها الأجيال المتعاقبة .

وللعقب أحكام متعددة في الفقه ، أهمها كونه وارثاً للتركة وللدية ولحق الخيار ولحق الدعوى وللتصرف بالوقف وللعبودية إن كان من عبيدين . إلى غير ذلك .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

(عقل)

العاقلة : هي العصبية . وفرقهما في اصطلاح الفقهاء هي أنهم يستعملون لفظ العاقلة في كتاب الديات ، يعني من حيث ضمانهم للدية ، ويستعملون لفظ العصبية في كتاب الإرث . يعني من حيث استحقاقهم للإرث بالتعصيب وعدمه . وهم على أي حال نفس الأشخاص في كلا الحكمين .
العقل : هو ضمان الدية من قبل العاقلة في الخطأ . ويأتي أيضاً ضد الجنون .

(عمد)

العمد : ضد الخطأ ، وهو إيقاع الفعل عن التفات وبصيرة . وهو في اصطلاحهم من صفات الاعتداء الذي قد يكون قتلاً وقد يكون دون ذلك . في مقابل شبه العمد والخطأ . وبالعمد يستحق الفاعل القصاص بالقتل إن

كان قاتلاً وبغيره إن كان معتدياً بغيره . ما لم يعف ولي الدم أو المعتدى عليه مطلقاً أو يتنازل إلى الدية .

(عهد)

العهد : يأتي اصطلاحاً بمعنيين :

أحدهما : المعاهدة والمعاهدة بين شخصين أو جهتين أو دولتين ومنه قوله تعالى : ﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين﴾ . أو بين العبد وربه ومنه قوله تعالى : ﴿والموفون بعهدهم إذا عاهدوا﴾ . أو بين الرب وعبده . ومنه قوله تعالى : ﴿ومن أوفى بعهد من الله﴾ .

ثانيهما : المسبوقية الذهنية أو المعرفة المسبقة بالشئ . ومنه الألف واللام العهدية . وكون الشخص معهوداً بالشئ يعني له معرفة مسبقة به وعهداً .

(عوض)

المعاوضة : هي المبادلة بين عوضين . ولا يكونان إلا ماليين عرفاً وشرعاً لعدم إمكان أن يكونا أو أحدهما غير مالي وإلا بطلت المعاملة . ويشمل هذا الاصطلاح أموراً عديدة منها المعاملات المعاوضية وهي التي تكون بين اثنين يعطي كل منهما شيئاً لصاحبه كالبيع والأجارة والقرض والرهن والهبة المعوضة . وغيرها .

(عيب)

العيب : النقص عما هو الطبيعي في الخلقة أو عما هو المتعارف من التكوين . وله أحكام كثيرة منها : خيار العيب في البيع . وخيار العيب في النكاح لعيوب معينة مذكورة هناك . ومنها : ما في محل الكلام في القصاص والديات : إن شفاء محل الاعتداء إما أن يكون على سلامة تامة أو بعيب يعني أن يشفى معيوباً ، ولكل منهما حكمه الشرعي .

العيوب الباطنة : وهي النقائص التي توجد في الباطن . ولكن قد يراد من الباطن داخل الجسد ، كالنقص الذي يحصل في المعدة أو الكبد وقد

يراد به داخل النفس ، كالنقص في العقل أو حصول حالة عصبية معينة دائمة أو مؤقتة .

(عين)

العين : يراد بها عدة معان بنحو الاشتراك اللفظي . كالعين الباصرة والعين التابعة وعين الشمس وعين الركبة وعين الميزان والذهب وصفة التأكيد تقول : جاء زيد عينه .

وتستعمل فقهاء في عدة مواضع منها : أن يراد بها الجسم الذي يمكن المعاوضة عليه . فيقال : بيعت العين وتلفت وضمنت ورهنت ووقفت وغير ذلك .

ومنها : أن يراد بها العين الباصرة بصفاتها جزءاً من الجسم يمكن الاعتداء عليه إما على شكلها الخارجي وإما على قوة إبصارها . وفي الاعتداء على الواحدة نصف الدية وعليهما معاً الدية الكاملة .

جرف الضيق

(غرب)

التغريب : النفي والإخراج من البلد . من باب العقوبة على بعض الجرائم . وفيه صفتان : إحداهما : الغربة وهو السكنى في غير البلد المعتاد عليه ، وثانيتهما : فعل ذلك جبراً عليه .

(غرر)

الغرر : يأتي في كتاب البيع بمعنى الاحتيال . وفي بعض الروايات : نهى النبي عن بيع الغرر .

الغرة : بالكسر قلة في الالتفات قد تكون مؤقتة وقد تكون دائمة . فالمؤقتة يقال فيها : أخذه على حين غرة . والدائمة : هي الموجبة لكون الفرد غريباً أي سفيهاً . لأنه يكون قليل الالتفات إلى كثير من الأمور والمصالح .

والغرة : بالضم ، الوجه . وله أحكام شرعية عديدة كوجوب غسله في الوضوء . ووجوب ستره في الحجاب للنساء على القول به ووجوب كشفه لهن أيضاً في الحج . ومن هنا قالوا : إن إحرام المرأة بوجهها وإحرام الرجل برأسه .

(غرم)

الغرم : بالضم دفع البذل لشيء تالف أو مضمون .

الغريم : هو الدائن المطالب بدفع البذل المشار إليه . وقد يستعمل بمعنى الخصم الذي هو الطرف في مخاصمة أو مراعاة قضائية .

التغريم : هو الحكم من قبل القاضي بوجوب دفع الغرامة ، أو هو دفع الغرامة فعلاً .

حرف الفاء

(فتي)

الفتيا أو الفتوى : بيان الحكم . وهو قد يكون عن الله سبحانه ، وهو قوله تعالى : ﴿ قل الله يفتيكم في الكلالة ﴾ . ومن الرسول أو غيره كالفقيه . ومنه قوله تعالى : ﴿ افئنا في سبع بقرات سمان ﴾ . فالزعم بأن الفتيا لا تكون إلا مستنتجة من الدليل ، قائم على أساس الاعتقاد على ما يصدر عن الفقهاء بالفتيا أو الفتوى . وليس له أصل لغوي .

بل الفتيا تستعمل في لغة القانون الوضعي بنفس المعنى وهو بيان الحكم أيضاً .

وهو اشتقاق يأتي وليس واوياً كما يعرف من فعله : أفئيت ومصدره الفتيا أو هي اسم المصدر . فيكون التعبير عنها بالفتوى تسامحاً واضحاً ، وإن صحت فهي اسم المصدر وتلك المصدر .

(فحش)

الفحشاء : العمل الجنسي المحرم . سواء كان من الشذوذ الجنسي أو لم يكن . على أن يكون بين اثنين ، فلا يصدق على العادة السرية أو الاستمناة أنه فحشاء . ومنه قوله تعالى : ﴿ الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء ﴾ . وقوله : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ .

وقد عبر القرآن عنها بالفاحشة أيضاً ، ومؤداهما واحد . ومنه قوله تعالى : ﴿ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله ﴾ . وقوله سبحانه : ﴿ إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً ﴾ .

والجمع فواحش ، وقد وردت أيضاً في القرآن الكريم عدة مرات . منها قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ﴾ . وقوله سبحانه : ﴿ الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش ﴾ .

وبالنحو الذي عرفناه فإن له عدة تطبيقات هي : الزنا واللواط والمساحقة . ولكل منها حده الخاص به شرعاً . كما هو معروف في كتاب الحدود . وله أحكام أخرى في الفقه . كالكلام في ذرية الزاني وسقوطه عن العدالة وغير ذلك .

(فخذ)

التفخيذ : الاستفادة الجنسية من فخذ المرأة . وفي الأغلب لا يكون إلا بحك الذكر به حتى ينزل . وإذا كان محرماً فعليه عقوبة شرعاً .

(فرض)

الفرض : يأتي بمعنىين رئيسيين :

أحدهما : التظن والافتراض . وهو عما قد يفيد علمياً ، فيما إذا كان هو الطريق المنحصر لحل المشكلة . ويسمى عندئذ الأطروحة .

ثانيهما : الإلزام والوجوب . وبهذا المعنى ورد في الكتاب الكريم ومنه قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ . وقوله سبحانه : ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّفْرُوضًا﴾ . ومن هنا سميت الصلاة الواجبة : الفريضة ، وهي مفعول من الفرض ، يعني المفروضة أو الموجبة بالفتح .

(فسخ)

الفسخ : نقض العقد وفكه باصطلاحهم . وهو يأتي فيما يسمى عندهم بالعقود اللازمة التي لها مقتضى الدوام والاستمرار وأما العقود غير اللازمة فلا تحتاج إلى فسخ عندهم بل تنحل بمجرد إرادة الحل والإبطال ، ومعه يكون الفسخ هو فك العقد اللازم .

غير أن اختصاصه بذلك محل مناقشة ، من حيث أن العقد غير اللازم له قابلية الاستمرار على أي حال لم يطرأ عليه الإبطال فإبطاله هو فسخه .

(فسق)

الفسق : هو الانحراف عن الطريق ومنه أخذ مصطلح الفسق بمعنى عمل المحرمات الموجب لانتفاء العدالة وفاعله : فاسق . واتهام الفرد به : جرح وتفسيق . وقد تكلمنا عن هذا المفهوم في فصل خاص به في كتاب الاجتهاد والتقليد من الجزء الأول من كتابنا هذا .

(فصل)

فصل الخصومة : هو حلها والانتهاء بها إلى العدل . والأصل فيها ابتعاد شيء عن شيء أو جعل شيء بين شيئين . فإن الفصل قد يكون بالمكان أو بالزمان أو بأي شيء . واستعير منه مجازاً للفك بين المتخاصمين ، لأنه يلزم منه ابتعادهما عن بعضهما أو ابتعاد الخصومة عنهما .

(فعل)

الفعل : يأتي بعدة معانٍ نذكر بعضها :

- ١ - العمل الإرادي الاختياري ، في مقابل الجبر ، حيث يكون الفعل منسوباً إلى الله سبحانه لا إلى العبد .
 - ٢ - الفعل : ضد رد الفعل الذي هو بدوره قد يكون طبيعياً وقد يكون اختيارياً .
 - ٣ - التأثير . ومنه قولهم : العلة الفاعلة أو الفاعلية .
 - ٤ - العمل الجنسي الحرام ومنه قولهم : يا ابن الفاعلة .
 - ٥ - في النحو بمعنى اللفظ الدال على أحد الأزمنة في مادته أو معناه بإزاء الإسم والحرف .
 - ٦ - بنحو اسم المصدر يراد به نتائج الأفعال الاختيارية ، كالكتاب المنسوب إلى مؤلفه أو الجهاز المنسوب إلى مخترعه . فهو من فعله .
- إلى غير ذلك من المعاني .

(فضي)

الإفضاء : جعل مسلكي المرأة مسلماً واحداً . وذلك إما مسلک البول والحيض أو مسلک الغائط والحيض . والأول أكثر حدوثاً . ومن فعله كان عليه الدية ، حتى وإن كان زوجاً للمرأة . والمشهور لا يفتى في أمثاله بالقصاص حتى لو كان الفاعل امرأة . نعم لو كان رجلاً تعينت الدية لفوات محل القصاص وانعدامه فيه .

(فقه)

الفقيه : العالم بالفقه . وأصله الذكاء والفهم . فهو صفة مشبهة منه . وخص به الفاهم للفقه وهو العلم بأحكام الحلال والحرام . وقد يطلق على كل شريعة سواء كانت دينية أم دنيوية .

وخص اصطلاح الفقيه بالمجتهد بالمعنى الذي شرحناه في كتاب الاجتهاد والتقليد في الجزء الأول من هذا الكتاب . وإن كان لفظه أعم من ذلك ، وإن كان المجتهد هو أولى من يتلقب به لاطلاعه التفصيلي والدقيق على كل الأحكام بشكل لا يقاس بسواه .

وقد عرفنا هناك أن الفقيه العارف هو الموضوع للحكم الشرعي بجواز التقليد وبإيكال الحكم إليه في قوله عليه السلام : قد جعلته حاكماً . أو القول بولاية الفقيه .

(فلس)

الفلس : بفتحين الفقر ، وأفلس إذا ذهب فلوسه . أو - كما قيل - إذا ذهب خيار ماله وبقيت فلوسه .

الفلس : بغير تشديد اسم فاعل من أفلس وهو الفقيه . وهو بالتشديد اسم مفعول من التفليس وقد فلسفه الحاكم أو حكم بتفليس . إذا حجر عليه . وذلك فيما إذا زادت ديونه على ثروته وطلب الديان الحجر عليه . وله أحكام خاصة سبقت في محلها .

حرف القاف

(قبض)

القبض : اختلف الفقهاء في تعريفه فقالوا : هو التخلية وقالوا هو التسليم وقالوا غير ذلك . والتعريف إنما هو للإقباض لا للقبض كمصدر ، وإن كان ظاهرهم ذلك . وله أحكام كثيرة في موارد عديدة في الفقه ، منها قبض الديوان وأعواض المعاملات والديات وغير ذلك .

القبول : يأتي بعدة معان : منها : قبول الإيجاب في المعاملات . وهو بمنزلة الانفعال حيث يعتبر الإيجاب هو الفعل أو الجعل الأساسي للمعاملة ومنها : الموافقة على أمور تضر بالمصلحة الخاصة . وقد يكون ذلك المقبول ملزماً لصاحبه حيث يعتبر الطرف الآخر مستحقاً لتنفيذ مؤداه .

(قتل)

القتل : التسبب إلى الموت ، يقسم في اصطلاحهم إلى عمد وهو الحاصل بالعلم والاختيار وشبه العمد وهو القصد إلى السبب دون النتيجة والخطأ وهو عدم القصد إليهما معاً . كما لو ضرب عصفوراً فقتل إنساناً . فإن سبب قتل الإنسان لم يكن مقصوداً . والتفصيل موكول إلى محله .

(قذف)

القذف : هو الرمي في اللغة . ويأتي في اصطلاحهم بأكثر من استعمال :

أولاً : قذف المنى . حيث يجب الغسل به .

ثانياً : الاتهام بالفاحشة كالزنا واللواط وله حد .

ثالثاً : قذف المرجوم بالحجارة حتى يموت .

رابعاً : الطعن بعدالة العادل ، كالشاهد أو غيره .

ويتعين المعنى المراد من السياق .

(قرر)

الإقرار : الاعتراف . وقرره بالتشديد أخذ منه الإقرار . فهو مقر بالكسر ، ومنه قولهم : إقرار العقلاء على أنفسهم جائز . وهي قاعدة صحيحة يؤخذ بها في القضاء الشرعي . وفحواها : أن كلام الفرد إن كان ضد نفسه فهو إقرار . فيتحمل مسؤوليته . وإن كان ضد غيره فهو شهادة لا يؤخذ بها إلا مع كونه عدلاً . وإن كان كلامه لمصلحة نفسه لا يؤخذ بشيء منه إلا للإثبات الشرعي كالبينة واليمين .

المقر : بفتحيتين : المكان يعني محل الاستقرار . وقد يكون مادياً كمقر السكنى وقد يكون معنوياً كمقر العلم .

(قرض)

القرض : عقد بين طرفين يتم بموجبه تمليك مال لأحد الطرفين بشرط إرجاع مثله أو قيمته بعد مدة محددة . وتفصيله موكولة إلى الكتاب الفقهي المعنون باسمه : كتاب القرض .

القراض : وهو المضاربة أو نوع منها : وفكرتها الأساسية عمل الفرد ومتاجرته بمال غيره بإزاء كسر أو جزء من الربح الناتج عن المال . وتفصيله موكولة إلى الكتاب الفقهي المعنون بكتاب المضاربة .

الانقراض : في الاصطلاح زوال قوم أو نوع من عالم الدنيا . ولا يطلق عادة على فرد أو جماعة قليلة إذا زالوا . وله أحكام كثيرة في الفقه .

منها : حكم الوقف إذا انقرض الموقوف عليهم ومنها حكم الملك إذا انقرض المالكون . ومنها حكم الميراث مع حصول ذلك إلى غير ذلك .

ويطلق في اللغة الحديثة على زوال أنواع الحيوانات النادرة ، حيث يعني انقراض نوع منها موت آخر فرد منه .

(قرع)

القرعة : طرق خاصة وأساليب معينة لاستخراج ذي الحق ومعرفته بعد تعذر ذلك من القواعد العامة . وفيها قيل : القرعة لكل أمر مشكل . ولا مجال الآن لذكر تفاصيلها وأساليبها .

قرع سمعك : عبارة تستعمل في كلامهم لوصف الكلام الذي يكرره البعض مما لا طائل تحته أو يكون باطلاً تماماً أو أحياناً ، وأصله العبارة المشهورة عن ابن سينا : ما قرع سمعك فذره في ساحة الإمكان حتى يذودك عنه ساطع البرهان . والظاهر أنهم اقتبسوها منه حتى أصبحت بمنزلة الاصطلاح .

(قسم)

القسم : بفتحتين هي اليمين . ولها عدة أحكام :
منها : كونها وظيفة المنكر في القضاء أو وظيفة المدعي بالرد أو بدعوى الدماء .

ومنها : حرمة الكذب بها إذا حصلت على الماضي ، وهي اليمين الغموس ، وهي من الكبائر . وإذا حصلت على المستقبل وجب العمل بها وإذا تركها كان عليه كفارة اليمين .

القسم : بالكسر : الجزء الحاصل بالقسمة .

القسم : بالفتح ، هو تقسيم الليالي بين الزوجات المتعددات .

القسمة : تفريق الأجزاء ، وتوزيع الحقوق على أصحابها . وقد تكون الحقوق مالية كالمال المشترك وقد تكون غير ذلك كالقسمة أو القسم بين الزوجات . وللقسمة أحكام كثيرة لا مجال لها الآن . وقد سبق كثير منها .

القاسم : فاعل القسمة أو القسم ، والمقسم قد يستحق أجراً إذا قسم بدون قصد المجانية . والتقسيم قد يكون نظرياً بعد الحصص والكسور . أو عملياً بفرز الأموال .

القَسَامُ : صفة مشبهة من القسم ، ويراد به لغة كل من قام بالتقسيم ، ولكنه خص في الاصطلاح الحديث بالورقة المتكفلة للتقسيم النظري لحصص الورثة .

القسامة : طريقة شرعية في إثبات دعوى مدعي القتل . وهي تتكون من خمسين يمينا . على تفصيل سنذكره في فصل مستقل بعونه سبحانه وتعالى .

(قصب)

القصبه : تطلق مجاراً في كلامهم على ما كان على شكل القصبه من أعضاء الإنسان كمجرى التنفس والمريء وهو مجرى الطعام وبعض العظام كعظم الساق وعظمي الساعد وعظم العضد ونحو ذلك . ثم يذكرون أحكام الجناية عليها .

(قصد)

القصد : يأتي بأكثر من معنى :

أولاً : العلم والالتفات للقول أو العمل بإزاء أن يكون ذلك غير مقصود ، كما لو كان سهواً أو إجباراً .

ثانياً : الالتفات بالطلب . يقال : قصده : إذا طلبت منه شيئاً من قضاء الحوائج .

ثالثاً : الالتفات إلى الغير بالضرر أو الإضرار ، وهذا يعم الحيوانات يقال : قصده الوحش أو السبع ، وهذا القصد قد يكون جنائياً ، فيكون له عقوبته قصاصاً أو دية .

(قصص)

القصاص : هو المعاملة بالمثل في الجراح والجنائيات . وهو قول الله عز وجل : ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف

والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص». والظاهر أنه مأخوذ من قصة إذا سار على دربه . والقصاص يجب أن يسير مسار الجرح الأول في الجناية ويكون بمقداره صفة وحجراً .

المقاصة : هي اعتبار مال في الذمة أو في الخارج بإزاء مال في الذمة يقال : أخذه مقاصة يعني بإزاء ما يطلبه من الدين . وهي التهاتر .

وقد يفرق بين المقاصة والتهاتر بأحد أمور محتملة :

أولاً : إن المقاصة تكون بالقصد الاختياري والتهاتر يحصل قهراً .

ثانياً : إن المقاصة بإزاء مال في الخارج والتهاتر لا يكون إلا ما بين ذمتين ، أو أن المقاصة للموردين معاً فهي أعم في التهاتر .

ثالثاً : إن التهاتر لا يكون إلا في الديون كالقرض وأعواض المعاملات . وأما المقاصة فتكون فيها وفي غيرها كالمسروقات والديات .

(قضي)

القضاء : يأتي بعدة معانٍ تحت تسمية القضاء

أولاً : القضاء الإلهي وهو الأمر الحتمي المتوجه من الله سبحانه إلى المخلوقات بالحصول ذاتاً أو صفة أو تغييراً .

ثانياً : فصل الخصومات بين الناس . وهي وظيفة القاضي .

ثالثاً : إفراغ الذمة مما فيها من الديون . يقال : قضى دينه فهو قاض له .

رابعاً : إفراغ الذمة مما علق فيها من وجوب تدارك العبادات الفائتة ، وهو قضاء الصوم والصلاة والحج وغيرها . يقال : قضى صلاته ، فهو قاضٍ لها .

القاضي : اسم فاعل من القضاء . ويغلب على المعنى الثاني الذي ذكرناه للقضاء قبل قليل . يعني الذي يمارس فصل الخصومات . وإن كنا عرفنا أن كل معانيه يمكن اشتقاق اسم الفاعل منها . وهو مستعمل أيضاً في الفقه . يقال : قاضي الصلاة وقاضي الدين .

القضاء بالنكول : يعني ألبت بالقضية أو الحكم فيها بسبب النكول . وهو نكول المنكر أو المدعي عن اليمين . وهو أمر يثبته جماعة من الفقهاء وينفيه آخرون .

(قطع)

القطع : هو الفصل بين جزئي الشيء الواحد . ويأتي في استعمالهم بعدة معان :

أولاً : بمعنى اليقين ، وهو يفيد إزالة الشك وإيداله بالاطمئنان النفسي الذي يقارن اليقين . ومن هنا قيل : قطع الشك باليقين . ومنه القطع ، وهو مبالغة من القاطع . والقاطع هو العالم أو المتيقن والقاطع هو كثير القطع وهو من يحصل له القطع بسرعة غير متعارفة . وهذا كله مباحوث في مباحث القطع من علم الأصول .

والقطع قد يتعلق بالعقائد وقد يتعلق بالفروع وتفاصيل الأحكام . ولكل منهما حكمه .

ثانياً : القطع الحاصل بالجناية ، كقطع الأذن أو الأنف أو اليد . وله عقوبته شرعاً .

ثالثاً : القطع الحاصل بالعقوبة . وأشهرها قطع يد السارق . ومنه القطع قصاصاً .

القطع من خلاف : وهو قطع اليد اليمنى مع القدم اليسرى . وقولنا : من خلاف يعني ليس من جهة واحدة يكون القطع بل من جهتين إحداهما بخلاف الأخرى : اليمين واليسار .

وهذا كعقوبة شرعية يحصل في موردين :

أحدهما : الفساد في الأرض ، كما قال الله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا جُزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ، أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَقَّلَ

أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض» .. الآية .

ثانيهما : السرقة المتكررة : فلو سرق مرة وتمت محاكمته وأنجز عليه الحد بقطع يده اليمنى فسرق مرة أخرى فإن ثبتت سرقة قضائياً ، كانت عقوبته هو قطع رجله اليسرى (من خلاف) . وليس قطع يده اليسرى .

نعم لو سرق مرة ثالثة قطعت يده اليسرى . وهو أيضاً (من خلاف) بالنسبة إلى يده اليمنى .

(قن)

القن : في كلامهم هو العبد المملوك كله يعني الذي لم يتحرر منه شيء ولم يتثبت بالحرية بأي سبب .

القانون : هو النظام العام . ويمكن أن يندرج تحت ذلك عدة معانٍ :
أولاً : النظام العام للدولة ككل . ويراد به مجموع التعاليم والإرشادات فيها .

ثانياً : النظام العام لحقل معين بالاستقلال عن غيره . ومن هنا نقول : القانون المدني والقانون التجاري والقانون الدولي وقانون العقوبات وغيرها .

ثالثاً : النظام العام لإنتاج نتيجة معينة ، كالتعلم التدريجي للحصول على درجة الدكتوراه مثلاً أو للاجتهاد في الدين . أو للحصول على السحر مثلاً . كل ما في الأمر أن هذا شيء غير فردي وإنما هو عام لكل من يمارسه . ومن هنا سمي قانوناً .

رابعاً : النظام التكويني أو الخلقى في الكون . وهو من صنع القدرة والحكمة الإلهية . سبحانه وتعالى عما يصفون .

(قمص)

القمص : وهو لبس القميص وهو الثوب . ويأتي مجازاً أو اصطلاحاً بأحد معنيين :

أولاً : ادعاء منزلة ليست للفرد . فإن كان فيها مسؤولية دينية كانت حراماً . كمن يتصدى للتقليد أو للقضاء من دون أن يكون أهلاً له .

ثانياً : ما يقال : من حصول روح ميت في جسد إنسان حي ، بحيث تسيطر على أقواله وأفعاله وتتصرف في جسده كنفسه هو . ويحصل هذا مؤقتاً ويزول عادة . ويسمى بالتقمص .

قمص : قفز . وقد يحصل من القفز جنابة من جرح أو قتل . ولذا ورد ذكره في مورد كلامنا من العقوبات في الفقه وقد ورد في ذلك رواية .

(قود)

القيادة : هي لغة سوق الدابة من أمامها والسوق يكون من خلفها . ومن هنا كان المتقدم عليها قائداً لها ويسمى المتأخر عنها سائقاً . ويأتي في استعمالهم لعدة معان :

أولاً : قيادة أو تدبير شؤون مجتمع معين أو دولة أو تنظيم سياسي ونحو ذلك . ويسمى المتكفل لذلك قائداً .

ثانياً : قيادة الجيش أو القيادة العسكرية . وهي تدبير شؤونهم في السلم والحرب والتخطيط لتحركاتهم . ويسمى المتكفل لذلك قائداً أيضاً .

ثالثاً : الجمع بين الرجال والنساء على الحرام ، ويسمى المتكفل لذلك قوآداً . وعليه عقوبة في الشريعة ، وقد يعمم للجمع على الحرام ، ولو بالشذوذ الجنسي كاللواط والمساخرة . والمصدر منها في كلامهم : القيادة .

القود : بفتحين أخذ الفرد للاقتصاد منه . للنفس بقتله أو لما دون النفس والظاهر اختصاصه في كلامهم بالنفس . وقد يطلق على مجرد استحقاق القصاص . ومنه الفعل : قيد به ويقاد به .

والمناسبة للتسمية واضحة وهي أن الفرد يؤخذ ويقاد راعماً كارهاً إلى محل الاقتصاص وإقامة القصاص .

(قوم)

التقويم : هو ذاته تفعيل من القيمة وهي السعر بمعنى إيجادها كما أن التكسير إيجاد للكسر والتعظيم إيجاد للعظمة بمعنى وآخر . والتقويم أيضاً إظهار قيمة الزمان ببيان أجزائه كالشهور والسنين .

الإقامة : الاستمرار على البقاء في المكان ويراد بها في كلامهم الاستمرار على الرأي وعدم تبدله . يقال : أقام على اعتقاده أو على شهادته .

ويأتي في كلامهم الإقامة مضافة إلى الشهادة مأخوذة من قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ ولا يراد بها الاستمرار وإنما يراد بها أصل وجودها ولعلها مأخوذة في الأصل من القيام وهو الوقوف .

(قيم)

القيمومة : وهي تفعيل من القيام على الشيء بمعنى تولي أمره والولاية عليه إلا أنها قد تخص بالولاية على الأطفال ممن يكونون دون البلوغ والرشد ومنه قوله تعالى : ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ . أي قيمومة إلا أن المعنى العام لا ينبغي تناسيه وهو أن القيمومة بمعنى مطلق الولاية سواء كانت أو الأوقاف أو غيرها .

كل ما في الأمر أن الولاية العامة يمكن اخراجها من معنى القيمومة اصطلاحاً وإن كانت منها حقيقة ومعه تكون هي الولاية الخاصة فقط .

حرف الكاف

الكبائر : ضد الصغائر من الذنوب ، راجع ما قلناه هناك .

(كتب)

الكتابة : معروفة وتأتي في كلامهم على عدة معان :

أولاً : الكتابة أو المكاتب بين المولى والعبد وبها يسمى العبد مكاتباً بالفتح وينقسم إلى مكاتب مطلق ومكاتب مشروط ، على تفصيل ليس هنا محله ، لأننا نتحدث هنا عن اصطلاحات العقوبات .

ثانياً : كتاب قاض إلى قاض . وقد قال المشهور بعدم حجية الخط ما لم يحصل اطمئنان بعدم التزوير .

ثالثاً : الكتابة في لوائح الأوقاف والوصايا والإقرارات وغيرها ، ولم ينف المشهور حجيتها ما دام العرف يراها صحيحة .

(كره)

الإكراه : هو التهديد بالضرر لأجل تنفيذ عمل أو ترك شيء معين يكرهه الفاعل . وهو مسقط للوجوب فيما إذا تعلق بالإكراه بتركه ومسقط للحرمة فيما إذا تعلق بفعله كما لو أكره على شرب الخمر . ومسقط للعقوبة عليه فيما لو كان عليه حداً ودية . ومسقط للحجية للشهادة أو خبر الواحد لو كان عن إكراه .

(كفاً)

المكافئ : المماثل في صفة معينة .

الكفاء : المماثل في أغلب الصفات المهمة . ومنه قوله تعالى : ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ . والكفاء في النكاح هو من يكون مرضياً في الدين فإذا جاء خاطباً كره رده .

(كفر)

الكفر : هو اعتقاد دين أو مذهب غير الإسلام . والواحد منه كافر والجمع : كفار وكافرون وكفرة بفتحتين . ولهم أحكام كثيرة في الشريعة منها : اختلاف الفقهاء في أن الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول أم لا . والصحيح لدى المؤلف تكليفهم بها .

وقالوا : الكفر ملة واحدة . على معنى أن الفرد إذا لم يكن مسلماً فلا أهمية لنوعية اعتقاده ، والمهم أنه كافر وغير مسلم .

الكفارة : صفة مشبهة من الكفر وهو التغطية والستر في اللغة . على معنى أنها تستر الذنب الذي كانت من أجله وتوجب غفرانه من الله عز وجل ، كما هو ظاهر بعض الآيات الكريمات . قال سبحانه : ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتخريج رقة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً﴾ .

فقد شرح وجوب دفع الكفارة ووعد بعدها بالتوبة وهو العفو والغفران . والملاحظ أن هناك عدة اصطلاحات للعقوبات المالية هي : الدية والفدية والكفارة . فما الفرق بينهما؟

ولعل أهم فرق بين الدية وغيرها ، هي أن الدية ما يكون في الجناية على الغير والأخريات تكون في المخالفات التي يفعلها الفرد عن نفسه . ومن هنا سبق أن عرفنا الدية بأنها : المال المجعول بإزاء الجناية الخطأ وشبه العمد . والجناية لا تكون عرفاً إلا على الغير . فهي بمنزلة (الحد) الشرعي من حيث أنهما مجعولان شرعاً ، إلا أنها حد مالي والآخر حد جسدي ، كما سبق أن أشرنا .

بقي الفرق بين الفدية والكفارة . ولعل أهم ما يمكن أن يقال هنا : إن الكفارة تأتي على عمل المحرمات كالإفطار العمدي والظهار واليمين وغيرها . على حين تكون الفدية على بعض الأمور غير المحرمة ، ولعل الحكمة منها هو مجرد التعويض عما فات في الترك ، وإن لم يكن تركاً محرماً .

كالإفطار في شهر رمضان عن عذر من مرض ونحوه وكالقتل الاضطراري حال الإحرام لبعض الحيوانات أو قتلها في الحرم . والاضطرار مزيل للحرمه لكنه غير ناف للكفارة أو الفدية .

كفارة الجمع : هي الموارد التي يجب فيها دفع الخصال الثلاث للكفارة الكبرى وهي العتق والصيام والإطعام وتكون في عدة موارد منها كفارة الإفطار على محرم وكفارة القتل .

(كفل)

الكفيل : هو الضامن لمال أو إحضار شخص ، وله كتاب فقهي معنون باسمه هو : كتاب الكفالة . وهناك خصوصها بالإحضار إلا أنها في كتاب القضاء عموماً لكفالة المال : فتكون أقرب إلى معنى الضمان وإن اختلفت عنه في بعض التفاصيل .

(كمل)

كمال العقل : حالة تكامل في الفرد بإزاء الصغر والسفه والجنون ، تساوق الرشد في اصطلاحهم يكون حكم الفرد فيها التسلط التام بمعنى عدم الولاية عليه في أعماله ومعاملاته .

حرف اللام

(لحم)

المتلاحمة : وهي الضربة التي تأخذ من اللحم كثيراً . ولا تبلغ السمحاق يعني لا تضر بالغشاء الموجود على العظم . وتسمى (الباضعة) أيضاً .

(لحي)

اللحيان : هما العظمان اللذان يلتقيان في الذقن ، ويتصل طرفاهما بالأذن من جانبي الوجه . وعليهما نبات الأسنان .

هكذا عرفهما سيدنا الأستاذ^(١) وفيه :

أولاً : إنه تعبير آخر عن الفك الأسفل ، وهو عظم واحد متصل من أحد طرفي الوجه إلى الطرف الآخر ، وليس عظمين كما قد يبدو لأول وهلة . إلا أنه عظم هلالى الشكل لو صح التعبير .

ثانياً : إن وجود الأسنان غير منحصر فيه : بل هو موجود في الفك الأعلى بطبيعته .

ثالثاً : كان الأولى أن يقول : وعليه نبات اللحية . فإنها منحصرة على الفك الأسفل وليس منها في الفك الأعلى شيء يذكر ، بخلاف الأسنان فإن نصفها في الفك الأعلى ولولاها لما أثر الفك الأسفل في مضغ الطعام .

(لزم)

الإلزام : له مؤدى الضرورة واللابدية . ويأتي في كلامهم بعدة استعمالات :

(١) تكملة منهاج الصالحين ص ١٢٦ .

أولاً : قاعدة الإلزام ، وهي واردة في المذاهب الإسلامية الأخرى ، حيث ورد قوله عليه السلام : الزمهم بما أئزموا به أنفسهم . ولها تفاصيل ليس هنا محلها . ولها تأثير أيضاً في القضاء والعقوبات مع وجود الاختلاف في التفاصيل في فتاوى المذاهب ، مع كون القاضي إمامياً والمتخصصين أو أحدهما على المذاهب الأخرى .

ثانياً : الإلزم بمعنى الإكراه . وقد سبق تعريفه .

ثالثاً : الإلزام الشرعي وهو الوجوب أو التحريم . غير أن الوجوب إلزام بالفعل والتحريم إلزام بالترك تشريعاً .

رابعاً : الإلزام عن طريق الولاية . ومنه إلزام القاضي للشاهد بإقامة الشهادة أو المدين بدفع الدين . ومنه إلزام الحاكم العام غيره بما تقتضيه المصلحة العامة .

(لصص)

اللص : السارق ، وله حد معين لشرائط معينة .

التلصص : هو استراق النظر إلى الغير ، فإذا كان تلصصاً على النساء والأعراض ، كان دفاعه جائزاً وحده موجوداً شرعاً .

(لعن)

اللعنة : مؤنث اللعن وهو الإيعاد . ويخص عادة بما يعود إلى الله سبحانه ، وهو منصوص في القرآن الكريم كثيراً ، وقيل : إن لعنة الله عقابه وقيل : هي البعد المعنوي عنه سبحانه .

اللعان : طريقة معينة تحدث بين الزوجين عند اتهام الزوج زوجته بالزنا أو نفي الولد . وينتج عنه الحرمة المؤبدة . وقد ذكرناه مفصلاً في موره . ولا يكون عادة أو شرعاً إلا أمام القاضي أو من يقوم مقامه .

الملاعنة : بالفتح هي اللعان ملحوظاً صدوره من الطرفين وهما الزوجين باعتبار أن أحدهما يلاعن الآخر ، وإنما سمي بذلك ، مأخوذاً من قوله تعالى : ﴿والخامسة أن لعنة الله إن كان من الكاذبين﴾ فيرجع معناه إلى إنزال

اللعنة الإلهية على الطرف الكاذب ، وقد يراد به الزوجة التي حصل لعانها .

(لقن)

التلقين : يأتي في كلامهم في معنيين :

أولاً : تلقين الميت ، وهو قراءة الشهادتين أمامه عند احتضاره وفي قبره بعد دفنه ، وهو مستحب شرعاً .

ثانياً : حمل الفرد على تكرار كلام معين في شهادة أو إقرار أو نحو ذلك . ولكن من دون إكراه وتهديد . ويكون ذلك غالباً في الصبي والسفيه ونحوهما . ومنه أيضاً تلقين التلبية للصبي في الحج .

(لوث)

اللوث : قال عنه المحقق الحلبي^(١) : اللوث أمانة يغلب معها الظن بصدق المدعي ، كالشاهد ولو واحداً ، وكما لو وجد متشحطاً بدمه ، وعنده ذو سلاح^(٢) عليه دم ، أو في دار قوم أو في محلة منفردة عن البلد لا يدخلها غير أهلها . أو في صف مقابل للخصم بعد المراماة ، وسنتحدث عنه في فصل مستقل بعونه سبحانه

(لوط)

اللواط : العمل الجنسي المحرم بين ذكرين بالشذوذ الجنسي ، وعليه حد شرعاً يؤدي إلى قتل اللواط بكل صورة .

وإنما سمي بذلك لاشتغال قوم النبي لوط عليه السلام بذلك . ومن هنا قالوا عنه : عمل قوم لوط . وهو قوله تعالى نقلاً عن النبي لوط عليه السلام : ﴿أعنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء﴾ .

(١) شرائع الإسلام ج ٢ ص ٢٠٩ .

(٢) يعني : سلاح باللغة الحديثة . وأراد بالسلاح : الحد كحد السكين أو الرمح . فذو السلاح هو حامل الآلة القتالة ، أو هو نفس هذه الآلة وهو السلاح نفسه باللغة الحديثة كما قلنا .

جرف الميم

(محل)

محل القصاص : هو العضو الذي يجب قطعه أو جرحه من الجاني قصاصاً . ويأتي هذا التعبير غالباً في كلامهم تحت عنوان : فوات محل القصاص ، كما لو كان الجاني على الأصبع أو على اليد مقطوع اليد ، فلا مجال للقصاص منه ، أو كما لو أن رجلاً جنى على امرأة أو امرأة على رجل في الأعضاء غير المشتركة بينهما .

(مرن)

المارن : الأنف ، وقد يراد به الأنبة خاصة لأنها أكثر مرونة من غيرها من أجزاء الأنف . وفي قطع الأنبة كما في قطع الأنف كله الدية الكاملة .
التمرين : جعل الفرد متمرن أي قادراً بسهولة على الشيء ويأتي هنا الاصطلاح في الفقه بعنوان : إن عبادات الصبي هل هي تمرينية أم حقيقية ، والصحيح أن الطفل إن كان غير مميز فعباداته تمرينية وإن كان مميزاً فعباداته حقيقية . ولكنها ليست واجبة قبل دخوله في حد التكليف .

(ملك)

الملك : بالكسر أو بالضم بمعنى المملوك أو الملكية والملكية حالة اعتبارية عرفية وسوقية يكون صاحبها متسلطاً على سائر التصرفات فيما يملكه . وغيره ممنوع من سائر التصرفات إلا بإذنه .

والملك قد يكون مطلقاً كما هو الغالب ، وقد يكون مقيداً أو محجوراً ، كما في الصبي والعبد والمفلس ، فإنهم يملكون إلا أنهم لا يجوز كثير من تصرفاتهم ومعاملاتهم إلا بإذن الولي .

المملوك : بمعنى الشيء المملوك مطلقاً أو العبد المملوك خاصة .

(منى)

المني : ماء الرجال . وفي إنزاله قهراً على صاحبه دية .

الاستمناء : طلب نزول المنى أو محاولة ذلك ، وهو ما يسمى بالعادة السرية . وهي محرمة وعليها عقوبة .

(ميز)

المميز : بصيغة اسم الفاعل ، يأتي لوصف الطفل الذي يلتفت إلى الأمور التي تخصه جيداً بعد السبع سنوات ، في مقابل الطفل السفيف الذي لا يلتفت إلى ذلك .

تمييز الحق : يكون في القسمة ، فإنها توجب تمييز الحق ، يعني الفصل بين استحقاقات الشركاء فيأخذ كل ذي حق حقه .

(ميت)

الموت : حالة زهاق الروح أو خروجها من الجسم ولكل من زهاقها بأمر ربها أو بفعل فاعل جناية أو قصاصاً أو شهادة ، حكمها الشرعي الذي يطول تفصيله . والمتصف به : ميت على معنى اسم الفاعل : مائت .

الميتة : هي كل حيوان زهقت روحه حتى الإنسان أو إلا الإنسان على الاختلاف في الفهم العرفي بين الفقهاء ، ويصطلح بها عادة على الحيوان غير المذكى سواء كان قابلاً للتذكية أم لا وسواء كان مما يؤكل لحمه أم لا . فنجس العين ميتة بلا إشكال وإن لم يكن قابلاً للتذكية ولم يجرز أكله ولم يختلف حكمه إذا ذكي . غير أن هذا إطلاق عرفي لا أثر له شرعاً .

حرف النون

(فيه)

النبذ : نوع من المسكر يحصل من نبذ (أي جعل) التمر في الماء حتى يتخمر . وفي تناوله الحد .

(نخس)

الناخسة : النخس هو الضرب بحمة الإبرة أو الشوكة . وقد تحدث عنها مضاعفات تكون عقوبتها مضمونة . وقد وردت في ذلك مسألة معينة أشرنا إليها في مادة (قمص) فراجع .

(نخع)

النخاع : وهو العصب الموجود في داخل عظام الرقبة وفقر الظهر بادئاً من النخاع الشوكي الذي هو الجزء الأسفل الخلفي من المخ . وفي قطعه جناية الدية .

(نزع)

النزع : هو طرح الملبوس . ويأتي بعدة معانٍ : منها :

أولاً : نزع الروح ، وهو الموت .

ثانياً : نزع الشهوات وهو الزهد .

ثالثاً : نزع الملابس أو بعضها عند إقامة الحد من جلد أو رجم .

رابعاً : يأتي أيضاً بمعنى الرغبة من نزع إليه إذا أحبه ورغب به .

النزاع : أو التنازع أو المنازعة ، هي أشكال من المصادر تدل على وجود خلاف بين فردين أو جماعتين . وقد يقتصر في معناه على النزاع أمام القاضي . ويسمى عندئذ بالتراجع ، كأن أحدهما يرفع الآخر إلى المحاكمة .

(نسب)

النسب : هو العنوان الحادث بالولادة من أب أو جد أو نحوهما . وهو لا يثبت بمجرد الدعوى وإنما يحتاج إثباته إلى بينة أو قرائن تفيد الاطمئنان . وإذا ثبت النسب ثبت الإرث والعقل والنفقة ، وإذا أثبت نسبه هاشمياً استحق نصف الخمس .

(نظر)

النظر : قوة الإبصار . وفي الجناية عليها عقوبتها من قصاص أو دية .
الإنظار : بالكسر الإمهال والانتظار بالفرد . ومنه قوله تعالى : ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ . ويأتي هذا في الفقه كثيراً في موارد العقوبات وغيرها . لأن في الاستعجال على الفرد عسراً وحرماً له . فينبغي إمهاله دفعاً للحرَج .

(نصب)

نصب : كفعل ماضي يأتي في موارد منها وضع شيء في طريق المسلمين ، مما قد يسبب المضاعفات المالية أو الجسدية . يقال : نصب شيئاً في الطريق ، وعليه عقوبته .

النصاب : وهو مقدار المال الذي يجب دفع الزكاة عنه ، كما عرفنا في كتاب الزكاة .

الناصري : هو من نصب العداوة لأهل البيت المطهرين سلام الله عليهم أجمعين . وهو ممن يفتي المشهور بنجاسته كالكافر ، باعتبار أن موقفه هذا يخرجُه عن الإسلام .

(نفذ)

النافذة : تأتي في كلامهم بمعنى الضربة التي تنفذ إلى داخل الجسد وعليها عقوبتها بمقدار عمقها .

(نفع)

المنافع : إما أن تكون للجملات كمنفعة الدار وإما أن تكون للجسم الحي كالسمع والأبصار وغيرهما ، والمعنى الأول يأتي في كتاب الإجازة والبيع والرهن ونحوها . والمعنى الثاني يأتي في كتاب الديات حيث يقولون : ديات المنافع ويذكرون لكل منفعة دية خاصة .

(نفى)

النفى : هو السلب أو الرفع ، ويأتي في كلامهم بعدة معان :

أولاً : التغريب والإخراج من البلد كعقوبة .

ثانياً : نفى كلام الطرف في الخصامة .

ثالثاً : نفى صحة كلام الشاهد أو نفى عدالته ، إلى غير ذلك .

التنافي : هو التعارض والتضارب بين كلامين ، ويكون في الأخبار وفي الشهادة وفي التواريخ وفي الأحاديث المنقولة عن السابقين ونحو ذلك . وفيه اصطلاحات في موارد أخرى كالفلسفة والمنطق .

(نقب)

النقب : بالفتح مصدر نقب إذا أحدث نقباً . والمهم هنا أمران :

أحدهما : إحداث الثقب في حائط أو مخزن أو حرز لسرقته . وثانيهما : إحداث الثقب في الجسم الإنساني جناية عليه . ولكل منهما عقوبته في الشريعة .

(نقل)

النقل : يأتي بعدة معانٍ :

أولاً : نقل الشيء عن موضعه ولا يكون جائزاً إلا بإذن مالكة . والمشهور يفتي بعدم جواز نقل الزكاة عن البلد مع توفر المستحق .

ثانياً : نقل الرواية . ومنه النقل عن التواريخ القديمة .

ثالثاً : نقل الشهادة ، بمعنى أدائها أو بمعنى الشهادة على الشهادة .

المنقلة : بكسر القاف المشددة . وهي الضربة التي تنقل العظم من الموضع الأصلي له إلى موضع آخر ، سواء حصل في ذلك جرح وسال دم أم لا .

(نكر)

المنكر : بالفتح هو كل قبيح أو كل منهي عنه في الشريعة . والمشهور يفتي بوجوب النهي عنه ، وهو النهي عن المنكر ، تحت شروط معينة مذكورة في محلها .

المنكر : بالكسر وهو الذي يوافق قوله الأصل . ضد المدعي الذي يخالف قوله الأصل . وقد سبق أن شرحناه في فصل خاص به في كتاب القضاء .

(نكل)

النكول : هو ترك اليمين من قبل من طلبت منه ، وهو إما المنكر أو المدعي ، وقد سبق الكلام في الحكم بالنكول ، وقد يشمل معناه : النكول عن الشهادة وهو تركها بعد تحملها ، والنكول عن الدعوى وهو إلغاؤها من قبل المدعي .

التنكيل : وهو إيقاع الأم مبرحة على الغير بجرحه أو كسر عظامه أو جز شعره ونحو ذلك .

وله عدة أحكام في الشريعة ، منها : أن تنكيل المولى بعبده يوجب عتقه قهراً عليه . ومنها : العقوبة المترتبة على التنكيل بالغير من قصاص أو دية حسب مورده .

(نوب)

النائب : هو الذي يأتي بالعمل بدل غيره . ويطلق عادة على غير مورد الوكالة . فإن الوكيل نائب موكله على أي حال ، ولكنهم خصوا الاصطلاح

بغيره ، كالنائب عن الميت في قضاء العبادات الفائتة . والنائب عن القاضي في القضاء أو عن المدعي في إقامة الدعوى . وأما النائب عن الشاهد ، فهو ممكن إلا أنه يكون من باب الشهادة على الشهادة . لا نيابة حقيقية .

الاستنابة : هو تنصيب النائب وجعله . بالمعنى الذي سمعناه قبل قليل .



حرف الهاء

(هتك)

الهتك : هو إزالة الحجاب سواء كان الحجاب قوياً أم ضعيفاً مادياً أو معنوياً . ومن هنا يأتي في اصطلاحهم على عدة معان :

أولاً : إن هتك المؤمن حرام . وهو غيبته وما إلى ذلك من الأسباب التي تؤدي إلى اشتهار عيوبه .

ثانياً : هتك المؤمن بعد موته حرام ، بتأخير دفنه حتى يتعفن أو ينش قبره .

ثالثاً : هتك الحجاب عن النساء المحجبات بقصد سيء حرام .

رابعاً : هتك الحرز لأجل السرقة ، وهو كسره . أحد شروط الحد بالقطع .

خامساً : هتك المؤمن بقذفه بالفحشاء حرام وعليه حد شرعي .

إلى غير ذلك من الاستعمالات .

(هدر)

الهدر : ذهاب الجناية بالنفس أو غيرها بدون استحقاق العقاب بالقصاص أو الدية . يقال : ذهب دمه هدراً . كالمعتدي على المال أو العرض إذا قُتل خلال دفعه . ويستعمل الهدر في المال أيضاً بمعنى عدم ضمانه بالإتلاف . أو بمعنى التبذير به بدون غرض صحيح .

(هشم)

الهاشمة : هي الضربة التي تهشم العظم أي تكسره . سواء أحدثت

جرحاً أم لا ، ويكفي في صدق التهشيم مجرد حصول الكسر وإن لم يتحطم الشيء تماماً . وإنما ذلك عند المبالغة في التهشيم .

(هـل)

الهلال : القمر أول الشهر . وحد ثبوته الرؤية بالعين المجردة ، والأشهر الهلالية هي القمرية ، وهي الشرعية التي تحمل عليها الأدلة الواردة في الكتاب والسنة . والسنة الهلالية أو القمرية هي التي تتكون من الأشهر القمرية ، بغض النظر عن مبدأ حسابها أعني الهجرة النبوية أو ميلاد المسيح أو غيرهما ولذا حسبت الهجرة بالأشهر الهلالية فكانت إلى الآن ١٤١١ عاماً وحسبت بالأشهر الشمسية فكانت إلى الآن ١٣٧٠ عاماً .

الاستهلال : هي صيحة الطفل لأول مرة عند ولادته . وهي دليل نزوله حياً . وقد تكون لذلك أدلة أخرى كالحركة . وإذا ولد حياً شمله حكم الأحياء من الملكية والميراث وغيرهما بخلاف ما لو ولد ميتاً .

حرف الواو

الواجب : هو الحكم الإلزامي على الفعل ، بحيث يكون على تركه وعصيانه عقوبة .

وينقسم الواجب في اصطلاحهم إلى عدة انقسامات منها : النفسي والغيري ومنها : الاستقلالي والضميني ومنها : العيني والكفائي ومنها التعيني والتخييري .

فالواجب النفسي : هو الواجب بذاته بعض النظر عن وجوب واجب آخر ، كالصلاة والحج .

والواجب الغيري : هو الواجب لوجوب غيره أو مقدمة إلى غيره كوجوب الوضوء للصلاة والسفر للحج .

والواجب الاستقلالي : هو الواجب كله ، يعني بكل أجزائه وشرائطه .

والواجب الضميني : هو جزء الواجب الاستقلالي ، كالسجود والركوع في الصلاة .

والواجب العيني : هو الواجب على الشخص بعينه ، بدون أن يغني عنه فعل شخص آخر .

والواجب الكفائي : هو الواجب على الشخص لكن بحيث يغني عنه فعل غيره ، ويعبرون : بأنه يجب على الكل فإذا قام به بعضهم ممن فيه الكفاية سقط عن الآخرين . وإن لم يقم به أحد أو قام به عدد أقل من الكفاية عوقب الجميع .

وأمثلته في الشريعة كثيرة : كتجهيز الميت . والتصدي للقضاء الشرعي مع إمكانه شخصياً واجتماعياً . والأخذ بالحرف السوقية كالقصاب والنجار والحداد ، لوضوح عدم إمكان تيسير الأمور بدونها .

والواجب التعميني : هو الواجب الذي لا بدل له ولا يغني عنه فعل غيره من الأفعال كالصلاة والصوم .

والواجب التخييري : هو الواجب الذي له بدل ، فهو يغني عن فعل غيره . وفي الحقيقة أن الوجوب متعلق بأحد أمور ، فأى منها أتى بها المكلف كفى عن الباقي . كخصال الكفارة في الظهار : وهي : العتق والصيام والإطعام .

الموجب : هو سبب الوجوب التشريعي التكليفي أو الوضعي أو هو سبب اللزوم التكويني العلي . فهنا ثلاث مراحل :

أولاً : ما يكون سبباً للعلية التكوينية ، كالحرارة الموجبة للإحراق .

ثانياً : ما يكون سبباً للوجوب التكليفي كالأستطاعة الموجبة لوجوب الحج في ذمة المكلف .

ثالثاً : ما يكون سبباً للوجوب الوضعي وهو الضمان واشتغال الذمة وهذا على قسمين :

١ - سبب اشتغال الذمة بالمال ، كالإتلاف .

٢ - سبب اشتغال الذمة بالعقوبة أو الحد كالزنا والسرقة وغيرهما .

وموجبات الضمان : في كلامهم يعني أحد هذين الأخيرين أو كليهما ، إذ قد يكون الحادث موجباً لضمان المال والعقوبة معاً .

(وجه)

الوجه : في الإنسان معروف ، وفي الاعتداء عليه أو على بعض أعضائه الدية . وقد يستعمل بمعان أخرى مجازية كالشخص المهم اجتماعياً يقال : هو وجه في قومه . والعرض وهو الشرف يقال : لا يذل وجهه أو لا يسود وجهه . والاتجاه يقال : وجهه إلى مدينة بغداد .

توجه اليمين : في كتاب القضاء ، يعني الحكم الشرعي بصحة أو

مشروعية اليمين في الشخص . في مقابل ما يلي :
 وهو توجيه اليمين : وهو طلبها من الشخص من قبل شخص آخر ،
 كالدعي يطلبها من المنكر أو بالعكس .

(ورث)

الإرث : انتقال تركة الميت إلى غيره ، فهو موروث والآخر وارث
 وجمعه : ورثة .

وللإرث أحكام كثيرة ، مذكورة في كتاب الإرث . وله فيما يخص كتاب
 القضاء أحكام عديدة في الاختلافات والدعاوى على الموارث والقربات
 المستحقة له . وله فيما يخص كتاب الديات أحكام منها : إن سبيل الدية
 هو سبيل سائر أموال الميت في أنها تدخل في ملك ورثته وإن وصلت بعد
 موته .

(ورد)

توارد الشاهدين : على معنى واحد . يعني اشتراكهما في فكرة أو عدة
 أفكار معينة وإن اختلفا في بعض التفاصيل . وقد اختلفوا في أن ذلك
 منهما يكون حجة أم لا .

(وضح)

الموضحة : وهي الضربة التي توضح العظم ، يعني أنها تقطع اللحم حتى
 يظهر العظم الذي تحته . وعليها دية .

(وصي)

الوصي : هو الولي الذي اتصف بالولاية نتيجة للوصية بعد الموت من
 قبل من له الولاية بالأصل : ويشمل عدة موارد :

أولاً : الوصي عن رسول الله (ص) بعد وفاته هو الإمام أمير المؤمنين
 عليه السلام .

ثانياً : الوصي عن الأب أو الجد على القاصرين بعد موتهما .

ثالثاً : الوصي على الوقف بعد موت الواقف .

ولا تصدق الوصاية مع حياة الموصي كالوكيل أو المأذون بالتصرف أو الحاكم المخول ممن هو أعلى منه .

الوصية : هي الأمر بتنفيذ عمل بعد الوفاة ، وهي مستحبة للفرد ، يعني أن يوصي قبل موته كما أنها واجبة التنفيذ على الورثة إن حصلت الوفاة ، أو على الوصي إن وجد . وهو قوله تعالى : ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ . والآية تختص بالوصية المالية دون غيرها . ويمكن أن تتحقق في الوصية اختلافات ومرافعات كثيرة . مضافاً إلى الحكم بأنه مع وجود الدية فإنه تنفذ الوصايا كلها .

(وطي)

الوطي : إتيان الأنثى سواء كان عن حلال أو حرام وسواء كانت امرأة أو حيوانة . والظاهر أن أصله : من وطئ الأرض التي توجد فيها الأنثى . ولذا يقال : طرقها ودخل عليها وأتاها وجاءها ونحو ذلك . وكل ذلك مأخوذ من حصول الرجل في المحل الذي توجد فيه الأنثى .

وفي الوطي المحرم عقوبته سواء كان لإنسانة أم بهيمة ولا يسمى إتيان الذكر في دبره وطياً لاختصاصه بلفظ آخر هو : اللواط .

ويأتي هذا اللفظ في كلامهم غير مهموز ، وإن كان مهموزاً أصلاً في اللغة . وليس ذلك غلطاً ، إذ يمكن حذف الهمزة اختياريّاً .

وطي الشبهة : هو إتيان المرأة بتخيل الحلية وهي محرمة في الواقع . والشبهة هنا بمعنى تخيل أو توهم الحلية . وهو عمل حلال والذرية أولاد حلال ، وليس عليه أية عقوبة ومن أمثله :

١ - أن يتخيل امرأة أنها زوجته على حين هي أخته أو زوجة أخيه .

- ٢ - أن يتخيل كون عقد النكاح معها صحيحاً في حين هو فاسد .
- ٣ - أن يتخيل أن اعتراف القانون الوضعي في المحكمة كان في حلية الزواج والوطي . في حين أنه حرام .
- ٤ - أن يتخيل أنه عقد عليها عقداً شرعياً ، في حين أنه لم يصدر العقد .
- ٥ - أن ينسى أنه طلقها طلاقاً بائناً . والواقع أنه طلقها .
- إلى غير ذلك من الموارد .

(وفي)

الوفاء : يأتي بعدة معانٍ :

الأول : إنجاز العهد يقال وفي بعهد . ومنه قوله تعالى : ﴿ومن أوفى بعهد من الله﴾ وقد يأتي هذا المعنى في الرباعي (أوفى) وإن كان استعماله فيه مجازياً . وهو كثير في القرآن الكريم . ومنه قوله تعالى : ﴿بلى من أوفى بعده واتقى﴾ وقوله سبحانه : ﴿أوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ وقوله أيضاً : ﴿الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق﴾ .

الثاني : إنجاز النذر . وقد جاء في القرآن الكريم من الرباعي ، قال سبحانه : ﴿يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً﴾ .

الثالث : إنجاز المعاملة ، يعني القيام بموجبها من دفع الثمن والمثمن ونحو ذلك . وقد جاء في القرآن الكريم رباعياً . قال سبحانه : ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ .

الرابع : الوفاء لعلاقة سابقة أو قرابة معينة أو إحسان سابق . قال سبحانه : ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ . إذا فهمنا من كلا الإحسانين العمل البشري .

وافى : الرباعي ، يأتي بمعنى اللقاء .

وعلى ذلك معنى الوفاة بمعنى الموت لأن الميت يوافي الآخرة ويلاقيها ،
وورد في التنزيل الحكيم بصيغة (توفى) على اعتبار جعل الفرد وحملها
على الموافاة واللقاء . ومنه قوله تعالى : ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾
وقوله سبحانه : ﴿توفته رسلنا وهم لا يفرطون﴾ . وقوله : ﴿الذين تتوفاهم
الملائكة طيبين﴾ . وقوله : ﴿فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم
وأدبارهم﴾ .

ويمكن حمل المعنى في نسبته إلى الله على كلا المعنيين أعني الموافاة أو
الحمل على الموافاة أما بالنسبة إلى الملائكة فيتعين الثاني .
أوفى : يأتي بمعنى الزيادة .

وعلى ذلك وردت في القرآن الكريم عدة آيات منها قوله سبحانه :
﴿وأوفوا المكيال والميزان بالقسط﴾ . وقوله تعالى : ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم﴾ .
وقوله : ﴿أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين﴾ .

وليس المراد هنا وجوب إعطاء الزيادة ، بل حرمة دفع النقيصة . ولذا
فسره سبحانه بقوله : ﴿ولا تكونوا من المخسرين﴾ وقوله تعالى : ﴿الذين
يبخسون الناس أشياءهم﴾ . ولعل منه قوله تعالى : ﴿أوفوا بالعقود﴾ . على
بعض تفاسيره .

الاستيفاء : الحصول على ما هو مستحق سلفاً . ولعل أصله اللغوي من
الموافاة بمعنى اللقاء لأن الفرد يلقي ما يستحقه ويحصل عليه . ومنه استيفاء
الدين واستيفاء الدية واستيفاء القصاص وهو إنجازها إلى غير ذلك .

(ولد)

المستولدة : هي الأمة المملوكة التي أولدها حر . فإن كان الأب هو
مولاهها سميت أم ولد . وإن كان زوجاً لها أو حليلاً لم تكن كذلك . بل
هي مستولدة . وعلى أي حال فولدها حر تبعاً لأبيه .

ولد الحلال : هو الولد الناتج من سبب حلال . من عقد دائم أو منقطع

أو ملك يمين أو تحليل لملك اليمين أو وطى شبهة ونحوها .
 ولد الزنا : هو الولد الناتج من السبب الحرام . وليس هو إلا الزنا لأنه
 اللقاء المحرم بين الجنسين .

(ولي)

الولي : هو الذي له سلطة أو تخويل شرعي لعمل معين بالنسبة إلى
 غيره بغض النظر عن رضاء الآخر . وهذا معناه أنه لا يمكن أن يأتي به لولا
 الولاية .

وهذا المعنى يعم الولي العام والولي الخاص كالولاية على الأوقاف
 والأيتام بعد فقد الوصي عليهم . ومنه : ولي الدم أو ولي المقتول . وهو
 قوله تعالى : ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه
 كان منصوراً﴾ .

وفي الآية إشارة إلى تقدم ولاية الميراث أو الوصية على ولاية الدم . ولذا
 أخذها في المرتبة المتقدمة عليها بقوله : فقد جعلنا لوليه سلطاناً حيث اعتبره
 ولياً قبل أن يكون سلطاناً وليست تلك الولاية إلى الولاية على الميراث أو
 الوصية أو القضاء عنه كالولد الأكبر ونحو ذلك . والسلطان هو ولاية الدم .

الولاية : هي عمل الولي أو محل عمله . والاستعمال في الأولى حقيقي
 وفي الثانية مجازي . ومن هذا تسمية المناطق بالولايات يعني المحافظات أو
 الدويلات التي عليها ولي أو وال . ومنه تسمية الولايات المتحدة الأميركية .

الموالي : هم أقوام من غير العرب وردوا إلى المجتمع العربي المسلم . فلم
 يكن يعرف لهم أو للفرد منهم نسب معين ، فقد تعارف في المجتمع أن
 يتصل مثل هذا الفرد بشخص من أي قبيلة ويجعل ولاءه له . فيقال : هذا
 مولى فلان أو مولى بني فلان . وهي عادة كانت في الجاهلية على نطاق
 ضيق وأقرها القرآن الكريم بقوله : ﴿وان لم تعلموا آباءهم فأخوانكم في الدين
 ومواليكم﴾ . وقد انتشرت في صدر الإسلام كثيراً تبعاً لتكاثر غير العرب

في المجتمع العربي نتيجة للفتح الإسلامي .

وهذه الولاية لا توجب استحقاق الولي للميراث ، ما لم يسبق به أن ملكه وأعتقه لوجه الله . فيكون مولاه أو مولى نعمته ، حسب تعبير الفقهاء . وهو الطبقة الرابعة من الورثة . كما سبق في كتاب الميراث .

وإذا لم يكن الأمر كذلك فالولاية تقتصر على مجرد التسمية ، ويكون ميراثه لباقي الورثة ، فإن لم يكن له وارث فوارثه الإمام الذي هو وارث من لا وارث له .



جرفه الياء

اليـد : العضو المعين في الإنسان . وهي تطلق على أجزاء العضو أيضاً .
فالكف يد ، وهو مع الساعد : يد وهو إلى الكتف يد أيضاً . وعلى الجناية عليه دية .

واليد : بالاصطلاح هو السلطنة على المال الخارجي وكونه تحت التصرف . وذو اليد هو من له اليد . وقوله حجة في المال الذي تحت يده سواء كان مالكا أم لا .

اليسار : يأتي بمعنىين :

أحدهما : الجانب الأيسر من الفرد ضد اليمين .

ثانيهما : بمعنى الغنى والثروة . يقال : أيسر فلان إذا تكاثر ماله بعد أن كان قليلاً . ومنه قوله تعالى : ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ .

اليمين : يأتي بمعنىين :

أحدهما : الجانب الأيمن من الفرد ضد اليسار .

ثانيهما : الحلف أو القسم . وله أحكام كثيرة أهمها كونه في الأصل على المنكر كما أن البينة على المدعي . وقد تحدثنا عن كثير من تفاصيله في كتاب القضاء فراجع .

فهذه أكثر من ثلاثمائة وخمسين كلمة كقاموس صغير للمرافعات الجنائية ، باصطلاحات فقهاءنا قدس الله أسرارهم . بغض النظر عما يحتاجه القضاء الحديث من اصطلاحات . وخاصة وأن له حقلاً مستقلاً عن الفقه وعن الشريعة الإسلامية .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل

اللوث

قال ابن منظور : التهذيب : ابن الأعرابي : اللوث : الطي واللوث :
اللي ، واللوث : الشر . واللوث الجراحات . واللوث : المطالبات بالأحقاد .
واللوث : تمرغ اللقمة في الأهالة .

قال : ورجل ذو لوثة : بطيء متمكث ذو ضعف ورجل فيه لوثة : أي
استرخاء وحمق . . والألوث : الأحمق ، كالأثول . . واللوث (بالضم) جمع
الألوث وهو الأحمق الجبان .

... وقيل هي بالضم : الضعف والفتح : القوة والشدة . وناقة ذات
لوثة ولوثة أي قوة . وقيل ناقة ذات لوثة أي كثيرة اللحم والشحم .
ويقال : ناقة ذات هوج .

قال : والألوث : البطيء الكلام الكليل اللسان . والأثنى لوثة والفعل
كالفعل ، ولاث الشيء لوثة . أداره مرتين كما تدار العمامة والإزار . ولاث
العمامة على رأسه يلوثها لوثة أي عصبها . . قال ابن قتيبة : أصل اللوث
الطي ، لثت العمامة ألوثها لوثة . أراد أنه بكلام فطري لم يبينه للاستحياء
حتى خلا به . ولاث الرجل أي دار . وفلان يلوث بي أي يلوذ بي . ولاث
يلوث لوثة : لزم ودار عن ابن الأعرابي .

... وديعة لوثة : تلوث النبات بعضه على بعض . وكل ما خلطته
ومرسته : فقد لثته ولوثته . كما تلوث الطي بالتبن والجص بالرمل . ولوثة
ثيابه بالطين أي لطخها ولوثة الماء : كدره .

الفراء : اللواث : الدقيق الذي تذر على الخوان لثلا يلزق به العجين .
 وفي النوادر : رأيت لؤائة ولؤيشة من الناس وهواشة أي جماعة وكذلك
 من سائر الحيوان . واللويشة إلى فعلية : الجماعة من قبائل شتى^(١) .
 ... والملاث والملوث : السيد الشريف لأن الأمر يلاث به ويعصب أي
 تقرن به الأمور وتعقد وجمعه ملاوث . الكسائي : يقال للقوم الأشراف :
 أنهم لملاوث أي يطاف به ويلاث ... وملاويث أيضاً .
 هذا ما قاله اللغويون .

ومنه نعرف أن للوث معان عديدة ، يمكن تلخيصها بما يلي :

- ١ - الطي .
- ٢ - اللي .
- ٣ - الشر .
- ٤ - الجراحات .
- ٥ - المطالبات .
- ٦ - البطء .
- ٧ - الشدة والقوة .
- ٨ - كثرة الشحم واللحم .
- ٩ - الحماقة .
- ١٠ - الخلط .
- ١١ - التلطيخ .
- ١٢ - العقل والتأني .
- ١٣ - الشرف .
- ١٤ - الجماعة من الناس .

(١) انظر لسان العرب .

١٥ - الجماعة من الحيوان .

ويمكن إرجاع هذه المعاني المتكثرة إلى ثلاثة : الطي والبطة والشدة .

ويندرج في معنى الطي عدة معان ، منها : طي الغمامة واللي والخلط والتلطخ . والشرف على معنى أن الناس ينطوون تحت شرفه . والجماعة من الناس أو الحيوان على اعتبار انطواء بعضهم في بعض .

ويندرج في معنى البطة : الضعف وبطء الكلام وبطء التفكير وهو الحماقة ، وبطء العمل وهو التعقل على معنى أن العاقل لا ينجز العمل إلا بعد التأمل والتفكير ، ويمكن أن يندرج فيه السمن وكثرة اللحم والشحم على اعتبار بطء الحركة معها .

ويندرج في معنى القوة والشدة : الشر والجراحات باعتبار حصولها من الشدة في العمل أو التفكير . ومنه يتفرع معنى المطالبة بالأحقاد . لأنها ناتجة من الجراحات ، ويمكن أن يندرج فيها كثرة اللحم والشحم لأن الحيوان معها يكون قوياً .

فهذه فكرة كافية عن المعنى اللغوي للوث الذي يستعمله الفقهاء في كتاب القصاص كاصطلاح . ولكن ما مرادهم بهذا الاصطلاح .

إن معناه عندهم لا يشبه واحداً من المعاني السابقة إطلاقاً ، وإنما لهم فيه بعض المعاني التي سنستعرضها ، ثم نحاول أن نجد علاقتها مع أي واحد من المعاني اللغوية .

فاللوث عند الشافعي : شبه الدلالة ، ولا يكون بينة تامة . وفي حديث القسامة ذكر اللوث وهو أن يشهد شاهد واحد على إقرار المقتول قبل أن يموت : أن فلاناً قتلني أو أن يشهد شاهدان على عداوة بينهما أو تهديد منه له أو نحو ذلك .

وفي محكي الخلاف : إذا كان مع المدعي للدم لوث وهو تهمة على المدعى عليه بإمارات ظاهرة ، بدأ به في اليمين .

وعرفه المحقق الحلبي : بأنه إمارة يغلب معها الظن بصدق المدعي .
كالشاهد الواحد وكذا لو وجد متشحطاً بدمه وعنده سلاح عليه الدم أو
في دار قوم في محلة منفردة عن البلد لا يدخلها غير أهلها .

وعرفه الشهيدان : بأنه أمانة يظن بها صدق المدعي فيما ادعاه من
القتل . ومثلاً له بالأمثلة التي ذكرها المحقق .

إذن فاللوث :

١ - شبه الدلالة .

٢ - تهمة مع أمارات ظاهرة .

٣ - أمانة يغلب الظن بها بصدق المدعي .

٤ - أمانة يظن معها بصدق المدعي .

و يمكن القول في الجمع بين هذه التعاريف : إن النظر والتركيز تارة
يكون على المدعي وأخرى على المدعى عليه . ومعلوم أن اللوث في صالح
المدعي وضد المدعى عليه . فإن نظرنا إلى المدعي كان عليه أن يقيم دلالة
على مدعاه . وهذا ليس باختياره بل هو مجرد اقتران قد يحصل في كثير
في الحالات .

إذن ، فهي دلالة وهي أمانة ، وهي تهمة في نفس الوقت ، لأن التهمة لا
يراد بها مجرد الظن الخالي عن أي إثبات ، بل التهمة المقترنة بالإثبات ،
فيسمي هذا الإثبات لوثاً ، والدلالة والأمانة بمعنى واحد في مصطلحهم .

ومنه نعلم الحال فيما إذا نظرنا إلى المدعى عليه . فإن هذه المعاني كلها
تكون ضده .

إلا أن الشيء الذي يختلف في هذه التعاريف هو درجة الإثبات الذي
يتوخاه الفقيه في اصطلاح اللوث . فإن فيه ثلاثة احتمالات مستفادة من
هذه التعاريف نفسها .

الاحتمال الأول : مجرد الترجيح ولو كان بسيطاً . مثل ٦٠٪ ، وهو المفهوم من قوله : شبه الدلالة .

الاحتمال الثاني : أن لا يكون ترجيحاً بسيطاً بل ظناً مثل ٧٠٪ ولا يكفي الأقل منه . وهو ما يستفاد من التعريف الرابع ، فراجعه .

الاحتمال الثالث : أن لا يكون مجرد ظن بل ظن راجح وغالب مثل ٨٠٪ أو أكثر . ولا يكفي الأقل منه .

وهذا ما يستفاد من التعريفين الثاني والثالث .

فأي من هذه الاحتمالات هو اللوث : وكم حاجتنا إلى تعيينها من الناحية الفقهية . هذا ما سنعرفه بعد التعرض إلى حكم اللوث وأثره الفقهي .

ولا يحتمل في اللوث أن يصعد في الظن أكثر من ذلك بمثل ٩٠٪ أو أكثر ، لأنه يكون اطمئناناً . والاطمئنان حجة في نفسه . وقد اشترطوا في اللوث أن يكون ظناً لا حجة فيه . ولذا نحتاج أو يحتاج المدعي ، بالرغم من وجوده إلى إثبات حجة ضد المدعى عليه . كالبينة أو القسامة ، ولو كان الظن بنفسه حجة ، لم يحتج إلى ذلك كله .

ولا يفوتنا الآن ، قبل الدخول في حكم اللوث فقهيّاً ، أن نطبق معناه الاصطلاحي على المعنى اللغوي الذي عرفنا تفاصيله ، فإن فيه عدة محتملات :

١ - أن يكون مأخوذاً من معنى الشر . على اعتبار أن الجناية من الشر .

٢ - أن يكون مأخوذاً من معنى الجراحات على اعتبار وجودها في الجنایات .

٣ - أن يكون مأخوذاً من معنى المطالبة بالأحقاد ، لأن المدعي يطالب بالعقوبة على المدعى عليه ، داعماً دعواه باللوث ، فيكون اللوث قرينة على هذه المطالبة .

- ٤ - أن يكون مأخوذاً من الشدة والقوة ، على اعتبار أن اللوث يعطي شدة في الظن في انتساب الجريمة لفرد معين .
- ٥ - أن يكون مأخوذاً من الخلط باعتبار أن مورد اللوث هو مورد اختلاط في الفكرة واشتباه في الفرد الفاعل .
- ٦ - أن يكون مأخوذاً من التلطيخ ، على معنى أن المقتول أو المجرور يكون متلطخاً بالدم أو بالتراب أو بهما معاً .
- ٧ - أن يكون مأخوذاً من العقل والتأني ، باعتبار أن الاعتماد على اللوث من التأني ، في حين يكون إهماله من الحماسة والاستعمال .
- وبهذا نعرف أن أغلب معاني اللوث اللغوية تنطبق على المعنى الاصطلاحي ، مع إمكان الاكتفاء بأي واحد منها وحده .
- ومعنى التلطيخ هو الذي رجحه ابن منظور^(١) ، قال : وهو من التلوث والتلطيخ ، يقال : لأنه في التراب ولوثه . ثم لم يذكر وجه العلاقة بين المعنيين كما ذكرناها .
- أما الشيخ صاحب الجواهر ، فاحتمل معنى التلطيخ ومعنى القوة^(٢) . ولم يبين الوجوه في أي منهما أيضاً .
- أمثلة اللوث :

أكثر من مثل له من الفقهاء في حدود علمي هو المحقق^(٣) الحلبي حيث قال : كالشاهد ولو واحداً . وكما لو وجد متشحطاً بدمه وعنده ذو سلاح^(٤) عليه الدم أو في دار قوم أو في محله . منفرد عن البلد لا يدخلها غير أهلها أو في صف مقابل للخصم بعض المراماة .

(١) لسان العرب مادة لوث .

(٢) جواهر الكلام النسخة الحجرية .

(٣) جزء ٤ ص ٢٠٩ .

(٤) قلنا فيما سبق إنه يراد بالسلاح : الحد القاطع للمعدن كالسيف والخنجر والرمح فذو السلاح هو السلاح الأبيض باللغة الحديثة .

ولقد وجد في قرية مطروقة أو خلة من خلال العرب أو في محلة منفردة مطروقة وإن انفردت ، فإن كان هناك عداوة فهو لوث وإلا فلا لوث ، لأن الاحتمال متحقق هنا ولو وجد بين قريتين فاللوث لا قربها . ومع التساوي في القرب ، فهما في اللوث سواء .

ثم قال : ولا يثبت اللوث في شهادة الصبي ولا الفاسق ولا الكافر ولو كان مأموناً في نحلته . نعم لو أخبر جماعة من الفساق أو النساء مع ارتفاع المواطاة أو مع ارتفاعها كان لوثاً . ولو كان الجماعة كفاراً أو صبياناً لم يثبت اللون ما لم يبلغوا حد التواتر . إلى آخر كلامه .

ومن الواضح أن هذه الأمثلة تختلف من حيث مقدار الظن المتعلق بها على مراتب أربع : هي الظن الاعتيادي والظن القوي والاطمئنان والعلم .

مثال الظن الاعتيادي : وجود القتل بين قريتين حيث قال : بأن اللوث لهما معاً . ومقدار الظن ليس أكثر من ٥٠٪ .

ومثال الظن القوي : الشاهد الواحد وشهادة عدة فساق أو نساء .

ومثال الاطمئنان : وجود القتل في قرية منفردة ينحصر عادة كون القتال معهم .

ومثال العلم : حصول التواتر . الذي أحققه المحقق باللوث . واستشكل عليه صاحب الجواهر ، بأنه يكون علماً لا لوثاً . ومعه حق .

وقد اشترط المحقق الحلي في أكثر من مورد من كلامه عن اللوث انتفاء الاحتمال والشك . وهذا يعني حصول العلم ، ولا أقل من حصول الاطمئنان ومن المعلوم فقهياً أن العلم بنفسه حجة بل الاطمئنان أيضاً حجة ، لا نحتاج معهما إلى حجة أخرى .

كما أن قوله في أمثلة اللوث : كالشاهد الواحد : إن الشاهدين أيضاً من اللوث ، مع العلم أنهما مع عدالتهما تكونان بينة . وهي كافية في الإثبات في غير الدماء جزماً . وفيها على بعض الصور ، كما سنسمع .

مع العلم أن اعترافه بوجود اللوث مع احتمال ٥٠٪ فقط ، يقتضي أن يكون ثبوته في الظن الأعلى من ذلك أولى جداً يعني أن كل مقادير الظن التي أشرنا فيها تدخل في اللوث . ومعناه أن كل أمثلة المحقق ، حتى التي نفاها تدخل فيه أيضاً لأنها جميعاً على أي حال تحدث ظناً بلا إشكال .

حكمه الشرعي :

ينبغي أن نعلم سلفاً أن اصطلاح اللوث لم يرد في الكتاب والسنة . وإنما جاء فقط في كلمات الفقهاء . ولا نعلم أول من اصطلحه ، غير أنه موجود في كلام الشيخ الطوسي وابن إدريس وهما من قدماء علمائنا . كما أنه موجود في كلمات الآخرين منذ ذلك الزمن أو قبله فعن السرائر لابن إدريس^(١) : أن عليه في النفس إجماع المسلمين وفي الأعضاء إجماعنا . وعن مجمع البحرين^(٢) : القسامة تثبت مع اللوث . ولم نجد مخالفاً في ذلك من العامة والخاصة إلا الكوفي .

ولنا على ذلك عدة ملاحظات :

الملاحظة الأولى : إننا عرفنا من ذلك أن الحكم الشرعي باللوث هو ثبوت القسامة مع وجوده وانتفاؤها مع عدمه . على ما قاله المشهور . وسنحمل فكرة كافية عن القسامة في الفصل الآتي .

الملاحظة الثانية : إنه من الواضح من كلامهم أن احتياج النفس إلى اللوث ضروري ، وأما احتياج الأعضاء إليه ، ففيه الإجماع المنقول في كلام ابن إدريس .

ويراد من النفس والأعضاء ، حالة الجنابة عليها .

الملاحظة الثالثة : إن الاستدلال بإجماع علماء الإسلام ليس إلا لأجل ترجيح الظن بالحكم ، ولكنه من المعلم أنه بعنوانه واستقلاله ليس بحجة .

(١) انظر الجواهر .

(٢) نفس المصدر .

لأن كل مذهب لا يأخذ بنظر الاعتبار إجماع المذهب الآخر ، فيكون الظن الناتج منه ليس بحجة .

الملاحظة الرابعة : إن الإجماع الوارد في عبارة ابن إدريس وإن كان إجماعاً معلوماً ومحرزاً بالنسبة إليه ، ولكنه من الواضح أنه إجماع منقول بالنسبة إلينا وإلى سائر السامعين والمتأخرين عنه زماناً . ومن هنا تكون حجته لنا كحجية الإجماع المنقول . والصحيح هو عدم حجته ، كما هو المحقق في علم الأصول .

الملاحظة الخامسة : إن الإجماع على تقدير ثبوته فهو دليل لبي خال من الإطلاق والعموم ، فيؤخذ منه القدر المتيقن ، والقدر المتيقن هنا هو النفس دون الأعضاء ، كما أن القدر المتيقن في مراتب الظن هو الظن العالي دون الضعيف .

الملاحظة السادسة : إن الأهم من كل ذلك جانب النفي وليس جانب الإثبات ، لأن الروايات الصحيحة الصريحة ناطقة بثبوت القسامة في مورد النفس : وهي الحجة فيها . وإنما المهم هو عدم وجودها في الأمور الأخرى . يعني في مورد عدم وجود اللوث إطلاقاً أو في الظن الضعيف . سواء كان في الظن أو في الأعضاء . وسنرى في فصل القسامة أن إطلاقها شامل لكل الموارد . حيث يقال فيها بوضوح . إن البينة على المدعي إلا في الدم فإن عليه اليمين . ويراد باليمين : القسامة كما سنوضح .

وهو واضح الإطلاق لصورة وجود اللوث وعدمه . فما هو دليل الفقهاء على الحكم بنفي القسامة مع عدم اللوث ، وأنه يمكن الاختصار عندئذ على البينة الاعتيادية .

الملاحظة السابعة : إن إطلاق قاعدة : البينة على من ادعى واليمين على من أنكر مقيدة بغير الدماء بنص الروايات الصحيحة الصريحة . فلا يمكن التمسك بها في مورد الدم الخالي من اللوث . بل يكون المورد مشمولاً لإطلاق أدلة القسامة .

وليس المفيد هنا مردداً بين الأقل والأكثر لتمسك في الأقل به وفي

الزائد بالإطلاق الخارج عنه أعني بقاعدة البيئة على من ادعى . بل المقيد هنا شامل لكل موارد الدم سواء كان لوث أم لا .

الملاحظة الثامنة : إن الإجماع على ثبوت القسامة مع اللوث يحتوي على جانبين : إيجابي وسلبى . ونعني بالإيجابي ثبوته مع ثبوت اللوث . ونعني بالسلبى منعه للقسامة مع عدم اللوث .

أما الجانب الإيجابي منه ، فهو مقرون بالأخبار الصحيحة الصريحة . فيكون الاعتماد عليها والحجية فيها دون الإجماع . لاحتمال استناد المجمعين عليها ، بل هو كذلك بكل تأكيد . فيكون الإجماع مدركياً ، أي مستنداً إلى مدرك أسبق منه وهو الأخبار فلا يكون حجة .

وأما الجانب السلبى ، فلم يثبت فيه وجود الإجماع أصلاً ، ولم يصرح بذلك في كلماتهم . مع أن هذا المورد مشمول لإطلاق الروايات كما سمعنا . وسنسمع بعض نصوصها في الفصل الآتي الخاص بالقسامة .

الملاحظة التاسعة : اتضح أننا لا يهمنا تعيين معنى اللوث ، وأنه هل هو السبب المنتج للظن القوي كما فهمه المحقق الحلي ، أو المنتج لأي ظن كما مثل له . لأننا الآن عرفنا من الملاحظات السابقة أن القسامة تثبت مع مطلق مرافعات الدم من حيث وجود اللوث وعدمه ، فضلاً عن صورة وجود لوث ضعيف أو ظن قليل .

الملاحظة العاشرة : إن المورد المتيقن والواضح من ثبوت القسامة هو النفس أي المرافعة على القتل . وأما في الأعضاء فهل تثبت القسامة أم لا . هذا موقوف على فهم الأخبار الدالة على المضمون المشار إليه ، أعني : البيئة على المدعى إلا في الدم أنه هل يراد من الدم كل مورد سيلانه ولو كان جرحاً صغيراً أم يراد به القتل أو النفس . والظاهر هو الثاني كما سنقر به في الفصل الآتي بعونه سبحانه . ومعه تبقى الأعضاء تحت إطلاق قاعدة : البيئة على من ادعى . ومعه لا مورد لملاحظة اللوث فيها ، فإن ملاحظة إنما هو لأجل ثبوت القسامة فإذا نفينا القسامة في الأعضاء أساساً ، كان ملاحظة اللوث فيها بلا معنى .

فصل القسامة

ويقع الكلام في هذا الفصل ضمن عدة جهات :

الجهة الأولى: في سرد أهم الأخبار الدالة على معناها وصفتها وهي على أقسام أو طوائف :

الطائفة الأولى : ما دل على أن البينة على المدعي إلا في الدم . نذكر أهمها : أصحها سنداً وأوضحها دلالة .

منها : صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام^(١) : قال : إن الله حكم في دماءكم بغير ما حكم في أموالكم . إن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه . وحكم في دماءكم أن البينة على المدعى عليه واليمين على من ادعى لثلا يبطل دم امرئ مسلم .

وصحيحة بريد بن معاوية^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن القسامة . فقال : الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه إلا في الدم خاصة .

الطائفة الثانية : ما دل من الأخبار على وجه الحكمة من جعل القسامة

(١) الوسائل ج١٩ كتاب القصاص . أبواب دعوى القتل وما يثبت به باب ٩ ، حديث ٤ . وانظر نفس المصدر : كتاب القضاء : ج١٨ أبواب كيفية الحكم باب ٣ حديث ٣ .

(٢) المصدر ج١٩ - كما سبق - حديث ٣ . وانظر المصدر كتاب القضاء ج١٨ - كما سبق - حديث ٢ .

وتشريعها في الشريعة ، ومخالفة القاعدة الأصلية من أن البينة على المدعي .
منها : صحيحة زرارة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنما جعلت
القسامة احتياطاً للناس ، لكيما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً
حيث لا يراه أحد خاف ذلك فامتنع من القتل .

وصحيحة الحلبي^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن
القسامة كيف كانت . فقال : هي حق وهي مكتوبة عندنا . ولولا ذلك لقتل
الناس بعضهم بعضاً ، ثم لم يكن شيء . وإنما القسامة نجاة الناس .

وصحيحة بريد بن معاوية السابقة عن أبي عبد الله عليه السلام ، ويقول
فيها : وقال : إنما حقن دماء المسلمين بالقسامة لكي إذا رأى الفاجر الفاسق
فرصة [من عدوه] حجزه مخافة القسامة أن يقتل به ، فكف عن قتله .
الحديث .

وقد سمعنا في صحيحة أبي بصير السابقة قوله عليه السلام : لئلا يبطل
دم امرئ مسلم .

ورواية زرارة^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنما جعلت القسامة
ليغلف بها في الرجل المعروف بالشر المتهم ، فإن شهدوا عليه جازت
شهادتهم .

وصحيحة عبد الله بن سنان قال^(٤) : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
القسامة ، هل جرت فيها سنة . فقال : نعم : إلى أن يقول : أما أنها حق
ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً . وإنما القسامة حوط يحاط به
الناس .

(١) المصدر ج ١٩ - كما سبق - حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ٢ .

(٣) المصدر : حديث : ٧ .

(٤) المصدر باب ١٠ حديث ١ .

الطائفة الثالثة : ما دل من الأخبار على كيفية القسامة وتفصيلها .

منها : صحيحة عبدالله بن سنان^(١) قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : في القسامة خمسون رجلاً في العمد . وفي الخطأ خمسة وعشرون رجلاً . وعليهم أن يحلفوا بالله .

وحسنة ليث المرادي قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القسامة على من هي ؟ ! أعلى أهل القاتل أو على أهل المقتول . قال : على أهل المقتول . قال : على أهل المقتول يحلفون بالله الذي لا إله إلا هو لقتل فلان فلاناً .

وعن أبي بصير^(٢) قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القسامة . وفيها يقول عليه السلام نقلاً عن رسول الله (ص) : إن الله عز وجل حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس لتعظيمه الدماء . لو أن رجلاً ادعى على رجل عشرة آلاف درهم أو أقل من ذلك أو أكثر لم يكن اليمين على المدعي وكانت اليمين على المدعى عليه . فإذا ادعى الرجل على القوم أنهم قتلوا كانت اليمين للمدعي الدم قبل المدعى عليهم ، فعلى المدعي أن يجيء بخمسين يحلفون أن فلاناً قتل فلاناً . فيدع إليهم الذي حلف عليه . فإن شاءوا عفا وإن شاءوا قتلوا وإن شاءوا قبلوا الدية . وإن لم يقسموا فإن على الذين ادعى عليهم أن يحلف منهم خمسون : ما قتلنا ولا علمنا له قاتلاً : فإن فعلوا أدى أهل القرية الذين وجد فيهم . وإن كان بأرض فلاة أدت ديتة من بيت المال . فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول : لا يبطل دم امرئ مسلم .

وفي خبر أبي عمر المتطبيب^(٣) : قال : عرضت على أبي عبدالله عليه السلام ما أفتى به أمير المؤمنين عليه السلام في الديات . فمما أفتى به في

(١) المصدر : باب ١١ حديث : ١ .

(٢) المصدر حديث ٥ .

(٣) المصدر باب ١١ حديث ٢ .

الجسد وجعله ست فرائض : النفس والبصر والسمع والكلام ونقص الصوت عن الغنين والبحح ، والشلل من اليدين والرجلين . ثم جعل مع كل شيء من هذه قسامة على نحو ما بلغت الدية .

والقسامة : جعل على العمد خمسين رجلاً . وجعل في النفس على الخطأ خمسة وعشرين رجلاً . وعلى ما بلغت ديته من الجروح ألف دينار ستة نفر ، وما كان دون ذلك فحسابه من ستة نفر .

والقسامة في النفس والسمع والبصر والعقل والصوت من الغنى والبحح ونقص اليدين والرجلين ، فهو ستة أجزاء الرجل . تفسير ذلك : إذا أصيب الرجل من هذه الأجزاء الستة ، وقيس ذلك فإن كان سدس بصره أو سمعه أو كلامه أو غير ذلك حلف هو وحده ، وإن كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه رجل واحد . وإن كان نصف بصره حلف هو وحلف معه رجلان ، وإن كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلاثة نفر وإن كان أربعة أخماس (خمس أسداس) بصره حلف هو وحلف معه أربعة نفر وإن كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسة نفر . وكذلك القسامة في الجروح كلها .

فإن لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان فإن كان سدس بصره حلف فيه وإن كان الثلث حلف مرتين وإن كان النصف حلف ثلاث مرات . وإن كان الثلثين حلف أربع مرات وإن كان خمسة أسداس حلف خمس مرات وإن كان كله حلف ست مرات . ثم يعطى .

الجهة الثانية : في التوضيح العام للقسامة بغض النظر عن بعض التفاصيل .

فإن القسامة بالفتح مأخوذة من القسم ، ويراد بها الهيئة المعنوية الحاصلة في تعدد الأقسام . وهذا المعنى أولى من التعبير بأنها عبارة عن الرجال الخمسون الذين يقسمون . كما قال ابن منظور^(١) . فإن هؤلاء الرجال قد

(١) لسان العرب .

يكونون خمسة وعشرين كما في القتل الخطأ وقد يكونون أقل . بل قد يتكفل المدعي نفسه الأيمان كلها ، فهذه قسامة ، بالرغم من عدم وجود رجال فيها ، وتسميتها بالقسامة باعتبار اشتراكها مع يمين الرجال الخمسين في الأثر ، وهو إثبات دعوى القتل ، هذا الأمر ممكن إلا أنه خلاف التبادر الوجداني - الدال على كون الاستعمال حقيقياً .

وحينما نسمع شرعاً بأن اليمين في الدم على المدعي دون المنكر ، فإنما يراد بها هذه القسامة المحتوية على تكرار الأيمان التي قد تكون صادرة من عدد من الرجال .

وحاصل فكرتها من ناحية تطبيقية مأخوذاً من الروايات السابقة ، وكلام المشهور : أن القاضي الشرعي قد تعرض عليه مرافعة في قتل بمعنى أن شخصين يدعي أحدهما أن الآخر قاتل لأبيه أو ابنه مثلاً والآخر ينكره .

فيطلب القاضي من المدعي إقامة القسامة ، مع وجود اللوث ، على ما أفتى به المشهور . وقد شرحناه في الفصل السابق . والقسامة هنا خمسون يميناً في القتل العمد . ومعناه أنه إن استطاع أن يحضر خمسون رجلاً أيّاً كانت صفتهم يحلفون على أن المدعى عليه هو القاتل ، لم يحتج هو إلى الحلف معهم أصلاً .

وهم بهذا الحال شهود له ، إلا أن شهادتهم لا تقبل إلا مع اليمين الخمسين ، ولا يعتبر فيهم العدالة . ومن هنا خرجوا عن كونهم بمنزلة البينة للمدعي ، بل هم بمنزلة اليمين له .

وإن لم يجد المدعي خمسون ، فقد يجد ٤٩ شخصاً فحسبه عندئذ أن يحلف هو معهم يميناً لتتم الخمسون بها^(١) . وإن وجد أقل من الناس

(١) قلنا في تعليقنا على تكملة منهاج الصالحين : إن ظاهر الأدلة هو عدم تحليف المدعي بل تقسم الأيمان على الشهود فقط ، ما لم يبق وحده فيحلف بالأيمان كلها . وهنا أحوط .

راضون بالقسم معه قسم اليمين عليه وعليهم أو عليهم فقط حسب اتفاقهم . فلو كانوا خمسة عشر رجلاً أقسم كل منهم ثلاث أيمان فهذه خمس وأربعون يميناً وأقسم المدعي خمس أيمان . أو قسمت الخمس على بعضهم فأقسموا أربعاً أو قسمت أربع منها على أربعة وأقسم المدعي واحداً . وهكذا .

وإن لم يجد المدعي أحداً يقسم معه على الإطلاق ، كُلف هو بتكرار القسم خمسين مرة وتمت القسامة .

هذا . وفي القتل الخطأ . تتم نفس الصورة ، لكن مع الاجتزاء بخمسة وعشرين قسماً .

وإن قلنا بوجود القسامة في الأعضاء كان المدعي هو المجني عليه نفسه ، فيأتي بالشهود ليحلفوا له حسب ما سنذكره من عدد الأيمان أو يحلف هو بدلهم لتثبت دعواه .

الجهة الثالثة : إن نتيجة القسامة هل هي الدية بالخصوص أو هي القود والقتل قصاصاً في العمد .

ويمكن الاستدلال على ثبوت القود بها . بدليلين على الأقل :

الدليل الأول : رواية أبي بصير السابقة والتي يقول فيها : فإن شاءوا عفواً وإن شاءوا قتلوا وإن شاءوا قبلوا الدية . وهي واضحة في إمكان أخذهم بالقود . إلا أنها من ناحية السند لا تخلو من مناقشة .

الدليل الثاني : روايات الطائفة الأولى التي سمعناها في الجهة الأولى من هذا الفصل ، فراجعها ، والتي تدل على أن البينة على المدعي إلا في الدم . فإن معناها أن القسامة تثبت نفس ما تثبته البينة . ومن الواضح أن البينة تثبت جميع اللوازم والأحكام الشرعية . فكذلك القسامة ، وهذا معناه إثبات القود والقصاص في القتل العمد .

وقد سمعنا أن هذه الروايات عديدة وفيها ما هو صحيح مسنداً . وهذا الدليل الثاني قام فقهاء .

إلا أنّ إشكالاً واحداً قد يرد إلى الذهن : وهو أن أي شخص يمكن أن يتسبب إلى قتل آخر إذا كان مستعداً لليمين خمسين مرة . فإنها تكون مقبولة منه إذا لم يكن معه أحد ، كما سمعنا .

وجواب ذلك من عدة وجوه نذكر منها :

الوجه الأول : إن المشهور خص حجية القسامة مع وجود اللوث ، ومن الواضح أنه مع وجوده يرتفع الإشكال . فلو أن شخصاً قاد شخصاً إلى القاضي ليقسم عليه قسامة فيقتله . لم يكن هناك لوث طبعاً . ومعه لم يقبل القاضي منه قسامة .

إلا أن هذا بناء على المشهور من اختصاص الحجية بصورة وجود اللوث . وهذا ما ناقشناه وقلنا بوجود إطلاق في الروايات أوسع من ذلك .

الوجه الثاني : إن القاضي الشرعي سوف يبدأ بالمطالبة بالقسامة لا مجاله . فإن ذكر المدعي أنه ليس لديه أحد ، طالبه القاضي بالبحث والفحص عن الناس الذين يقبلون أن يندرجوا في القسامة . ومعه يكون فحصه بشأ للفكرة بين الناس ، فيفكر في الحادثة من يفكر ويعلق من يعلق ولا يكون الأمر كما تصور السائل من أن الفرد المدعي له أن يقتل الآخر بمجرد اليمين . إذن فتكون هذه فرصة سانحة لنجاته .

ولو فرضنا أنه رفض الفحص عن أحد ، محتجاً بأنه يعلم بأن أحداً لا يقبل منه ذلك . فمثل هذا الفرد يكون مورداً للتهمة والحال هذه . وهناك عدة تدابير يمكن اتخاذها في مثل ذلك منها : ضم فرد أو أفراد إليه للفحص عن أصحاب القسامة ، أو أمر بعض الأفراد للفحص عن حاله وتاريخه الشخصي وعلاقته بالآخر أساساً قبل المبادرة إلى قبول إيمانه .

الوجه الثالث : إن أمر اليمين صعب في القضاء . وطالما استغنى المتشرعون عنها في الأمور المالية الثابتة فعلاً ، حتى لا يتورطوا بإيقاع يمين في سبيل الدنيا والحصول على المال ، حتى ولو كانوا صادقين .

فكيف الحال باليمين الكاذبة ، فإن جزاءها الأخروي صعب جداً ، فكيف إذا كانت هذه اليمين التفرير بالنفس فضلاً عما إذا كانت خمسين يمينا .

إذن ، فمن عنده خوف من الله سبحانه أو من عقاب الآخرة ، مهما كان قليلاً ، فسوف لن يعمل هذا العمل .

هذا مضافاً إلى وجه آخر يمكن أن يقال سنشير إلى وجهه في الجهة الأخيرة من هذا الفصل . وهو احتمال أن لا يكون المدعي مطالباً باليمين وحده إذا لم يكن لديه رجال يحلفون له . وهو ظاهر رواية أبي بصير السابقة . وحتى إذا حلف فإن إيمانه لا تكون حجة ، ومن ثم لا تؤدي إلى الحكم بالقتل على خصمه .

وعلى أي حال ، فقد ثبت في هذه الجهة من الكلام : أن نتيجة القسامة يمكن أن تكون القود والقتل . إلا أنه لا إشكال أن الأحوط استحباباً بل المستحب فعلاً هو الانتقال إلى الدية .

الجهة الرابعة : في المصلحة المتصورة للقسامة ، يعني في تبديل وظيفة القسم من المنكر إلى المدعي حسب ما نطقت به الروايات السابقة .

إننا يمكن أن نتصور ذلك في المورد الذي أشارت إليه الروايات أنفسها . وهو ما إذا قتل شخص أحداً في محل منفرد مفتوح كالصحراء أو مغلق كغرفة أو دار خالية . فإن مقتضى المرافعة الاعتيادية أعني فيما إذا كانت البينة على المدعي واليمين على المنكر ، كما في كل الموارد .

إذن ، فسوف يكون المدعي هو ولي الدم كابن المقتول مثلاً ، حيث يجر القتال إلى القاضي ويدعي عليه القتل ، فيطالبه القاضي بالبينة ، وعندئذ سيجيب بالنفي وأنه لا يستطيع ذلك ، وعندئذ تتحول الوظيفة إلى يمين المنكر ، وهو القتال نفسه . ومن المعلوم أن من يقتل النفس المحترمة المعصومة الدم . لا مانع لديه من أن يقسم مرة أو ألف مرة في سبيل نجاة نفسه . بل لعل كل فرد مستعد لذلك لدفع القتل عن نفسه . بل لعل هناك وجوباً شرعياً في أداء اليمين لتخليص رقبة من القتل .

وإذا أقسم القاتل عل عدم القتل سقطت الدعوى ، ولم يكن من حق ولي الدم بعد ذلك المطالبة بقتله . لا أمام هذا القاضي ولا أمام أي قاض آخر ، كما عرفنا هذه القاعدة في كتاب القضاء .

نعم ، لو نكل المنكر القاتل عن اليمين انتقلت وظيفة اليمين إلى المدعي . فيكون له أن يحلف إن طلب منه المنكر ذلك . فإذا حلف ثبتت دعواه ووجب قود المنكر وقتله . إلا أن الحال لا تصل إلى ذلك . فإن المفروض عملياً بالمنكر أن يحلف لينجي نفسه ، كما أن له أن لا يرد اليمين على المدعي ، فإن المدعي لا تصح يمينه بدون رد المنكر وطلبه منه . وهنا تقف قضية المدعي وتسوء حاله . وهذا هو المشار إليه في الروايات من أن الدم سوف يذهب هدرأ لو مشت الحال على القاعدة العامة للبيئة واليمين .

وأما لماذا اختار الشارع الإسلامي المقدس أسلوب القسامة . إذن يمكن أن يبدل القاعدة العامة المشار إليها ، ويجعل اليمين على المدعي ، يميناً واحدة وليس خمسون يميناً .

وجواب هذا واضح ، إذ يمكن عندئذ لأي مدع أن يورط الآخر بالقتل بمجرد يمين واحدة . في حين تكون القسامة بإشراف وشهادة خمسين رجلاً كلهم يقسمون بشهادة التوحيد (بالله الذي لا إله إلا هو) على ثبوت القتل ، ومثل ذلك لا يتوفر عادة إلا مع صدقهم وصحة مقالهم .

فهذا هو المراد من قولهم عليهم السلام في الروايات . وإنما القسامة نجاة للناس . وقوله عليه السلام : لكي إذا رأى الفاجر الفاسق فرصة من عدوه حجزه مخافة القسامة أن يقتل به ، فكف عن قتله وقوله عليه السلام ، لئلا يبطل دم امرئ مسلم . إلى آخر ما قالوه عليهم السلام .

الجهة الخامسة : في موقف المدعى عليه ، وهو الذي يحتمل أن يكون قاتلاً .

بعد أن عرفنا أن على المدعي في إثبات دعواه إقامة القسامة . فإن أقامها حكم له . وإن عجز عنها أو بتعبير آخر : إن نكل عنها . لأنها إن عجز عن

الشهود الخمسين أو الخمسة والعشرين في غير العمد، أمكنه القسم منفرداً بعدد المطلوب. فإن نكل عن ذلك فما هو التكليف الشرعي عندئذ. أو بتعبير آخر ما هو موقف المدعى عليه أو المنكر، في هذه الصورة.

يتصور أساساً للمنكر عندئذ عدة مواقف:

الموقف الأول: يحكم القاضي ببراءته، إما لكونه ممن لم تثبت إدانته ومقتضى الأصل براءة ذمته وبراءة الذمة من قتله. أو لأن القاضي من الفقهاء الذين يحكمون بالنكول، وقد نكل المدعي عن القسامة فيحكم في صالح خصمه.

الموقف الثاني: أن يطالب بالبينة على عدم القتل كما لو شهدت البينة على أنه لم يكن في مكان القتل أي في زمان الحادث.

وهذا هو مقتضى القاعدة المعطاة في الروايات، من أن التكليف في المرافعة في الدماء هو ضد التكليف في المرافعة من غيرها. فبينما تكون البينة في غيرها على المدعي، تكون هي في الدماء على المنكر. وقد سمعنا في الجهة الأولى من هذا الفصل بهذا المضمون أخباراً صحيحة وصریحة.

الموقف الثالث: أن يطالب بالقسامة على عدم القتل، بعد انتفاء قسامة المدعي على إثبات القتل.

وقد سمعنا في ذلك خبراً واحداً، في الطائفة الثالثة من الجهة الأولى من هذا الفصل. وهو خبر أبي بصير، ويمكن حمل معنى البينة التي سمعناها في الموقف الثاني قبل قليل، على أنها تجب أن تكون قسامة كاملة، مع إمكان المناقشة في ذلك بشكل لا يفوت على القارئ اللبيب.

غير أن هذا الخبر مخدوش سنداً، ومعارض لأخبار الموقف الثاني، لأن مقتضى تلك الأخبار مطالبة المنكر بالبينة. ومقتضى خبر أبي بصير مطالبة بالقسامة، وهي أقرب إلى مفهوم اليمين منها إلى مفهوم البينة فلماذا لم

تقل تلك الأخبار أن مرافعات الدم تقتضي اليمين من كل منهما أو القسامة منهما . وعلى أي حال ، فمقتضى الأصل هو عدم حجيتها في غير مورد ثبوتها بنص صحيح . إذن ، فالموقف الثالث غير صحيح .

وأما الموقفان الأول والثاني ، فهما صحيحان معاً لأن المدعى عليه إن استطاع إقامة البينة على عدم القتل ، فهذا هو أقصى المطلوب وإن لم يستطع فمعناه كون الموقف الثاني متعذراً عليه ، فيبقى الموقف الأول متعيناً وصحيحاً . إذ لا حق لأحد أن يقتله بعد عدم ثبوت القتل عليه .

الجهة السادسة : في شمول القسامة للأعضاء . ويقع الكلام فيها في ناحيتين هما أصل ثبوت هذه القسامة والأخرى في كمية أو مقدار القسامة .
الناحية الأولى : في ثبوت أصل صحة القسامة في الأعضاء .

ويمكن إثبات ذلك بأحد وجهين لا ثالث لهما :

الوجه الأول : رواية أبي عمر المتطبيب التي سمعناها في الطائفة الثالثة من الجهة الأولى من هذا الفصل ، فراجعها فإنها واضحة الدلالة على ذلك . إلا أنها سنداً محل مناقشة فإنها من كتاب طريف الخاص بالديات ومن المعلوم في (علم الرجال) أن كلا من طريف هذا وأبي عمر المتطبيب لم يتم توثيقهما ، مضافاً إلى رواية آخرين لهذه الرواية . ومعه لا تكون هذه الرواية حجة .

الوجه الثاني : الشهرة بين الفقهاء فتوائها على أن القسامة ثابتة في الأعضاء ، بل سمعنا من بعض المصادر نقل الإجماع على ذلك .

إلا أن هذا الوجه أيضاً قابل للمناقشة لأن الشهرة ليست بحجة كما حقق في علم الأصل ، كما أن الإجماع المنقول أيضاً كذلك ، ولا يوجد في علمنا إجماع كامل محرز الثبوت . بل لو كان محرزاً أيضاً فهو هنا ليس بحجة لاحتمال استناده إلى رواية أبي عمر المتطبيب التي سمعناها . فيكون إجماعاً مدركياً لا حجية فيه .

وجوابه : إن عمل المشهور بالرواية غير جابر لسندها . وعمل الإجماع لم يثبت ، لأن الإجماع بنفسه لم يثبت كما سمعنا ، فلا تكون هذه الرواية حجة .

إذن ، ينتج على أن القسامة في الأعضاء غير صحيحة ، بل تكون مواردها مشمولة للقاعدة العامة الأصلية في المرافعات وهي أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر .

هذا ، مضافاً إلى دلالة نفس تلك الروايات الصحيحة الدالة على أن اليمين على المدعي في الدماء ، دلالتها على ثبوت القسامة في النفس فقط لأن معنى الدم ، والدماء هو ذلك جزءاً .

إذ يقال : إن بينهما دم أو أنه يطالب بدم ، ونحو ذلك من التعابير ، والمراد به القتل ، وليس الخدش البسيط أو الجناية على الأعضاء .

وقد عرفنا أن جعل القسامة يحتاج إلى دليل في حجته ، ومعه يختص الدليل بخصوص الدم أو القتل . ويبقى الباقي مشكوك الحجية لإقامة القسامة . ومقتضى الشك في الحجية ثبوت عدمها ، كما حقق في علم الأصول . وأيضاً تكون مشمولة للأخبار الدالة على القاعدة العامة في القضاء بقوله (ص) : إنما أحكم بينكم بالبينات والأيمان . وإن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر .

الناحية الثانية : إننا لو تنزلنا عما قلناه قبل قليل وقلنا بثبوت القسامة في الأعضاء ، فما هو عدد الأيمان المفروضة فيها؟

يوجد في ذلك احتمالان :

الاحتمال الأول : أن يؤخذ للعضو من الأيمان بنسبة الدية الكاملة . فإن كان عليه دية كاملة كالأنف أو كلا العينين أو الإحليل أو غيرها ، كانت القسامة كاملة وهي خمسون يمينا في العمد ، يعني إذا كان الاعتداء على العضو عمدياً ، وخمس وعشرون في غيره وهو شبه العمد والخطأ المحض .

وإن كان على العضو نصف الدية كأحد اليدين أو أحد الرجلين أو أحد الأذنين وهكذا . انتصف عدد اليمين . فأخذنا للعمل خمساً وعشرين ولغيره ثلاث عشرة بإضافة (نصف يمين) لو صح التعبير احتياطاً للدماء .

وعلى هذا الاحتمال جماعة من الفقهاء . فلو نقصت الدية أقل من ذلك كديات الأسنان أو الأصابع ، أخذنا من الأيمان بنسبتها .

الاحتمال الثاني : أن تكون القسامة محتوية على ست أيمان فقط . وهذا هو مؤدى رواية أبي عمر المتطبب المشار إليها . وعليه فتوى جماعة من الفقهاء .

إلا أن هذا الاحتمال لا يخلو من خدشه لعدده وجوهاً أهمها :

أولاً : إنه يتوقف على ثبوت صحة هذه الرواية سنداً . وقد سبق أن ناقشناه .

ثانياً : إن تلك الرواية غير واضحة في التفصيل بين العمد والخطأ في الجناية ، بل لعل انصرافها وسياقها في العمد . فهل نقول في الخطأ بتنصيف السنة إلى ثلاثة ، أو نقول بسنة كاملة ، ولو احتياطاً للدماء .

ثالثاً : إن تلك الرواية تسمى اليمين الذي يقيمه المدعي ، (قسامة) . مع أنها تأمر بأن يحلف هو وحده في بعض الأحيان . ومن المعلوم أن حلف الفرد لنفسه ليس قسامة إلا مجازاً ، وخاصة إذا كان مرة واحدة . كما هو واضح .

رابعاً : إن الرواية تأمر بتفصيل الجناية إلى ستة أقسام في السمع والبصر والكلام والعقل وغيرها . فإذا ذهب سدس بصره حلف مرة وإذا ذهب ثلث بصره ، حلف معه رجل واحد . وهكذا .

وإذا أمكن تعيين هذه النسب أحياناً ، كالكلام بعد الحروف التي أصبح عاجزاً عن نطقها بالنسبة إلى حروف معجم لفته . فإن هذه النسب متعذرة الضبط تماماً بالنسبة إلى أكثر الموارد كالسمع والبصر والعقل . بل لا يوجد

معنى واضح لقوله : سدس بصره وثلاث بصره وأربعة أخماس بصره . . لا عرفاً ولا طبيياً ولا متشريعاً . وكذلك في السمع ، فضلاً عن العقل ، كما هو المفهوم من سياق الرواية . أعني أننا نبحث عن سدس عقله وثلاثة .

مع أن القضايا التي يفكر بها الإنسان غير منحصرة ، فكيف نعرف أنه عجز عن سدس تفكيره أو ثلاثة .

الجهة السابعة : أفتى الفقهاء - كما سمعنا - أنه على المدعي إذا تعذر عليه جلب رجال للقسامة فعليه أن يحلف القسامة هو بنفسه ، خمسون قسماً أو خمساً وعشرون .

كما عرفنا أن الدليل إن لم يثبت حجتيه ، فلا حجية فيه ، إذن نحتاج أو يحتاج الفقهاء لإثبات حجية هذا الأسلوب من الإثبات القضائي إلى الدليل .

مع العلم أنه تنفيه عدة أدلة :
أولاً : ما سبق أن أشرنا إليه من أن معنى القسامة لغة وشرعاً ، هو اليمين الصادرة عن الغير . أو هي عبارة عن مجموعة الرجال المقسمين . فإذا أقسم الفرد لنفسه لم تصبح هذه مصداقاً للقسامة المأمور بها في الأخبار .

ثانياً : أصالة عدم الحجية ما لم تثبت الحجية . كما أشرنا إليه أيضاً .

ثالثاً : رواية أبي بصير حيث يقول فيها : وإن لم يقسموا فإن على الذين ادعى عليهم أن يحلف منهم خمسون . وهذا معناه تحويل اليمين إلى القسامة التي يقيمها المنكر ، وليس إلى شخص المدعي إن أبى الرجال التصدي للقسم .

هذا ، غير أنه يمكن الاستدلال على ما ذكرنا وهو الطلب من المدعي نفسه التصدي لليمين : بالروايات الصحيحة الدالة على أن اليمين في الدماء على المدعي ، يعني أن هذا عكس أن يكون اليمين على المنكر .

فإذا عرفنا أن اليمين من المنكر اعتيادياً ، هو أن يقوم بها بنفسه ، كان ذلك من المدعي أيضاً كذلك .

وبغض النظر عن بعض المناقشات التي لا محل لها الآن . فإن هذا الاستدلال لو تم فإنه يدفع الأدلة الثلاثة السابقة كلها . لأن رواية أبي بصير غير تامة السند كما عرفنا . كما أن أصالة عدم الحجية ترتفع بالدليل على الحجية بهذه الروايات الصحيحة .

ومن حيث الوجه الأول فإن معنى القسامة مع صدورها من المدعي نفسه وإن كان مجازاً ، إلا أنه حيث كان مأموراً به شرعاً أمكن الأخذ به . وبتعبير آخر : إن تلك الروايات الصحيحة لم تأمر باليمين بعنوان كونها (قسامة) لتكون مجازاً ، بل بعنوان كونها يميناً من المدعي ، ضد كونها يميناً من المنكر ، هو أمر لا مجاز فيه ولا غبار عليه .

إذن ، فما عليه الفقهاء من تكليف المدعي باليمين بالقسامة الكاملة أو تكميل القسامة بالعدد الناقص من الأيمان إن وجد . هو فتوى ذات دليل رصين ، لولا بعض المناقشات التي لا ينبغي الإطالة بذكرها .

هذه أهم الجهات ، أو الموضوعات التي قد تخطر في البال ، بالنسبة إلى القسامة ، ولا بد أن تبقى التفاصيل الأخرى فيها موكولة إلى الفقه .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل التعزير

يقع الكلام في ذلك في عدة جهات :

الجهة الأولى : في المعنى اللغوي للتعزير :

قال ابن منظور : العَزَرَ : اللوم ، وعزّره يعزّره وعزّره : رده . والعَزْرُ .
والتعزير : ضرب دون الحد لمنعه الجاني من المعاودة وردعه عن المعصية .
قال :

وليس بتعزير الأمير خزاية عليّ إذا ما كنت غير مريب

وقيل : أشد الضرب ، وعزّره ضربه ذلك الضرب . والعزْر : المنع . والعزْرُ :
التوقيف على باب الدين .

قال : والتعزير : التوقيف على الفرائض والأحكام . وأصل التعزير :
التأديب . ولهذا يسمى الضرب دون الحد تعزيراً . إنما هو أدب . يقال :
عَزَّرْتَهُ وعَزَّرْتَهُ ، فهو من الأضداد . وعزّره : فخمه وعظّمه . فهو نحو
الضد .

والعزْر : النصر بالسيف . وعزّره عزراً وعزّره إيمانه وقواه ونصره . قال
تعالى : ﴿لَتَعَزَّزُوهُ وَتُقَرِّوهُ﴾ . وقال الله تعالى : ﴿وَعَزَّزْتُمُوهُمْ﴾ . جاء في
التفسير : أي لتنصروه بالسيف . فتأويل عززتموهم : نصرتموهم بأن تردوا
عنهم أعداءهم .

والتعزير في كلام العرب : التوقيف ، والتعزير : النصر باللسان والسيف . وأصل التعزير المنع والرد . فكان من نصرته قد رددت عنه أعداءه ومنعتهم من أذاه . ولهذا قيل للتأديب الذي هو دون الحد : تعزير . لأنه يمنع الجاني أن يعاود الذنب إلى آخر ما قال .

الجهة الثانية : في المعنى الفقهي للتعزير :

يمكن أن يفهم من كلمات الفقهاء تعريفان للتعزير :

التعريف الأول : وهو المشهور أو التقليدي وهو العدد من الضرب الموكول إلى القاضي تعيين عدده . ولم يرد فيه نص .

التعريف الثاني : العدد من الضرب الذي يكون دون الحد . فهو بالنسبة إلى الحر دون المثة سوط وبالنسبة إلى العبد دون الخمسين سوطاً . إن أريد بالحد حد الزنا للمحصن . وقد يراد به أقل حد في الشريعة ، وهو حد شرب الخمر الذي هو ثمانون للحر وأربعون للعبد . فأقل حد هو أربعون فيجب أن يقتصر التعزير على أقل منها .

ومقتضى التعريف الثاني : أن الفقهاء فهموا من عدد من العقوبات الواردة في الروايات مما هي دون الحد أنها تعزير . مع أنها بمقتضى التعريف الأول ليست تعزيراً لأنها واردة في نصوص الروايات .

ويمكننا أن نسمع فيما يلي بعض الروايات التي توضح الحال :

صحيحة حماد بن عثمان^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام . قال : قلت له : كم التعزير : فقال : دون الحد . قال : قلت : دون ثمانين . قال : لا . ولكن دون أربعين فإنها حد المملوك . قلت : وكم ذلك . قال : على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه .

وهذه الرواية تدل على عدة أمور :

(١) الوسائل ج ١٨ كتاب الحدود والتعزيرات . أبواب بقية الحدود باب ١ حديث ٣ .

أولاً : إيكال التعزير إلى رأي الوالي ، يعني الولي الشرعي أو القاضي ، فإن القاضي ولي شرعي أيضاً .

ثانياً : إن الولي يجب أن يتقيد في عدد الضرب بالتقييد الشرعي له . ولا يزيد عليه . وهو دون ما كان دون أدنى الحدود الشرعية وهي أربعون سوطاً .

ثالثاً : إن الولي له أن يختار في هذه الحدود ما يناسب ذنب المجرم وقوة بدنه فكلما زاد الذنب زادت العقوبة كما أنه كلما زادت القوة زادت العقوبة ، على أن تكون ناقصة على أي حال على الأربعين .

رابعاً : إن المراد مما دون الحد ، ليس هو ما دون الحد الأعلى للحد ، بل ما دون الحد الأدنى منه وهو الأربعين سوطاً ، كما ألمحنا إلى ذلك قبل قليل ، ولا شك أنه شكل من أشكال الرحمة بالمتذنب .

وفي صحيحة إسحاق بن عمار ^(١) قال : سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال : بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين .

والفرق بين الرويتين تسعة عشر سوطاً فإن السابقة تجيز ما دون الحد يعني ٣٩ كحد أقصى . وأما هذه الأخيرة فتجيز إلى العشرين وتمنع الزائد .

ويمكن الجمع بين هاتين الرويتين بعدة وجوه منها :

الوجه الأول : إن الرواية الأخيرة لا تدل على المنع عن الزائد على العشرين إلا باعتبار مفهوم العدد . وهو مما لم تثبت حجتيه في علم الأصول .

ويصبح هذا واضحاً من الرواية السابقة حيث تقول : لا ولكن دون الأربعين . فإنها واضحة بالمنع عن الزائد بخلاف الرواية الأخيرة .

الوجه الثاني : إذا تنزلنا وفهمنا المنع عن العشرين من الرواية الأخيرة ، فيمكن حمله على المنع التنزيهي وليس الإلزامي . بقرينة دلالة الرواية

(١) المصدر حديث ١ .

الأخرى على جوازه ، نعم ، يبقى الزائد عن عدد ٣٩ ممنوعاً بدلالة كلتا الروایتين .

ولا ينبغي أن يخطر في البال : أن قوله عليه السلام في صحيحة حماد بن عثمان عن التعزير : على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه . قد يؤدي إلى أن يكون الذنب الواحد له شكلان أو أكثر من التعزير ، وتتعدد عقوبته بذلك بحسب ما في الرجل من قوة بدنية أو ضعف .

فإن جواب ذلك ، يمكن أن يكون بوجوه :

الوجه الأول : إن اختلاف كمية التعزير أمر مفروض في الشريعة ، وينبغي أن يؤخذ مسلماً ، فإنه لا بد أن يختلف باختلاف المجتمعات وتفكير القضاة ومستويات المجرمين إلى غير ذلك من الأسباب .

ويمكن القول : إن هذين الضابطين في الرواية وهما : مقدار ذنب الرجل ومقدار قوته البدنية إنما ذكرا لأنهما أهم الضوابط وأغلبهما . وإلا فالأسباب المؤثرة في ذلك أكثر .

وليس في ذلك من ضرر بعد إيكال الأمر إلى القاضي . وهو الشخص الفقيه العادل .

الوجه الثاني : إننا أشرنا أكثر من مرة أن الذنب حين يكون تجاه الله سبحانه ، وهو اللانهائي بالقدرة والحكمة ووجوب الطاعة ، فسيكتب الفرد أهمية لا نهائية أخلاقية دنيئة . ومعنى ذلك أنه يستحق عقوبة لانهائية ، إذن ، فأى عقوبة أخرى دونها ، فستكون من الرحمة والنعمة في التشريع .

فإذا تم ذلك أمكن القول : إن التعزير كعقوبة ، يستحق الفرد فيه أعلى مقاديره . وإنما مراد الإمام عليه السلام في اشتراط القوة البدنية هو التخفيف عن الضعيف والمرحمة به وليس التشديد على القوي ، ليكون الإشكال وارداً .

فإن التشديد إنما يتمثل في جعل التعزير دون الحد ، كحد أعلى .
والتخفيف إنما يتمثل في ضرورة تقليله مع الضعف يعني عدم جواز إيقاعه
بحيث يستلزم انهيار الفرق تماماً تحت الضرب .

الوجه الثالث : إن الأفراد كما يختلفون في هذين الضابطتين المذكورين
في الرواية يختلفون أيضاً في أمر مهم آخر ، غير أنه نفسي وليس محدداً
بالذمة الرياضية .

ومن هنا أمكن إهماله بالرواية وأعني به مقدار العقوبة التي تكون رادعة
له . فإن المجرمين يختلفون بمقدار العقوبة الرادعة ، بمقدار مستوياتهم النفسية
والعقلية والعاطفية والدينية وغير ذلك .

فمن حق القاضي إذن ، أن يضربه العقوبة الرادعة . ولكن على أن لا
تزيد على الحد الأعلى للتعزير ، فإن حصلت كان الزائد ظلماً لا محالة . لا
يختلف في ذلك زيادة الذنب أو زيادة القوة البدنية .

فقد يكون الذنب شديداً إلا أن الردع يحصل بسرعة ، أو بالعكس ، كما
أنه قد تكون قوة البدن شديدة ولكن يحصل الردع بسرعة . وبالعكس .
وهكذا . والمهم في كل ذلك هو أن لا يتجاوز القاضي حده الأعلى .

الجهة الثالثة : هناك بعض الروايات التي فهم منها الفقهاء الزيادة على
هذا الحد الذي سمعناه للتعزير . يحسن أن نسمع بعضها الآن :

منها : رواية المفضل بن عمر^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل
أتى امرأته وهي صائمة وهو صائم . قال : إن استكرهها فعليه كفارتان ، وإن
طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة . وإن كان أكرهها فعليه ضرب خمسين
سوطاً نصف الحد . وإن طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطاً وضربت
خمس وعشرين سوطاً .

(١) الوسائل ج ١٨ . كتاب الحدود والتعزيرات . أبواب بقية الحدود باب ١٢ حديث
(١) .

ورواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل أتى أهله وهي حائض . قال : يستغفر الله ولا يعود . قلت : فعليه أدب قال : نعم خمسة وعشرون سوطاً . ربع حد الزاني ، وهو صاغر لأنه أتى سفاحاً .

فهذه الرواية تسمى التعزير تأديباً وتسميه ربع الحد .

وفي صحيحة أبان بن عثمان^(١) قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : إن علياً وجد امرأة مع رجل في لحاف واحد . فجلد كل واحد منهما مائة سوط غير سوط .

وصحيحة جرير عن أبي عبدالله^(٢) : أن علياً عليه السلام وجد رجلاً وامرأة في لحاف واحد ، فضرب كل واحد منهما مائة سوط إلا سوطاً .

فقد دلت هذه الروايات على جواز أو وجوب ، العقوبة بمقدار أكثر من أربعين سوطاً ، فما هو الوجه في فهم أمثالها من النصوص .

ويمكن في هذا الصدد إعطاء عدة وجوه :

الوجه الأول : إن هذه المقادير من العقوبات ليست تعزيراً بل هي من نوع الحد ، وإن لم تكن حداً كاملاً . وذلك : لأنها معينة في النصوص ، وغير موكولة إلى تعيين القاضي . وكلما كان كذلك كان حداً لا تعزيراً . وهذا يطابق التعريف الأشهر والأولى للتعزير ، من التعريفين اللذين ذكرناهما في أول هذا الفصل .

وخاصة أن هذه الروايات لم تسم هذه العقوبات تعزيراً . وإن فهم الفقهاء منها ذلك .

(١) المصدر : أبواب حد الزنا باب ١٠ حديث ٢٠ .

(٢) المصدر حديث ١٩ .

الوجه الثاني : إن القاعدة العامة في التعزير هو إيكال مقداره إلى القاضي ، غير أننا لو سلمنا أن الروايات المشار إليها هي من قبيل التعزير ، فإنها تكون تخصيصاً لتلك القاعدة العامة . في كلا المعنيين للتعزير أعني إيكاله للقاضي وتحديدده بما دون الأربعين . لكن يجب الاقتصار في ذلك بالجرائم المنصوص عليها في هذه الروايات دون الجرائم الأخرى .

الوجه الثالث : إنه يمكن حمل الزيادة في الضرب على الاستحباب . إلا أنه لا يخلو من مناقشة لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها . فالإكتفاء بالوجهين السابقين أولى .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل حديث ظريف

تمهيد :

ينقسم كتاب الديات إلى عدة أبحاث منها :

أولاً : دية النفس ، وهي تكون في القتل العمد مع التنازل عن القصاص وفي شبه العمد على القاتل نفسه وفي القتل الخطأ على العاقلة .

ثانياً : الحديث عن العاقلة ومعناها .

ثالثاً : الحديث عن أن دية ما يكون فيه عضو واحد في الجسد ففيه الدية كاملة . وإن كان إثنان ففيه نصف الدية . وهكذا .

رابعاً : الحديث عن كفارة القتل ، وهي كفارة الجمع بين العتق والصيام والإطعام .

خامساً : الحديث عن التسبب إلى القتل أو الإضرار ، وما يترتب عليه من أنواع الضمان .

سادساً : ديات الأعضاء تفصيلاً . وهي الأعضاء التي لا يسبب قطعها أو الإضرار بها الموت وإلا كان قتلاً .

سابعاً : ديات المنافع ، وهي النشاطات الحيوية للأعضاء إذا أصابها : الضرر . كالسمع والبصر والعقل والنشاط الجنسي وغيرها .

وأكثر هذه الأبحاث والموضوعات ، ينبغي إيكال تفاصيلها إلى الفقه .

وقد اخترنا هنا الحديث عن ثلاثة موضوعات : هي الحديث عن دية

النفس وعن العاقلة وعن ديات الأعضاء .

ونقدم الحديث عن هذا الأخير لطرافته نسبياً . لأن الحديث عن ديات الأعضاء فقهيّاً يعتمد على طريقين :

الطريق الأول : الاعتماد على القواعد العامة الواردة في النصوص مما هو مربوط بمجمل الكلام . كالقاعدة التي تقول : إن الدية في كل ما هو في الجسم منه اثنان ، فنصف الدية . . وهكذا . أو النصوص الواردة في الهاشمة والمنقلة والموضحة . حيث لا يختلف اسمها أو عنوانها بين أن تكون في الرأس أو في الأعضاء الأخرى . إلى غير ذلك .

الطريق الثاني : الاعتماد على رواية ظريف بن ناضح وهي رواية مطولة جداً منسوبة إلى كتاب لهذا المؤلف فيه روايات عديدة عن الديات والجروح والشجاج . وفيها تفاصيل وأرقام كثيرة عن الديات في مختلف أعضاء الجسم ، فرواية في النهاية عن أمير المؤمنين عليه السلام .

فمن كان من الفقهاء عاملاً بهذه الرواية ، كان طريقه أسهل والفكرة لديه أوضح ، لأنها بمنزلة المخصص للقواعد العامة التي سمعنا عنها في الطريق الأول .

غير أن بعض الفقهاء ، كما سنعرف وهو الصحيح اعتبر سند هذه الرواية غير حجة . فاحتاج بطبيعة الاستنتاج الفقهي إلى الطريق الأول .

ونحن عقدنا هذا الفصل أساساً لإثبات ضعف هذه الرواية سنداً ، خلافاً للمشهور ، بما فيهم سيدنا الأستاذ الذي قواها وعمل بفحواها . وبهذا نكون قد تعرضنا في كتابنا هذا إلى (علم الرجال) الذي قل تعرضنا له في الكتب الفقهية السابقة ، مع أنه من العلوم الأساسية في الاستنتاج الفقهي . كما أشرنا في مقدمة الكتاب .

ثم نعقد كلاماً آخر ، نحدد فيه جهة العمل الفقهي والاستنتاج ، فيما لو لم نقبل هذه الرواية . كما ألحنا إليه في أول هذا التمهيد .

ومن هنا يظهر أن عنوان فصلنا هذا (حديث ظريف) يراد به رواية ظريف بن نافع وليس حديثاً أدبياً آخر .

ومن هنا يقع الكلام في جهتين :

الجهة الأولى : في إثبات ضعف رواية ظريف .

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة نواح :

الناحية الأولى : في إسناد الرواية .

قال : في الوسائل^(١) ما يلي : محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن فضال ومحمد بن عيسى عن يونس جميعاً قالوا : عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال : هو صحيح .

وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن الجهم . قال : عرضه علي الرضا عليه السلام فقال لي : أروه فإنه صحيح . ثم ذكر مثله .

وعنهم : عن سهل عن الحسن بن ظريف عن أبيه ظريف بن ناصح عن عبدالله بن أيوب عن أبي عمر المتطبب قال : عرضته على أبي عبدالله عليه السلام . . قال : أفتى أمير المؤمنين عليه السلام فكتب الناس فتياه وكتب به أمير المؤمنين عليه السلام الى أمرائه ورؤوس أجناده . . إلخ .

ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن علي بن فضال عن ظريف بن ناصح عن عبدالله بن أيوب عن الحسين الرواسي عن أبي عمر المتطبب قال : عرضت هذه الرواية على أبي عبدالله عليه السلام ، فقال : نعم هي حق . . وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك . ثم ذكر الحديث بطوله .

ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد .

(١) انظر ج ١٩ ص ٢١٨ وما بعدها .

وبإسناده عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن ظريف ابن ناصح (إلى آخر السند).

وعنه عن أحمد بن إدريس عن محمد بن حسان الرازي عن إسماعيل ابن جعفر الكندي عن ظريف بن ناصح إلى آخر السند.

وبإسناده عن أحمد بن محمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن الحسن بن علي بن فضال عن ظريف بن ناصح (إلى آخر السند).

وبإسناده عن سهل بن زياد عن الحسن بن ظريف عن أبيه ظريف بن ناصح . قال : عرضت هذه الرواية على أبي عبد الله عليه السلام .

وبإسناده عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن نضال وعن محمد بن عيسى عن يونس جميعاً عن الرضا عليه السلام . قالوا : عرضنا عليه الكتاب قال : نعم هو حق . قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك ، ثم ذكر مثله إلخ ما قال .

ثم يكرر صاحب الوسائل عليه الرحمة الأبواب التي تلي ذكر ذلك من كتابه قوله : محمد بن يعقوب بأسانيد السابعة إلى كتاب ظريف بن ناصح عن أمير المؤمنين عليه السلام .

وقال في باب بعده : محمد بن يعقوب^(١) عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس وعن أبيه عن ابن فضال جميعاً عن أبي الحسن الرضا عليه السلام . قال يونس : عرضت عليه الكتاب فقال هو صحيح ، وقال ابن نضال : قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام : إذا أصيب الرجل إلخ .

ويكرر نفس السند في موضع آخر غير أنه يقول : وعنه عن أبيه عن ابن فضال .

(١) المصدر ص ٢٨٧ .

وقال في موضع آخر في الوسائل^(١) : محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن إسحاق بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام في اللطمة إلخ .

وقال في موضع آخر : محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام : قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الجروح في الأصابع إذا أوضح العظم . . . إلخ .

الناحية الثانية : في الأسانيد المحذوفة من الروايات السابقة ، لمجرد إحاطة القارئ بفكرة مختصرة .

تحذف عادة بعض الأسانيد ، يعني بعض الروايات الواقعين في سلسلة السند ، من أجل الاختصار وكونها واضحة شارحاً إليها في مقدمة الكتاب .

وما سبق من الإسناد ، حذف منه ما يلي :

أولاً : محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم .

يروى عنه تارة بالمباشرة أو بواسطة (عدة من أصحابنا) ، وبالأساس فإن علي بن إبراهيم القمي هذا من مشايخ الشيخ الكليني مباشرة .

ثانياً : محمد بن يعقوب الكليني عن سهل بن زياد عن طريق (عدة من أصحابنا) وهم : علي بن محمد بن علان ومحمد بن عبدالله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عقيل الكليني عن سهل بن زياد نفسه .

ثالثاً : الشيخ محمد بن الحسين بن بابويه الصدوق عن الحسن بن علي ابن فضال .

يروى الشيخ الصدوق عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال .

(١) الوسائل ج ٢٠ ص ٣٤ .

رابعاً : الشيخ الطوسي محمد بن الحسن عن سهل بن زياد . يروي كتابه في الحديث عن ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عنه .

خامساً : الشيخ الطوسي عن محمد بن الحسن بن الوليد . يروي الشيخ عن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق عن أبيه عنه .

سادساً : الشيخ الطوسي عن أحمد بن محمد بن يحيى : يروي الشيخ الطوسي عن الشيخ المفيد عنه . ويروي أيضاً عن الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن يحيى .

سابعاً : الشيخ الطوسي عن علي بن إبراهيم . يروي عن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق عن أبيه ابن بابويه ومحمد بن الحسن وحمزة بن محمد العلوي ومحمد بن علي بن ماجيلويه عن علي بن إبراهيم . كما يروي عنه أيضاً عن طريق جماعة عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي الطبري عنه .

الناحية الثالثة : تنتهي كل الأسناد السابقة إلى الرواية المطولة المعروفة المشار إليها : إلى ظريف بن ناصح (وقد عرفت الرواية باسمه) عن عبد الله ابن أيوب عن الحسين الرواسي^(١) عن أبي عمر المتطبب ، فتتوقف صحة الرواية على وثاقة هؤلاء . وسنسمع أن سيدنا الأستاذ قد عمل بها وببالغ في وثاقته وكاد أن يقول باستفاضتها أو تواترها . وسيأتي مناقشة كل ذلك .

وأول مرحلة هو التأكد من وثاقة كل هؤلاء الأربعة . فلو كان واحداً منهم غير موثق فضلاً عن الجميع لم تكن معتبرة حتى الراوي الممدوح الذي لم يوثق فإن الصحيح هو عدم العمل بروايته وعدم اعتبارها . وإنما يشترط في الرواية التصريح بوثاقته أو ما يساويها من الصفات .

ومن هنا سنذكر هذا الجانب من ترجمة كل من هؤلاء الأربعة المشار إليهم :

(١) وقع الحسين الرواسي في سند الصدوق بين ابن أيوب وأبو عمر ، وهو غير موجود في سند الكليني .

أما ظريف بن ناصح : فقد قال النجاشي عنه^(١) : ظريف بن ناصح كوفي نشأ ببغداد ، وكان ثقة في حديثه صدوقاً له كتب منها كتاب الديات (وهو الذي نتحدث عنه) رواه عدة من أصحابنا . أخبرنا عدة من أصحابنا عن أبي غالب أحمد بن محمد قال : قرأ على عبدالله بن جعفر وأنا أسمع قال : حدثنا الحسن بن ظريف عن أبيه به . وكتابه (الحدود) : أخبرناه عدة من أصحابنا عن جعفر بن محمد قال : حدثنا القاسم بن محمد بن علي ابن إبراهيم الهمداني . قال : حدثنا أبي عن أبيه علي بن إبراهيم عن ظريف إلخ . ما قال .

وقال الشيخ : ظريف بن ناصح له كتاب الديات : أخبرنا به الشيخ المفيد أبو عبدالله رحمه الله عن أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد . وأخبرنا ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد ابن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عنه .

وعده الشيخ الطوسي في رجاله من رجاله من أصحاب الباقر عليه السلام قائلاً : ظريف بن ناصح بياع الأكفان .

وأما عبدالله بن أيوب : فقد قال النجاشي عنه^(٢) : عبدالله بن أيوب بن راشد الزهري بياع الزطي . روي عن جعفر بن محمد عليه السلام . ثقة . وقد قيل فيه تخليط . له كتاب نوادر .

وقال الشيخ : عبدالله بن أيوب بن راشد . له كتاب أخبرنا جماعة عن التلعكبري عن علي بن حبشي بن قوني الكاتب عن حميد بن زياد . قال : حدثنا القاسم بن إسماعيل عن عبدالله بن أيوب بن راشد .

وليس كتابه هذا المشار إليه هو كتاب الديات الذي نتحدث عنه . على أن عبدالله بن أيوب غير منحصر بابن راشد ، بل هو مردود بين جماعة أكثرهم غير موثق .

(١) انظر معجم رجال الحديث ج ٩ ص ١٧٩ .

(٢) المصدر : ج ١٠ ص ١٢٠ .

وأما الحسين الرواسي : فلم تذكر له ترجمة حال . فضلاً عن أن ينص على مدحه أو توثيقه .

وأما أبو عمر المتطبب : فلم يوثق ولم يذكر بمدح ولا قدح ، بل لم يذكر اسمه على الإطلاق بل اكتفوا بذكر كنيته ، واختلفوا فيها بين : أبي عمر وأبي عمرو . ولقب بالمتطبب والطبيب أيضاً .

ومن هنا يتضح أن هذا السند ممتلىء بعدة إشكالات :
أحدها : جهالة حال أبي عمر المتطبب . وبه تكون الرواية ساقطة عن الحجية سنداً .

ثانيها : جهالة حال الراوي الذي يروي عنه أبو عمرو هذا ، وهو حسين الرواسي . كما في سند الصدوق رضي الله عنه .

ثالثهما : ما سمعناه عن عبدالله بن أيوب ، بأنه : قيل فيه تخليط . وهو بالرغم من أن توثيقه موجود ، إلا أن الوثيقة لا تنافي التخليط ، لأن التخليط حالة لاختيارية تصيب الإنسان لا يتعمدها . والثقة هو الذي لا يتعمد الكذب أو الذي يتحاشى الكذب عمداً . والأخبار عن تخليط ليس بكذب عمدي وإن كان كذباً واقعاً .

وعلى أي حال ، فمع احتمال التخليط في الراوي ، لا يمكن العمل بروايته ، لأنه يسقط جريان الأصول المؤمنة عن التحريف أو يجعل جريانها صعباً عرفاً وشرعاً .

إذن ، فمع وجود كلا هذين الإشكاليين في سند الرواية ، فإنها تسقط عن الحجية .

الناحية الرابعة : في الوجوه المحتملة التي يمكن بها الدفاع عن حجية سند هذه الرواية .

الوجه الأول : استفاضة هذه الرواية أو تواترها . باعتبار روايتها من قبل جمع كثير من الرواة ولها عدد من الأسناد ، كما سمعناه في الناحية الأولى من هذه الجهة .

غير أن هذا الوجه لا يتم لأن التواتر والاستفاضة معاً لا يتمان إلا مع وجود تعدد الأسناد إلى الإمام عليه السلام وهو هنا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أو الإمام أبو عبدالله الصادق عليه السلام ، الذي تقول الرواية أنه عرض عليه الكتاب فصححه وأقره ، وبعض الأسناد يسمي الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام كما سمعنا هناك .

والمهم الآن هو أن نقول : إن التواتر والاستفاضة ينقطعان إن رجعا في بعض مراحل السند إلى رواية قليلين فضلاً عما إذا كان واحداً . وقد عرفنا في الناحية السابقة (الثالثة) إلى أن كل الأسناد تنتهي إلى واحد وهو ظريف بن ناصح عن واحد وهو عبدالله بن أيوب عن واحد وهو أبو عمر المتطبب . وهذا الأخير مجهول الحال . إذن فيرجع التواتر كله إلى شخص واحد مجهول الحال . فكيف يمكن تصحيحه .

الوجه الثاني : إن هذه الرواية قد أخذ بها المشهور ، أو عمل بها ، وعمل المشهور بالرواية يدعم السند ويجبر ضعفه . فتكون الرواية معتبرة .

وجوابه : إن ما هو الصحيح في علم الأصول هو أن عمل المشهور ليس جابراً للسند . ما لم يبلغ الإجماع . والإجماع هنا غير حاصل جزماً لمخالفة جماعة من فقهاءنا لذلك . واعتبار الرواية ضعيفة السند .

الوجه الثالث : إن الطريق غير منحصر بالطريق الضعيف الذي أشرنا إليه ، بل توجد روايات صحيحة السند مما سمعناه في الناحية الأولى تدعم سند هذه الرواية . ومن هنا يكون نصها حجة ومعتبراً .

وفيما يلي لا بد أن نشير إلى أهم الروايات السابقة لدى مقدار دعمها لذلك السند الضعيف .

منها : صحيحة يونس السابقة : عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال هو صحيح .

والاستشهاد بهذه الرواية يتوقف على أن المراد من كتاب الفرائض هو

رواية ظريف بن ناصح التي نناقشها . وهذا لا يخلو من عدة وجوه من المناقشة ولا أقل من احتمال عدمه وعدم تعين المعنى فيه . الأمر الذي يجعل اللفظ مجملاً بالنسبة إليه .

على أن لفظ الفرائض ظاهر بفرائض الإرث ولا ربط له عرفاً ومشرعياً بالديات ولا أقل من احتمال ذلك .

وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن الجهم قال : عرضت على الرضا عليه السلام فقال : أروه فإنه صحيح ، ثم ذكر مثله .

ومهما يكن الحال في دلالة هذه الرواية ، فإنها غير تامة سنداً ، بالحسن ابن الجهم . لأنه إما أن يكون مردداً بين الثقة والضعيف ، وإما أن يكون متعيناً في الضعيف ، وهو الذي يروي عن الإمام الرضا عليه السلام .

ومنها : صحيحة أخرى لبونس عن الرضا عليه السلام قال : عرضنا عليه الكتاب ، قال : نعم . هو حق قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك ، ثم ذكر مثله .

ويدعم الاستدلال بهذه الرواية مضافاً إلى صحة سندها ما دلت عليه من أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يأمر عماله بذلك . يعني بصفتهم قضاة وحكاماً بين الناس في مختلف الأقاليم .

ويدعم قوله أيضاً : ثم ذكر مثله ، يعني به نفس الرواية المطولة التي يسميها الفقهاء (رواية ظريف) والتي نتحدث عنها .

ويمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الرواية من عدة وجوه :

الوجه الأول : احتمال كون رواية يونس هذه هي نفس الرواية السابقة عنه . بمعنى أنهما تتحدثان عن شيء واحد أو عن واقعة واحدة . ومن المعلوم عملياً أن كلامهما يختلف . ولا أقل أن الأمرين اللذين دعمنا بهما الاستدلال في الرواية الثانية غير موجودين في الأولى . وهما قوله : قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك . وقوله : ثم ذكر مثله .

ويدعم احتمال وحدة الروایتين : أن الرواة من علي بن إبراهيم إلى يونس وهو الأخير هم أنفسهم في كلا الموردين .

وقد يرد إلى الذهن أن الرواية الثانية تحتوي على هذه الزيادات عن الأولى . وهي ترويه بسند صحيح ، ولا تنفي وجودها الرواية الأولى .

وجوابه : إنه في الإمكان القول إن الرواية الأولى تنفي هذه الزيادات ، لأن كل رواية فإنها ذات سياق ظهوري باستيعاب النقل في كل ما صدر عن الإمام عليه السلام مما يرتبط بمجمل الكلام ويكون قرينة عليه ، ومعه فإن كانت الرواية الأولى ساكنة عن الزيادات فهي بمنزلة النافية لها . ومعه تتعارض هذه الدلالة مع دلالة الرواية الثانية على وجود هذه الزيادات . فتساقط بالتعارض بصحة السندين - أو كما قلنا - لاتحاد السندين ، فلا ندري أن هؤلاء الرواة نقلوا النص الأول أو الثاني .

الوجه الثاني : إنه لا دليل على أن هذه الرواية تتحدث عن كتاب الديات الذي نتحدث عنه ، فإنها إنما تقول : عرضنا عليه الكتاب وأما ما هو هذا الكتاب فليس فيها ما يدل عليه .

وعلى تقدير صحة الوحدة بين الروایتين كما أشرنا في الوجه الأول ، إذن يكون المقصود من الكتاب : كتاب الفرائض ، وقد سبق أن تكلمنا عنه . وأما على تقدير كونها رواية أخرى فتكون أكثر إجمالاً في معنى الكتاب . ومعه لا يبقى دليل على أن أمير المؤمنين كان يأمر عماله بتطبيق الديات التي توجد في رواية ظريف .

الوجه الثالث : إن قوله : ثم ذكر مثله . لا دليل على أنه هو نفس حديث ظريف الذي نتحدث عنه بل لعله أمر آخر ، أما أجنبي عنه ، أو مختلف معه في التفاصيل حكماً أو موضوعاً . وأعني بالحكم أنه قد يعين ديات لنفس الجنایات لكن بمقادير مختلفة . وأعني بالموضوع احتمال أن يكون أقل جداً من حديث ظريف الذي اعتمده المشهور .

وقد يخطر في البال أن شهادة صاحب الوسائل بالمماثلة كافية في

الحججة لإثبات ذلك . غير أن هذا في نفسه غير محتمل بل الوثوق على خلافه إن أردنا المماثلة بالدقة . وإن أردنا المماثلة في الجملة ، فقد لا يعدو الأمر ما ذكرناه .

الوجه الرابع : إن هذه الرواية كالرواية السابقة المماثلة لها ليست صحيحة بالمعنى المصطلح كما هو ظاهر عبارة السيد الأستاذ بل هي حسنة ، بإبراهيم ابن هاشم الذي لم يتم توثيقه فقد رواها علي بن إبراهيم القمي عن أبيه : إبراهيم بن هاشم .

غير أن هذا الوجه لا يتم لأن الروايات الحسنة وإن لم تكن حجة عموماً . إلا أن هذا ليس عاماً لكل الرواة بل هناك البعض منهم يعتبرون حجة في الرواية كإبراهيم بن هاشم والنوفلي وغيرهما .

فالمحصل : أن اعتبار رواية ظريف بن ناصح رواية معتبرة ، أمر قابل للمناقشة جداً ، خلافاً لما قواه السيد^(١) الأستاذ صحيحة ، وإن كانت هناك رواية معتبرة في الديات فهي ليست لظريف هذا ، بل مروية شفويّاً عن الإمام الرضا عليه السلام بالسندين الصحيحين عن يونس .

ومعه فمناقشة الشهيد^(٢) الثاني في المسالك في مستند هذه الرواية في محلها .

و معه فمهما أشير في الوسائل أو غيرها من كتب الحديث إلى نص معين على أنه من رواية ظريف . فإنها ذات سند غير معتبر .

وما قاله السيد الأستاذ من أنه لا مجال للمناقشة في سندها أصلاً^(٣) ، قابل للمناقشة كما رأينا .

على أن السيد الأستاذ قد تكرر منه التعبير عنها على أنها : معتبرة

(١) انظر معاني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٢٧١ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) المصدر والصفحة .

ظريف . وهو ينافي قوله عنها إنها مروية بأسناد صحيحة^(١) لأنها عندئذ تكون صحيحة لا معتبرة فقط ، إلا أن يعتقد أن ما روي بالسند الصحيح غيرها ، كما أشرنا ، إذن ، فهي ليست معتبرة بل تبقى بأسنادها التي رواها الصدوق ، وقد اعترف السيد الأستاذ بأنها كلها ضعيفة^(٢) .

إذن ، فكيف تقع هذه الرواية طرفاً للمعارضة مع الصحاح^(٣) ، كما قال إليه سيدنا الأستاذ أحياناً بل الصحيح ، تقدم الصحيح عليها لانتفاء مقتضى الحجية فيها .

الجهة الثانية : من هذا الفصل . في العمل الفقهي لدى الاستدلال على ديات الأعضاء بعد أن ثبت ضعف سند رواية ظريف بن ناصح .

وهذا سؤال لا يجاب عليه عادة إلا في الفقه . ولا مجال له هنا ، غير أننا نذكر هنا عدداً من الأساليب المتيسرة فقهياً ، محيلين التفاصيل إلى الاستدلال الفقهي الخالص .

الأسلوب الأول : الاعتماد على الروايات الدالة على أن كل ما في الجسم من عضو واحد ففيه الدية كاملة وما كان فيه من عضوين ففيه نصف الدية وما فيه أكثر فعلى حسابه .

كصحيحة عبدالله بن سنان^(٤) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ما كان في الجسد منه إثنان ففيه نصف الدية . مثل اليدين والعينين ، قال : قلت : رجل فقئت عينه . قال : نصف الدية . قلت : فرجل قطعت يده . قال : ففيه نصف الدية . . إلخ الرواية .

وصحيحة الحلبي^(٥) عن أبي عبدالله عليه السلام : في الرجل يكسر

(١) المصدر والصفحة .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) المصدر ص ٣٠٣ .

(٤) الوسائل : كتاب الديات . أبواب ديات الأعضاء باب ١ حديث ١ .

(٥) المصدر حديث : ٤ .

ظهره . قال : الدية كاملة . وفي العينين الدية وفي إحداهما نصف الدية . وفي الأذنين الدية وفي إحداهما نصف الدية . وفي الذكر إذا قطعت الحشفة وما فوق الدية . وفي الأنف إذا قطع المارن الدية . وفي الشفتين الدية .

الأسلوب الثاني : الأخذ بفقرات ما سماه الفقهاء برواية ظريف ، لكنه لم يرد عن ظريف نفسه بل روي بأسانيد صحيحة .

كصحيحة يونس^(١) أنه عرض على أبي الحسن الرضا عليه السلام كتاب الديات وكان فيه : في ذهاب السمع كله ألف دينار والصوت كله من الغن والباح ألف دينار والشلل في اليدين كلتاها ألف دينار . وشلل الرجلين ألف دينار إلخ الرواية .

وصحيحة أخرى ليونس^(٢) عن الرضا عليه السلام . وفيها : وقضى عليه السلام في صدغ الرجل إذا أصيب فلم يستطع أن يلتفت إلا ما انحرف الرجل نصف الدية خمسمائة دينار وما كان دون ذلك فبحسابه . فإن أصيب الحاجب فذهب شعره كله فديته نصف دية العين مائتا دينار وخمسون ديناراً . فما أصيب منه فعلى حساب ذلك .

والظاهر أن ما يوازي رواية ظريف ، مما روي بسند صحيح كله ينتهي إلى يونس . وهو نتف قليلة متفرقة . وليست كرواية ظريف المطولة التي تملأ كتاباً كاملاً ، ربما بمئة صفحة أو أكثر .

الأسلوب الثالث : نادى على أن المرأة تساوي الرجل في الدية إلى الثلث ، فإذا بلغت ثلث الدية ، رجعت إلى النصف ، بأن تكون دية المرأة نصف دية الرجل .

كصحيحة أبي بصير^(٣) قال : سألت أبا عبد الله عيه السلام عن

(١) المصدر : باب ١ حديث ٢ .

(٢) المصدر : باب ٢ حديث ٥ .

(٣) المصدر : أبواب قصاص الطرف باب ١ حديث ٢ .

الجراحات . فقال : جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى تبلغ ثلث الدية ، فإذا بلغت ثلث الدية سواء أضعفت جراحة الرجل على جراحة المرأة . وسن الرجل وسن المرأة سواء .

وصحيفة أبان بن تغلب^(١) قال : قلت أبي عبدالله عليه السلام : ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال : عشرة من الإبل ، قلت : قطع اثنتين قال : عشرون ، قلت : قطع ثلاث : قال : ثلاثون . قلت : قطع أربعاً . قال : عشرون . قلت : سبحان الله ! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول : الذي جاء به شيطان . فقال : مهلاً يا أبان . هذا حكم رسول الله (ص) : إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية . فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف . يا أبان إنك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست بحق الدين .

الأسلوب الرابع : ما دل من الروايات المعتبرة على تقدير الجراحات بأقسامها :

كصحيفة الحلبي^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : في الموضحة خمسة من الإبل وفي السمحاق أربعة من الإبل والباضعة ثلاثة من الإبل والمأمومة ثلاثة وثلاثون من الإبل والجائفة ثلاثة وثلاثون والمنقلة خمسة عشر من الإبل .

وقد سبق أن فسرنا هذه العناوين أو التعابير في كتاب القصاص في فصل خاص بقاموس الدعوى . ومن الواضح أنها تشمل ما كان في الرأس واليدين والرجلين والصدر والظهر جميعاً . نعم ، لا تصدق في البطن من أمام أو أحد الجانبين . لأن أكثرها لا تنطبق إلا في مورد وجود العظم تحت اللحم ، وهو غير متوفر في البطن .

(١) المصدر : أبواب ديات الأعضاء باب ٤٤ حديث ١ .

(٢) المصدر : أبواب ديات الشجاج والجراح باب ٢ حديث ٥ .

وليست هذه العناوين خاصة بالرأس ، كما هو ظاهر السيد الأستاذ^(١) بل نص عبارته .

إلى غير ذلك من الأساليب الفقهية التي تختلف ، باختلاف مواردها ، كنسبة دية العبد إلى دية الحر ، نسبة دية الذمي إلى دية المسلم . ومتى يتكفل الفرد الدفع إليه ، ومتى تتكفل العاقلة دفعها وهكذا ، وهذا ما يحتاج إلى تفاصيل كثيرة جداً ينبغي أن تبقى موكولة إلى الفقه .



(١) تكملة منهاج الصالحين ص ١٣٤ .

فصل دية النفس

دية النفس هي دية القتل ، على اعتبار أن القتل يذهب بالنفس ويزيلها عن البدن .

وهذه الدية تختلف في الكمية باختلاف نوع المقتول من البشر ، غير أن الدية الكاملة هي دية الذكر الحر المسلم المقتول ظلماً .

فبقولنا بالذكر ، خرجت الأنثى ، وهي ديتها نصف دية الرجل . وبقولنا : الحر ، خرج العبد فإن ديته قيمته سواء كان ذكراً أم أنثى كبيراً أم صغيراً .

وبقولنا : المسلم ، خرج غير المسلم . فإن هناك من الروايات ما يدل على كون ديته ثمانمائة درهم .

وبقولنا : المقتول ظلماً ، خرج المقتول عن استحقاق كما لو كان قاتلاً أو محارباً فاستحق القتل . فإن دمه عندئذ يكون هدرأ .

وبكل هذه الصفات التي تدل بمضونها العام على قتل إنسان متكامل ، خرج الجنين الذي تلجه الروح . فإن له عدة ديات مختلفة حسب عمره . فإن ولجته الروح كان له الدية كاملة فضلاً عن الصبي ، وإن لم يبلغ مبلغ الرجال .

وبقولنا : دية النفس أو القتل ، خرجت ديات الأعضاء ، والمنافع التي هي الفعاليات الحيوية . والمفروض فيها جميعاً عدم وصولها إلى حد الوفاة .

بخلاف القتل فإن المفروض فيه ذلك .

والأهم من الحديث فيما يلي هو الكلام عن الدية الكاملة . ولعلنا نتحدث عن بعض التفاصيل في ملحقات هذا الفصل .

وعلى أي حال ، يقع الكلام فيما يلي ضمن عدة جهات :

الجهة الأولى : في سرد الأخبار الدالة على ذلك لإعطاء القارئ الكريم صورة متكاملة عن أصحابها سنداً وأوضحها دلالة .

منها : صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج^(١) قال : سمعت ابن أبي ليلى يقول : كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل فأقرها رسول الله (ص) . ثم إنه فرض على أهل البقر مائتي بقرة وفرض على الشاة ألف شاة ثنية وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق (وهي الفضة) عشرة آلاف درهم . وعلى أهل اليمن مائتي حلة . قال : عبد الرحمن بن الحجاج : فسألت أبا عبد الله عليه السلام عما روى ابن أبي ليلى فقال : كان علي يقول : الدية ألف دينار وقيمة الدينار عشرة دراهم وعشرة آلاف لأهل الأمصار . وعلى أهل البوادي مائة من الإبل ولأهل السواد مائة بقرة أو ألف شاة .

وصحيحة أبي بصير^(٢) في حديث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدية فقال : دية المسلم عشرة آلاف من الفضة وألف مثقال من الذهب وألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً ومن الإبل مائة على أسنانها ومن البقر مائتان .

وصحيحة جميل بن دراج^(٣) في الدية قال : ألف دينار أو عشرة آلاف درهم . ويؤخذ من أصحاب الحلل الحلل . ومن أصحاب الإبل الإبل ومن أصحاب الغنم الغنم ومن أصحاب البقر البقر .

(١) الوسائل : كتاب الديات . أبواب ديات النفس باب ١ حديث ١ .

(٢) المصدر حديث ٢ .

(٣) المصدر حديث ٤ .

وعن ابن أبي عمير عن جميل وعن حماد عن الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الدية عشرة آلاف درهم أو ألف دينار . قال جميل : قال أبو عبد الله عليه السلام : الدية مائة من الإبل .

وصحيفة المعل بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ، قال : والخطأ مائة من الإبل أو ألف من الغنم أو عشر آلاف درهم أو ألف دينار . وإن كانت من الإبل فخمس وعشرون جذعة . والدية المغلظة في الخطأ الذي يشبه العمد الذي يضرب بالحجر والعصا الضربة والإثنين فلا يريد قتله . فهي أثلاث : ثلاث وثلاثون حقة وثلاث وثلاثون جذعة وأربع وثلاثون ثنية كلها خلفه من طروقة الفحل ، وإن كانت من الغنم فألف كبش . والعمد هو القود أو رضا ولي المقتول .

وصحيفة أبي بصير^(٢) قال : سألت عن دية العمد الذي يقتل الرجل عمداً . قال : فقال : مائة من فحولة الإبل المسان فإن فلم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم .

وروي العياشي^(٣) في تفسيره عن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : كان علي عليه السلام يقول : في الخطأ خمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون بنت مخاض ، وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وقال : في شبه العمد ثلاث وثلاثون جذعة وثلاث وثلاثون ثنية إلى بازل أمامها كلها خلفه ، وأربع وثلاثون ثنية .

فهذه مجموعة من الروايات الواردة لتعيين كمية ونوعية الدية . ولعلنا الآن قد استوعبنا كل ما هو معتبر سنداً مما هو وارد في هذا الباب .

الجهة الثانية : في أهم مداليل هذه الروايات .

(١) المصدر حديث ١٣ .

(٢) المصدر باب ٢ حديث ٣ .

(٣) المصدر حديث ١٠ .

تدل هذه الروايات على أن الدية ليست نوعية واحدة ، بل هي خصال عديدة ، بل هي ستة على وجه التعيين :

الأولى : ألف دينار . ويراد به الدينار الذهبي الذي كان متعارفاً في صدر الإسلام ووزنه ثمانية عشر قيراطاً . وهو المثلث الشرعي .

الثانية : عشرة آلاف درهم من الفضة على اعتبار أنه كان في ذلك الحين يصرف أو يبدل الدينار الذهبي بعشرة دراهم فضية .

والظاهر أن وزن الدرهم من الفضة بوزن الدينار من الذهب ، وهو مثقال شرعي ، ولكن قال سيدنا الأستاذ^(١) : إن وزن عشرة دراهم خمسة مثاقيل صيرفية وربع ، فالدرهم نصف مثقال صيرفي وربع عشره . وقد سبق في كتاب الزكاة من كتابنا هذا أن حققنا مقدار الدرهم ، مفصلاً فراجع .

الثالثة : مئة من الإبل في القتل الخطأ وفي شبه العمد ، يشترط أن يكون المائة ذوو أسنان معينة . ثلاث وثلاثون حقة وهي أنثى الإبل التي أتمت ثلاث سنوات ودخلت في الرابعة وثلاث وثلاثون جذعة وهي أنثى الإبل التي أتمت أربع سنين ودخلت في الخامسة . وأربع وثلاثون ثنية ، وهي أنثى الإبل التي أتمت سنتين ودخلت في الثالثة ويعبر عنها بينت اللبن أيضاً . بشرط أن تكون كلها خلفه طروقة الفحل . ويراد بالخلفة ما امتلأت أخلافها باللبن والأخلاف للدواب بمنزلة الثدي للمرأة . ويراد من طروقة الفحل أحد معنيين محتملين :

المعنى الأول : قابليتها حسب عمرها من أن يأتيها الفحل ، إلا أن هذا المعنى أمر مستأنف باعتبار الاستغناء عنه بكونها جذعة أو حقة ، وهما قابلان في عمرها لذلك .

المعنى الثاني : إن الفحل من أتاها فعلاً . فمعنى طروقة الفحل : مطروقة الفحل فعلاً . وهذا هو الأظهر بعد النقاش بالمعنى الأول .

الرابعة : مائتين من البقر ، ويجزي منه أي من أنواعه حتى الجاموس .
الخامسة : من خصال الدية : ألف من الغنم . وقد عبرت بعض الروايات عنها بالشاة وبعضها بالكبش وبعضها بفحولة الغنم ، والظاهر أن كفارة شبه العمد هو الأخيرين .

وهذا معناه أن الشريعة اعتبرت كل جمل بعشرة من الغنم .
وقد سمعنا من صحيحة أبي بصير قوله عليه السلام : فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم . انتهى . وهذا يعني أن عدد الغنم سيكون ألفين بعملية حساب بسيطة :

$$2000 = 20 \times 100$$

غير أن هذه النتيجة غير محتملة فقهاً ، فلا تكون هذه الرواية حجة من هذه الناحية .

السادسة : مائتي حلة ، وهذا يعني تسعير الحلة بخمسة دنائير لأن $5 = 200 \div 1000$.

وبخمسین درهماً لأن $50 = 200 \div 10000$.

وينصف جمل لأن $1/2 = 200 \div 100$ بعد تسعير الجمل بعشرة دنائير لأن $10 = 100 \div 1000$.

وكذلك تسعير الحلية ببقرة واحدة وبخمسة رؤوس غنم لأن :

$$5 = 200 \div 1000 \text{ . بعد تسعير الرأس منها بدینار لأن } 1000 \div 1000 = 1$$

وتسعير الجمل بعشر أغنام لأن $10 = 100 \div 1000$.

ويلاحظ أن عدد الدنانير والأغنام واحد في الدية وهو ألف . وعدد البقر والحلل واحد وهو مائتان ومائة من الإبل وعشرة آلاف من الدراهم .

وهذه التسعيرات كلها اعتبارية لا أثر لها شرعاً وفقهياً . وإنما يحس الفرد أنها كانت دخيلة في الحكمة الإلهية لاختيار هذه الأرقام بعينها للدية مختلف أنواعها . والحكمة الإلهية لا يمكن مناقشتها . وسيأتي في الجهة الآتية بعض الإيضاحات حول تفاصيل ذلك .

الجهة الثالثة : في محاولة الجواب على أهم الأسئلة الواردة حول الدية عامة ومداليل تلك الروايات خاصة .

السؤال الأول : إن الروايات السابقة دلت على شكلين من أعمار الإبل في دية شبه العمد . فبأي منهما نأخذ؟

الشكل الأول : ما دلت عليه صحيحة لعلا بن الفضيل من كونها ثلاثاً وثلاثون حقة وثلاثاً وثلاثون جذعة وأربعاً وثلاثون ثنية وهي بنت اللبون .

الشكل الثاني : ما دلت عليه رواية العياشي : من كون الدية خمساً وعشرون بنت لبون وخمساً وعشرون بنت مخاض وخمساً وعشرون حقة وخمساً وعشرون جذعة .

إلا أن هذا التعارض بين الروایتين وهمي ، لأن رواية العياشي تنص على أن هذا الشكل الثاني إنما هو للخطأ المحض . وتعد من الإبل ما يشبه صحيحة الفضيل في شبه العمد . كل ما في الأمر أننا إن اعتبرنا رواية العياشي حجة لزمنا التعبد بالشكل الثاني من أعمار الإبل في الخطأ المحض ولم يجز مطلق المائة كيف كان .

السؤال الثاني : إن رواية جميل بن دراج تنص على أنه يؤخذ من أصحاب الحلل الحلل ومن أصحاب الإبل الإبل ومن أصحاب الغنم الغنم ومن أصحاب البقر البقر . فهل يعني ذلك تعيين الحكم وجوباً أم لا . بمعنى أن شخصاً من أصحاب الإبل أراد دفع الدية من الغنم أو من البقر ، فإنها لا تكون مجزية .

وجواب ذلك : إن المستفاد بوضوح من هذا الجعل الشرعي إنما هو لأجل التسهيل على الناس ، فيدفع كل منهم ما هو متيسر لديه من الأموال

ولا يكلفه الشارع على دفع ما ليس لديه والتعب في سبيل حصوله .

ولا شك أن دفع الفرد مما ليس لديه من أنواع الدية مجزى شرعاً ولم يقل أحد من الفقهاء بعدم إجزائه . إذن فالحكم بالإجزاء هنا إما بسبب الإجماع عليه أو بسبب سياق التسهيل والامتثال في الرواية ، الذي يعني أن دفع الفرد مما ليس لديه إنما هو محاولة منه لتصعيب الأمر على نفسه وتشديده عليه . وهو أولى بالثواب والجزاء والإجزاء .

السؤال الثالث : إن أصناف الدية تختلف بأقيامها السوقية ، فبعضها أرخص وبعضها أغلى وتختلف الأماكن والأزمان في تعيين ذلك .

ويترتب على ذلك عدة أمور :

الأمر الأول : إنه لا يجب جزماً من الناحية الفقهية التعبد بالتسعيرات السابقة التي أشرنا إليها ، بل للفرد أن يأخذ بالتسعيرات السوقية بلا إشكال .

الأمر الثاني : إن الفرد إن اختار أحد الخصال المسماة من الدية وجب إبقاء أرقامها تماماً . كمائة جمل . ولا يجوز له أن يفكر بدفع عدد من الجمل مساو لقيمة ألف غنم أو لقيمة مائتي بقرة أو ألف دينار . حتى وإن كان أقل من مئة جمل . كما لا يجب أن تكون أكثر بكل صورة .

الأمر الثالث : إن مقتضى القاعدة أنه مع وجود عدد من هذه الخصال كان الجاني الذي هو دافع الدية مخيراً في دفع أي منها شاء . ومع وجود واحد منها فقط وجب دفعه بالتعيين . ولا يجوز الانتقال إلى القيمة السوقية أعني دفعها عوضاً عن أحد الستة إلا مع تعذر وجودها جميعاً .

نعم ، مع وجودها جميعاً أو بعضها أن يختار الأرخص منها بحسب القيمة السوقية . ويمكن إجراء أصالة براءة الذمة عن الزائد إن لاحظنا القيمة .

الأمر الرابع : إذا فقدت جميعاً وانتقل الحال إلى القيمة ، أو إذا قلنا

بجواز اختيار القيمة من الأول ، فللدافع أن يدفع قيمة أرخصها ، وتجري أصالة البراءة عن الزائد بلا إشكال . ويكون الزائد استحبائياً غير واجب .

الأمر الخامس : إنه يجوز مع الانتقال إلى الانتقال إلى القيمة دفع أي عملة في هذا الصدد . وإن كان الأحوط دفع عملة بلد القتل أو بلد الجاني الدافع للدية . على معنى أن اختيار عملة أخرى غير هذين لا يخلو من إشكال .

السؤال الرابع : إن هناك من الديات ما ليس فيه تعدد في الأنواع كديات الجراحات وديات الجنين ودية الكتابي وغير ذلك . فهل يمكن أن نفهم من أخبار الدية الكاملة التي سمعناها إمكان التعويض عن المنصوص في الجنين أو الكتابي مثلاً ، بخصلة أخرى من خصال الدية ، باعتبار أن الظاهر من أخبار الدية الكاملة - كما سمعنا - تسعير بعض الأصناف ببعض . فبدلاً من أن تدفع ثمانمائة درهم كدية للكتابي تدفع بدله ثمانين ديناراً أو ست عشرة حلة أو ست عشرة بقرة أو ثمانين من الغنم وهكذا . فهل هذا شيء ممكن شرعاً أو لا؟

وجواب ذلك : إن غاية ما هو مستفاد من مجموع الأدلة هو التسعير المشار إليه . وهو ليس منصوباً بدليل واحد ، ليكون حجة في نفسه وإنما هو متعين من مجموع الأدلة ، ومعه فالنص على الديات الأخرى كثمانمائة درهم للكتابي ، يحتاج في تبديله إلى حجة شرعية . وهذا التسعير وإن كان مفهوماً من الأدلة إلا أنه لا يعني إمكان التبديل إلا مع الإذن به ، وهذا الإذن منحصر في الدية الكاملة دون الديات الأخرى .

السؤال الخامس : قالت صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج : وعلى أهل اليمن مائتي حلة . وقالت صحيحة جميل بن دراج : وعلى أهل الحلال الحلال . يعني سواء كانوا من أهل اليمن أو من غيرهم ، فبأي المضمونين نأخذ؟

وجوابه : إن أهل اليمن هنا واردون مورد الغالب ، باعتبار أن اليمن في

زمن صدر الإسلام كانت متبعة أكثر من غيرها للأقمشة . ومن هنا ورد الاستحباب في لفّ الميت بحبرة يمانية . فإذا أمكن فهم ذلك من صحيحة ابن الحجاج ، لم يبق لأهل اليمن بعنوانهم دخل حقيقي في موضوع الحكم الشرعي ، وإنما سُمّوا باعتبار الغالب ، إذن ، فنفس الصحيحة تدلنا على نفس المضمون وهو : على أهل الحلال الحلال . الذي دلت عليه الصحيحة الأخرى لأننا أخذنا أو فهمنا عن أهل اليمن معنى : أهل الحلال . باعتبار الغالب الذي أشرنا إليه .

ولا شك أننا إلى هنا لم نأت إلا بقليل من أحكام الدية سواء الكاملة منها أو غيرها . إلا أن ما يناسب كتابنا هذا هو الذي سردناه دون غيره .





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل العاقلة

قالوا في اللغة^(١) : العقل : الحجّر والنهى ضد الحق . . ابن الأنباري : رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه ، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه وقيل : العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها . أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع من الكلام . والمعقول : ما تعقله بقلبك . والمعقول : العقل يقال : ما له معقول أي عقل . وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور والمعسور .

والعقل : التثبت في الأمور والعقل القلب والقلب العقل . وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه .

وقد عقل لسانه : امتسك . واعتقل حبس وعقله عن حاجته بنقله : حبسه . وعقل البعير يعقله عقلاً وعقله واعتقله : ثنى وظيفة مع ذراعه وشدهما جميعاً في وسط الذراع . وكذلك الناقة ، وذلك الحبل هو العقال والجمع عَقْل .

قالوا : والعقل : الدية . وعقل القتيل . يعقله عقلاً وداه . وعقل عنه : أدى جنايته . وذلك إذا لزمته دية فأعطاهها عنه . وهذا هو الفرق بين عقلته وعقلت عنه وعقلت له .

(١) انظر لسان العرب .

والمرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية أي توازيه . معناه أن موضحتها وموضحته سواء فإذا بلغ العقل إلى ثلث الدية صارت دية المرأة على النصف من دية الرجل .

وإنما قيل للدية عقل لأنهم كانوا يأتون بالإيل فيعقلونها بفناء ولي المقتول . ثم كثر ذلك حتى قيل لكل دية عقل وإن كانت دنائير ودراهم . . والعاقلة هم العصابة من قبل الأب الذين يعطون دية قتل الخطأ وهي صفة جماعة عاقلة . وأصلها اسم فاعل من العقل وهي من الصفات الغالبة . إلى آخر ما قالوه .

والمهم الآن هو أن نلتفت إلى أن العاقلة إنما سميت بهذا الاسم لأحد سببين على الأقل .

أحدهما : إنها تدفع الدية والدية هي العقل . ففاعل الدية . عاقل . والجماعة عاقلة ، على اعتبار تأنيث الجمع .

ثانيهما : إنها تصون نفس الجاني ، وأمواله من أن تهدر أو تبذر باعتبار أنها تدفع الدية عنه . وهذا الصون هو الحبس أو مثل اعتقال رجل البعير بالعقال لكي يصاب من الهرب .

كما يمكن تصور بعض الوجوه الأخرى الضعيفة لهذه التسمية ؛ كأخذ الاسم من العقل الذي هو الفهم والإدراك على اعتبار أنه من الحكمة دفع الدية من قبل هؤلاء الناس .

والملاحظ : أن العاقلة والعصابة في اللغة والاصطلاح الفقهي نفس الشيء وهم بنو الأب . إلا أن العاقلة لفظ يستعمل في كتاب الديات والعصابة يستعمل في كتاب الإرث .

على أن الفكرة العامة للعاقلة العصابة هي ذاتها . لأن العقل هو اللف بالعقال والعصابة هو اللف بالعصابة ، فاللف والشد هو الفكرة المشتركة بينهما . وبه تشترك العصابة مع العاقلة في الوجه الثاني السابق وهو صون

الجاني وأمواله من التبذير، باعتبار أن الصون مثل الشد واللف لأنهما سببان له .

ونسلمع فيما يلي بعض الأخبار المختارة الواردة في تفسير العاقلة وحكمها :

ولعل الرواية الرئيسية والوحيدة القائمة بالمعنى الذي نطلبه هو خبر سلمة ابن كهيل ، وهو خبر ضعيف لا حجية فيه ، إلا أننا نسرده فيما يلي لما فيه من المعلومات .

قال : أتى أمير المؤمنين^(١) عليه السلام برجل قد قتل رجلاً خطأ ، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام : من عشيرتك وقربتك فقال : ما لي بهذا البلد عشيرة ولا قرابة . قال : فقال : ممن أي البلدان أنت؟ قال : أنا رجل من أهل الموصل ولدت بها ولي بها قرابة وأهل بيت . قال : فكتب إلى عامله على الموصل : أما بعد : فإن فلان بن فلان وحليته : كذا وكذا ، قتل رجلاً من المسلمين خطأ فإنه رجل من أهل الموصل وأن له بها قرابة وأهل بيت . وقد بعثت به إليك مع رسولي فلان وحليته : كذا وكذا . فإذا ورد عليك إن شاء الله وقرأت كتابي ، فافحص عن أمره وسل عن قرابته من المسلمين . فإن كان من أهل الموصل ممن ولد بها وأصبحت له قرابة من المسلمين ، فاجمعهم إليك ، ثم انظر ، فإن كان رجل منهم يرثه له سهم في كتاب الله لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته فالزمه الدية وخذ بها نجوماً في ثلاث سنين .

فإن لم يكن له من قرابته أحد له سهم في الكتاب وكانوا قرابته سواء في النسب وكان له قرابة من أبيه وأمه سواء في النسب ففرض الدية على قرابته من قبل أبيه وعلى قرابته من قبل أمه من الرجال المدركين المسلمين . ثم خذهم بها واستأدهم الدية في ثلاث سنين .

(١) الوسائل ج ١٩ كتاب الديات . أبواب العاقلة باب ٢ حديث ١ .

وإن لم يكن له قرابة من قبل أبيه ولا قرابة من قبل أمه ففرض الدية على أهل الموصل ممن ولد ونشأ بها ولا تدخلن فيهم غيرهم من أهل البلد . ثم استأد ذلك منهم في ثلاث سنين في كل سنة نجماً حتى تستوفيه إن شاء الله .

فإن لم يكن لفلان بن فلان قرابة من أهل الموصل ولم يكن من أهلها وكان مبطلاً في دعواه فردّه إليّ مع رسول فلان بن فلان إن شاء الله فأنا وليه والمؤدي عنه . ولا يبطل دم امرئ مسلم .

وهذه الرواية تدل على أن العاقلة عدة مراتب لا واحدة :

المرتبة الأولى : الوارث الذي له سهم في كتاب الله : القرآن الكريم كالأب والأولاد والأخوة .

المرتبة الثانية : بنو الأب وبنو الأم ممن لا ميراث له في كتاب الله .

المرتبة الثالثة : أهل البلد عموماً فمن ولد في البلدة ونشأ فيها لا مطلقاً .

المرتبة الرابعة : الإمام عليه السلام . وهو الحاكم الحق في الشريعة الإسلامية ، وهو وارث من لا وارث له وعاقلة من لا عاقلة له .

ولا تخلو المراتب الثلاث من استفهامات فقهية لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها تأدباً أمام الرواية أولاً ، وكونها في مثل كلامنا هذا تطويلاً بلا طائل .

وقد دلت الرواية مضافاً إلى ذلك على لزوم تقسيم الدية على الأفراد المعنيين بالسوية ، فإن كان واحداً لزمته الدية وحده . وهذا صحيح لا مناص عنه .

مضافاً إلى دلالتها على أمره أن الدية تستأدى وتتخذ من العاقلة نجوماً : أي أقساطاً لمدة ثلاث سنين . والظاهر أن هذا المعنى قد أمر به عليه السلام بالولاية يعني بصفته ولياً للمسلمين وليس حكماً شرعياً أصلياً . وهذا يعني : أنه لا يجب على الولي الآخر أن يطبق نفس المضمون بل له أن

يأمر بأي ترتيب آخر من التقسيط أو عدمه حسب ما يرى من المصلحة .
كما دلت الرواية على أن القسط يكون سنوياً لا شهرياً ولا غير ذلك .
وهو أيضاً منه سلام الله عليه حكم بالولاية .

كما دلت ضمناً على أن العاقلة وإن كانت في اللغة هم بنو الأب والأعمام . إلا أن اصطلاحها الفقهي يشمل كل دافع للدية باعتبار جنابة غيره . فالإمام (عاقلة) وإن لم يكن من بني أبي الجاني . وهذا ما دلت عليه الرواية ، كما أن المولى (عاقلة) لعبده يدفع الدية في خطأ عبده ، كما أن من لا يلزم الدية ليس من (العاقلة) وإن كان من بني الأب .

وقد دلت على ذلك رواية أخرى هي ^(١) : صحيحة أبي ولاد عن أبي عبدالله عليه السلام . قال : ليس فيما بين أهل الذمة معاقلة فيما يجنون من قتل أو جراحة إنما يؤخذ ذلك من أموالهم . فإن لم يكن لهم مال رجعت الجنابة على إمام المسلمين لأنهم يؤدون إليه الجزية ، كما يؤدي العبد الضريبة إلى سيده . الحديث .

وقد دلت هذه الصحيحة على عدة أمور :

الأمر الأول : إن نظام العاقلة خاص بالمسلمين ، وغير شامل لأهل الذمة ، وهم أهل الكتاب الداخلين في ذمة المسلمين والمؤدين لشرائط الذمة بما فيها دفع الجزية . وإنما تؤخذ الدية في صورة قتل الخطأ من أموال الجاني نفسه .

والظاهر إطلاق الرواية لما إذا كان المقتول من أهل الذمة أيضاً أو مسلماً ، وإنما المهم هو أن يكون القاتل ذمياً .

الأمر الثاني : إنها تدل ضمناً على أن عشيرة القاتل الذمي ليسوا عاقلة ، لأنهم لا يعقلون جريته . كما سبق أن أشرنا .

الأمر الثالث : إن القاتل الخاطئ من أهل الذمة إن لم يكن له مال ، كان دافع الدية أو (العاقلة) هو الإمام .

(١) الوسائل ج ١٩ كتاب الديات . أبواب العاقلة باب ١ حديث ١ .

الأمر الرابع : إن مورد (عقل) الإمام هذا ينطبق على قاعدة عامة ذات تطبيقات متعددة هي قولنا : من له الغنم فعليه الغرم ، بعد أن نفهم من قولنا (له) و(عليه) الحكم بذلك أحياناً ، واقتضائياً وليس دائماً .

ولذلك في كتاب الديات نفسه عدة تطبيقات :

التطبيق الأول : عقل العاقلة وهم بنو الأب والأعمام ، من حيث أن لهم الميراث أحياناً فتؤخذ منهم الدية أحياناً .

التطبيق الثاني : عقل ضامن الجريمة ، وهو معنى عرفناه في كتاب الإرث حيث يمثل الطبقة الخامسة من الورثة . وهو يتقوم بنفس الأمرين لأنه يضمن جريمة صاحبه ، فيكون (عاقلة) وفي مقابلة ذلك يرثه مع عدم الورثة السابقين عليه في الطبقة .

التطبيق الثالث : عقل الإمام للمسلمين . فإن الإمام وارث من لا وارث له وفي مقابلة هو عاقل من لا عاقلة له .

التطبيق الرابع : عقل الإمام لأهل الذمة ، فإن الإمام يقبض منهم الجزية وفي مقابل ذلك يدفع عنهم ديات الخطأ . وهذا ما نصت عليه الرواية .

التطبيق الخامس : عقل المولى لعبده . كما عليه المشهور ، وفهموها من هذه الرواية أيضاً . من حيث أن العبد يدفع ضريبة إلى مولاه في مقابل دفع المولى عنه دية الخطأ . وإن كان فهم هذا التطبيق من الرواية لا يخلو من إشكال لا حاجة إلى ذكره .

التطبيق السادس : عقل المعتق بالكسر للمعتق بالفتح . وهو أي المعتق بالكسر هو الوارث في الطبقة الرابعة بعد انعدام القرابة ، وهم الطبقات الثلاث الأولى وقد قال المشهور بكونه (عاقلة) مضافاً إلى كونه وارثاً .

وفيما يلي يحسن أن نسمع حديث المحقق الحلبي^(١) عن العاقلة . وقد قسمها أولاً إلى أربعة أقسام هي : العصابة والمعتق وضامن الجريمة والإمام .

(١) شرائع الإسلام ج ٤ ص ٢٧٣ .

وواضح من هذا التقسيم أنه قدس سره يجعل فرقاً بين معنى العاقلة ومعنى العصبية ؛ فالعاقلة هو كل من كان ملزماً بدفع دية القتل الخطأ . سواء كان من العصبية أو غيرهم من هذه الأقسام . وأما العصبية فهم بنو الأب^(١) .

قال : وضابط العصبية : من يتقرب بالأب كالأخوة وأولادهم والعمومة وأولادهم . ولا يشترط كونهم من أهل الإرث في المال . وقيل : هم الذين يرثون دية القاتل لو قتل . وفي هذا الإطلاق وهم . فإن الدية يرثها الذكور والإناث والزوج والزوجة ومن يتقرب بالأم على أحد القولين . ويختص بها الأقرب فالأقرب ، كما تورث الأموال . وليس كذا العقل فإنه يختص بالذكور من العصبية دون من يتقرب بالأم ودون الزوج والزوجة . ومن الأصحاب من خص به الأقرب ممن يرث بالتسمية - يعني بالفرض - ومع عدمه يشترك في العقل بين من يتقرب بالأم مع من يتقرب بالأب أثلاثاً . وهو استناداً إلى رواية سلمة بن كهيل عن أمير المؤمنين عليه السلام وفي سلمة ضعف .

وهل يدخل الآباء والأولاد في العقل؟ قال : (الشيخ الطوسي) في المبسوط وفي الخلاف : لا . والأقرب دخولهما لأنهما أدنى قومه . ولا يشركهم القاتل في الضمان .

ولا تعقل المرأة ولا الصبي ولا المجنون ، وإن ورثوا من الدية ولا يتحمل الفقير شيئاً . ويعتبر فقره عند المطالبة ، وهو حول (يعني معني) : الحول . ولا يدخل في العقل أهل الديوان ولا أهل البلد إذا لم يكونوا عصبية ، وفي رواية سلمة ما يدل على إلزام أهل بلد القاتل مع فقد القرابة ولو قتل في

(١) وأما السيد الأستاذ فقد عرف العاقلة بالعصبية (تكملة منهاج الصالحين ص ١٥٣) والظاهر أنه تسامح في التعبير . وإن كان أشار بعد ذلك في كلامه أنه إذا لم يكن للجاني عصبية فعاقلته المولى فإن لم يكن فعاقلته ضامن الجريمة . وظاهر مثل هذا السياق أنه يرى انطباق مفهوم العاقلة على غير العصبية مجازاً . وهو أحد وجهي الاستعمال ولعله الأشهر لغة وفقهاً .

غيره (يعني : في بلد آخر) وهو مطرَح . ويقدم من يتقرب بالأبوين على من انفرد بالأب .

أقول : والعبارة واضحة نسبياً في مؤداها ، وهي تعرض معنى العاقلة وحكمها ، بغض النظر عن بعض التفاصيل التي قد يختلف فيها المؤلف عن المحقق الحلبي .

و يوجد إشكال معين في تعيين العصابة وحاصله : أنهم بنو الأب ، ويراد بالأب ما يعم الجد ، فالمراد : بنو الأب وبنو الجد ، يعني الأخوة والأعمام : ودخول هؤلاء في العصابة أو العاقلة واضح .

غير أن دخول الآباء أنفسهم محل إشكال . لأن العاقلة هم بنو الأب لا الأب نفسه .

كما أن دخول الأولاد يعني أولاد القاتل خطأ في العاقلة محل إشكال ، لأنهم بنوه لا بنو أبيه .

ومن الواضح فقهياً أننا متى شككنا في شمول الحكم بالعقل لشخص أو طائفة فإن مقتضى الأصل عدمه ما لم يدل الدليل على وجوده . ومن هنا فالأرجح عدم اندراج أولاد القاتل في العاقلة . للأصل الذي قلناه ولأنهم ليسوا بعصابة لغة بغض النظر عن الحكم الشرعي . ومن هنا فلا ينبغي دخولهم تحت الحكم بوجوب العقل .

وأما الأب والآباء أعني الأجداد ، فالإشكال في دخولهم في غير محله . يعني أنهم داخلون في العاقلة . لعدة أدلة . منها : أنهم مندرجون لغة في العصابة ومنها : أنهم أولى بالقرابة منهم . فيكونون أولى بالحكم منهم .

ثم قال المحقق الحلبي عن عقل المعتق بالكسر قال : ويعقل المولى من أعلى ولا يعقل من أسفل .

أقول : وتوضيح مراده : إن قوله (من أعلى) و(من أسفل) وصف للمولى وليس صفة للعقل المفهوم من قوله : يعقل .

وذلك : لأن المعتق بالكسر قد يكون معتقاً واحداً وقد يكون متعدداً فيكون هناك : معتق للمعتق ومعتق لمعتق المعتق . وهكذا .

ومن الواضح فقهياً أن (العاقلة) هو المعتق أي من الطرف الأعلى ، فإن لم يوجد المعتق فعصبته فإن لم توجد فمعتق المعتق فإن لم يوجد فعصبته فإن لم توجد فمعتق معتق المعتق . فإن لم يوجد فعصبته . وهكذا . وهذا كله ضمان للدية من الأعلى . وهو الذي أثبتته المحقق الحلبي بقوله : ويعقل المولى من أعلى .

هذا ، ولكن المعتق الأول بالكسر ليس معتقاً بالكسر المعتق الثاني بالكسر بل هو معتق له بالفتح . لأننا كلما صعدنا في هذه السلسلة وجدنا معتقين بالكسر ، وكلما نزلنا وجدنا معتقين بالفتح . و(العاقلة) هم المعتقين بالكسر ، وهم الملحوظين كلما صعدنا . فإذا نزلنا وجدنا معتقين بالفتح . وهم ليسوا (عاقلة) بطبيعة الحال من الناحية الفقهية .

إذن ، فالواحد المعين المندرج في هذه السلسلة ، أياً كان ، وهو مولى معتق بالكسر ، لمن هو أسفل منه . فيضمن ديته . وليس مولى لمن هو فوقه فلا يضمن ديته . وهذا معنى قوله : ويضمن المولى من أعلى ، لأن المولى الذي يكون من أعلى يضمن دية من هو أسفل منه . وقوله : ولا يعقل من أسفل . لأن الأسفل لا يكون مولى للأعلى فلا يضمن الدية .

أما إذا جعلنا الجار والمجرور قيداً للمادة المستفادة من قوله : يعقل . أي قيداً للعقل . فتكون العبارة خاطئة لأن المولى يعقل من أعلى أي من هو أعلى منه ويعقل من أسفل أي من هو أسفل منه . ولذا قلنا من أول الأمر في شرح العبارة أن الجار والمجرور قيد أو وصف للمولى لا للعقل .

ثم قال : المحقق الحلبي^(١) عن عقل ضامن الجريرة : وضامن الجريرة يعقل ولا يعقل عنه المضمون ولا يجتمع مع عصبية ولا معتق . لأن عقده مشروط بجهالة النسب وعدم المولى . نعم لا يضمن الإمام مع وجوده ويسره على الأشبه .

(١) شرائع الإسلام ج٤ ص ٢٧٤ .

وتتضمن هذه العبارة عدة أمور :

الأمر الأول : إن الضامن للجريرة يعقل للمضمون جريسته دون العكس . وهذا صحيح . لكن قد يكون ضمان الجريرة من الطرفين فيكون العقل من الطرفين لأن كلا منهما يصبح ضامناً للآخر جريسته . وقد سبق في كتاب الإرث أن تحدثنا عن كيفية حصول ضمان الجريرة .

الأمر الثاني : إن عقل ضامن الجريرة لا يجتمع ضمانه للدية مع عصبية ولا معتق . لأن عقده مشروط بجهالة النسب وعدم المولى .

فإن إرث ضامن الجريرة متوقف على عدم القرابة وعدم المولى المعتق لأنه يأتي طبقة إرثية بعدهم كما عرفنا في كتاب الإرث . فكذلك ضمانه للدية أو العقل ، فإنه يأتي في نفس مرتبة إرثه . فيكون عقله مشروطاً بجهالة النسب يعني عدم القرابة والعصبية . وكذلك بعدم وجود المولى المعتق .

وهذا يعني أن كل طبقة إرثية في هذه الطبقات الثلاث : القرابة والمعتق وضامن الجريرة إنما يعقلون عند استحقاقهم الفعلي للإرث . فإن كانت هناك قرابة أو عصبية ورثت وعقلت . وإن لم تكن ورث المولى المعتق وعقل . وإن لم يكن موجوداً ورث ضامن الجريرة وعقل . ولا يعقل أحدهم إلا بعد عدم السابقين عليه .

الأمر الثالث : إن عقل ضامن الجريرة متقدم على عقل الإمام لأن إرثه متقدم عليه أيضاً . نعم لو لم يكن ضامن الجريرة موجوداً أو كان فقيراً يعسر عليه العقل انتقلت الوظيفة الشرعية بالعقل إلى الإمام عليه السلام .

وقال المحقق الحلي^(١) أيضاً : ولا تعقل العاقلة إقراراً ولا صلحاً ولا جنابة عمد ، مع وجود القاتل . ولو كانت موجبة للدية كقتل الأب ولده أو المسلم الذمي أو الحر المملوك . ولو جنى على نفسه خطأ مثلاً أو جرحاً طلّ ولم تضمنه العاقلة .

وجناية الذمي في ماله ، وإن كان خطأ دون عاقلته ومع عجزه عن الدية فعاقلته الإمام لأنه يؤدي إليه ضربته .

فتعرض المحقق هنا إلى موارد عدم ثبوت العقل . وكلها موارد مستقاة من الروايات الصحيحة الصريحة . وهي عدة موارد كما يلي :

المورد الأول : مورد الإقرار بقتل الخطأ ، فإن عاقلة المقر لا تدفع شيئاً بل تكون الدية على المقر .

المورد الثاني : مورد الصلح . وهو أن تكون الجناية عمداً ولكن يقبل ولي الدم بالدية ، ويصالحه القاتل عليها : فإنها لا تكون مضمونة للعاقلة بل تكون في ذمة القاتل نفسه .

المورد الثالث : مورد جناية العمد . فإن المطلوب فيها هو القود والقتل للقاتل ، وليس الدية .

المورد الرابع : مورد الذي إذا قتل خطأ ، فإن عاقلته لا تضمن شيئاً بل ديته مضمونة له شخصياً .
وهناك موارد أخرى ممكنة فقهياً نذكرها بنفس التسلسل :

المورد الخامس : مورد المولى إذا قتل عبده خطأ شخصاً آخر فإنه لا يعقل عبده . وهذا هو رأي المحقق نفسه وإن كان فيه خلاف فقهياً .

المورد السادس : مورد شبه العمد . فإن الدية تكون مضمونة للقاتل لا للعاقلة . وهذا واضح فقهياً . وهو أحد الفروق الأساسية بين شبه العمد والخطأ . ولم يذكره المحقق الحلبي في هذا الصدد .

يبقى حول العاقلة أحاديث عديدة ، ولعل أهمها تقسيط الدية على العاقلة خلال ثلاث سنوات على المشهور . وقد سبق أن عرفنا أن مستند هذه الفتوى هي رواية سلمة بن كهيل ، وهي ضعيفة السند ، ولو تمت سنداً لأمكن القول إن التقسيط إنما قام به الإمام عليه السلام بالولاية لا بالفتوى .

ومعه فالظاهر أن التقسيط لا أمد له ، بل يمكن للحاكم الشرعي أو القاضي أن يرى المصلحة في ذلك . بل إن أصل وجود التقسيط غير ضروري بل قد تكون المصلحة في الدفع نقداً .

وتبقى تفاصيل أخرى من أحكام العاقلة موكولة إلى الفقه .

والحمد لله رب العالمين .

١٥ رجب الآخر ١٤١١ هجرية



مكتبة يوسف الإلكترونية
لنشر وترويج الكتب pdf
يوسف الرميض