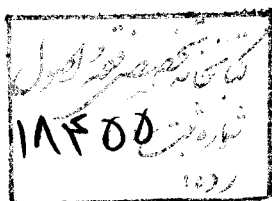




التَّرْقِيعُ وَزَرْعُ الْأَعْضَاءِ

فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ



تَأَلَّفَ

سَعِيدُ نَظْرِي تَوَكَّلِي

نظري توکلي، سعيد
الترقيع و زرع الاعضاء في الفقه الاسلامي / سعيد نظري توکلي . —
مشهد: مجمع البحوث الاسلامية، ١٤٢٢ق. = ١٣٨٠ش.
ISBN 964-444-344-6 ٣٦٠ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.
عربی.

١. پیوند اندامها و یافتها (فقه). ٢. مسائل مستحدثه . الف. بنیاد
پژوهشهای اسلامی . ب. عنوان .

٢٩٧/٣٧٩

BP ١٩٨ / ٦ / ٩ پ / ٦ ن

م ٧٩ - ١٥٤٩٨

کتابخانه ملی ایران



الترقيع وزرع الاعضاء

في الفقه الإسلامي

سعيد نظري توکلي

المراجعة: عبد الرحيم مبارك - ناصر النجفي

تصميم الغلاف: سيد مسعود فرهنگ

الطبعة الاولى: ١٤٢٢ق. / ١٣٨٠ش

١٥٠٠ نسخة

الطبعة: مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة

الثلثم ١٦٥٠٠ ريال

حقوق الطبع محفوظة للناسر

مشهد - ص. ب ٣٦٦ - ٩١٧٣٥ الهاتف ٥ - ٨٤٢١٠٣٣ - E-mail: islreafn@emamreza.net

مركز التوزيع: شركة به نشر، المكتب المركزي: مشهد، الهاتف ٧ - ٨٥١١١٣٦ الفاكس ٩٧٥٢٠

الإهداء

إلى روح أستاذي المحبوب، وحيد عصره، و صفوة دهره،
الأستاذ الفقيه، والبارع المتبحّر فى العلوم النقليّة
والعقليّة، المغفور له آية الله السيّد محمود
المجتهد السيستانيّ (المجتهدي) قدّس سرّه الشريف.

كلمة الشكر

أَتَقَدَّمُ بجزيل الشكر والاحترام لأستاذي الفقيه، والأصولي النبيه، آية الله الشيخ الحاج ميرزا علي الفلسفي دام ظلّه الوارف، كما أشكر أستاذي الكبير والأصولي التحرير المرحوم آية الله السيّد إبراهيم علم الهدى قدّس سرّه، على ما أسدياه لي من خدمة جليّة، طيلة خمسة عشر عاماً، إذ نهلتُ من ندير علمهما الجَمِّ، ما أعانني على تحرير هذا الكتاب، فما يراه القارئ والمنتفع به من فضلٍ فهو منهما، وما يرى فيه من قصور فهو مِنِّي. ولا يسعني هنا إلا أن أتقدم بالشكر لسماحة آية الله السيّد محمّد عليّ الموحّد الأبّطحي الإصفهاني حفظه الله ورعاه، لما أمدّني به من توضيح وتسيير وإرشاد، فجزاه الله خيراً، وفي الختام أقدم شكري إلى سماحة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ علي أكبر الهي الخراساني، رئيس مجمع البحوث الإسلامية، لتيسيره طبع هذا الكتاب ونشره، كما أشكر الأخوين ناصر النجفي وعبدالرحيم مبارك اللّذين راجعاه وصحّحاه والأخ رضا الأرغياني الذي راجعه ودقّقه فنياً.

المؤلف

الفهرس المجمال لمحتويات الكتاب

- المدخل..... ٩
- المرحلة الأولى: استئصال الأعضاء..... ١٣
 - الفصل الأول: استئصال الأعضاء من بدن الانسان الحي ١٥
 - الفصل الثاني: استئصال الأعضاء من جثة الميت..... ١٧١
- المرحلة الثانية: ترقيع الأعضاء وزرعها..... ٢٣٩
 - الفصل الأول: ترقيع الأعضاء ٢٤١
 - الفصل الثاني: زرع الأعضاء ٢٥٣
- المرحلة الثالثة: الترقيع وما يترتب عليه من الآثار..... ٢٥٧
 - الفصل الأول: بيع أعضاء بدن الإنسان..... ٢٥٩
 - الفصل الثاني: الإيحاء باستئصال الأعضاء بعد الوفاة..... ٢٧١
 - الفصل الثالث: استئذان أولياء الميت في فصل أعضائه ٢٨٦
 - الفصل الرابع: طهارة الأعضاء المرقعة ٢٩٩
 - الفصل الخامس: الصلاة بعد عملية الترقيع ٣٠٢
- الضمانم..... ٣٠٥
 - تنقيح أسانيد الأحاديث ٣٠٧
 - فهرس المصادر..... ٣٣٤
 - الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب..... ٣٥٥

المدخل

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

الحمد لله ربّ العالمين، مُنزل الوحي على المرسلين، والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم النبيين وآله الأطيبين الأطهرين؛ لاسيّما مولانا ومقتدانا الحجة بن الحسن العسكري عجل الله تعالى فرجه

أما بعد:

لم تكن الشريعة الإسلامية كبقية الشرائع السماوية السابقة محدودة من حيث الزّمن، أو مختصة بأمة من النّاس، بل هي خاتمة الرّسالات الإلهية إلى البشر حتّى يختار الله لهذا الكون نهايته المقدّرة؛ ولهذا فهي كفيلة بإسعاد المجتمع، ومعالجة مشاكله، وإكمال نقائصه. فهي في حقيقتها قانون إلهي للإنسان، فلا بدّ من تطبيق أحكامها، ورعاية مفرداتها. وهي في الوقت نفسه أحكام توقيفية لا تخضع للتبدّل الطّارئ من تعاقب القرون، فحلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة^١.
بيد أنّ من الأمور الجليّة التي تعترض مسيرة أصحاب النّظر في أحكام الشريعة

الإسلامية الفروع المستحدثة، والوقائع المستحدثة في حياة الناس الفردية والاجتماعية، الناشئة من التغير الهائل، والتطور الكبير الحادث في طريقة تفكير الإنسان المعاصر، ومنطقه في العيش، التعامل مع المحيط الذي يعيش فيه.

وكان من اللازم عرض هذه الأحكام على واقع الدين الإسلامي وأحكامه الكلية المتسعة لكل زمان ومكان، ومعرفة ما إذا كانت ملائمة لها أم لا؟ وبيان أوجه المفارقة فيها إن وجدت.

ولم تترك الشريعة الإسلامية - بلحاظ شموليتها وخاتمتها - هذا الأمر المهم دون أن تُرسي له الأسس، وتثبت الأصول والمباني التي يمكن على ضوئها معرفة الحكم الشرعي، أو توضّح الوظيفة العملية التي على أساسها تبرأ ذمة المرء من تبعات العمل بدون علم في المسائل الفروع الجديدة على أدنى تقدير.

ومن جملة هذه المسائل، مسألة ترقيع البدن وزرع الأعضاء. فإن من مشاكل المجتمعات البشرية أمر مداواة من فقد عضواً من أعضاء بدنه، بانفصاله عن بدنه أو لفساده في موضعه. هؤلاء الأفراد يحتاجون في بقائهم قيد الحياة إلى إجراء عملية جراحية لإبدال العضو الفاسد بعضو سالم.

ومع أن مسألة الترقيع لم تكن متداولة في العصور السالفة كما هي في زماننا هذا، إلا أن عملية إعادة الأعضاء المفصولة وزرعها في موضعها كانت دائرة في عصر النبي الأكرم وأهل بيته عليه السلام. وأحسن شاهد على ذلك الروايات التي حكى فعلهم عليه السلام في إلصاق الأذن المقطوعة قصاصاً، وزرع السن في الموضع الذي سقط منه.

وقد يكون العضو المعوّض اصطناعياً أو طبيعياً. والأعضاء الطبيعية تستحصل إما من الأحياء الذين يرضون بفصل عضو من أعضائهم لزرعه في بدن المحتاج إليه وإما الأموات، الذين توقفت أدمغتهم عن العمل.

١ - الترقيع في اللغة: اصلاح الشيء المعطوب بما فيه صلاحه، كترقيع الثوب والحذاء ونحوهما بركة. يقال: رَمَّ فلان الرث، ورقع الخرق، ورقق الفتق، وأصلح الفاسد، وجبر الكسر، ولأم الثلمة، وحسم الداء... وفي الاصطلاح: عملية جراحية تغطّي فيها القرحة أو مكانها بعد إزالتها بقطعة من جلد صاحبها.

وهذه المسألة يبحث عنها في جهتين: طبيّة وفقهية. وقد ذكر الطبّ في الجهة الاولى كيفة فصل الاعضاء الفاسدة واستبدالها بالأعضاء الصحيحة، وبين طرق المحافظة عليها بعد الترقيع.

أمّا الجانب الفقهيّ فهي مسألة شرعيةُ بحث عنها من ثلاثة جوانب:

١ - مشروعية قطع أعضاء بدن الانسان وفصلها عن بدنه في حالتين، أي حال الحياة الممات (طبيعياً أو دماغياً).

٢ - مشروعية زرع الأعضاء المفصولة في أبدان المحتاجين إليها.

٣ - ما يترتب على عملية الترقيع في الفقه الإسلاميّ من الآثار، نظير: الإيضاء بقطع العضو بعد الحياة لترقيع أبدان المرضى به، بيع أعضاء بدن الانسان وصحة شرائها، طهارة العضو المزروع، الصلاة بالعضو المزروع والاستئذان من أولياء الميت في فصل أعضاء من بدنه قبل دفن جثته.

وحيث كان محطّ نظرنا في هذا التحقيق هو البحث عن المشروعية وعدم المشروعية، فإنّ ما ذكرناه في هذا المجال ليس إلا اثبات كبريات فقهية. وإنّ ما ذكرنا من المباحث الصغرى الطبية لا يعدو كونه اقتباساً من تصنيفات محقّقي الأطباء. والمرجع الأصلي لها هو الطبّ.

فكلامنا في مسألة الترقيع وزرع الأعضاء وقع في ثلاث مراحل، كلّ منها مشتمل على فصول:

المرحلة الاولى: استئصال الأعضاء.

المرحلة الثانية: ترقيع الأعضاء وزرعها

المرحلة الثالثة: الترقيع وما يترتب عليه من الآثار.

وفي الختام ينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: لما كان من جملة الأدلة التي استندت إليها في ضمن المباحث، الأخبار وروايات أهل البيت عليهم السلام، ودالتها مبنية على صحة أسانيدنا وسلامتها عن الخل، فلا بد من إيقاع بحث رجالي لتتقيد أسانيدنا، وتمييز صحيحها عن سقيمها.

ولابدّ لهذه المباحث - لاستطرادها ضمن البحوث الفقهيّة - أن يوتى بها في موضعها، لكننا أخرنا ذكرها في آخر الكتاب من أجل حفظ انسجام المباحث وتلافياً للتطويل المملّ.

الثاني - أن الإِسْتِنَاد إلى دليل من الأدلّة اللفظيّة، مبنيّ على تحصيل ما هو ظاهر فيها من المعنى، والعلم بظهورات الكلام. وهو أمر لا يتحقّق إلّا بفهم لغاتها ونحو ارتباط مفرداتها مع بعضها. ومن ثمّ، فقد أشرنا إلى بعض المباحث الأدبيّة، والمباحث الصرفيّة والنحويّة إيضاحاً للمعاني.

والسّلام على من اتّبع الهدى

مشهد الرضا عليه السلام - سعيد نظري توکلي

المرحلة الأولى

استئصال الأعضاء

الفصل الأوّل

استئصال الأعضاء من بدن الإنسان الحي

أخذ العضو من الإنسان الحيّ متوقّف على قطع ذلك العضو، وفي القطع المذكور قولان، فإنّ استئصال أعضاء بدن الحيّ يوصف تارةً بالحرمة، وأخرى بالجواز عقلاً أو نقلاً حسب اختلاف المباني.

القول الأوّل: حرمة قطع أعضاء بدن الإنسان الحيّ

استدلّ على حرمة قطع أعضاء بدن الإنسان في حال حياته او اذنه بذلك بأدلة أربعة:

- ١ - حرمة الإضرار بالنفس.
- ٢ - حرمة التّغيير بالنفس.
- ٣ - حرمة التّمثيل.
- ٤ - حرمة التّغيير في خلق الله.

الدليل الأوّل: حرمة الإضرار بالنفس

من المعلوم أنّ الاستدلال على حرمة قطع أعضاء البدن، يتوقّف على البحث في مقامين، تارةً في إثبات حرمة الإضرار بالنفس، وأخرى في أنّ القطع إضرار. وبالنّتيجة لنا بحثان؛ أحدهما: كبرويّ، والآخر: صغرويّ.

المقام الأول: كبرى الدليل

إنَّ حرمة الإضرار بالنفس من مسلّمات الفقه الإسلاميّ، ولا فرق في ذلك بين المذاهب. بل هو ممّا جُبِلَ عليه الإنسان، فإنّ العاقل بما هو عاقل لا يقدم على الإضرار بنفسه.

ويدلّ عليه من الأدلّة الأربعة: المأثور عن المعصومين عليهم السلام، وحكم العقل، وإجماع المسلمين الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

الف - الروايات

١- حديث نفي الضرر والضرار^١

و قد نُقل الحديث عن الفريقين في أبواب مختلفة، إذ نقلت من طرق الخاصّة عدّة روايات، ثلاث منها في قضية سَمَرَة بن جُنْدَب، وسائر الروايات متفرقة في أبواب مختلفة، بعضها في الشّفة، والآخر في عدم جواز المنع عن فضل الماء من كتاب إحياء الأموات، والثالث في إرث المسلم عن الكافر. وتنقسم الروايات من حيث مضمونها إلى أربعة أقسام، هي: (لا ضرر ولا ضرار)، (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)^٢، (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن)^٣، (قضية سمرة بن جندب)^٤.

فيقع البحث عنه في عدّة جهات:

١ - الكافي ٢٩٢/٥ و ٢٩٣ و ٢٨٠؛ الفقيه ١٤٧/٣؛ دعائم الإسلام ٥٠٤/٢، الرقم ١٨٠٥؛ كنز العمال ٩١٩/٣، الرقم ٩١٦٧ و ٥٩/٤ و ٦١ و ١٠٨/٦؛ السنن الكبرى ١٣٣/١٠.

٢ - الفقيه ٢٤٣/٤؛ تذكرة الفقهاء ٥٢٣/١؛ كتاب الخلاف ٤٤٠/٣ (ط. ج)؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١١٠/٤.

٣ - الكافي ٢٩٦/٨.

٤ - الفقيه ٥٨/٢؛ سنن أبي داود ٣١٥/٣، الرقم ٣٦٣٦؛ شرح نهج البلاغة ٧٨/٤.

الجهة الاولى: متن الحديث

بعد ما عرفت الروايات الواردة في المقام، وما فيها من تفاوت من جهة المتن، وقع البحث بين الأعلام في تمييز ما هو الصحيح منها، فلا محيص عن بيان ما هو المهم لنا في ذلك المقصد، خصوصاً النتيجة المترتبة عليه، حسب المختار في الاستدلال بها.

تذييل الحديث بتعبير (في الإسلام): هذا القيد لا يوجد فيما روي من طرق الخاصة إلا في مراسلات، أشهرها رسالة الصدوق عليه السلام. وليس يبعد أن تكون هي مأخذ سائرهما. وكيف كان، فإنّ قيد (في الإسلام)، غير ثابت في رواية معتبرة، فلا وجه لأخذه في الحديث.

تذييل الحديث بتعبير (على مؤمن): وهذا القيد مذكور في رواية ابن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، وهي ضعيفة بالإرسال. والعجب من المحقق الأنصاري، حيث عدّها موثقة^١.

إضافة إلى أنّ استفاضة هذا الحديث بدونها من طرق الفريقين، توجب وهناً فيها، فإنّ تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم التقيصة - لوقلنا بذلك - مخصوص بما إذا كان راوي الزيادة التقيصة مساوياً في العدد. وأمّا مع تعدّد راوي النقص، ووحدة راوي الزيادة فلا وجه للتقديم، فإنّ غفلة المتعدّد عن سماع لفظي: (على مؤمن) في غاية البعد. ويحتمل أن يكون أحدهم زادهما من جهة مناسبة الحكم والموضوع.

نعم تظهر الثمرة فيما إذا قلنا باعتبارها. لأنّه - بناءً على ذلك - لا يشمل الحديث الضّرر على النفس، والضّرر على غير المؤمن من الذمّي والمعاهد. ولكنّه لو كان كذلك، فإنّ أدلة حرمة إضرار غير المؤمن وإيراد الضّرر على النفس كافية لنا. والحاصل: أنّه لا مدخلية لقيد (على مؤمن) في القاعدة.

تنبيه: لا يخفى أنّ ما ذكرنا في قاعدة (نفي الضّرر) لا يكون إلا على أساس ما هو المشهور في ألفاظ الروايات، بيد أنّها قد ذكرت بعبارات أخر في الكتب الحديثية

١٨ / الترتيق وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

والفقهية، نظير: (لا ضرر ولا إضرار)^١، (لا ضرر ولا إضرار في الإسلام)^٢، (لا ضرر ولا إضرار في الدين)^٣، (لا ضرر ولا إضرار في الشرع)^٤.

الجهة الثانية: اللغة

البحث الأول: المادة

معنى المادة: إنَّ مادة: (ض ر ر) على قياس: ضَرَّ - ضَرًّا و ضُرًّا، يدور أمرها حول معنيين، هما: إلحاق المكروه^٥، وضدَّ النفع^٦.

معاني الضَّرر: ١- ضدَّ النَّفْع^٧، ٢- النَّقْصان يدخل في الشيء^٨، ٣- سوء الحال^٩، ٤- العلة^{١٠}، ٥- الشَّدة، ٦- الضَّيِّق^{١١}، ٧- الضَّيِّق^{١٢}، ٨- سيلان الدَّم من الجراحة^{١٣}.

١ - عوالي اللثالي ٣٠٩/١: مسند أحمد ٣١٣/١: المعتبر ٦٨٥/٢: الخلاف ٣١٧/٣: تذكرة الفقهاء ١٨٩/٢ و ٥٠٨؛ إيضاح الفوائد ١٩٩/٢، ١٩٩/٣، ٤١١/٤، ١٠٣/٤ و ١٥٣؛ جامع المقاصد ٤٢٥/٥: مسالك الأفهام ٢٢٠/١، ١٩٦/٢ و ٣٠٨ و ٢١٩؛ مجمع الفائدة والبرهان ١٦٥/٩: ذخيرة المعاد ٩٣ و ٩٥؛ رياض المسائل ٤١٠/٢؛ السرائر ٤٠٥/٣: كشف الزموز ٩٧/١: الرسائل التسع ١٢٢: مختلف الشيعة ٧٠٧/٢: المغني ٤٨٢/٦ و ١٨٣؛ الشرح الكبير ١٦٧/٦، ٤٤/٥ و ٥١٤، ٢٨١/٦ و ٥٩٦، ٢٣٤/٨.

٢ - عوالي اللثالي ٢٠٩/٩ و ٢١٠ و ٢٦٢، ٧٤/٢: رياض المسائل ٣٤٣/٢: بدائع الصنائع ٢٦٥/٦ و ١٦٥/٧ و ٣٢٢/٣ و ٢٢٠/٥ و ١٥٣.

٣ - إيضاح الفوائد ١٨/٤: رياض المسائل ٣٠١/٢.

٤ - رياض المسائل ٥٢١/١ و ٣٠٧/٢.

٥ - الوسيط ٥٤/١: المصباح المنير ٦/٢: الإفصاح ١٢٤٤/٢.

٦ - أقرب الموارد ٦٨١/١: ترتيب القاموس ١٩/٣: مختار الصحاح ٣٧٩.

٧ - لسان العرب ٤٨٢/٤: الوافية ٣٦٦: القاموس ٧٧/٢.

٨ - العين ٧/٧: أقرب الموارد ٦٨٢/١: الوافية ٣٦٦: معجم متن اللغة ٥٤٤/٣: المحيط في اللغة ٤٢٩/٧.

٩ - أقرب الموارد ٦٨٢/١: الوافية ٣٦٦: معجم متن اللغة ٥٤٤/٣: معيار اللغة ٥٥١/١: القاموس ٧٧/٢.

١٠ - الوسيط ٥٤٠/١: الكشف ٥٥٣/١.

١١ - معجم متن اللغة ٥٤٤/٣: معيار اللغة ٥٥١/١: مجمل اللغة ٥٦١/٢: ديوان الأدب ٤٠/٣: الوسيط، ٥٤٠/١.

١٢ - قاموس المحيط ٧٧/٢: أقرب الموارد ٦٨٢/١: معجم متن اللغة ٥٤٤/٣: معيار اللغة ٥٥١/١: المحيط في اللغة

٤٢٩/٧.

١٣ - كشف اصطلاح الفنون ٨٨٣/١.

- معاني (الضرار): ١ - الضرر^١، ٢ - إيصال الضرر^٢، ٣ - طلب الضرر^٣، ٤ - طلب الإضرار^٤، ٥ - الجزاء على الضرر^٥، ٦ - إيراد الضرر من غير نفع^٦، ٧ - إنه فعل اثنين^٧، ٨ - المخالفة^٨، ٩ - المضايقة^٩.

الضرار في الحديث

الضرار لا يكون فعل الاثنين: لأنه لا ضرر من الأنصاري على سمرة. ودعوى أن منعه إيّاه عن الدّخول إلى نخلته ضرر منه عليه، غير مسموع. لأن الظاهر من الروايات أن قصد الأنصاري من الشكاية إلى رسول الله ﷺ هو منع الرجل عن الدّخول بلا استئذان، وإلا فإن كان منعه لذلك، لكان حقّ المسألة شكاية سمرة من الأنصاري لأجل منعه إيّاه عن التّطرق إلى نخلته.

الضرار لا يكون الجزاء على الضرر: لأنّ الجزاء على الضرر عبارة عن الضرر الوارد من المتضرر على الضار، جزاءً ومكافأةً وعقوبةً على الضرر الوارد عليه من الضار. وهذا غير ملحوظ في المقام، لعدم إيراد ضرر من الأنصاري على سمرة، حتّى قام الرجل على إيراد الضرر على الأنصاري مجازةً له. ولا يكون الأنصاري في مقام إيراد الضرر على الرجل مجازةً له منه، لعدم شهادة الحديث على ذلك، حتّى نهى النبي ﷺ عن ذلك. الضرار لا يكون بمعنى الضرر: هذا المعنى وإن كان متصوّرًا في حدّ نفسه، لأنّ

١ - لسان العرب ٤/٤٨٢؛ الصحاح ٢/٧١٩؛ النهاية ٣/٨٢؛ تاج العروس ٣/٣٤٨؛ أساس البلاغة ٢/٤٦؛ المنار ٣٩٧/٢.

٢ - الميزان ٩/٣٨٩.

٣ - مجمع البيان ٥/١٠٧.

٤ - المصدر السابق ١/٥٨٢.

٥ - لسان العرب ٤/٤٨٢؛ النهاية ٣/٨١؛ معجم متن اللغة ٣/٥٤٤؛ معجم الفروق اللّغوية ٣٢٨.

٦ - الوافية ٣٦١؛ معجم الفروق اللّغوية ٣٢٨.

٧ - لسان العرب ٤/٤٨٢؛ تاج العروس ٣/٣٤٨؛ معجم متن اللغة ٣/٥٤٤؛ معجم الفروق اللّغوية ٣٢٨؛ غياث اللّغة ٤٣١.

٨ - الوسيط ١/٥٤١.

٩ - صحاح اللّغة ٢/٧١٩.

المعنى المجرد من معاني باب المفاعلة، إلا أنه غير مقصود في المقام، لأنه يلزم منه تكرار بلافاضة، مع أن الأصل في الكلام أن يكون احترازياً تأسيسياً، والتأكيد خلاف الأصل. لا يبعد أن يقال: إن الضرر - كما عن بعض الأكابر - هو السعي في إيصال الضرر، فكأن الضرر مستعمل في تعمّد الضرر، والقصد إليه. هذا بخلاف الضرر، فإنه لا يعتبر فيه العمدية.^١

و يؤيدنا على ذلك: رواية هارون بن حمزة الغنوي^٢، ورواية الحسن بن زياد^٣، واستعمالات الكلمة في القرآن الكريم بهذه الهيئة^٤، أو على نحو المفاعلة دون هذه الصياغة^٥.

وقد فسرت جميع هذه الموارد في كلام الأئمة عليهم السلام بما يشتمل على ذلك القصد، أي قصد الإضرار، نظير رواية البرنطي في تفسير آية الطلاق، وقوله عليه السلام في تفسير آية الرضاة بأنه لا تضار الأم بنزع الرجل الولد عنها، ولا تضار الأم الأب، بأن لا ترضع ولده.

البحث الثاني: الهيئة

صيغة «الضرر»: من المعلوم أن المصدر واسمه لا يتفاوتان في الهيئة في أكثر الموارد في اللغة العربية - خلافاً للفارسية - والامتنياز بينهما ليس إلا بحسب المعنى، فيصح أن يقال: إن (الضرر) يستعمل تارة بمعناه المصدر، وأخرى بمعناه الاسمي، ولكل منهما شاهد من اللغة العربية.

ولعل القول بأنه مصدر في المقام لا يخلو من قوة، أولاً: لمناسبة المعنى، وهو صدور الفعل عن الفاعل، لا تحققه بلا نظر إليه، كما في قضية سمرة، وثانياً: لمقابلته مع (الضرار) في حال كونه مصدراً.

١ - الكماري، قاعدة لا ضرر ٤٦-٤٧؛ منية الطالب ١٩٩/٢؛ المحقق الداماد، قاعدة لا ضرر ٢٨.

٢ - التهذيب ٨٣/٧.

٣ - الفقيه ٣٢٣/٣.

٤ - البقرة: ٣٧؛ التوبة: ١٠٧.

٥ - البقرة: ٢٨٢ و ٢٣٣؛ الطلاق: ٦؛ النساء: ١٢.

صيغة «الضرار»

فهو مصدر على وزن (فِعال)، وبمراجعة الكتب الصَّرْفِيَّة يظهر أنَّ ذلك الوزن قد يُعدّ من أوزان الثلاثي المجرد^١، وقد يعدّ من أوزان المزيد، فإنَّ وزن (فِعال) وزن آخر لباب فاعل يُفَاعِلُ، سوى وزن المفاعلة.

وفي معنى هذا الباب نظريّتان: نظرية التّكثّر: وهي نظريّة أهل اللّغة بأنّ معنى هذا الباب متعدّد^٢، ونظريّة الوحدة: وهي نظريّة جمع من علمائنا الأصوليين، من وجود معنى واحد لهذا الباب، نظير: السّعي إلى الفعل^٣، وتعدية المادّة وإسراؤها إلى الغير، ممّا لم تكن تقتضي التّعدّي إليه بنفسها^٤، ومعنى المجرد بنحو من الطّول والامتداد^٥، ونسبة مستتبعة لنسبة أخرى بالفعل أو القوّة.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لا يتصوّر فرق أساسي بين هذه النظريّات، وإن كانت متخالفة في الشّرح والتّوضيح؛ لأنّ التّكرار، والتّعمّد، والسّعي أمور وقع بينها التّلازم؛ حيث إنّ الأمر الاتّفاقيّ لا يدوم، فإذا تكرر العمل فكان في تكرّره محتاجاً إلى القصد والعمد، والتّعمّد في تكرار عمل مستلزم للسّعي نحوه، مع أنّ تفاوت المزيد والمجرد يكون في غير جهة التّعدية بنظر العرف، والشّاهد عليه استعمالات الكلمة في القرآن والحديث. وكيف كان، فإنّ اختيار أحد هذه المسالك ونفي باقيها رأساً لا يخلو من تعسّف وتأمّل، فلو لم نقل بأنّ معنى باب المفاعلة لبيان التّعمّد في العمل، لقلنا بذلك في المقام، لوجود قرائن ذكرناها سابقاً فلا تُعيد.

الهيئة التركيبيّة

إنّ قضية (لا ضرر ولا ضرار): تُلاحظ تارة مع اتّحاد معنى (لا) في الفقرتين،

١ - البهجة المرضيّة ١٢/٢؛ شرح النّظام ٢٧.

٢ - مبادئ العربية ٥٦/٤.

٣ - مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة ٤١٥.

٤ - نهاية الدّراية ٣١٧/٢، ٣١٨.

٥ - السيّستاني، قاعدة لا ضرر ١٢٦.

وأخرى: مع تغايره.

المسلك الأول: مسلك الاتحاد

و تفرض القضية - على هذا المسلك - تارةً على نحو قضية إخبارية، وأخرى إنشائية.

أما الأول: فهي إما خبرية مستعملة في الإنشاء، وإما في الخبر. وعلى الأخير إما أن يكون المدخول هو الضرر بلا أي شيء آخر، أو مع شيء محذوف؛ والمحذوف إما صفة، وإما مضاف. وأما الثاني: إما إنشائية مولوية، وإما تحريمية تكليفية.

وكيف كان، يقرّب هذا المسلك بتقارب متفاوتة.

التقريب الأول: نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. هذا المعنى مستفاد من كلام المحقق الخراساني في حاشيته على (فرائد الأصول)، أما في (الكفاية) فقد عبّر عنه بنفي الآثار حقيقةً بلسان نفي الموضوع^١.

ويلاحظ عليه: أولاً: أن هذا التفسير يقتضي التصرف في (الضرر) بجعله معبراً عن العمل المضّر. ومعلوم أن المنفي بالقاعدة هو عنوان (الضرر)، لا العمل الخارجي^٢. وبعبارة أخرى: أن المعنى المطابق للقاعدة هو نفي وجود الضرر الذي يكون مفاداً ليس تاماً، لانفي كون النوع الفلاني من الضرر ضرراً، حتّى يكون مفاده نظير مفاد «ليس» ناقصاً^٣.

ثانياً: أن الآثار المترتبة على أفعال العباد من الواجبات، والمحرمات، والمستحبات، المكروهات، هي المصالح والمفاسد. وأما الأحكام التكليفية فإنها لا تكون من آثار حقائق الأفعال الخارجية، حتّى يصحّ نفيها بلحاظ نفي موضوعاتها^٤. ثالثاً: أنه ﷺ لم يأت بشيء جديد، لأنّه لا فرق بين ما أفاده ﷺ وما أفاده المحقق

١ - كفاية الأصول ٢/٢٦٨؛ حاشية كتاب فرائد الأصول ١٦٨-١٦٩؛ نهاية الدراية ٢/٣١٨.

٢ - السيستاني، قاعدة لا ضرر ١٩٣.

٣ - حقائق الأصول ٢/٣٧٨؛ مصباح الأصول ٢/٥٢٧.

٤ - نهاية الدراية ٢/٣١٨.

الأنصاري في الأثر، فتأمل^١.

التقريب الثاني: نفي الحكم الضرري. يظهر من كلام المحقق الأنصاري أن المنفي به هو الحكم الضرري، بمعنى: كل حكم ينشأ من قبله الضرر، فهو منفي^٢، وإرادة الحكم الضرري من الضرر، فلأن الشارع - بما هو شارع - لا مساس له بالحقائق، بل مطابق كلامه وظرف أحكامه، ظرف التشريع والاعتبار. فكلمة: (لا ضرر) في كلامه ﷺ من حيث أنه في مقام التشريع، كما هو شأنه ﷺ، لنفي تحقق الضرر في ظرف التشريع^٣.

و يلاحظ عليه: أولاً: أن هذا لوتّم، لجرى بالنسبة إلى الفقرة الأولى، وهي قوله: (لا ضرر)، وأمّا بالنسبة إلى (لا ضرار) فلا، لأنه لا معنى لنفي الحكم الضّراري بأي معنى فُرِض للضرر، لعدم كون الشارع بصدد إيقاع الضرر بالعباد، لا الإضرار بهم - كما هو المختار - لا مجازاة لهم لأجل إيراد الضرر منهم عليه تعالى، ولا فعل الإثنين، لعدم قابليّتهم على مضارّته تبارك وتعالى.

نعم، إلّا إذا قلنا باتّحاد (الضرر) و (الضرار) مفهوماً، والإتيان بهما تأكيداً، وقد قلنا بعدم صحّة ذلك الاتّحاد، كما تقدّم.

ثانياً: أن كلمة (لا) وإن كانت بالنسبة إلى مقام التشريع لنفي الحقيقة حقيقة، إلّا أنه كانت بالنسبة إلى وعاء الحقيقة حقيقة ادّعائية^٤، مع أن المنفي بالقاعدة هو (الضرر). فعلى أي حال، لا بدّ من المجازيّة، إلّا إذا كان نفي المعنى المجازي حقيقةً.

و بعبارة أخرى: إنّ الكلام الموجود المُلَقَى من المتكلّم هو قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، الأحكام أمور ضرريّة، وليست هي نفس الضرر، فإطلاق لفظ الموضوع للضرر، إرادة الأحكام التي هي ضرريّة، ممّا لا مسرح له إلّا المجازيّة^٥.

١ - الكماري، قاعدة لا ضرر ٥٠.

٢ - المكاسب ٣٧٢.

٣ - الطباطبائي، حاشية الكفاية ٢/٢٣٥.

٤ - نفس المصدر.

٥ - الخميني، الوسائل ١/٣٨.

التقريب الثالث: نفي الضرر غير المتدارك. نقل عن الفاضل التوني أن المنفي بها هو الضرر غير المتدارك.^١

بناءً على هذا التفسير، يكون مفاد (لا ضرار) الحكم بضمان من أضرّ بأحد في شيء، وأمّا (لا ضرر)، فهو - باعتبار كون الضرر اسم مصدر - لا يتضمن النسبة الصدورية، يكون مفاده نفي الضرر مطلقاً، سواء كان من قبل شخص معين، أو كان لحادثة طبيعية، أو غير ذلك؛ فكلّ ضرر أصاب شخصاً في نفسه أو ماله، فإنّه لا يذهب هدراً، بل له ضامن لا محالة، فإن كان بسبب شخص معين فيكون الضمان عليه، وإلا فيكون الضمان على الإمام والدولة.^٢

وربما أيد هذا المعنى ببعض روايات واردة في قضية أولوية النبي ﷺ على الناس، وغيرها ممّا دلّ على حرمة أموال الأشخاص وأنفسهم، فراجع.^٣ ويرد عليه: أولاً: أنّه لم يثبت في الإسلام تدارك كلّ ضرر واقع على أي شخص مهما كان سببه - من العوامل الطبيعية وغيرها - بحيث يرجع إلى تأمين عام من قبل الدولة، كما لم يُعرف مثل ذلك في عصرنا هذا عن شيء من القوانين البشرية.

ثانياً: أن هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث من قبيل قضية سمرة، فإنّه لم يُحكم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصاري، لعدم كونه قابلاً للتدارك، كما هو واضح. ثالثاً: أن الظاهر من القضية هو جعل حكم تأسيسيّ، لا الإخبار عن تدارك الشارع الضرر. لأنّه يلزم اللغو، حيث إنّ التدارك ثابت بالأدلة الأولية، كما في قوله ﷺ: مَنْ أْتَلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ ضَامِنٌ.

مضافاً إلى أن التدارك الشرعي ليس برافع للضرر في جميع الموارد، فإنّ الضرر الناشئ عن قطع الأعضاء في المجني عليه، لا يُتدارك بالدّية المأخوذة من الجاني قطعاً. التقريب الرابع: النهي عن الضرر. من جملة الاحتمالات التي ذكرت في المقام، ما

١ - المكاسب ٣٧٢.

٢ - السيستاني، قاعدة لا ضرر ١٩٤.

٣ - المصدر السابق ١٩٥.

أفاده السيّد مير عبد الفتّاح صاحب العناوين، وتبعه شيخ الشريعة الاصفهاني، وهي عبارة عن استفادة التّهيّ التحريميّ المولويّ من الحديث الشّريف.^١

والكلام هذا يؤدّي إلى أمرين:

الأوّل: حمل (لا) على التّهيّ. وهذا المطلب شائع في الاستعمالات العربيّة^٢، وأظهر شاهد عليه قوله تعالى: ﴿لَا رَفْتَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^٣.

الثّاني: حمل (لا) على النّفي وإرادة التّهيّ. أنّ مفاد (لا) في الحديث هو النّفي بلا إشكال، فيكون معنى الحديث استعمالاً للإخبار عن نفي الضّرر والضّرار، على ما هو المنساق منه، وأريد التّهيّ في مرحلة الإرادة تجوّزاً.

والجهة المصحّحة لهذا الاستعمال هي التّناسب الموجود بين نفي الطّبيعة، وبين التّسبب إلى انتفائها باعتبارها فعلاً محرّماً^٤.

فالإخبار عن عدم وجود الشّيء وتحقّقه في الخارج، كاشف عن كون وقوعه مكروهاً في نظر الجاعل، وأنّه أراد عدم تحقّقه، حتّى كان عدمه مفروغاً منه في نظره.^٥ ولذا ادّعى بأنّ التّعبير كذلك، يدلّ على شدّة التّنفر والانزجار من تحقّق الشّيء ووجوده، بحيث لا يرضى المولى بوقوعه وصدوره بأيّ وجه كان.^٦

وأما إشكال المحقّق الخراسانيّ بعدم معهوديّة مثل هذا التّركيب في التّهيّ،^٧ فغير وارد قطعاً، لكثرة استعمال (لا) في التّهيّ، والتزام جمع من اللّغويين والأصوليين به.^٨

١ - العناوين ٣١١/١؛ شيخ الشريعة الاصفهاني، قاعدة لا ضرر ٢٨.

٢ - الكشف ٢٤٣/١؛ مجمع البيان ٤٧/٧؛ شيخ الشريعة الاصفهاني، قاعدة لا ضرر ٢٤.

٣ - البقرة: ١٩٧.

٤ - السيستاني، قاعدة لا ضرر ١٦٣.

٥ - نهاية الذّراية ٣٢١/٢.

٦ - تهذيب الأصول ٤٨٠/٢.

٧ - كفاية الأصول ٢٦٨/٢.

٨ - مناهج العقول في شرح مناهج الوصول ١٧٢/٣؛ نهاية المقال ٣٣١/٢؛ فيض القدير ٤٣١/٦؛ بلغة الفقيه ٢٧٩/٣.

المسلک الثانی: مسلک الانفکاک

من جملة الاحتمالات التي قيل بها في قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، هو التفكيك بين الفقرتين، بمعنى أن الاستفادة من جملة: (لا ضرر)، غير ما يستفاد من جملة: (لا ضرار) والأول لنفي الحكم الضرري، والثاني للنهي التحريمي عن الإضرار. وهذا المسلك من مخترعات العلامة الخوئي، وتابعه بعض تلامذته. وغاية ما يمكن أن يقال في توضيحه إنه:

أما (لا ضرر): فلأن (الضرر) اسم مصدر، يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر، من دون احتواء نسبة صدوريّة كـ (الإضرار) و (التنقيص)، وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الإنسان، ولا يتحمّله أحد عادةً، إلا بتصور تسبب شرعيّ إليه، لأنّ من طبيعة الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويتجنّب، فيكون نفي الطّبيعة في مثل هذه الملابس، يعني نفي التّسبب إليها بجعل شرعيّ ...، وعلى ضوء هذا، كان مفاد (لا ضرر) طبعاً، نفي التّسبب إلى الضرر بجعل حكم شرعيّ يستوجبه.

أما (لا ضرار): فلأن (الضرار) مصدر يحتوي على نسبة الصدوريّة عن الفاعل كالإضرار، و صدور هذا المعنى عن الإنسان أمر طبيعيّ موافق لقواه النفسيّة، غضباً وشهوةً، فكان نفيه خارجاً من قبل الشارع، ظاهراً في التّسبب إلى عدمه والتّصدي له، ومقتضى ذلك أولاً: تحريمه تكليفاً؛ وثانياً: تشريع وسائل إجرائيّة ضدّ تحقق الإضرار من قبل الحاكم الشرعيّ.^١

و يرد عليه: أولاً: أنّ ما أفاده من التّفصيل مبنيّ على كون (الضرر) اسم مصدر، و (الضرار) مصدراً مزيداً، وفي كليهما نظر.

أما الأول: فلاّنه وإن ادّعى بعض اللّغويين بأنّ (الضرر) اسم مصدر، كما تقدّم بيانه حول البحث في الهيئة، إلاّ أنّه قد ذهب جمع آخر إلى كونه مصدراً، والاسم هو (الضر)، كما تقدّم بيان ذلك الاختلاف عند البحث عن (الضر) و (الضرر)؛ مع أن التّفاوت بين

المصدر واسمه، وإن كان مستعملاً بحسب اللفظ في بعض اللغات كالفارسية، إلا أنه غير ملحوظ في العربية، ولذا يستعمل كل منهما مكان الآخر بحسب اللفظ مع تغايرهما معنىً. والشاهد على ما ذكرنا استعمالات الكلمة - الضرر - مع كونها ملحوظة بلحاظها المصدري لا الاسمي.^١

بل أن نفس التفاوت الذي ذكره أمر اعتباري، ولذا قال: «نسبة المصدر إلى اسم المصدر، نسبة الإيجاد إلى الوجود، فهما متحدان خارجاً مختلفان بالاعتبار».^٢ ولا يخفى أنه بعد اتحادهما وجوداً، لا يمكن فرض أحدهما دون الآخر. فحيث تحقق المصدر، تحقق الاسم لامحالة. ولما كانت النسبة حاصلة بالمصدر، تحققت النسبة في اسمه، إلا أنها في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض، وعلى أي حال لا يمكن فرض خلو النسبة في أحدهما دون الآخر.

و أمّا الثاني: فلأن (الضرار) - على قياس فعال - يحتمل أن يكون مجرداً على حد الإيلاء الامتناع،^٣ ومزیداً من باب المفاعلة. وذكرنا بأنه على الثاني يكون التفاوت بينه وبين (الضرر) في التعمد والقصد، وهذا المعنى لا يكون دائماً بالقياس إلى الغير، بل قد يكون بالنسبة إلى نفسه. وحيث كان الأمر كذلك، فلا يصح أن يقال بأن صدور (الضرار) عن الإنسان أمر طبيعي موافق لقواه النفسية غضباً وشهوة. لأنه ادعى بأن الإنسان بفطرته الأولية يدفع الضرر عن نفسه. مع أن إيراد الضرر على الغير - وهو أمر موافق للقوى النفسية - يحتاج إلى مانع شرعي، إذا كانت تلك القوى خارجة عن حد الاعتدال، وأما لو كانت في حد من السواء، فلا يكون كذلك.

ثانياً: يُستفاد من كلامه أن الإنسان لا يتحمل الضرر عادةً، إلا بتصور تسبب شرعي إليه، بحيث لولا هذه الفكرة، لما اقتحم في الضرر. وقد قال الشارع المقدس لرفع هذا التوهم: «لا ضرر ولا ضرار». فعليه، لو فرضنا عدم وجود هذا الوهم، فلا يتحقق ضرر،

١ - الكافي ٥٨٨/١ و ٥٦/٧.

٢ - السيستاني، قاعدة لا ضرر ١١٥.

٣ - السيد الداماد، قاعدة لا ضرر ٢٨.

وأن تخلو الجوامع المادية غير الإلهية من الضرر، لارتفاع هذا الوهم، وهذا غير متعقل كما ترى، لأن الدواعي الباعثة على تحمّل المنقصة لا تنحصر في التّسبّب الشرعي، فإنّه قد لا يمكن افتراضه أصلاً.

وبعبارة أخرى: لو كان تحمّل الضرر ناشئاً عن تصور تسبّب شرعي، فلا بدّ من انتفاء الاحتياج إلى القوانين الرّادعة المانعة عن الضرر في المجتمع الماديّ؛ مع أن الانتحار، أو الأعمال الإيذاية الواقعة على النفوس من مشاكل المجتمعات البشرية، وقد احتالت تلك المجتمعات إلى معالجتها بأمرٍ لافائدة في كثير منها.

اختيارنا في الحديث

نقول وبالله التوفيق: إنّ جميع الاحتمالات تشترك في كونها خلاف الظاهر، لأنّ التّصرّف تارةً في كلمة (لا) - كما في مقالة شيخ الشريعة الأصفهاني - واستعمال (لا) النّافية في النّهي ابتداءً، أو في النّفي وإرادة النّهي، كلّ منهما خلاف ظاهر الكلمة. والتصرّف تارةً أخرى في مدخولها بتقدير صفة، كما في مسلك الفاضل التّوني، أو بتقدير مضاف على نحو المجاز في الحذف، أو المجاز في الإسناد كما فيما أفاده المحقّق الأنصاري.

ولكنّا نرى أنّ (لا) قد استعملت في معناها الحقيقي، وهو النّفي، وأنّ مدخولها هو الضرر لا غير، وخبر (لا) محذوف وهو كلمة: (موجود)، وأنّ الجملة كانت إخبارية، ولا يلزم من ذلك الكذب، لوجود الضرر في الخارج، حيث ادّعى الشارع عدم وقوع الضرر، فكانّ عدم رضاية الشارع بتحقيق الضرر والضرار في الخارج، بلغ حدّاً صار معه لا يرى لهما وجوداً أصلاً، ولعلّ هذا الوجه من الكلام أبغ في إثبات المغوضية، كما حقّق في محله.

وحيث إنّ المطلوب في الجملة هدم مادّة الضرر والضرار في الخارج، فقد كانت القضية نافية لجعل الحكم الضّرريّ، أي النّاشئ عنه الضرر، وحاكية عن عدم جواز إيراد الضرر والضرار في الخارج.

ولذا قيل بأنَّ السَّلب الادِّعائيَّ يقوم مقام السَّلب الحقيقيّ، فمهما كان سلب الموضوع سلباً تامّاً، فلا محالة يكون سلبه الادِّعائيّ كذلك أيضاً، لوضوح أنّ البلاغة تقتضي ادِّعاء السلب الحقيقيّ.^١

الجهة الثالثة: بيان الاستدلال

لا إشكال في دلالة قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار) على حرمة الإضرار بالنفس. أمّا على اختيارنا: فواضح، لأنّه لو لم يكن هذا الإضرار ممنوعاً من الشارع، لوقع الضّرر في الخارج، وهو ينافي قوله وإخباره بأنّه ضرر.^٢ و أمّا على مذهب النّهي التّحريميّ: فهو أظهر، إذ لو لم تُقلّ - بعد حرمة الضّرر والإضرار على قول مطلق - بشمول قوله: «لا ضرار»، للإضرار بالنفس، فلا أقلّ من شمول قوله: (لا ضرر)، له.

و أمّا على اختيار المحقّق الأنصاري: فلإمّان من نفي حكم جواز الإضرار بالنفس بالقاعدة، ونفي الجواز يثبت الحرمة، إلّا أنّه بقي إشكال لو رفعناه لكان الاستدلال بها على المطلوب أتمّ وأقوى.

توضيح ذلك: أنّه ربّما يقال بالفرق بين التّرخيصيّات والإلزاميّات، لأنّ التّرخيص في شيء لا يلزم المكلف في ارتكابه، حتّى يكون التّرخيص ضرورياً، بل العبد باختياره وإرادته يرتكبه، فيكون الضّرر مستنداً إليه لا إلى التّرخيص المجعول من قبل الشارع، فلا يمكن الاستدلال بالقاعدة لإثبات حرمة الإضرار بالنفس.^٣

و يلاحظ عليه: أنّه لا فرق في ذلك بين الإلزاميّات والتّرخيصيّات، لأنّ الميزان إذا كان اختيار العبد وإرادته، فإنّ الضرر في إلزام الشارع مستند إلى فعل المكلف، كما هو في ترخيصه، لأنّ المنفي بالقاعدة - حسب الفرض - هو الحكم الذي ينشأ عن قبله الضّرر،

١ - تسديد القواعد في حاشية الفرائد ٤٩٣.

٢ - المحقّق الداماد، قاعدة لا ضرر ٣٧.

٣ - مصباح الأصول ٥٣٣/٢؛ المكاسب، قاعدة لا ضرر ٣٧٣، مستند الشيعة ٣١٦/٢.

ولا ينشأ عن الحكم ضرر، بل الضرر من فعل المكلف. فإنّ وجوب الصّوم لا يضرّ المريض، بل الصّوم الحاصل من المكلف موجب لتضرّره، وكذلك سائر أحكام الضرريّة. وإن قيل بأنّ حكم الشارع سبب لاقترحام المكلف نحو العمل، بحيث لولاه لما اقتحم فيه، هذا المقدار كافٍ في استناد الضرر إلى الحكم، فكما أنّ وجوب الوضوء للمريض ضرر عليه، كذلك إباحة شرب السم ضرر عليه، لأنّه لولا حكم الشارع لما ارتكبه، بلافرق بين الوجوب والإباحة، فيصحّ رفقهما به.

وهذا المطلب يوضّح خصوصاً اختيار بعض المعاصرين في المقام، حيث ادّعى بأنّ الضرر - وهو المنقصة النازلة بالمتضرّر - أمر بطبعه مرغوب عنه لدى الإنسان، ولا يتحمّله أحد عادةً إلاّ بتصور تسبّب شرعيّ إليه، لأنّ من طبيعة الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويتجنّبه، فيكون نفي الطّبيعة في مثلها يعني نفي التّسبب إليها بجعل شرعيّ.^١

فكما أنّ التّسبب نحو الضرر ملحوظ في الحكم الإلزامي، كذلك يتصور في الحكم التّرخيصي. أي يصحّ أن يقال: إنّ ترخيص الشارع في الاقترحام في الضرر يوجب ورود المكلف في دائرته، وإن كان بحسب ذاته وفطرته هارباً عنه. ولدفع توهم التّرخيص في ارتكاب المضّر، يجوز للجاعل أن يحكم بأنّه (لا ضرر ولا ضرار).

و يؤيد ما ذكرنا حديث منع فضل الماء، فإنّه معلّل بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، والمنع عن فضل الماء، على أكثر الوجوه التي أقيمت على شرحه وبيان ارتباطه مع التّعليل المذكور - على القول بأنّ الجمع في المرويّ -، ليس بأمرٍ تحريمي، بل التّهيّئ تنزيهيّ، والمرفوع بالحديث حكم ترخيصي.^٢

والحاصل: أنّ الحكم بما هو أمر اعتباريّ يعتبره الشارع لا ضرر فيه. بل الضرر حاصل في مقام الإتيان بما هو مأثور به، لأنّ المنقصة والنقصان لا يحصلان إلاّ بالعمل، وحكم الشارع إن كان له داعٍ نحو العمل، إلاّ أنّه مشترك بين الإلزام والتّرخيص. إن قلت: إنّّه لا يمكن استفادة حرمة الإضرار بالنفس أو بالغير من قوله ﷺ: «لا

١ - السيستاني، قاعدة لا ضرر ١٣٤.

٢ - السيستاني، قاعدة لا ضرر ٦٢؛ الكماري، قاعدة لا ضرر ٣٩.

ضرر»، ولكنّه يمكن استفادة حرمة الإضرار بالغير من قوله ﷺ: «لا ضرار»، وذلك لأنّ الضرر أمر خارجي، وهو كون الشخص في مقام الإضرار بالغير، فلا معنى لنفيه تشريعاً، كما لا يصحّ حمله على الإخبار عن عدم تحقّق الإضرار في الخارج، للزوم الكذب. فيكون المراد منه - لا محالة - النهي عن كون الشخص في مقام الإضرار بالغير، فيدلّ على حرمة الإضرار بالغير بالأولوية القطعية، ولا يستفاد حرمة الإضرار بالنفس من الفقرة الثانية، لأنّ الضّرار وغيره - مما هو من هذا الباب كالقتال والجدال - لا يصدق إلّا مع الغير لامع النفس.^١

قلت: أولاً: أنّه ادّعى ﷺ بعدم إمكان إثبات حرمة الإضرار بالنفس وبالغير بقوله ﷺ: «لا ضرر»، وهذا غير صحيح كما قدّمنا، بأنّ نفي وجود الضرر في عالم الخارج كناية عن عدم جواز إيراده، وهذا بعمومه وإطلاقه يشمل جميع فروض الضرر، حكماً كان أو فعلاً. ثانياً: أنّه ادّعى بأنّ معنى (الضرار) هو كون الشخص في مقام الإضرار بالغير، فحيث إنّ (الضرار) لا يصدق إلّا مع الغير، فيكون قوله ﷺ: «لا ضرار»، دليلاً على حرمة الإضرار بالغير دون النفس. وفي جميع ذلك تأمل، لأنّ (الإضرار) - كما تقدّم - هو تعمّد الضرر والتصديّ للإضرار، وهذا كما يطلق على الغير يصدق على النفس، حيث إنّ الإضرار بالنفس قد يكون عمدياً كما في الانتحار، وقد لا يكون.

و لا يعتبر في ذلك الوزن (فعال) وجود الغير دائماً، لتحقّق مصاديق منه مع عدم اعتباره فيها، كما إذا كان مجرّداً، أو مزيداً بمعنى المجرّد، كقوله: سافر زيد؛ بل مزيداً لا بمعنى المجرّد.

وأما كون حمل (لا) على النفي مستلزماً للكذب إذا كان على نحو الإخبار، ففيه: أنّ الاستعمال على نحو الحقيقة الادّعائية لا يوجب الكذب، كما أنّه لا كذب في (زيداً أسد). مضافاً إلى أنّ التفكيك بين معنى (لا) في الفقرتين لا يناسب وحدة السياق، مع إمكان فرض معنى صحيح مع رعاية الاتحاد، كما تقدّم في السابق، بأنّ (لا) في الموردَيْن لنفي

الطبيعة.

إزاحة وهم: ربّما استدلّ على عدم إمكان إثبات حرمة الإضرار بالنفس بالقاعدة، بأنّ الظاهر انصرافه إلى خصوص ما كان وارداً على الغير، سيّما وإنّ مورد الحديث أنّ سمرة كان يورد الضرر على ذاك الرّجل الأنصاريّ، فمورده كان من باب إيراد الضرر على الغير، فإذا صدر في هذا المورد تلك العبارة، فالمنصرف منها خصوص ما كان وارداً على الغير كما لا يخفى، يؤيّد أنّ لفظ الخبر في خبر زرارة - كما عرفت - ورد هكذا: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن»^١.

و يرد عليه: أولاً: أنّ دعوى انصراف اللفظ بمجرد الاستعمال في معنى إلى ذلك المعنى ممّا لا يلتزم به أحد، مع أنّ أصل الدّعى محل تأمل، لأنّ اطلاق (الضرار) - كما حقّقناه - ليس باعتبار إيراد الضرر على الغير، بل باعتبار التّعمد والتّصدّي في ايقاع الضرر، كما يشهد به خبائث الرّجل في مقابلته مع رسول الله ﷺ.

ثانياً: لو قلنا باستعمال الكلمة في القضية باعتبار إيراده على الغير، فإنّ هذا لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الكلمة، الشامل لفرض إيراده على نفسه أو على غيره باعتبار التّعمد. ثالثاً: أنّ رواية زرارة كما تقدّم مرسلّة ضعيفة السّند، وأنّ تعبير (على مؤمن)، لم يرد في غيرها فلاعبرة بها.

وقد قال بعض الأجلّاء في توضيح تعذّر إثبات حرمة الإضرار بالنفس بالحديث، ما حاصله:

إنّ تلك الأدلّة إنّما تنفي الأحكام الضّرريّة، وليس المراد من النّفي التّهي، وجواز الإضرار بالنفس غير مشمول بها، لما حقّق في محله من أنّ حديث (لا ضرر) لا يشمل الأحكام غير اللزوميّة المتعلّقة بالشّخص نفسه، مع أنّ منع جواز الإضرار بالنفس إذا ترتّب عليه غرض عقلائيّ، مخالف للامتنان، فإنّ الحديث لا يشمل. أضف إلى ذلك أنّ الضرر الذي يترتّب عليه غرض عقلائيّ لا يعدّ ضرراً عرفاً^٢.

١ - كلمات سديدة ٣٦ و ١٥٨.

٢ - فقه الصادق ٢٠٥/٩ - ٢٠٧.

وفيه: أمّا تعذّر نفي الأحكام غير الالزاميّة فقد تقدّم الكلام عنه، وأمّا الامتنان واعتباره في القضية، فوقع بين الأعلام خلاف - على فرض ثبوته - في أنّ الملاك في الامتنان، هل هو الامتنان على الأئمة أو على الشخص؟ إذ ربّما كان نفي الضرر عن شخص امتناناً على الأئمة، خلاف الامتنان على نفس ذلك الشخص، وبالعكس.

ولكنّ العمدّة في المقام، أنّ الضرر الذي رتبّ عليه إذا كان غرضاً عقلياً غير معدود في نظر العرف بعنوان الضرر، فلا يبقى ثمة موضوع حتّى يمكن البحث عن رفعه وعدم رفعه، فكان خروج هذا الفرد خروجاً تخصّصياً، فلا بحث فيه، فكان ذيل كلامه ناقض صدره.

٢- رواية علل التّحريم

رواها الكليني في الكافي بإسناده نارة إلى بعض أصحابنا، وأخرى إلى المفضّل بن عمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني - جعلت فداك - لِمَ حرّم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة الدّم ولحم الخنزير؟ فقال: إنّ الله سبحانه وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحلّ لهم سواه سواه رغبة منه فيما حرّم عليهم، ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلّق الخلق، وعلم عزّ وجلّ ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، علم ما يضرّ [هم] فنهاهم عنه وحرّمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك.

ثمّ قال: أمّا الميتة: فإنّه لا يدمنها أحد إلّا ضعّف بدنه، ونحل جسمه، وذهبت قوّته، وانقطع نسله، ولا يموت أكل الميتة إلّا فجأة.

وأمّا الدّم فإنّه يورث آكله الماء الأصفر، ويبخر الفم، وينتنّ الرّيح، ويسيء الخلق، يورث الكلب والقسوة في القلب، وقلة الرأفة والرّحمة، حتّى لا يؤمن أن يقتل ولده والديه، ولا يؤمن على حميمه، ولا يؤمن على من يصحبه.

وأمّا لحم الخنزير فإنّ الله تبارك وتعالى مسح قوماً في صور شتى شبه الخنزير والقرود الدّب وما كان من المسوخ، ثمّ نهى عن أكله للمثلة كيلا ينتفع النّاس بها،

ولا يستخفّ بعقوبتها.

وأمّا الخمر فإنّه حرّمها لفعالها ولفسادها، وقال: مُدمن الخمر كعابد وثّن، تورثه الارتعاش، وتذهب بنوره، وتهدم مروءته، وتحمله على أن يجسر على المحارم من سفك الدّماء وركوب الزنا، فلا يؤمن إذا سكر أن يشب على حرمه وهو لا يعقل ذلك، والخمر لا يزداد شاربها إلّا كلّ سوء^١.

وقد رواها الصّدوق في الفقيه عن عذافر، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.

بيان الاستدلال

تشتمل الرّواية على قاعدة كلّية في عليّة التّحريم والتّحليل، وبيان بعض منطبقاتها. أمّا القاعدة: فقوله عليه السلام: ولكنه عزّ وجلّ خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه لهم؛ وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه [أو حرّمه عليهم]. وأنت خبير بأنّ هذه الفقرة تامّة الدّلالة على المطلوب، فإنّه عليه السلام رتب الحرمة على ما يضرّ بالبدن، كما أنّ الحلّيّة مترتبة على ما يصلح به البدن ويقوم به. فالفقرة - إذاً - ناصّة على أنّ كلّ ما يضرّ العباد فهو حرام عليهم، حيث إنّ كلّ ما حرم عليهم يضرّهم.

أمّا التطبيقات: فإنّه عليه السلام طبّق القاعدة على أكل الميتة، وذكر أنّ الميتة محرّمة لما يحصل من أكلها، وهو أمور أربعة: ١ - ضعف البدن، ٢ - وهن القوّة، ٣ - انقطاع النّسل، ٤ - الموت فجأةً.

وأنت خبير بأنّ هذه الأمور مترتبة من حيث الضّعف والشّدة، فكما أنّ ضعف البدن ضرر، فإنّ الموت فجأةً ضرر كذلك، وشتان بين هذا وذاك. وبه يُعلم أنّه لا يعتبر في الضّرر المنهيّ عنه الهلاك والموت، حتّى يمكن أن يقال: إنّ كلّ ضرر على البدن مؤدّ إلى تلك المرتبة حرام، كما احتمله بعض من عاصرناه في مكاتبة محمّد بن سنان المذكور في العيون والعلل.

كما، وإنه عليه السلام طبقها على شرب الخمر، وذكر أولاً: أن الخمر محرمة لفعلها وفسادها، وهذه تأكيد لمسبق من القاعدة المذكورة في أول الكلام، وأشار ثانياً إلى ما يحصل من شربها المداومة عليها، وهو عبارة عن: ١- الارتعاش، ٢- زوال المروءة، ٣- الجرأة على المعاصي، ولولاه لأمكن القول بأن المقصود من الفساد الناشئ عن الخمر، الباعث على تحريمها، هو ما يحصل من شربها من المفاصد الأخلاقية، ولكن ذكر الارتعاش في جملة مضرّات الخمر يهدينا إلى أن المقصود من الفساد الناشئ عن شربها أعم من زوال الصّحة الجسمانيّة، ورفع ملكات الفضيلة الأخلاقية.

وبه يظهر أن المقصود من الفساد - كما سيأتي إن شاء الله تعالى في توضيح كيفية الاستدلال برواية العيون - هو الخروج عن حدّ الاستواء والاعتدال المعبر عنه بالمرض؛ بلافق أن يكون جسمانياً بدنياً، أو نفسانياً أخلاقياً.

و يؤيد ما ذكرنا كلّ ما أفاده السيّد الدّاماد رحمته الله في ذيل هذه الرواية، حيث قال: «فإنّ المستفاد منها أن فساد البدن وورود الضّرر عليه مبغوض لشارع الإسلام، حيث حرّم بعض الأشياء لوجود هذين، فكلّ ما يضرّ بالبدن ويفسده حرام، ولا يخفى أن إطلاق ما يضرّهم يقتضي حرمة كلّ ما يضرّ بالبدن بأيّ مراتب كان، سوى الضّرر الذي لا يمتني به العرف، ولا يراه ضرراً، كخدش الوجه وأمثالها، ممّا كانت الروايات منصرفة عنها.»^١

ولا يخفى عليك أنّنا لانحتاج في إخراج بعض الأضرار الواردة على الجسم عن قاعدة الحرمة، بالمراجعة إلى نظر العرف؛ بل خروجها لأجل أنّها غير مخلّة بما تقوم به الأبدان، مع أن الحرمة واقعة على كلّ ما يضرّ بذلك، فافهم.

إشكالان على الاستدلال المذكور

الإشكال الأوّل: إن الكبرى المذكورة في الحديث هي حرمة ما كان يضرّ أكله أو شربه العباد، واستنتاج حرمة الإضرار بالنفس منها ليس استدلالاً بالمنطوق، بل من قبيل الاستدلال بالملاك.

الجواب: أن المفهوم من الرواية هو كون تمام الموضوع للحرمة هو إيراد الضرر على البدن، وليس للأكل والتناول مدخلية في ذلك الموضوع، فإنه تبارك وتعالى علّم ما يضرّ الخلق في أبدانهم، فنهاهم عنه مأكولاً كان أو مشروباً، أو غيرهما من الأفعال التي تجلب عليها المضرّة.

الإشكال الثاني: ادّعى المحقّق الخوئي^١ - وتابعه في ذلك بعض تلامذته في مقام دفع الاستدلال به على حرمة الإضرار بالنفس - بأنّ المستفاد منها أنّ الحكمة في تحريم جملة من الأشياء كونها مضرّة بنوعها، لأنّ الضرر موضوع للتّحريم. ويشهد على ذلك أمور:

الأوّل: أنّ الضرر لو كان علة للتّحريم، لاستتفيد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الرواية، لأنّ المذكور فيها ترتّب الضرر على إدمانها، فلزم عدم حرمة الميتة من غير الإدمان.

الثاني: يلزم من ذلك أن لا يحرم القليل من الميتة - مثلاً - بمقدارٍ نقطع بعدم ترتّب الضرر منه، مع أنّ ذلك خلاف الضرورة من الدّين.

الثالث: إنّنا نقطع بعدم كون الميتة بجميع أقسامها مضرّة للبدن، كالحیوان المذبوح إلى غير جهة القبلة.

الرابع: ورد في الروايات ترتّب الضرر على أكل جملة من الأشياء، كأكل التّفاح الحامض، مع أنّه لا خلاف في جواز أكله.^١

الجواب: أولاً: أنّ الرواية مختلفة العبارة في التّقل، فقد وردت في الكافي - كما قال به^٢ - : «أما الميتة فإنّه لا يدمنها أحدٌ إلّا ضعف بدنه...»، أمّا الشّيخ فقد رواها في التّهذيب عن الكليني، وجاء فيها: «أما الميتة فإنّه لا يدنو منها أحد»، وأمّا الصّدوق فقد رواها في الفقيه بلفظ: «و أما الميتة فإنّه لم ينل أحد منها إلّا ضعف بدنه...»، ورواها المفيد في الاختصاص^٢ كما في التّهذيب.

١ - مصباح الأصول ٢/ ٥٤٩ - ٥٥٠: فقه الصّادق ١٩/ ٢٠٦.

٢ - الاختصاص ١٠٣.

وكيف كان، فلا يبعد أن يُقال: إنَّ الميزان في تحريم الميتة هو الدَّنو والنَّيل، لا الإِدْمان. ولذا قيل: إنَّ العبارة كانت في الأصل «يدنو منها» فسقط النَّون والواو من كلمة «يدنو»، فحسبها الرَّاوي أو المستنسخ (يدمنها) من الإِدْمان.^١

و يؤيِّد ما ذكرنا في عدم اعتبار الإِدْمان في تحريم الميتة ما في سائر الروايات في بيان لعلَّة تحريمها.

قال الرُّضا عليه السلام في جواب ما كتب إليه محمَّد بن سنان: «و حرِّمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفة،...، و حرَّم الله عزَّ وجلَّ الدَّم كتحریم الميتة لما فيه من فساد الأبدان...، و حرَّم الطَّحال لما فيه من الدَّم، ولأنَّ علَّته وعلَّة الدَّم والميتة واحدة، لأنَّه يجري مجراها في الفساد».^٢

وفي رواية الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الرُّنديق أبا عبد الله عليه السلام (في حديث طويل جاء فيه) قال: فالميتة لِمَ حرِّمها؟ قال: فرقا بينها وبين ما يذكر اسم الله عليه، والميتة قد جمد فيها الدَّم وتراجع إلى بدنها، فلحمها ثقيل غير مريء، لأنَّها يؤكل لحمها بدمها.^٣

ثانياً: أنَّ من الواضح أنَّ الميزان في حرمة الميتة أكلها، وأنَّ المقصود من أكلها أكل لحمها لا أكل سائر أجزائها، كما هو المرتكز في الفهم العرفي.

و بالتأمُّل فيما حكينا من الروايات السَّالفة يظهر أنَّ الميزان في حرمة الميتة تجمُّد الدَّم، معلوم أنَّ العروق منتشرة في لحم الحيوان، فما من قطعة لحم إلَّا وهي مملوءة من العروق، ما من عرق إلَّا وفيه من الدَّم شيء.

فمن أين يحصل القطع بعدم ترتب الضَّرر على أكل القليل من الميتة، حتَّى يكون ذلك ناقضاً لعلَّة الضَّرر لحرمتها؟ وهو قطع لا يحصل إلَّا لعلام الغيوب المحيط بكلِّ شيء.

ثالثاً: أنَّ المتبادر من الميتة والمنسب إلى الدَّهن منها، البهيمة التي تموت حتف

١ - رفع الغرر عن قاعدة لاضرر ٦٩.

٢ - علل الشرائع ٩٧/٢؛ عيون أخبار الرُّضا عليه السلام ٩٤/٢.

٣ - الاحتجاج ٩٢/٢-٩٣.

أنفها - كما عليه الزمخشري في الكشاف^١ والطبري في المجمع^٢ - إلا أن ما ذبح بدون الشروط المعتمدة شرعاً له حكم الميتة حكومة، من باب التوسعة في دائرة الموضوع، والعلّة في تحريم كلّ منها مغايرة لعلّة تحريم الآخر.

وقد جمع بينهما أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) فيما رواه هشام بن الحكم عنه:

«قال [الزّنديق]: فالميتة لم حرّمها؟

قال (عليه السلام): فرقاً بينها وبين ما يذكر اسم الله عليه، والميتة قد جمد فيها الدّم وتراجع إلى بدنها، فلحمها ثقيل غير مريّ، لأنّها يؤكل لحماً بدمها»^٣.

قال العلامة المجلسي في مقام التّوضيح: «لما كان للموت - الذي هو سبب التّحريم - سببان؛ أحدهما: عدم رعاية شروط الذّبح والنّحر، كالتّسمية والاستقبال، وثانيهما: عدم الذّبح النّحر أصلاً، فذكر (عليه السلام) لكلّ واحد منهما علّة، فعّلّل الأوّل بعلة دينيّة روحانيّة، وهو طاعة أمر الله، والبركات المترتبة عليها للبدن والروح في الدّنيا والآخرة، مع أنّه يمكن أن يكون لرعاية تلك الشروط - لاسيّما التّسمية - مدخلاً في منافع أجزاء الذّبيحة وموافقتها للأبدان. علّل الثاني بأنّه مع عدم الذّبح والنّحر تتفرّق الدّماء التي في العروق في اللّحم، فتؤكل معه، فيترتب عليه المفساد المترتبة على شرب الدّم»^٤.

وأقول: إنّ المقصود من الميتة في المقام هو الذي يعبر عنه بالفارسيّة «مردار»، بقرينة الآيات والروايات، حيث جعل الميتة في عرض الدّم ولحم الخنزير والخمر. ومعلوم أنّ الآيات القرآنيّة في مقام تحريم ما هي الميتة في نظر العرف، ولا حقيقة شرعيّة في المقام، والروايات الواردة في تفسيرها أو بيان علّة تحريمها ناظرة إلى تلك الجهة. فلا وجه - أبداً - في النّقض بالمذبوح بدون الشروط الشرعيّة.

ولو سلّمنا أنّ المقصود منها ما هو الأعمّ من التي تموت حتف أنفها، والمذبوح بدون

١ - الكشاف ١/٦٠٢.

٢ - مجمع البيان ١/٤٦٧.

٣ - الاحتجاج ٢/٩٢ - ٩٣.

٤ - بحار الأنوار ٦٥/١٦٢ - ١٦٣.

الشروط؛ فما الدليل على انتفاء الضرر في الأخير أصلاً؟. فإنه ﷺ خيّل إليه أن الضرر منحصر في الأضرار الماديّة، مع أن الأضرار المعنويّة أشدّ وأكّد من مادّيّتها، وكما أن الرّوح الإنسانيّ متأثر بالكيفيات الجسميّة، فإنّ البدن الإنسانيّ كذلك متأثر بالحالات الرّوحانيّة.

ألا يمكن أن يكون للتّسمية مدخليّة في الحالات الرّوحيّة للإنسان الذي أكل من الحيوان المذبوح باسم الله، وأنّ هذه التّأثيرات المعنوية الرّوحيّة راجعة إلى بدنه؟ وإن كان هذا خارجاً عن حدّ معرفتنا؛ لاسيّما على تبعيّة الأحكام للمفاسد والمصالح الكامنة في متعلّقاتها.

رابعاً: أن الضرر في مفهومه أمر يتراوح بين الشّدة والضعف، والزّيادة والتّقصان. كما وإنّ النّفع كذلك، ولا يخلو منهما شيء، إلّا التّفاوت في الأشياء إنّما هو في مقدارهما، والعقل هو المعيار والميزان في معرفتهما، خصوصاً في المادّيّات والجسمانيّات.

وقد يكون الضرر الموجود في شيء بمقدار لا يعتدّ به إليه في قبال النّفع الحاصل منه الموجود فيه، كما في قضية التّفاح الحامض، فإنّ النّفع العائد من أكل التّفاح إنّما هو بمثابة كون الضرر النّاشيء عن حموضته غير ملحوظ أصلاً، وإن كانت الحموضة - بما هي حموضة - ذات أثر موجود على أيّ حالٍ.

وبعبارة أخرى: أنّ الاستفادة من الرّواية أن الحلّيّة تدور مدار ما تقوم به الأبدان وما يصلحها، ويقابلها الحرمة، ومدارها فيما يوجب الخلل فيما تقوم به الأبدان، وهذا هو الذي يعبر عنه بالضرر في المقام.

وبذلك يظهر أنّنا لا نحتاج - في مقام دفع الإشكال - إلى أن يقال: «إن كان دليل حرمة هذه الأمور المشار إليها مطلقاً، بحيث أنّه لم يكن في مقابله ما يدلّ على إباحتها، فنحن نقول بحرمتها بلا مانع ولا تأمّل. وأمّا إن كان في مقابله ما يدلّ على إباحتها،

فلا نقول بها»^١.

حيث إنّ هذا هو قبول الشّمول والخروج بالتّخصيص، مع أنّ هذه الأضرار خارجة بالتّخصّص، وإن لم يكن في المقام دليل على إباحتها، لأنّه على أساس ماهية القاعدة في الرواية، فقد كانت الأوامر والنّواهي المشعرة بالحليّة والحرمة إرشادية، لا تأسيسيّة جعليّة صادرة عن المولى.

٣- رواية طلحة بن زيد

نقلها الكلينيّ في ثلاثة مواضع من الكافي، وهي مذكورة أيضاً في موضعين من التّهذيب والوسائل^٢.

أمّا في الكافي: فقد روى الكلينيّ عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام قال: قرأت في كتاب علي عليه السلام: أنّ رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار، ومنّ لحق بهم من أهل يثرب، أنّ كلّ غازیة غزت بما يعقّب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنّه لا يجوز حربٌ إلّا بإذن أهلها، وأنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمّه وأبيه، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء^٣.

أقول: مارواه المحقّق الطّوسيّ وصاحب الوسائل نقلاً عن الكافي، إلّا أنّ في نقلهما تفاوتاً مع الأصل، وقد نقل صاحب الوسائل العبارة هكذا: «غير مضارّ ولا إثم» بالهمزة؛ مع أنّ المذكور في الكافي هو: (ولا آثم)، بالألف الممدودة. نعم العبارة التي ذكرها المجلسي^٤ موافقة لما في الوسائل. وأمّا الشّيخ فقد ذكر العبارة هكذا: «وإنّه لا يجارّ حرمة

١ - رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر ٧٠-٧١.

٢ - الكافي ٦٦٦/٢؛ التّهذيب ١٤/٦ و ١٤٦/٧؛ وسائل الشّيعه ٥٠/١١ و ٣٤١/١٧.

٣ - الكافي ٣١/٥.

٤ - بحار الأنوار ١٦٧/١٩.

إلا باذن أهلها»، مع أن المذكور في الأصل هو: «فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها». وعلى أي حال، لما كان الكليني أضبط وأدق في ضبط الأحاديث وعباراتها، فالقاعدة تقتضي الأخذ بما نقله دون غيره.

بيان الاستدلال

إن هذه الجملة جملة إسمية تشبيهية؛ والتشبيه: هو عقد المماثلة بين أمرين أو أكثر، قصد اشتراكهما في صفة أو أكثر بأداة، لغرض يقصده المتكلم، ولا بد أن يكون وجه الشبه في المشبه به أقوى وأكثر، حتى ينتفع التشبيه.

ولما كان وجه الشبه في المقام، هو قوله ﷺ: «غير مضار ولا آثم»، فلا بد أن يكون هذا الوجه في المشبه به - وهو النفس - أقوى من المشبه، وهو الجار. فكان الشارع فرض عدم إيقاع النفس في الضرر والإثم أمراً مفروغاً عنه.

وقد أشار المحقق الثائني، إلى ذلك بقوله: «بل حرمة الضرر على النفس قد جعلت أصلاً في بعض الروايات، كما في الوسائل في باب (إحياء الموات)، عن الكليني بسنده إلى أبي عبد الله ﷺ، قال: إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم»^١

وهذا لا ينافي القول بأن المقصود الأصلي هو التهي عن إيقاع الضرر بالجار، وأن لا يكون الإنسان مضاراً بجاره.^٢

فالرواية إذاً تدلّ على أن الجار كالنفس، وأن الإنسان لا يضرّ بنفسه ولا يوقعها في الإثم، أنه - كذلك - لا يضرّ جاره، ولا يوقعه في الإثم، أو كما أن النفس لا يضرّ بها، فكذلك الجار لا يضرّ به.

تنبيه: كلمة (الجار) تتضمن ثلاثة معانٍ: ١- المجاور، ٢- المجير، ٣- المجار. كما وأن (المضار) فيه وجهين، فإن هذه الهيئة مشتركة بين الفاعلية والمفعولية. فتكون الفروض الحاصلة من تضارب الوجوه المحتملة ستة.

١ - منية الطالب ١٩٣/٢.

٢ - الوافي ٥١٩/٥، الرقم ١٧.

(أ) مضارّ (على المعنى الفاعلي)

- ١- الجار: الإنسان كما لا يضرّ بنفسه، لا يضرّ بجاره.
- ٢- المجار: الإنسان كما لا يضرّ بنفسه، لا يضرّ بالمجار إليه.
- ٣- المجير: الإنسان كما لا يضرّ بنفسه، لا يضرّ بمن يجير غيره.

(ب) مضارّ (على المعنى المفعولي):

- ١- الجار: الجار لا يضرّ به، كما أنّ النفس لا يضرّ بها.
- ٢- المجار: المجار لا يضرّ به، كما أنّ النفس لا يضرّ بها.
- ٣- المجير: المجير لا يضرّ به، كما أنّ النفس لا يضرّ بها.

ولا يبعد أن يقال: أولاً: أنّ (الجار) في المقام وإن تضمّن معانٍ متعدّدة، إلّا أنّ المراد منها خصوص المجاور لا غيره، بقريته قوله ﷺ: «حُرمة الجار على الجار كحرمة أمّه وأبيه». فإنّ (الجار) في الجملة الأخيرة لا يراد منه إلّا المجاور، وهذه الجملة وقعت بعد قوله ﷺ: إنّ الجارَ كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وكأنّها وردت تفسيراً لها، بمعنى أنّه لا يجوز الإضرار بالجار، للزوم مراعاة حرمة.

ثانياً: أنّ كلمة المضارّ، وإن كانت مردّدة بين اسم الفاعل والمفعول، ولكنّه لا يبعد أن يكون المراد منها معناها الفاعلي، لا المفعولي. فإنّ الكلمة وقعت معطوفاً عليها، والمعطوف هو الآثم على صيغة الفاعل، على ما نقله الكليني، ووحدة السيّاق تقتضي أن تكون (المضارّ) أيضاً على تلك الصيغة.

وسواء قلنا بأنّ المضارّ في صيغة اسم الفاعل، أم في صيغة اسم المفعول، أو قلنا بأنّ الجار بمعنى المجاور أم بمعنى المجار إليه، أم بمعنى المجير، فإنّ الرواية صريحة الدلالة على حرمة الإضرار بالنفس، بل شبه المعصوم ﷺ حرمة الإضرار بالجار بحرمة الإضرار بالنفس.^١

هذا وقد أفاد العلامة المجلسي رحمه الله في معنى الرواية ما يتنافي ذلك. ونتيجته التفصيل

١ - الشافعي في شرح أصول الكافي ٢٧٨/٧، الرّقم ٢٧٥٧؛ عوائد الأيّام ٤٥؛ الوافي، باب حسن المجاورة ٩٦/١

بين معاني (الجار) و صيغة (مضار) المستلزم لعدم دلالتها على حرمة الإضرار بالنفس على قول مطلق وفي جميع الفروض.

قال رحمه الله: «أي يجب أن يكون الجار كأنفسكم، (غير مضار) اسم فاعل، أي لا تكونوا مضارين له، ولا آثمين في حقه. ويحتمل أن يكون حالاً عن المجار لا المجير، فيحتمل أن يكون المضارّ على صيغة المفعول أيضاً»^١.

وفي المرأة: «قوله رحمه الله: (غير مضارّ) إمّا حال من المجير على صيغة الفاعل، أي يجب أن يكون المجير غير مضارّ ولا آثم في حقّ المجار؛ أو حال من المجار، فيحتمل بناء المفعول أيضاً»^٢.

و يرد عليه: أنّ جملة «المجير كما لا يضرّ بنفسه لا يضرّ بالمجار إليه» وإن كانت صحيحة في حدّ نفسها، إلّا أنّها غير منسجمة مع ظاهر الرواية. لأنّ فرض الرواية فرض تغاير الجار النفس، والمستفاد من هذا المعنى هو اتّحادهما. وبعبارة أخرى: حيث كانت جملة (المجير كالنفس لا يضرّ) لا معنى محصّل لها، فلا بدّ من تقدير (المجار إليه) المستلزم لتصور ثلاثة أطراف، أي النفس، والمجير، والمجار إليه. مع أنّ الرواية ظاهرة في فرض طرفين، أي النفس الجار.

إشكالان على الاستدلال المذكور

الإشكال الأوّل: أنّ الحديث ليس في مقام التّحريم الصادر عن المولى، بل لا يستفاد منه إلّا التّوصية بأمر أخلاقيّ، فلا يثبت تحريم الإضرار بالنفس^٣.

قال السيّد الدّاماد رحمه الله: «فإنّه لا يدلّ على حرمة الإضرار بالنفس دلالة صادرة عن المولى، بل هو إيحاء للإنسان بجاره، وأنّ الجار بمنزلة النفس. فكما أنّك لا تضرّ نفسك، فليكن الجار كذلك، وكما أنّك لا تأثم نفسك ولا تعصّيها، فليكن الجار أيضاً كذلك، وكما

١ - ملاذ الأخبار ٣٧٣/٩.

٢ - مرآة العقول ٣٥٩/١٨.

٣ - فقه الصادق ٢٠٧/١٩؛ كلمات سديدة ٤٢.

أنك لا تعاقب نفسك، فليكن الجار كذلك، على معنى آخر للإثم، فهو أمر أخلاقي لحفظ حقوق الجار، كما في غيره من الروايات.»^١

و نقول في توضيح ذلك: قد اشتهر بين الألسنة تقسيم محتوى الدين إلى ثلاث شعب: ١ - أصول اعتقاديّة، ٢ - أحكام فقهيّة، ٣ - أمور أخلاقيّة. والذي يظهر من هذا التقسيم أنّ الأمور الأخلاقيّة خارجة عن دائرة الأحكام الفقهيّة، وحيث كانت محمولات القضايا الفقهيّة الصادرة عن المولى التي اعتبرها الشارع في عهدة المكلف، من الوجوب والحُرمة والكرهية الاستحباب، فلا يمكن اتّصاف الموضوعات الأخلاقيّة بهذه المحمولات. وبالتّبع لما كان حديث طلحة وارداً مورد الأخلاقيّات، فلا يصحّ استفادة الحكم التّكليفيّ التّحريميّ الصادر عن المولى منه، وهو المطلوب.

الجواب: أولاً: من مميّزات المسألة الأخلاقيّة أنّ موضوعها لا يكون إلّا الفعل الإراديّ، كما أنّ محمولها يكون مفهوم الواجب، أو المحذور، أو ما يشابههما، كقولنا: ينبغي أولاً ينبغي، يحسّن أو يقبّح.

ومع أنّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هو العقل الكاشف عن توقّف الغاية على الفعل أو التّرك، إلّا أنّ للشارع اعتبارات مولويّ على الفعل الأخلاقيّ الصادر عن المكلفين، ومن هذا القبيل حرمة الكذب شرعاً وجعله من الكبائر المنهي عنها.

و عليك بماورد عن أهل العصمة عليهم السلام في مجال الأخلاقيّات، من الرّذائل والفضائل، خصوصاً في ماورد في الكبائر من الذّنوب، كالغيبية والحسد والبخل واليأس من الله، فإنّ المحمول عليها هو الحرمة التّكليفيّة المتوعّد عليها الجحيم. كما وقد يحمل على بعض الفضائل الاستحباب الشرعيّ المتوعّد عليه بالثواب والجنّة.

والحاصل: أنّ الفعل الأخلاقيّ يكون موضوعاً لقضايا، محمولاتها الحكم الشرعيّ، فلو سلّم كون الحديث في مقام الوعظ الأخلاقيّ، فلا منافاة بينه وبين اتّصافه بالمحمولات الشرعيّة، فإنّ الأخلاقيّات لا تنحصر في الاستحسانات، بل بعضها من

الإلزاميات.

ثانياً: لو سلمنا بأن القضايا الأخلاقية لا تتصف بالمحمولات الشرعية الصادرة عن المولى، فما الدليل على أن الحديث يكون في مقام الإيضاء بالأخلاقيات؟ بل الحق أن المعصوم عليه السلام بصدد إصدار حكم صادر عنه بأعلى مرتبته، فإن ما رواه الكليني جزء من عهد كتبه النبي ﷺ إلى أهل المدينة، وأنت خبير بأن المعاهدات عبارة عن القوانين التي ألزمها المعاهد على المعاهد عليه، فإن القانون ليس إلا تشريع صادر عن المولى لازم الاتباع، وإلا فلافائدة في جعله، لأنه لا داعٍ ولا حض له نحو العمل، الذي هو المطلوب والغاية من جعله.

و يؤيدنا على ذلك ما في سيرة ابن هشام في صدر المعاهدة، فإنه قال: «قال ابن إسحاق: كتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه [إلى] يهود وعاهدهم، أقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم: ...»؛ فإن المقام مقام الاشتراط والتكليف والإلزام، لا مقام الوعظ والتصيحة والإيضاء. ولا ينقضي العجب من بعض المصنفين، حيث ادعى كون الرواية جزءاً من المعاهدة أقوى شاهد على عدم دلالتها على الحكم الإلزامي الصادر عن المولى^١. وهو كلام لا ندرك له وجهاً، العلم عند الله تبارك وتعالى. و يؤيدنا على أن الرواية ليست في مقام الإيضاء بأمر أخلاقي - بل بصدد جعل حكم إلزامي - ثلاثة أمور.

الأمر الأول: بعض فقراتها حسب ما في المصدر، وما نقله الكليني

- ١ - قوله ﷺ: «وكل طائفة منهم تفدي عاينها بالمعروف والقسط بين المؤمنين»، فإنه يدل على إيجاب إفاء الأسراء بالمعروف والقسط.
- ٢ - قوله ﷺ: «ولا يقتل مؤمن مؤمناً في الكافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن»، فإنه

١ - سيرة ابن هشام ١٤٧/٢.

٢ - «اضرار به نفس» ١٠٣-١٠٧.

صريح الدلالة في حرمة قتل المؤمن قصاصاً عن الكافر، وحرمة نصره الكافر على المؤمن.
 ٣ - قوله ﷺ: «وإنه لا يجير مشرك مאלاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن»، فإنه يدل على حرمة المحاماة عن أموال قريش وأنفسهم، وإيجاد المانع بينهم وبين المسلمين، بحيث لو فعل لعوقب عليه.

٤ - قوله ﷺ: «إنه من اعتبط مؤمناً قتلاً على بيته، فإنه قود به، إلا أن يرضى وليّ المقتول»، فإنه يدل على لزوم قتل القاتل، إلا أن يرضى وليّ المقتول.

٥ - قوله ﷺ: «إنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ»، فإنه حاكٍ عن عدم جواز الخروج عن المعاهدة إلا بإذن النبي ﷺ.

٦ - قوله ﷺ: «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مردّه إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ».

٧ - قوله ﷺ: «فإنه لا يجوز حرب إلا بإذن أهلها» - على ما نقله الكليني في الكافي - فإنه صريح في حرمة الحرب بغير إذن وليّ المجتمع، وهو رسول الله ﷺ.

الأمر الثاني: كونها بصدد تحريم الإضرار بالجار

لا إشكال في أن قوله ﷺ: «إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم» ناظر إلى تحذير الناس من إيراد الضرر على غيرهم. فإن كان مفاد هذه الجملة هو الإيذاء بأمر أخلاقي، فلا بد وأن يكون هذا الحكم أخلاقياً غير إلزامي، وبالنتيجة فإن الشارع أمر الناس بالمداواة، وترك الإضرار.

وحيث كانت الأخلاقيات لا يُعتبر فيها إلزام صادر عن المولى، فيجوز للمخاطب أن لا يعمل بهذه الوصية، فكان الإضرار بالجار - من ثم - جائزاً شرعاً وإن لم يصح أخلاقاً، وهذا ممّا نقتطع بخلافه، فإن الإضرار بالجار محرّم شرعاً بتحريم صادر عن المولى.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يعقل أن تكون جملة واحدة ذات سياق واحد حاكية عن أمر أخلاقي في أحد جزئها، وعن أمر صادر عن المولى في جزئها الآخر؟
 مضافاً إلى أنه يلزم منه صيرورة التشبيه غلطاً، فإن وجه الشبه سيكون في المشبه

أقوى أكد منه في المشبه به. فعلام يدل هذا التشبيه؟ وما الفائدة في تشبيه الجار بالنفس؟ والعجب من بعض من عاصرناه، كيف فرض صحة كون الحديث في مقام تحريم الإضرار بالجار، ونفى كونه في مقام تحريم الإضرار بالنفس؟

الأمر الثالث: ادعاء النفي

إنَّ المستفاد من كلمة (غير) نفي ادعائي، لضرورة وجود الضرر على النفس وعلى الغير خارجاً. والنفي الادعائي لا يكون إلا بمعنى عدم ترتيب آثار الوجود. وحيث كان النفي بلحاظ الأثر قبل الوجود، فإنه يستفاد منه حکمان، أي حکم تكليفي، وحكم وضعي: الحرمة والضمان. وكما أنَّ الإضرار بالغير حرام شرعاً، فإنه كذلك يوجب ضمان الضارَّ أيضاً. ونظيره في قضية الإضرار بالنفس، إلا أنَّ حكمه الوضعي غير ثابت لاتحاد الضارَّ والمتضرر، ولا يعقل أن يغرم الإنسان عن نفسه.

نعم، لو كان النفي بلحاظ الأثر بعد وجوده، فلا يدلُّ إلا على حکم وضعي كالضمان، فإنَّ جعل التكاليف لداعٍ وزاجر بعد وجود الأثر ممَّا ينفي موضوع البعث والزجر.

الإشكال الثاني: إنَّ كلمة (المضار) مشتركة بين اسم الفاعل والمفعول. فإن كانت في صيغة اسم المفعول، فدلالتها على حرمة الإضرار بالنفس واضحة، وأمَّا لو كانت في صيغة اسم الفاعل، فلا دلالة لها على الحرمة، والترديد بينهما يوجب الإجمال، فلا يمكن التمسك بالحديث لإثبات المطلوب.

الجواب: أولاً: أنَّ لفظة (غير مضار) دالة على المطلوب بهيئتها المفعولية، وأنها كذلك تدلُّ عليه بهيئتها الفاعلية، فإنَّها تكون حالاً عن النفس بناءً على كون (المضار) اسم فاعل.

وبذلك يظهر عدم صواب ما ذكره البعض من أنَّ ظاهر التركيب الكلامي في قوله: (غير مضار)، خبر ثان عن (الجار)، ولا محالة يراد به المعنى المفعولي،^١ فإنَّ (غير مضار) على أي حال، سواء ورد في صيغة الفاعل أم المفعول، يكون حالاً إمَّا عن (الجار) بناءً

على المفعوليّة، إمّا عن (النّفس) بناءً على الفاعليّة. وأمّا احتمال خبريّته فباطل. فإنّه لا معنى للخبر بعد الخبر بعد استيفاء المعنى بالخبر الأوّل، وجملة: (الجارّ كالنّفس) تامّة المعنى بلا احتياج إلى خبر آخر.

ثانياً: أنّ التّرديد في الصيغة يوجب الإجمال، إذا لم يكن بين الصّيغتين وجه مشترك، وأمّا بعد الاشتراك فلا إجمال.

وبعبارة أخرى: إن كان الأثر مختصّاً بهيئة خاصة، فالإجمال في الصيغة يوجب الإجمال في المادّة، وأمّا إذا كان الأثر مشتركاً بين الصّيغتين، فإجمال الصيغة لا يوجب الإجمال في المادّة. فإنّ نفي الضّرر يكون باقتضاء العدل، ولا مدخلة لخصوصيّة الفاعليّة والمفعوليّة، أي الإضرار والتّضرّر.

٤- المكاتبه الأولى لابن سنان

روى عليّ بن بابويه في (العيون) بإسناده عن محمّد بن سنان: أنّ عليّ بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله:

«علّة غسل الجنابة النّظافة، وتطهير الإنسان نفسه ممّا أصاب من أذاه، وتطهير سائر جسده؛ لأنّ الجنابة خارجة من كلّ جسده، فلذلك وجب عليه تطهير جسده كلّهُ. ... وحُرِّمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفة؛ ولما أراد الله عزّ وجلّ أن يجعل تسميته سبباً للتّحليل، فرقاً بين الحلال والحرام. وحَرَّمَ الله عزّ وجلّ الدّم كتّحريم الميتة، لما فيه من فساد الأبدان، ولأنّه يورث الماء الأصفر، ويبيّخ الفم، ويتننّ الرّيح، ويسيء الخلق، ويورث القسوة للقلب، وقلة الرّأفة والرّحمة، حتّى لا يؤمن أن يقتل والده وصاحبه. وحَرَّمَ الطّحال لما فيه من الدّم، ولأنّ علّته وعلّة الدّم والميتة واحدة، لأنّه يجري مجراها في الفساد. ... وأحلّ الله تبارك وتعالى لحوم البقر والغنم والإبل لكثرتها، وإمكان وجودها، وتحليل بقر الوحش وغيرها من أصناف ما يؤكل من الوحش المحلّلة، لأنّ غذاءها غير مكروه ولا محرّم، ولا هي مضرّة بعضها ببعض، ولا مضرّة بالإنس، ولا في

خلقتها تشويه»^١.

بيان الاستدلال

إنّ هذه الرواية من أقوى الدلائل على حرمة الإضرار بالنفس، ويمكن أن يستدلّ على ذلك بفقرات منها.

الفقرة الأولى: قوله ﷺ: وحُرِّمَت المِيتَةُ، لما فيها من فساد الأبدان والآفة.

الفقرة الثانية: قوله ﷺ: حرَّم الله عزَّ وجلَّ الدَّم كتحريم المِيتَةِ، لما فيه من فساد الأبدان.

الفقرة الثالثة: قوله ﷺ: وحُرِّم الطَّحَال لما فيه من الدَّم، ولأنَّ علَّته وعِلَّة الدَّم والمِيتَةِ واحدة، لأنَّه يجري مجراها في الفساد.

أقول: إنّ هذه الفقرات الثلاث واردة في مقام بيان عِلَّة حرمة المِيتَةِ والدَّم والطَّحَال، علَّل ﷺ الحرمة فيها بأمر واحد وهو فساد البدن، وأضاف في عِلَّة حرمة المِيتَةِ الآفة أيضاً.

و الفساد كما عن الرَّاغِب: «خروج الشَّيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً، يضادّه الصَّلاح. ويستعمل ذلك في النَّفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة»^٢.

و الآفة كما عن (المنجد): العاهة «ما يفسد. آف مـ أو فاءُ: أضرَّه أفسده.

فكانت المِيتَةُ محرَّمة، لأنَّها توجب خروج البدن عن حدِّ الاعتدال فتورد الضَّرر على البدن. كما كان الدَّم والطَّحَال أيضاً محرَّمين، لأنَّهما يوجبان فساد البدن إذا أُكلا.

وبه يظهر أنَّ تمام العِلَّة في حرمة هذه الأشياء هو الفساد المترتَّب على البدن. وبما أنَّ العِلَّة تعمُّم، وتخصَّص، فلا بدَّ من القول بأنَّ ما يوجب الفساد وزوال الاعتدال الجسمانيّ محرَّم.

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢/ ٨٨-٩٧.

٢ - المفردات ٣٧٩.

وأنت خبير بأن الخروج عن الاعتدال الجسماني، هو الذي يُعبر عنه بالمرض.^١
فبالمآل صار ما يوجب عروض المرض على البدن محرماً. ولذا أردف الإمام عليه السلام الفساد بالآفة في بيان علّة حرمة الميتة، فإنّ أكل الميتة يوجب المرض، وقد بين ما ينشأ عن أكل الميتة في رواية عذافر وسائر روايات الباب، وما يحصل من شرب الدّم من الأمراض، وما من مرض إلّا وله ضرر على البدن، كما حقّق في محلّه.

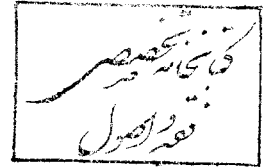
الفقرة الرابعة: قوله عليه السلام: ولا هي مضرّة بعضها ببعض، ولا مضرّة بالإنس.

فإنّ الإمام عليه السلام كان يصدد بيان علّة حلّيّة أكل لحم بقر الوحش وسائر الوحوش المحلّلة، علل عليه السلام الحلّيّة بعدم المضرّة، سواءً بالنسبة إليهنّ، أو بالنسبة إلى الإنسان. وبالمفهوم المخالف يعلم أنّه لو كان مضرّاً بالإنسان لما كان حلالاً، وحيث لا خصوصيّة في لحم البقر بما هو لحم، فلا بدّ من القول بأنّ كلّ ما ينعدم فيه الضرر على الإنسان حلال، وأنّ كلّ ما فيه الضرر عليه حرام.

وهذا هو الذي يعبر عنه بتبعيّة الأحكام للمفاسد والمصالح في متعلّقاتها، وإليه أشار الإمام عليه السلام فيما رواه الصدوق في العيون عن محمد بن سنان، عن الرّضا عليه السلام، كما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى عليك أنّ الميزان في حرمة المضرات هو ما يوجب الفساد والآفة، وأمّا ما كان مضرّاً بكمال البدن، دون أن يؤدّي إلى فساد، فلا دليل على حرمة، ولا تشمله الرّواية.

ولذا عدّ الإمام عليه السلام الهزال من المضرات، مع أنّك عالم بأنّ الهزال لا يوجب الفساد الجسماني، إلّا إذا كان بإفراط، بل هو ممّا يوجب رفع الكمال الجسمي.^٢



٥ - المكاتب الثانية لابن سنان

روى الصدوق في العلل بإسناده عن محمد بن سنان: أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه:

«جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك وتعالى لم يحل شيئاً ولم يحرمه لعل أكثر من التعبد لعباده بذلك. قد ضلّ من قال ذلك ضلالاً بعيداً، وخسر خسراناً مبيناً، لأنه لو كان ذلك لكان جائزاً أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم، وتحريم ما أحلّ...، إنّنا وجدنا كلّ ما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها. وجدنا المحرّم من الأشياء لاحاجة بالعباد إليه، وجدناه مفسداً داعياً للفناء والهلاك. ثم رأينا - تبارك وتعالى - قد أحلّ بعض ما حرّم في وقت الحاجة، لما فيه من الصّلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدّم ولحم الخنزير إذا اضطرّ إليها المضطرّ، لما في ذلك الوقت من الصّلاح والمصلحة للأبدان، وحرّم ما حرّم لمافيه من الفساد، ولذلك وصف في كتابه، وأدّت عنه رُسُله وحجّجه، كما قال أبو عبد الله عليه السلام: لو يعلم العباد كيف كان بدء الخلق ما اختلف اثنان، قوله عليه السلام:، ليس بين الحلال والحرام إلّا شيء يسير يحوّل من شيء إلى شيء، فيصير حلالاً وحراماً.»^١

ولا يخفى عليك أن صاحب الوسائل رواها عن العلل مع تفاوت يسير مع ما نقلنا عنه.

قال عليه الرّحمة: «وفي العلل بهذا الإسناد عن الرضا عليه السلام قال: إنّنا وجدنا أن ما أحلّ الله ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة، وجدنا المحرّم من الأشياء لاحاجة بالعباد إليه، وجدناه مفسداً، ثم رأينا تعالى قد أحلّ ما حرّم في وقت الحاجة إليه، لمافيه من الصّلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدّم ولحم الخنزير إذا اضطرّ إليها المضطرّ، لما في ذلك الوقت من الصّلاح والعصمة ودفع الموت.»^٢

١ - علل الشرائع ٣١٦/٢ - ٣١٧.

٢ - وسائل الشريعة ٣٤/١٧.

بيان الاستدلال

إنّه يمكن الاستدلال بفقرتين منها على المطلوب.

الفقرة الأولى: قوله ﷺ: إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَبِقَاؤِهِمْ، وَلَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَعْنُونَ عَنْهَا، وَوَجَدْنَا الْمَحْرَمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لِحَاجَةِ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ، وَوَجَدْنَاهُ مَفْسُداً دَاعِياً الْفَنَاءَ وَالْهَلَاكَ.

أقول: إنّه ﷺ بيّن في هذه الفقرة قاعدتين للحلال والحرام، فحيث أنّ الحلال ما يضادّ الحرام، وبالعكس، فإنّ ما يكون علّةً للتّحليل يضادّ ما يكون علّةً للتّحريم، وبالعكس.

أمّا الحليّة فإنّها تدور مدار صلاح العباد وبقائهم وحاجتهم إليها، وأمّا الحرمة تدور مدار الفساد وعدم الحاجة.

و الصّلاح ضدّ الفساد، كما أنّ الفساد ضدّ الصّلاح، وحيث أنّ الفساد قد عُرِفَ بالخروج عن الاعتدال، فالصلاح هو حفظ الاعتدال. ولا يخفى أنّ بقاء البدن باعتداله، بحيث لو خرج عن ذلك الحدّ، زال بقاؤه إمّا فوراً وإمّا تدريجاً حسب تفاوت الموارد، ولذا أردف الإمام ﷺ الصّلاح بالبقاء، والفساد بالفناء والهلاك. ولا يخفى أنّ كل مفسد ليس بفانيٍّ ومهلك، بل للفساد دأعٍ نحوهما، لتفاوت مصاديق الفاسد في التّأثير فيهما.

و حيث أنّ الخروج عن حدّ الاعتدال يوجب المرض، لأنّ المرض هو فساد المزاج وتغيّر الصّحة بعد اعتدالها، والمرض ينافي الصّحة، فإنّ الضرر سيّتحقّق بلامحالة، لأنّ الضرر يصدق بنفي الصّحة، ولذا طبّق الإمام ﷺ عنوان المضرة على الهزال في رواية الكافي. وقد علّل الإمام ﷺ الحرمة بالضرر تارة؛ كما في رواية عذافر، وأخرى بالفساد؛ كما في المقام، ولا فرق بين المقامين.

لا يقال: أولاً: لا ارتباط بين الفساد والضرر.

ثانياً: ولو سلّم، كان المقصود هو الضرر المنتهي إلى الهلاك، فلا يشمل كلّ ضرر لم يبلغ تلك المرتبة.

لأنّه يُقال: أولاً: أنّ الفساد والضرر أمران مُرتبطان كما تقدّم، حيث أنّ أحدهما

بمنزلة العلة لتحقق الآخر.

ثانياً: أنَّ الرواية رواها صاحب الوسائل^١ عن العلل، وليس فيما نقله صاحب الوسائل عبارة: داعياً الفناء والهلاك.

مضافاً إلى أنَّ الخروج عن حدِّ الاعتدال له داعٍ إلى الفناء والهلاك، وهذا هو المنفي بالرواية، لا الضرر المنتهي بذلك الحدِّ.

وبعبارة أخرى: فإنَّ زوال الصِّحة بكون ممّا شأنه أن يوجب الفناء أو الهلاك، وهذا أمر مشترك في كلّ ما يعرض على البدن ويوجب زوال تعادله، إن لم يحصل أسباب سلامته وتعادله، وهذا غير الضرر المنتهي إليه بالفعل.

ويؤيد ذلك ما في نفس هذه الرواية من حليّة الميتة في حال الاضطراب، فإنّه عليه السلام علّل الحليّة في ذلك الوقت بأنّ فيها من الصّلاح والعصمة ودفع الموت، فكما أنَّ الميتة يحلّ أكلها في حال الاضطراب - بمرتبته الأقلّ - لحفظ صلاح البدن، نظير ما يكون في ترك أكل الميتة من عروض مرضٍ يخرج البدن بتحقيقه من التّعادل، فإنّ أكلها يحلّ كذلك في ذلك الحال - بمرتبته الأعلى - لدفع الموت، بحيث لو لم يأكل المضطّرّ لمات. وعلى ذلك لا يعتبر في الرواية الفناء الهلاك الفعليّ.

إن قلت: إنّه يستفاد من الرواية أنَّ كلّ حرام يكون مُفسداً ومُضراً، ولكن أين هذا من قولنا «كلّ مضرّ حرام» وهو المطلوب، فما قصد لم يثبت، وما ثبت لم يقصد.

قلت: أولاً: أنَّ تمام الموضوع في الرواية هو الإفساد بالنّسبة إلى التّحريم، فحيث أنَّ الحكم يدور مدار الموضوع، فإنّ الفساد حيثما وقع أدّى إلى الحرمة، وبالعكس، ويؤيده ما يأتي في الفقرة الثّانية عن قريب إن شاء الله تعالى.

ثانياً: أنَّ المستفاد من الرواية هو حليّة ما له دخل في قوام البدن وبقائه وصلاحه، وحرمة ما يوجب ارتفاع ذلك، ولذلك لا يكون المطلوب هو تحريم كلّ مضرّ ولو لم يبلغ تلك المرتبة، بل المراد حرمة كلّ شيء يكون في أكله أو شربه - مثلاً - ما يحصل التّزلزل

في قوام البدن وبقائه وصلاحه.

و على ذلك، فكما أن كل حرام يكون مُفسداً ومُضراً، فإن كل مُضراً يكون حراماً، لا تعبدًا، بل بما له من العلة.

الفقرة الثانية: قوله ﷺ: ثم رأيناه تبارك وتعالى قد أحل بعض ما حرم في وقت الحاجة لما فيه من الصلاح للأبدان وحرم ما حرم لما فيه من الفساد.

فإن هذه الفقرة صريحة في أن التحليل لا يكون إلا لما فيه المصلحة للبدن، وأن التحريم - كذلك - لا يكون إلا لما فيه الفساد للبدن. وعلى ذلك يكون تمام العلة للحلية هو المصلحة، وتمام العلة للحرمة هو المفسدة الرجعة إلى البدن.

و حيث ذكرنا أن الفساد هو زوال الاعتدال، وأن الحرمة تدور مدار ذلك الميزان، فإن كل ما يوجب خروج البدن عن تعادله المستلزم لحصول العلة والمرض فهو حرام. وليس فيما يحرم الشارع من المأكولات والمشروبات إلا وفيه ذلك المعيار والميزان.

و على هذا الوجه حرمت العبادات الواجبة كالصوم والصلاة والحج و...، إذا كان فعلها يستلزم المرض والضرر، بل الميزان في ذلك هو الخوف لا المرض أو الضرر الواقعي، حيث أن للشارع أهمية خاصة في حفظ البدن ومراعاة الجسم، بمعنى أن احتمال حصولهما فعلاً - احتمالاً عقلياً - كافٍ في زوال الحلية وتحقيق الحرمة.

و أنت خبير بأنه لو سلمنا بالإشكالات الواردة على الفقرة الأولى من الرواية، فإن هذه الإشكالات غير واردة في الاستدلال على هذه الفقرة.

٦- حرمة أكل الطين

لا إشكال في حرمة أكل الطين بجميع أقسامه وأنواعه بخلاف، بل وعليه الإجماع بقسميه، وإن المحكي منهما مستفيض أو متواتر، كالتصوص الواردة فيه.

و إننا إذا لاحظنا الروايات الواردة في مقام تحريم أكل الطين، وبيان الآثار المترتبة عليه، الواردة على الجسم - دون ما هو أمور معنوية، وأمراض روحية، كالنفاق والوسواس - وجدناها على طوائف، تدل على أن: أكل الطين يوجب السقم، والمرض،

والدَّاء ١، وأنَّ الأمراض تنشأ عن أكل الطَّين ٢، وأنَّ في أكل الطَّين إعانة على النَّفس ٣، وكذلك الانهماك في أكل الطَّين ٤.

بيان الاستدلال

بالتأمّل في هذه الطّوائف الأربع يظهر أنّه يمكن إرجاعها إلى أصل واحد، وهو حرمة الإضرار بالنفس.

توضيح ذلك: أنَّ الطّائفة الثّانية تفسير للأولى. حيث تبين أنَّ المقصود من السّقم والدَّاء هو حصول أمراض بواسطة أكل الطَّين، كالحكّة - وهي علّة توجب الحكاك كالجرب - والبواسير - وهي علّة في الدبر يسببها تمدّد عروق الدبر، ويحدث فيها نزف الدم - والضعف الحاصل في السّاق والقدم، وغيرها من الأمراض، كما في (طبّ النبي ﷺ).

وأنَّ الطّائفة الرابعة مفسّرة للثالثة. فإنَّ أكل الطَّين لا يوجب الموت، بل يساعد على الموت. و الموت يحصل بالانهماك في الأكل، والانهماك هو الجدّ واللّج - كما عن الجوهري - و التّماذي في الشّيء؛ فالاستمرار على الأكل والمداومة عليه يوجب الموت والفناء، ولذلك حرم أكل الطين.

ولأكل الطين تبعتان، تبعه توجب السّقم والمرض، وتبعه توجب الموت. وأولاهما تنجم عن الأكل غير المستمرّ، وثانيتها تنجم عن الأكل المستمرّ. ويستفاد من ذلك أنَّ العلة - بل تمام العلة في حرمة أكل الطَّين - هو ما يضرّ بالنفس من السّقم والمرض، ويؤيّدنا على ذلك ما في بعض كلمات العامّة والخاصّة ٥.

١ - الكافي ٢٦٦/٦، الرّقم ٦؛ ثواب الأعمال ٢٩٢؛ التّهذيب ٨٩/٩، الرّقم ٣٧٨؛ المحاسن ٥٦٥/٢؛ علل الشّرائع ٥٢٣/٢، الباب ٣١٧.

٢ - ثواب الاعمال ٢٩١-٢٩٢؛ أمالي الشيخ الطوسي ٥٤-٥٣/٢؛ طبّ النبي ٣١.

٣ - الكافي ٢٦٦/٢؛ المهدّب ٤٤٨/٢؛ السّرائر ١٤١/٣.

٤ - الكافي ٢٦٥/٦؛ علل الشّرائع ٣٥١/٢، الباب ٣١٧.

٥ - رياض المسائل ٢/٩٠-٢٨٩؛ التّحفة السّنيّة ٣٠١؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢٣٣/١١؛ المناهل ٦٦٨؛ المحلّي

٤٣٠/٧؛ المجموع في شرح المهدّب ٣٧/٩؛ المغني ٨٨/١؛ الأحكام في الحلال والحرام ٤٠٦/٢.

الإشكالات على الاستدلال المذكور

الإشكال الأول: الضرر حكمة لا علة. أشكل صاحب الجواهر رحمته الله بأن حرمة أكل الطين معلومة تعبدًا أو نصًا وفتوى، وأن ذكر الضرر فيه من حكم حرمة لا علة، بحيث يدور الحكم معها وجوداً وعدماً، ومن هنا يحرم القليل منه، المقطوع بعدم الضرر فيه.^١
الجواب: أولاً: لا إشكال في أن الضرر المذكور في الرواية هو العلة في تحريم أكل الطين، ويدل على ذلك - مضافاً إلى ما ذكرنا - الروايات الواردة في مقام تحليل أكل طين قبر الحسين عليه السلام استشفاءً.^٢

فإنها مشتملة على عقد الاستثناء، فالمستثنى منه هو حرمة أكل الطين، والمستثنى هو جواز أكل طين قبر الحسين عليه السلام. وإن المستثنى منه وإن لم يكن معللاً في هذه الروايات، فإن المستثنى فيها ورد معللاً، والعلة لجواز أكل طين قبر الحسين عليه السلام، هي شفاء الداء. بل وإن الشفاء هو تمام العلة لجواز أكله، ولذا قيده الأصحاب بالحمصة واليسير.^٣
وإذا كان الأمر كذلك، فالمستثنى خارج عن المستثنى منه، لأنه شفاء الداء، فيكون ماعداً باقياً في المستثنى منه، ومحكوماً بالحرمة، لأنه غير مستشف به، وأنه يوجب السقم والمرض.

ويؤيد ما ذكرنا من أن العلة لتحريم المستثنى منه هي السقم والمرض، ولجواز المستثنى هي الشفاء، ما ورد في التداوي بالطين الأرمني.^٤
والحاصل: أن كل ما يضر بالإنسان فهو حرام، حيث أن العلة لتحريم أكل الطين هي الأضرار الناشئة عنه، وأن العلة تعمم وتخصص، وأنه لا خصوصية للأكل، فكل ما يضر بيد الإنسان وجسمه، فارتكابه محرّم، إلا ما خرج بالدليل.

١ - جواهر الكلام ٣٦/٣٥٦.

٢ - كامل الزيارات الباب ٩٥، الرقم ٢، الأمالي ١/٣٢٦-٣٢٧؛ الخرائج والجرائح ٢/٨٧٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام

٨٤/٨، الباب ٨.

٣ - النهاية وكتنها ٣/١٠٧؛ الشرائع ١/٣١٨؛ الشرائع ٤/٧٥٣.

٤ - طب الأئمة ٦٥؛ الخلاف (ط. ج) ٣/٤٩.

و ثانياً: أن القطع بعدم الضرر في القليل من التراب أمر لا يمكن الوقوف عليه إلا بإفاضة من علام الغيوب.

وإنهم يزعمون باطلاً أن الضرر في الأشياء والمفاسد الموجودة فيها مرتبط بكميتها. أفلا يرون أن في التراب عوامل ممرضة توجب أمراضاً خطيرة، مع صغرها المتناهي؟ فالفيروس^١ - مثلاً - من العوامل البيولوجية الموجودة في التراب، الموجهة لأمراض التلوث مع كونه يعادل ٢ إلى ٤ ميلي ميكرون.

و لإيضاح المطلب نذكر بعض ما يتعلق بالتراب والعوامل المرضية فيه، إذ ميزان الأكل حجم المأكول ليس دخيلاً في حصول الأمراض، بل المدار على مقدار العوامل

المرضية في المأكولات.

أن في التراب عوامل بيولوجية توجب تلوثه، وظهور أمراض في الإنسان وتنقسم هذه العوامل إلى ثلاثة أنواع:

التراب والعوامل البيولوجية

النوع الأول: (إنسان - تراب - إنسان): وهي الكائنات الحية^٢ المرضية^٣ التي تخالط براز الإنسان، و تنتقل إليه بالملاقة مع التراب الملوث، أو بأكل الخضروات الملوثة الثابتة فيه، إليك بعض هذه العوامل:

١ - الجراثيم^٤ المرضية المعوية (عوامل مرضية، بين ٢/٠ الى ٥ ميكرون).

٢ - الحيوانات الوحيدة الخلية.^٥

1 - Virus.

2 - Organism.

3 - Patogen.

4 - Bacteria.

5 - Protozoa.

٣- الطفيليات: ^١ الدودة المعوية ^٢ (إنّ الدودة المعوية توجب ثقباً في المعى الدقيق ^٣ وانسداد المسال المراري ^٤، وإيجاد نوع من التهاب الزائدة الدودية)، ^٥ دودة الأنسيلوستوما ^٦، الدودة السلوكية، أو الخيطية ^٧ (طائفة من الديدان الأسطوانية المتطاولّة التي تتطفّل على الحيوانات النباتات، أو تحيا في التربة أو المياه).

النوع الثاني: (ماشية - تراب - إنسان): الكائنات الحيّة المَرَضِيَّة التي تخالط براز الماشية، وتنقل إلى الإنسان بالملاقاة مع التراب الملوّث ببرازها وبولها. ويقع تحت هذا النوع الأمراض المشتركة بين الإنسان والماشية؛ كالحمرة، ^٨ وحمى الورد. ^٩

النوع الثالث: (تراب - إنسان): الكائنات الحيّة المَرَضِيَّة التي وجدت في التراب على نحو طبيعي، والتي تنتقل إلى الإنسان بواسطة ملاقاته مع التراب الملوّث، منها: الفطريات ^{١٠}، الكزاز ^{١١} (مرض تنشّج معه عضلات العنق والفكّ بخاصّة)، التسمّم الطعاميّ الشّدِيد. ^{١٢}

الإشكال الثاني: مورد الروايات المرض لا الضرر: قد أفاد بعض أساتذتنا حفظه الله في مقام دفع الاستدلال المذكور، بأنّ الموجود في هذه الروايات هو السّقم والمرض، مع

1 - Parasite.

2 - Ascarid.

3 - Small intestine.

4- Cystic duct.

5- Appendicitis.

6. Hook worm

7. Nematode

8. Anthrax

9. Quotidian fever

10. Fungus

11. Tetanus

12. Botulism

أنَّ المطلوب في المقام هو الضَّرر، والنَّسبة بينهما عموم من وجه، فما دلَّ على تحريم الأمراض، لا يدلُّ على تحريم الإضرار.

الجواب: إنَّ النَّسبة بين الضَّرر والمرض هي العموم المطلق، بمعنى أنَّ الضَّرر أعمُّ شمولاً من المرض، حيث إنَّه قد يصدق الضَّرر ولا يصدق المرض. ولكنَّه لا يفرض المرض بلافرض وجود الضَّرر، لأنَّ المرض هو فساد المزاج، وانحراف الصَّحَّة بعد اعتدالها، وهذا يساوق الضَّرر دائماً، فإنَّ من فسد مزاجه، وتغيَّرت صحَّته، كان متضرراً قطعاً. بلا فرق بين أن يكون الضَّرر النَّقصان، أو الضَّيق، أو إلحاق المكروه، أو الخسران. ولا يخفى أنَّ الضَّرر الحاصل في كلِّ مرض سيكون بحسبه.

وأنت خير بأنَّ متعلِّق النَّهي هو أكل الطَّين المستلزم للأمراض كالבוاسير وغيره، إلَّا أنَّ تمام الموضوع في النَّهي هو الضَّرر الحاصل من المرض، لا المرض الخاص.

الإشكال الثالث: العقوبة على ترك التكليف لا الإضرار بالنفس: لا شكَّ في أنَّ أكل الطَّين حرامٌ، والدَّليل على ذلك - مضافاً إلى ماورد في أحاديث الأئمة عليهم السلام - إجماع الفريقين.

إلَّا أنَّه لا يمكن الاستدلال بما في الطَّائفة الأولى والثَّانية - حسب ما ذكرناه سابقاً - لحرمة أكل الطَّين الموجب للسَّقم والمرض، وأنَّ العقوبة والعذاب المتوعَّد عليه للضعف الحاصل منه.

والوجه في ذلك أنَّ الظَّاهر من الرِّوايات هو أنَّ العقوبة والمواخذة إنَّما هي على ترك الأعمال المكلف بها في الظرف المأمور بإتيانها فيه، لا للضعف النَّاشئ عن نفس أكل الطَّين.

ولذا قال الإمام عليه السلام: «وَمَنْ أَكَلَ طِينًا، فَضَعُفَ عَنْ قُوَّتِهِ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ أَنْ يَأْكُلَهُ، وَضَعُفَ عَنِ الْعَمَلِ الَّذِي كَانَ يَعْمَلُهُ قَبْلَ أَنْ يَأْكُلَهُ، حُوسِبَ عَلَى مَا بَيْنَ قُوَّتِهِ وَضَعْفِهِ، وَعُذِّبَ عَلَيْهِ»^١

الجواب: أولاً: أن ذلك لو تمّ لكان ملائماً مع ما ورد في الطائفة الثانية، حيث قال الإمام عليه السلام: «و ما نقص من عمله فيما بينه وبين صحته وقبل أن يأكله، حوسب عليه، وعذب به»، فالظاهر منها العذاب على ما نقص من العمل. ولكنه لا يلائم ما في الفقرة الأخيرة من الطائفة الأولى، لأن جملة الجزاء - وهي قوله عليه السلام: «حوسب ما بين قوته وضعفه» - جزاء للشّرط السابق عليها، المركّب من جزئين، أي ضعف القوة، وضعف العمل. فإنّ المحاسبة والعذاب إمّا عليهما معاً، أو لكلّ منهما؛ فكما أنّ العذاب لضعف العمل، فهو كذلك لضعف القوة. خصوصاً مع ملاحظة أنّ الجزئين للقضية الشرطيّة عطفًا بالواو، لا بالفاء.

هذا مع أنّ تعبيره عليه السلام في الجزاء: «حوسب على ما بين» بدلاً عن: «حوسب على فيما بين» كما في الطائفة الثانية، يُشعر بأنّ متعلّق العذاب والحساب هو ما بين القوة والضعف، يعني أنّه يُحاسب على ما بين زوال القوة وختام الضعف، والرّجوع إلى حالته الأصليّة، ونفس الضعف الحاصل في القوى الجسميّة يكون ممّا صدق عليه أنّه بين الحالتين، فيُحاسب عليه ويُعذب به. ولو كان مقصوده عليه السلام هو المحاسبة على الأعمال الفاتنة بين الحالتين، كان الأليق أن يقول: (فيما بين...)، كما في الطائفة الثانية.

و على أيّ حال، فإنّ إطلاق قضية الجزاء كافٍ لنا في صحّة تعلّق العذاب، والمحاسبة على نفس الضعف الناشئ عن أكل الطّين.

ويؤيد ذلك ما في (كنز العمال): «٤٠٩٨٥- في من أكل الطّين، حوسب على ما نقص من لونه، ونقص جسمه. (ابن عساكر عن أبي أمامة)»^١.

ثانياً: لو أغمضنا عن جميع ذلك، وقلنا بأنّ العذاب والمحاسبة على النقص الحاصل في الأعمال الواقعة في الزّمان المذكور، فإنّ العذاب يترتب على الضعف الناشئ عن أكل الطّين من باب مقدّمة الحرام؛ لأنّ التعبير بالعذاب لا يناسب غير الحرام، كما أنّ المحاسبة لا تناسب إلّا العذاب وغيره من الحلال؛ يشهد بذلك ما روى العامّة عن عائشة، قالت: قال

رسول الله ﷺ: من حوسب يومئذ عُدْب، قالت: قلت يا رسول الله: يقول الله عز وجل: «يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا»، قال: ذاك العرض، مَنْ نوقش الحساب يومئذ عُدْب.^١
و الضَّعْف النَّاشِءُ عن أَكْلِ الطَّيْنِ يكون مقدّمة لذلك الحرام، أي: نقص الأعمال؛
ومقدّمة الحرام محرّمة بالحرمة النَّفْسِيَّةِ، أو لا أَقْلَ الغَيْرِيَّةِ، إذا لم يكن المكلف مختاراً في
الإتيان بذي المقدّمة بعد تحقّقها، فإنّ من ضعفت قوّته، ضعف لامحالة في الأعمال التي
كان يعملها فيما قبل.

الإشكال الرابع: الروايات لا تكون بلسان التعليل حتى يمكن تعدّيها. إنّ الروايات
الواردة في مقام تحريم الطّين، ليست كلّها مشتملة على التّعليل، فترى فيها أنّه قال ﷺ:
فقد أعان على قتل نفسه، وهذه العبارة صريحة في عدم التّعليل.
و معلوم أنّ التّعديّ عن حرمة أَكْلِ الطّينِ إلى حرمة كلّ ما يستلزم الضّرر يحتاج إلى
علّة، لكي يصحّ القول بأنّ العلّة تعمّم.

و بعبارة أخرى: إنّ التّعديّ من مورد النّص إلى غيره يحتاج إلى أدوات التّعليل
و ثبوت العموم فيها، ولا يوجد في مورد من موارد الروايات أداة تدلّ على العلّة، فالحكم
غير مطّرد ولا منعكس.

الجواب: أولاً: أنّ العلّة - كما ذكرنا - تستفاد ممّا ورد في مقام الاستثناء من حرمة
أكل الطّين، فإذا كان جواز أكل تربة الحسين ﷺ لأنّها شفاء وأمان من كلّ خوف، فيعلم أنّ
غيرها من التراب ليس بجائز لعدم الشّفاء فيه.

ثانياً: أنّ ما ورد في مقام تحريم أَكْلِ الطّينِ من أنّه يوجب السّقم والمرض، صريح
في العلّة، فإنّ كلمة «إنّ» قد دلّت على العلّة في سياق الكلام عنها في كثير من الموارد.
ثالثاً: أنّ الطّائفة الثالثة دلّت على حرمة أَكْلِ الطّينِ معلّلة بأنّ الآكل قد أعان على
نفسه، الإعانة على النّفس غير القتل، كما تحقّق في محلّه.

و أضف إلى ذلك أنّ العلّة تستفاد في المتفاهم العرفيّ من ظهور الكلام و سياقه،

وليست منحصرة في أداة خاصة، بل ربّما استُفيدت من جملة شرطية أو غيرها، ممّا لا يشكّك السّامع في الترتّب والعليّة.

٧- قاعدة الإسراف

روى محمّد بن يعقوب بإسناده عن إسحاق بن عبدالعزيز، قال: سأل أبا عبد الله عليه السلام عن التّدلّك بالدّقيق بعد الثّورة، فقال: لا بأس. قلت: يزعمون أنّه إسراف، فقال: ليس فيما أصلح البدن إسراف، إني ربّما أمرت بالتّقي، فيلتّ لي بالزّيّت فأتدلكّ به، إنّما الإسراف فيما أتلّف المال وأضرّ بالبدن.^١

و روى أيضاً بإسناده عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا لنسافر ولا يكون معنا نخالة، فننتدلكّ بالدّقيق، فقال: لا بأس. إنّما الفساد فيما أضرّ بالبدن وأتلّف المال، فأما ما أصلح البدن فإنّه ليس بفساد. إنّني ربّما أمرت غلامي فلتّ لي التّقي بالزّيّت فأنتدلكّ به.^٢

بيان الاستدلال

رواية إسحاق بن عبدالعزيز: الكلام في مسألة الإسراف يقع تارةً في صغرى الدّلّيل أخرى في كُبراه، والرّواية ناظرة إلى الأولى وهي الصّغرى، وأمّا بالنّسبة إلى الكبرى فهي ساكنة عنها.

و لتوضيح ذلك نقول: إنّ الرّواية كانت في مقام تحديد موضوع الإسراف وبيان مصاديقه، لأجل ذلك ذكر الإمام عليه السلام ضابطاً كليّاً في حقيقة الإسراف، وهو أنّ كلّ ما يوجب إتلاف المال أو الإضرار بالبدن فهو إسراف.

و أمّا علّة تخصيص الإسراف بهما فواضح، حيث إنّ الإسراف هو التّجاوز عن الحدّ، الخروج عن الاعتدال، فكما أنّ إتلاف المال مصداق للخروج عن حدّ التّعادل،

١ - الكافي ٤٩٩/٦، الرّقم ١٤.

٢ - المصدر السابق، الرّقم ١٦.

فكذلك الإضرار بالنفس، لأنّ النفس تخرج بالإضرار عن حالة التّعادل.

و به يظهر أنّ المدار في الإضرار بالنفس هو الخروج عن مرحلة التّعادل الجسمانيّ، فما لم يصل إلى تلك المرتبة لا يكون إضراراً أصلاً. فكأنّه كان خروجه تخصّصياً لا تخصّصياً حتّى يحتاج إلى مُخرج ومخصّص. فالخدش على الوجه وأمثاله لا يعدّ في نظر الشّارع - حسب هذا التّطبيق - ضرراً أصلاً، ويؤيّد ذلك ما ورد في تعريف الضّرر، فإنّ الضّرر سواء كان بمعنى النّقص أو المضايقة، لا يصدق على هذه الأمور وأشباهاها.

فما صدر عن بعض الأعلام في قطعه بخروج بعض موارد الأضرار من الحرمة مع أنّها داخلية في مفهوم الضّرر، فيلزم تخصّص الأكثر، ليس بصحيح. لأنّ ما تصوّر خروجه لم يكن داخلياً من الأوّل، لالغة ولا عرفاً ولا شرعاً.

و أمّا الكبرى وهي حرمة الإسراف، فإنّ الرّواية وإن كانت ساكنة عنها، إلّا أنّها مثالا كلام فيها. ويدلّ عليها الإجماع القطعيّ، بل الضّرورة الدّينيّة، والآيات الكثيرة، والأخبار المتعدّدة. وإنّ الحرمة كانت أمراً مفروغاً عنه في نظر الرّاوي، ولذا لم يسأل عنها.

رواية أبان بن تغلب: فإنّه عليه السلام انطبق الإضرار بالبدن وإتلاف المال على الفساد عوضاً عن الإسراف، الذي ورد في رواية إسحاق بن عبدالعزيز، ويستفاد من الرّواية أنّ التّدلّك بالدّقيق ليس بفساد، ولذا لم يَرِ الإمام بأساً به، وبالنتيجة كلّما كان فيه الفساد ففيه بأس.

و الفساد - كما تقدّم في مكاتبة ابن سنان، حسب ما روي في العيون - هو الخروج عن الاعتدال، قليلاً كان أو كثيراً. وأنت خبير بأنّ الإسراف أيضاً عُرّف بالتّجاوز عن الحدّ والخروج عن الاعتدال كما تقدّم، وعليه كان الميزان في الحرمة - بلفرق بين إتلاف المال والإضرار بالبدن - هو الخروج عن حدّ التّعادل، بل الإضرار بما أنّه خروج عن التّعادل يصدق عليه الفساد، كما يصدق عليه الإسراف.

ب - حكم العقل

من جملة ما استدللّ به على حرمة الإضرار بالنفس هو حكم العقل بلزوم اجتناب المضرات والاحتراز منها. وسيأتي عن قريب الموارد التي استند فيها علماؤنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم إلى ذلك الحكم العقلي في الفروع والفقهية. والتمسك بالدليل العقلي لإثبات الحرمة شرعاً منوط بتأليف قياس مركّب من صغرى كبرى.

أمّا الصغرى: فهي القاعدة المرتكزة البديهية من وجوب دفع المضار عن النفس؛ وأمّا الكبرى: فهي قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع. ولا بدّ - إذًا - من إيقاع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: وجود دفع المضار عن النفس

إنّ قانون ضرورة التّحرّز عن المضارّ عقلاً يُبحث عنه تارةً في علم الكلام في مسألة علّة لزوم البحث عن المبدأ والمعاد، وأخرى في علم الأصول في مسألة حكم العقل بالبراءة في الشبهات الموضوعية، لقاعدة قُبِحَ العقاب بلا بيان. وكيف كان: فإنّ المراد من الضّرر في حكم العقل بلزوم دفع الضّرر المحتمل، إمّا يكون ضرراً دنيوياً من نقص في الأنفس والأطراف والأعراض، وإمّا يكون المصالح والمفاسد التي تبني عليها الأحكام، وإمّا يكون الضرر الأخروي من العذاب والعقاب.

الاحتمال الأول: الضّرر الدّنيوي

قد يقال: إنّ الضّرر الدّنيوي لا يكون واجب الدفع عند العقل، والوجه في ذلك أمران: الأمر الأول: أنّ الإقدام على الضّرر ببعض الدّواعي لا قُبِحَ فيه عقلاً، والضّرر المُقدّم عليه ربّما يترتّب على التّحرّز منه ضرر أقوى، أو تفوت به منفعة أهمّ من الضرر الذي تحرّز منه.

وبعبارة أخرى: فإنّه لا استقلال للعقل بوجوب دفع الضّرر الدّنيوي، بل هو ممّا تقطع

بخلافه، فإننا نرى أن العقلاء يُقدِّمون على الضرر المقطوع به رجاءً لحصول منفعة، فكيف بالضرر المحتمل.^١

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني: «بأنه لا منافاة بين أن يكون الإقدام على الضرر بنفسه من دون ملاحظة شيء آخر مندرجاً تحت عنوان الظلم والقيح، وبلحاظ ترتب التحرُّز عن أقوى الضررين عليه، أو ترتب منفعة عليه مندرجاً تحت عنوان حسن، فاتصافه بالحسن العقلي أو الشرعي أحياناً لا يكشف عن عدم قبحه لو خُلِّي ونفسه.

هذا إذا كان المراد الإقدام على الضرر ببعض الدواعي العقلانية بماهي دواع عقلانية مبنية على ملاحظة الحسن والقبح؛ وأمّا الدواعي العقلانية بماهي دواع حيوانية موافقة لقوَّتَي الشهوة والغضب، فأقدام العقلاء حينئذ لا يكشف عن عدم القبح، كيف وأفراد العقلاء بماهم ذوو طباع بشرية يُقدِّمون على ما هو مذموم عقلاً ومُعاقب عليه شرعاً».^٢

الأمر الثاني: أن الحكم العقلي لا بدّ من أن يكون بملاك التحسين والتّقيح العقليين، البناء العقلائي على المدح والذّمّ إنّما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعي أو زاجر طبيعي - لأنّ الزّاجر الطّبيعي - وهو كونه منافراً له في حدّ ذاته - كافٍ في الزّجر عنه. والمُشاهد من العقلاء ليس إلّا الفرار عن الضرر الدّنيوي لئلاّ يقعوا فيه، لا لئلاّ يقعوا في ذمّه، فليس هذا الفرار منهم - بما هم عقلاء - بملاك رعاية المدح والذّمّ العقلائي، حتّى يُجدي هنا، بل بماهم ذوو شعور يحبّون أنفسهم ويُبغضون ما يؤذيهم، على حدّ فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات، وليس ذمّمهم على من لا يفرّ من الضرر البحت إلّا من باب الذّمّ على عدم شعوره، لا الذّمّ على الفعل بماهو.

و يشهد لما ذكرنا من عدم قُبْح الإضرار بالنفس، أنّه لو كان كالإضرار بالغير ظلماً قبيحاً لو خُلِّي ونفسه، لما ارتفع قُبْحه بمجرد عود منفعةٍ إليه، مع أنّ تحمّل المضارّ بجلب المنافع التي لا يتضرّر بعدم تحصيلها، ممّا عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهة في عدم قبحه.

١ - مصباح الأصول ٢/ ٢٨٧.

٢ - نهاية الدّراية ٢/ ١٩٤.

وبناءً على ذلك: أنّ عدم الإقدام على الضّرر المحض بلا دواع عقلانيّة، ناشئ عن كونه سفهائيّاً عند العقلاء، ويُلَام فاعله، إلّا أنّ العقل غير مستقلّ بقبحه الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراماً شرعاً، وإلاّ لزم كَوْن كلّ فعل سفهائيّ حراماً شرعاً، وهذا ممّا نقطع بخلافه.^١

وقد أفاد بعض الأكابر رحمهم في توضيح هذا المرام بأنّ: «وجوب دفع الضّرر ليس من الأحكام العقلية المتوقّفة على الحُسن والقُبْح العقليين، بل هو من الفطريّات التي جُبِلت عليها النفوس، وإذ لا ريب في بناء من له أدنى شعور وإدراك على الفرار من الأضرار، حتّى الحيوانات والأطفال في مبدأ نشوئهم وإدراكهم، والوجدان أقوى شاهد عليه. والمراد من الفطريّات أنّه إذا أدرك الفاعل المختار الضّرر في شيء رجّح عدمه على وجوده، وتعلّقت كراهته به، فيقرّ عنه من دون توسّط إدراك العقل حُسن الفرار عن الضّرر، فيدرك الضّرر موجب للفرار عنه من دون توقّف على حكم عقله بحسنه أو قبحه».^٢

«و القاعدة المذكورة إذا كانت من القواعد الفطرية بملاك وجوب تحصيل الغرض، فانطباقها واقعاً تابع لنظر الفاعل المدرك، فقد يكون الضّرر بلا مزاحم فيقرّ عنه، وقد يكون مزاحماً بضّرر أهمّ أو نفع كذلك، فالأثر - أعني الترجيح - تابع لنظر الفاعل».^٣

وفيه ما لا يخفى في عدّة مواضع

الأوّل: انحصار المدح والذم العقليين فيما لم يكن باعثاً أو زاجراً طبيعياً.

ويلاحظ عليه: أنّه يستفاد من تمثيله للزّاجر الطّبيعيّ بالتّنافر الذّاتيّ - كما في باب الضّرر على النفس - أنّ مقصوده من الطّبيعيّ هو الفطريّ. وينتج من ذلك أنّه كلّما كان الطّبع الإنسانيّ زاجراً أو باعثاً، فلا بناء من العقلاء على المدح والذم.

وأنت خبير بأنّ بناء العقلاء - بما هم عقلاء - ناشئ عن تعقلهم لاعتناء شيء آخر سوى

١ - مصباح الأصول ٢/ ٢٨٧؛ تهذيب الأصول ٢/ ١٩١.

٢ - حقائق الأصول ٢/ ١٤٨.

٣ - المصدر السابق ٢/ ١٥١.

تَعَقُّلَهُمْ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ، وَإِلَّا لَا يَكُونُ بِنَاؤُهُمْ بِنَاءً مِنْهُمْ حَالُ كَوْنِهِمْ مِنَ الْعَقْلَاءِ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَالذَّمُّ وَالْمَدْحُ الْعَقْلِيَّانِ رَاجِعَانِ إِلَى الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ الذَّاتِيَّيْنِ فِي الْأَفْعَالِ، النَّاشِئِينَ مِنَ الْمَصْلُحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ الْكَامِنَةِ فِيهَا، فَالذَّمُّ وَالْمَدْحُ الْعَقْلِيَّانِ مَلَكَ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيَّيْنِ.

وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، فَالْمَدْحُ وَالذَّمُّ الْعَقْلَانِيَّيْنِ غَيْرِ مُرْبُوطِ بِبَابِ الْبَعْثِ وَالزَّجْرِ الْخَارِجِيَّيْنِ، حَيْثُ إِنَّ وَظِيفَةَ الْعَقْلِ هُوَ التَّحْكِيمُ لَا التَّحْرِيكُ. فَالْعَقْلُ حَاكِمٌ بِالْمَدْحِ وَالذَّمِّ، سِوَا مَا حَصَلَ الْبَاغِثُ وَالزَّاجِرُ الْخَارِجِيَّيْنِ أَمْ لَا، لِأَنَّ الْعَقْلَ نَازِلًا إِلَى جِهَةِ الْمَصْلُحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ فِي الْعَمَلِ. فَسِوَا كُفَى التَّنَافُرِ الذَّاتِيَّيْنِ فِي الزَّجْرِ عَنْ تَحْمُلِ الضَّرَرِّ أَمْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِمَدْحِ الْحَافِظِ نَفْسَهُ عَنِ الضَّرَرِّ وَذَمِّ الْمُقَدِّمِ عَلَى إِضْرَارِ نَفْسِهِ.^١

الثَّانِي: انْحِصَارُ الذَّمِّ عِنْدَ عَدَمِ الْفِرَارِ مِنَ الضَّرَرِّ الْخَالِصِ، فِي الذَّمِّ عَلَى عَدَمِ شُعُورِهِ بِالضَّرَرِّ لَا عَلَى الْعَمَلِ بِمَا هُوَ.

وَيُرَدُّ عَلَيْهِ: أَنَّهُ كَيْفَ يَعْقِلُ ذَلِكَ؟ مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ عَلَى عَكْسِهِ. حَيْثُ إِنَّ مَنْ لَهُ شُعُورٌ بِالضَّرَرِّ، عَرَفَانَ بِخَطَرِهِ، قَدْ يَرْتَكِبُ بَعْضَ الْأَضْرَارِ فِي حَالِ سَلَامَةِ عَقْلِهِ، كَمَا فِي بَعْضِ مَصَادِيقِ الْإِنْتِحَارِ أَوْ الْأَعْمَالِ الضَّرَرِّيَّةِ. فَالذَّمُّ يَتَرْتَّبُ عَلَى الْعَمَلِ لَا غَيْرِهِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: أَنَّ ارْتِكَابَ الضَّرَرِّ وَإِيقَاعَ النَّفْسِ فِيهِ يَكُونُ تَارَةً نَاشِئًا عَنْ عَدَمِ الْمُبَالَاهِ، عَدَمِ التَّوَجُّهِ إِلَى عَاقِبَةِ الْعَمَلِ، فَيَنْصَبُّ الذَّمُّ عَلَى عَدَمِ شُعُورِ الْفَاعِلِ وَتَوَجُّهِهِ إِلَيْهِ، لَا نَفْسِ الْعَمَلِ. حَيْثُ إِنَّ الْفِعْلَ - بِمَا هُوَ صَادِرٌ عَنْ غَفْلَةٍ وَعَدَمِ التَّفَاتِ إِلَيْهِ - لَا يَوْصَفُ بِالذَّمِّ، كَمَا لَا يَوْصَفُ بِالْحَسَنِ.

وَأُخْرَى يَكُونُ نَاشِئًا عَنْ إِصْرَارِ الْفَاعِلِ وَتَعَمُّدِهِ فِي ارْتِكَابِ الْعَمَلِ مَعَ عِلْمِهِ بِعَاقِبَتِهِ، بِحَيْثُ يَأْتِي الشَّخْصُ بِالْعَمَلِ مَعَ التَّزَامِهِ بِوُجُودِ الضَّرَرِّ وَعِلْمِهِ بِذَلِكَ، فَإِنَّ مَنْ شَرِبَ السُّمَّ عَالِمًا بِسُمِّيَّتِهِ، عَارِفًا بِعَاقِبَتِهِ، لَا يُذَمُّ إِلَّا عَلَى الْفِعْلِ وَالْعَمَلِ الصَّادِرِ عَنْهُ.

الثَّالِثُ: مَزَاحِمَةُ الضَّرَرِّ ضَرَرًا أَوْ نَفْعًا أَقْوَى، وَتَابِعِيَّةُ الْأَثَرِ لِنَظَرِ الْفَاعِلِ.

فَيلاحظ عليه: أولاً: لا مانع من أن يكون الإقدام على الضرر بنفسه من دون ملاحظة شيء آخر مندرجاً تحت عنوان الظلم القبيح، وبلحاظ ترتب منفعة عليه مندرجاً تحت عنوان الحسن، فاتصافه بالحسن لا يكشف عن عدم قبحه لو خلى ونفسه.

ثانياً: يمكن أن يدعى - كما فعل صاحب العناوين - أن مجرد النقص في المال والبدن نحوه لا يعدّ ضرراً مطلقاً، بل إذا لم يكن بإزائه ما يجبره ويدفعه، ... بل لو كان في مقابله ما يساويه، فليس بنفع ولا ضرر، ولو كان بأزائه ما هو أهم منه وأعلى عدّ نفعاً... وبالجملة: ما له جابر مقصود للعقلاء في أمور معاشهم ومعادهم لا يعدّ ضرراً، وإن كان نقصاً في أحد المذكورات.^١

الرابع: كَوْن دفع الضرر من الأمور الفطرية التي جُبِلت عليها النفوس، من دون توقّف على حكم العقل بالحسن أو القبح.

و توضيح هذا الموضوع يحتاج إلى بيان مطلبين:

الأول: تعريف الأمور الفطرية: إنّ العنوان الفطريّ له اصطلاحان:

الاصطلاح الأول: ما هو المشهور بين علماء المنطق، المعدود في عداد القضايا اليقينية، هو كلّ قضية كانت قياساتها معها، أي أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طريقيها، بل لا بدّ لها من وسط، إلّا أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذّهن حتّى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلّما أحضر المطلوب في الذّهن حضر التصديق به، لحضور الوسط معه.^٢

الاصطلاح الثاني: ما هو المشهور في لسان الشرع، المستفاد من الاستعمالات القرآنية الروائية، وهو الجذبات الموجودة في الجوهر الإنسانيّ بدء خلقته.

عن ابن الأثير في النهاية في حديث (كلّ مولود يولد على الفطرة): «الفطر: الابتداء والاختراع. والفطرة: الحالة منه، كالجلسة والرّكبة، والمعنى أنّه يولد على نوع من الجبلة والطّبع المتهيّء لقبول الدّين، فلو ترك عليها لاستمرّ على لزومها، ولم يفارقها إلى

١ - العناوين ٣١٣-٣١٤.

٢ - المنطق ٣٢٢.

غيرها».^١

هذا، وقد ذكر الشيخ الرئيس في (النّجاة) ملاكاً للمعارف الفطريّة وهو: «و معنى الفطريّة: أن يتوهّم الإنسان نفسه حصل في الدّنيا دفعةً وهو بالغ عاقل؛ لكنّه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، لم يعاشر أمةً، ولم يعرف سياسة، لكنّه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثمّ يعرض منها على ذهنه شيئاً، ويتشكّك فيه. فإنّ أمكنه الشّكّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشّكّ، فهو ما توجبه الفطرة».^٢

الثاني: ملاك التحسين والتّقييح العقلي: إنّ حكم العقل بالتّحسين والتّقييح لا بدّ وأن يكون لملاك، وقد تصوّر لملاك الحُسن والقبح في نظر العقل أمور:

١ - الملائمة واللاملائمة مع الطّبع (الحيوانيّ المشترك أو الإنسانيّ المختصّ).

٢ - الموافقة واللاموافقة مع الأغراض والمصالح (الفردية أو التّوعيّة).

٣ - الكمال والنّقص النّفسانيّ.

٤ - الآداب والرّسوم.

٥ - المنافرات والتّمايلات الفطريّة.

أقول: إنّ قلنا بأنّ ملاك حكم العقل لا ينحصر بالتّحسين والتّقييح، كي يبتني استقلاله بدفع الضّرر المظنون على القول بهما، بل التزام العقل بدفع الضّرر - ولو لم نقل بالتّحسين والتّقييح - هو كالالتزام بفعل ما استقلّ بحسنه، أو بترك ما استقلّ بقبحه إذا قيل بالتّحسين والتّقييح، كما ادّعاه المحقّق الخراسانيّ^٣ عند البحث عن الأدلّة التي أقيمت على حجّيّة مطلق الظّنّ، فكان الأمر سهلاً. فإنّ دفع الضّرر وإن كان من الفطريّات، إلّا أنّ دفعه واجب عقلاً، فكان هذا الحكم من العقل بمنزلة الصّغرى، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع.

١ - النّهاية ٤٥٧/٣.

٢ - النّجاة ٦٢.

٣ - كفاية الأصول ١٠٨/٢.

ولذا قال المحقق المذكور في تعليقه على (فرائد الأصول): «إن الالتزام بدفع الضرر المظنون، بل خوفه، كالضرر المقطوع من الفطريات. بل ذلك مودع في طبائع سائر الحيوانات، لذلك تراها تتحرّز عن مظائه، فدفعه واجب عقلاً، وإن لم نُقلّ بالتّحسين والتّقييح العقليين»^١.

وإن لم نُقلّ بذلك، بل قلنا بأنّ ملاك حكم العقل منحصر بالتّحسين والتّقييح فقط، بمعنى أنّه لا يستقلّ بإتيان شيء أو بتركه على وجه الإلزام أو غير الإلزام، إلّا بمناط اندراجة تحت إحدى هاتين الكبريين، أي التّحسين والتّقييح، فحكمه بدفع الضرر المظنون لا يكون إلّا بهذا الملاك استقلاله بحسنه. كما أنّ حكمه بفعل ما استقلّ بحسنه لا يكون إلّا بملاك أيضاً.

فحيث إنّ ملاك العقل في تحسينه وتقييحه هو الملائمة والمنافرة الفطرية أو ما يرجع إليها، فإنّ هذا الحكم الفطريّ الجبليّ - أعني دفع الضرر - ملاك لحكم العقل بالتّحسين والتّقييح العقليّ لا محالة.

والشاهد على ما ذكرنا أنّ القرآن عبّر عن الأمور المرتكزة الفطرية، تارةً بعنوان الفطرة ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^٢، وأخرى بعنوان الصّبغة، كما في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^٣.

وقال الراغب في تعريف الصّبغة: «صِبْغَةُ اللَّهِ إشارة إلى ما أوجده الله تعالى في النّاس من العقل المتميّز به عن البهائم، كالفطرة»^٤.

فعلى ذلك، لا يمكن الانفكاك بين الأمر الفطريّ الجبليّ والعقل القائم بالتّحسين والتّقييح. فإنّ أحدهما يكون بمنزلة العلة للآخر.

وبقي هنا أمر: وهو أنّ القضايا الفطرية - سواء كانت بالمعنى الأوّل، أم الثّاني -

١ - حاشية على كتاب فرائد الأصول ٧٤-٧٥.

٢ - الرّوم: ٣٠.

٣ - البقرة: ١٣٨.

٤ - المفردات ٢٧٤.

داخلة في اليقينيات البديهية، حيث إنّ الفطريّ - أي التي قياساتها معها - قسم من البديهيات، والفطريّ بالمعنى الثاني داخل في الوجدانيات التي هي من أقسام المشاهدات، والمشاهدات من اليقينيات، ولكنّ التحسين والتّقيح العقليّين داخلان في الآراء المحمودة التي كانت من القضايا المشهورة الواردة في غير اليقينيات من القضايا، فكيف يصحّ الجمع بينهما؟

أقول: الحقّ - كما عليه المحقّق اللاهيجي والسبزواري^١ - أنّ الحسن والقبح من ضرورات العقل التي لا يحتاج العقل فيها إلى الشرع أبداً. وعدّهما من المشهورات لا ينافي ذلك، لأنّ الذّائعات تنقسم إلى المشهورات بالمعنى الأعمّ، والمشهورات بالمعنى الأخصّ، والتّفاوت بينهما في وجود واقع وراء تطابق الآراء عليها وعدمه، ولذا فإنّ الأوّليات والفطريّات من اليقينيات داخلّة في المشهورات، أي واجبات القبول؛ وهي ما كان السبب في شهرتها كونها حقّاً جليّاً، فيتطابق من أجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء. و على ذلك فلامانع من أن تكون قضية (حُسن العدل) و (قُبْح الظلم) من اليقينيات والمشهورات بلحاظين، لأنّه لا إشكال في وجود مطابق نفس الأمريّ لهما سوى تطابق آراء العقلاء عليهما، ولولم تُقلّ بذلك لترتّب عليه القول بالنسبيّة في العدل والظلم، فلامعنى لجعل العدل صفةً للباري جلّ شأنه.

الاحتمال الثاني: المفسدة

حكم العقل بوجوب دفع الضّرر يمكن أن يكون لأجل ما في الضّرر الواقعيّ من المفسدة التي أدركها العقل، فاستقلّ بقبح الإقدام عليه، ويتبعه حكم الشرع بحرّمته لقاعدة الملازمة^٢.

و بعبارة أخرى: إنّ المفساد مضارّ واقعيّة، والعقل يحكم بدفعها، بل لعلّ المضارّ الدنيويّة هي الملحوظة في نظر العقلاء الذين توافقت آراؤهم على دفعها، حفظاً للنظام،

١ - «گوهر مراد» ٣٤٣-٣٤٤؛ شرح الأسماء الحسنى ١٠٧.

٢ - فوائد الأصول ٣/٣٦٦.

وإيقاءً للنوع.

إن قلت: لا تكون المفسدة، أو ترك استيفاء المصلحة الملزمة، ضرراً، بل ربّما يكون في استيفاء المصلحة ضرراً، وربّما يكون في التّحرّز عن المفسدة ذهاب المنفعة.^١ وبعبارة ثانية: أنّ الضّرر عند العقلاء عبارة عن النّقصان الوارد على النّفس والبدن والمال، ومطلق المفسدة لا يكون نقصاناً في العمر أو البدن أو المال.^٢

قلت: لو عمّمنا الضّرر إلى كلّ نقص ينبعث من الفعل، إمّا في نفس الفاعل، أو بدنه، أو ماله، أو أحد تلك الأمور بالإضافة إلى غيره - ولو إلى النوع - فلامحالة لا يخلو الحرام عن أحد تلك الأمور، وإلاّ لم يكن هناك تأثير واقعيّ للفعل. كما أنّ المصلحة إذا كانت أعمّ من أثر كماليّ راجع إلى نفس الفاعل، أو بدنه، أو ماله، أو بالإضافة إلى غيره - ولو إلى نوعه - فلامحالة لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور.^٣

الاحتمال الثالث: الضّرر الأخرويّ

بناءً على ذلك: فإنّ المراد من الضّرر هو العقاب، والعقل يحكم بلزوم دفع العقاب بإتيان الواجبات وترك المحرّمات.

و على ذلك، كان حكم العقل بلزوم التّحرّز عن الضّرر المحتمل - فضلاً عن الضّرر المقطوع - أجنبياً عمّا نحن بصّدده، لأنّه يمكن الجمع بين القول بجواز تحمّل الأضرار الجسميّة والقول بلزوم الاجتناب عن المعاصي دفعاً للعقاب والضّرر الأخرويّ. ولكنّ الإنصاف عدم وجود دليل يدلّ على انحصار الضّرر بذلك الضّرر، فإنّه بعد عدم تمامية ما أُقيم على عدم حكم العقل بدفع الضّرر الدنيويّ أو المفسد، فلامحيص عن القول بلزوم دفع جميع أقسام الضّرر بأيّ نحو فُرض، سواء كان دنيوياً أو أخروياً. والحاصل: أنّ الصّغرى - وهي حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الضّرر - ثابتة،

١ - كفاية الأصول ١١١/٢.

٢ - نهاية الأفكار ٢٣٦/٣ - ٢٣٧.

٣ - نهاية الذّراية ١٩٤/٢.

وإذن الشارع بارتكاب بعض الأضرار - لو كان لمصلحة أقوى و منفعة أكد - لا يكشف عن جواز ارتكاب المضرات بقول مطلق، ولولم يترتب عليها المنافع والمصالح.

الجهة الثانية: قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع

وهي الملازمة بين حكم العقل والشرع، بحيث كلما حكم العقل بشيء، فإن الشارع المقدس أيضاً حاكم به، وهذه الملازمة صارت محلّ النّظرو الإشكال لدى علمائنا الأصوليين، فسلك كل واحد تجاهها طريقاً، واتخذ مشرباً.

المشرب الأول: إنّ التحسين والتّقبيح العقليّين ممّا توافقت عليه آراء العقلاء، فلماحالة أن لا يعقل الحكم على خلافه من الشارع، إذ المفروض أنّه ممّا لا يختصّ به عاقل دون عاقل، أنّه بادي رأي الجميع، والشارع من العقلاء، بل رئيسهم، فهو - بما هو عاقل - كسائر العقلاء، وإلاّ لزم الخلف من كونه بادي رأي الجميع. فالعدل - بما هو عدل - حسن عند جميع العقلاء ومنهم الشارع، والظلم - بما هو ظلم - قبيح عندهم ومنهم الشارع. نعم تفاوت وجهات النظر في كون الفعل الكذائيّ عدلاً أو ظلماً أمر معقول لا يوجب انتقاض هذه الكليّة.

وأولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح والذّم في الواقع ونفس الأمر، فإنّ ثبوت شيء في نفس الأمر متساوي التّسبة إلى العقلاء وإلى الشارع، ففرض استحقاق الذّم والمدح واقعاً، وعدم ثبوته عند الشارع متنافيان.^١

المشرب الثاني: أنّ العقل وإن كان قادراً على درك المصالح والمفاسد الواقعيّة، إلّا أنّه من المحتمل جداً وجود موانع يعجز عن ادراكها، لعدم علمه وإحاطته بالحقائق، مع أنّ الشارع منزّه عن هذا النّقص.

ويلاحظ عليه: أنّ الكلام فيما يستقلّ به العقل، ولا معنى لكون العقل مستقلاًّ، إلّا بعد فرض - إحاطته وإطلاعه على جميع ما هو دخيل في الملاك.

و حيث أنّ التّكليف الصادر عن المولى لا يكون إلّا الإنشاء بداعي جعل الدّاعي، ولا يعقل جعل الدّاعي بعد ثبوت الدّاعي، فإنّ نفس حكم العقل باستحقاق المدح والذّم على العدل الظلم كافٍ للدّعى نحو العمل، فلا مجال للشّارع بما أنّه شارع جعل حكم مولويّ سوى ما يدركه بما هو عاقل، فإنّ اختلاف حيثيّة العاقلية والشّارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلّين في الدّعوة بالإضافة إلى فعل واحد. فما صدر عن الشّارع من الأوامر في هذا المجال لا يكون إلّا إرشادياً بنفس ما حكم به العقل.^١ و لذلك فإنّ نفس حكم العقل كافٍ في تحرّز العبد عن العمل الذي فيه مفسدة، أو ضرر، الناشئ عن حكمه بالتّبيح. فلو ثبتت الملازمة، لا يكون الحكم الشرعيّ أزيد من الإرشاد إلى ما هو المركّز عند العقل.

و الحاصل: لمّا كان حكم العقل بوجوب دفع الضّرر أمراً ثابتاً لا ريب فيه، و جميع ما قيل في المناقشة فيه غير كاف ولا تامّ، ولّمّا كانت الملازمة بين حكم العقل والشّرع ثابتة قطعاً، فلا ريب في أنّ من أقوى الدليل على حرمة الإضرار بالنفس هو حكم العقل بذلك.

و الشاهد على ما ذكرنا كلمات أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين في التّمسك بحكم العقل لحرمة الإضرار بالنفس.^٢

ج - الإجماع

لا إشكال في حرمة الإضرار بالنفس، و عليه إجماع علمائنا الإمامية، وكذا علماء أهل الإسلام، بل وقاطبة العقلاء.

و حيث إنّ للبحث أهميّة في نحو الاستدلال على المطلوب، فإنّنا نذكر كلماتهم في

١ - المصدر السابق ١٤٩/٢.

٢ - كتاب الخلاف ١٦٩/٣؛ المبسوط ٢٨٥/٦ و ٢٧٩/٧؛ السرائر ١٣٢/٣ و ١٢٥ و ٢٢/٢؛ المعتبر ٣٩٧/١؛ إيضاح

الفوائد ٢٥٦/٢؛ كفاية الأحكام ٢٥٢؛ رياض المسائل ٢/٢٩٥؛ المكاسب ٣٧٣؛ الذكرى، الفصل الرابع في مواقيت

الصلاة ٣٢؛ جواهر الكلام ١١٦/٨.

أبواب الفقه المختلفة. ولا يبعد انقسام كلماتهم من حيث المضمون إلى ثلاثة أقسام، قسم فيه ادعاء الإجماع، وقسم حُكي فيه ادعاء الضرورة، وقسم - وهو الأكثر - فيه الاستدلال في الفروع الفقهية بحرمة الإضرار بالنفس، أو اشتراط العمل بعدم الضرر. والقسم الأخير يتفاوت من حيث العنوان، فربما جعل العنوان المتعلق به حرمة الإضرار بالنفس، وربما جعله إفساد المزاج، وثالثة حفظ النفس عن الخطر والضرر المتعلق به الوجوب.

ادعاء الإجماع

١- الإجماع على حرمة الإضرار: قد ادعى جمع من علمائنا الإمامية وبعض من العامة اجتماع أهل العلم من الفريقين، بل وذوي العقول من الناس، على حرمة الإضرار بالنفس البدن، كالترقي^١ والسيد الطباطبائي^٢ وابن إدريس الحلبي^٣ وابن حجر الهيتمي^٤ والشيخ عlish^٥.

قال الشيخ يوسف البحراني: «و (ثالثها) - أنه لا يخفى على من نظر في التكاليف الشرعية بعين التحقيق، وتأمل فيها بالفكر الصائب الدقيق، أنه يعلم منها علماً جازماً لا يخالجه الريب، لا يتطرق إليه العيب، أن اعتناء الشارع بالأبدان، ورعايته لها، مقدمة على رعاية الأديان، وأنه لا يكلف العبد إلا ما يدخل تحت قدرته ووسعه، بل دون ذلك. ألا ترى أنه أوجب على المسافر القصّر رعاية لمشقة السفر؛ وأوجب على المتضرر بالماء الانتقال إلى التيمم؛ وأوجب على المتضرر بالقيام في الصلاة القعود، وبالعودة الاضطجاع؛ وعلى المتضرر بالصيام الإفطار؛ إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها

١ - مستند الشيعة ٣٩٦/٢.

٢ - رياض المسائل ٢٩٠/٢.

٣ - السرائر ٢٢/٢.

٤ - الفتاوى الكبرى الفقهية ٢٢٣/٤-٢٣٤.

٥ - موسوعة الفقه الإسلامي ٦٦-٦٧/١١.

المتنبِّع، وكلّ ذلك منه عزّ شأنه رعاية للبدن، ومحافظة عليه من الضّرر. وجميع هذه الحالات التي تقلّهم إليها، ربّما يُطبقون القيام بالحالات التي قبلها، إلّا أنّه لما فيها من المشقّة والعسر، تقلّهم عنها إلى ما لا مشقّة فيه، أو ما هو أهون مشقّة، لطفاً بهم، وعنايةً لهم. أقول: فانظر إلى صراحة هذه الأخبار، ومطابقتها لما ذكرناه، مع تأييدها بالدليل العقليّ المُجمّع عليه بين كافّة العقلاء من وجوب دفع الضّرر عن النّفس، وعدم جواز التّغريب بها»^١.

٢- الإجماع على حرمة الإفساد: قد وجدنا في مطاوي كلماتهم موارد، كانت عمدتها في المخدّرات من المأكولات، ادّعي فيها إجماع أهل الملّة على تحريم كلّ مفسد للعقل، بحيث يكون تمام الملاك في حكمهم هذا جهة الإفساد لا غير. نظير ما في كلمات محدّد بن مكّي^٢ والسّيوري^٣ وابن تيمية الحرّانيّ^٤ والقرافي^٥ محدّد عليّ بن الشّيخ حسين (مفتي المالكيّة)^٦ والحطّاب^٧.

ادّعاء الضّرورة

قد تمسك المحقق الطّوسي^٨، وتابعه ابن إدريس الحلّي^٩ في وجوب أكل الميّنة عند الاضطرار، بضرورة وجوب المضارّ عن النفس عقلاً.

١ - الحدائق النّاضرة ٤/ ٢٨١-٢٨٢.

٢ - القواعد والفوائد ٢/ ٧٥.

٣ - نضد القواعد الفقهيّة ٤٧٠.

٤ - الفتاوي الكبرى ٤/ ٢٦٦.

٥ - الفروق ١/ ٢١٦.

٦ - تهذيب الفروق (في هامش الفروق) ١/ ٢١٦.

٧ - مواهب الجليل ٤/ ٢٣٣.

٨ - كتاب الخلاف (ط. ق) ٢/ ٥٤٤.

٩ - السّرائر ٣/ ١٢٥.

الإضرار بالنفس في الفروع

إفساد المزاج وتغيّره: حكم المحقّق الحلّي^١ والعلامة الحلّي^٢ ومحمّد حسن النّجفي^٣ بحرمة شرب السّموم دون ما يقتل منها لأجل باعثيته لإفساد المزاج .
الإضرار بالبدن: إنّ حرمة الإضرار بالنفس، قد تكلّم عنها تارةً بعنوان قاعدة كليّة غير مختصّة بباب دون آخر، وأخرى مفردة في أبواب خاصّة من كتاب الفقه.
أما الأول: نظير ما في كلام المحقّق الأنصاريّ في تعارض الحكمين الضّرريّان^٤ وابن حزم الأندلسيّ في حرمة كلّ ما أضّر، لمنافاته لقاعدة الإحسان^٥.
قال السيّد الخمينيّ: «ثمّ إنّّه لا يبعد استفادة حرمة إيقاع الضّرر على النفس من مجموع الرّوايات في موارد متفرّقة، كأبواب الصّوم الضّرريّ، والوضوء، والغسل، والتّيمم، وغيرها»^٦.

و أمّا الثّاني: فحيث كانت كلماتهم كثيرة متفرّقة في أبواب الفقه، اكتفينا بذكر العناوين التي دار البحث حولها، وأغضنا عن نقل عباراتهم، فمن أراد فليرجع إلى مواضعها. وهذه العناوين هي: ١ - شرب السّم وتعاطي المخدّرات^٧.

١ - شرايع الإسلام ١٧٦/٣.

٢ - تحرير الأحكام ١٦١/٢.

٣ - جواهر الكلام ٣٦١/٣٦.

٤ - كتاب الطهارة ٤٥٥.

٥ - المحلّى بالآثار ٤٣٠/٧.

٦ - كتاب الطهارة ٦٤/٢.

٧ - أجوبة المسائل المهنية ٣٢: مسالك الأفهام ٤٤/٢؛ كشف اللثام ٢٦٨/٢؛ جواهر الكلام ٣٦١/٣٦؛ وسيلة النّجاة ٢٥٢/٢؛ منهاج الصّالحين ٤٨٠/٢؛ جامع المدارك ١٧٠/٥؛ مشارق الشّمس ٢٨١؛ البحر المحيط ٢٤٢/٤؛ شرح روض الطّالب من أسنى المطالب ٩٥/١؛ الإقناع ٣٠٩/٤؛ الزّواجر عن اقتراف الكبائر ٢٢٠/١؛ فتح المعين لشرح قوّة العين (ضمن حاشية إعانة الطّالبيين) ٣٥٥/٢؛ كشف القناع عن متن الإقناع ٢٩/١؛ الشّرح الصّغير على أقرب المسالك ١٨٣/٢؛ فتاوى عزيزي ١١٩/٢؛ تنقيح الحامدية مع الفتاوى الخيرية ٣٦٦/٢؛ حاشية إعانة الطّالبيين ٣٥٥/٢؛ عون المعبود ١٢٦/١٠-١٣٤؛ الأم ١١٧/٣؛ المجموع في شرح المهذّب ٣٧/٩؛ شرح الأزهار ٣٦/١؛ موسوعة الفقه الإسلاميّ ٣١٢/١٤ و ٦٤-٦٥.

٢ - التَّيَمُّمُ ١، ٣ - الصَّوْمُ ٢، ٤ - الْحَجُّ ٣، ٥ - رفع الصَّوْت في الأَذَان ٤، ٦ - الأَيْمَان ٥، ٧ - التَّقِيَّة ٦.

حفظ النَّفْس عن الأَضْرَار: وهالك بعض المواضع التي حكموا بوجوب حفظ النفس عن الأضرار والأخطار: ١ - التَّيَمُّمُ ٧، ٢ - الصَّلَاة ٨، ٣ - الصَّوْم ٩، ٤ - الْحَج ١٠، ٥ - الأَطْعَمَة والأَشْرَبَة ١١، ٦ - التَّجَارَة ١٢، ٧ - الْجِهَاد ١٣، ٨ - الْقَصَاص ١٤. اشكال: قد ظهر من كلمات المحقِّق الخوئي رحمته ١٥ وبعض تلازمته ١٦، عدم حرمة الإضرار بالنَّفْس على قولٍ مطلق، بل والتفصيل بين مواردھا.

قال رحمته: «وَأَمَّا الصَّوْرَة الثَّانِيَة: فقد صرَّح الماتن رحمته ببطْلان الوضوء أو الغُسل حينئذٍ،

-
- ١ - مشارق الشَّمْس ٢٣٢؛ مستمسك العروة الوثقى ٤٤٩/١؛ كتاب الطَّهارة للسَّيِّد الخميني ٦١/٢؛ بدائع الصَّنَائِع ٤٧/١.
 - ٢ - كتاب الطَّهارة للمحقِّق الأنصاري ٥٨٣؛ الأحكام في الحلال والحرام ٢٤١/١؛ شرح الأزهار ٥٢/٢.
 - ٣ - الدَّرُوس ٨٥؛ مستند الشَّيْعَة ١٦٢/٢؛ مستمسك العروة الوثقى ٨٩/١٠.
 - ٤ - منتهى المطلب ٢٨٥/١؛ جامع المقاصد ١٨٧/٢؛ الشَّرْح الكبير ٤٠٣/١؛ المجموع في شرح المهذَّب ٢٤٥/٧.
 - ٥ - السَّرَائِر ٣٧/٣.
 - ٦ - كتاب الصَّلَاة للمحقِّق الأنصاري ٣٣٨؛ شرائع الإسلام ٩٤٨/٤؛ تحرير الأحكام ٢٣٦/٢؛ جامع المدارك ١١٢/٧؛ مباني تكملة منهاج الصَّالِحِينَ ٢٦٤/١؛ جواهر الكلام ٤١/٤٣٢.
 - ٧ - روض الجنان ١١٧؛ جامع المقاصد ٤٧٤/١؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢١٥/١؛ جواهر الكلام ١١٤/٥.
 - ٨ - منتهى المطلب ٤٠٤/١.
 - ٩ - مشارق الشَّمْس ٣٨٢.
 - ١٠ - منتهى المطلب ٨٠١/٢؛ تذكرة الفقهاء ٣٣٠/١؛ ذخيرة المعاد ٦١٠.
 - ١١ - كفاية الأحكام ٢٥٤؛ كشف اللثام ٢٧٣/٢؛ جواهر الكلام ٢٧/٣٦؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢٨١/١.
 - ١٢ - كتاب القضاء لأشعري ٣٥؛ الحقائق النَّاصِرَة ١٨/١٥.
 - ١٣ - مختلف الشَّيْعَة ٣٢٥/١؛ رسائل الشهيد الثاني ١٨٣/٢؛ رياض المسائل ٤٩٧/٢ و ٤٨٨/١؛ المهذَّب البارِع ٣١١/٢.
 - ١٤ - إيضاح الفوائد ٥٦/٢؛ كشف اللثام ٤٨٢/٢.
 - ١٥ - التنقيح في شرح العروة الوثقى ٤٢٠/٥ و ٨١/٦؛ مستند العروة الوثقى، كتاب الصَّوْم ٤٣٨/١ و ٤٥٩ و ١٣/٢؛ كتاب الحج ٤٤٧/١.
 - ١٦ - فقه الصَّادِق ٢٠٥-٢٠٧.

وهو مبني على ما هو المعروف عندهم من أن الإضرار بالنفس محرّم، بل ذكر شيخنا الأنصاري رحمته في البحث عن قاعدة لا ضرر: أن الإضرار بالنفس محرّم شرعاً وعقلاً...، إلا أنه ذكر عند البحث عن قاعدة لا ضرر: إن المحرّم إنما هو الإضرار بالغير، وأما الإضرار بالنفس فلم يقيم على حرمة دليل، فلأمانع من أكل الطعام الذي يوجب المرض يوماً، أو يومين، أو أكثر.

اللهم إلا أن يكون الإضرار بالنفس ممّا تقطع بعدم رضا الشارع به، كقتل النفس، أو قطع الأعضاء، أو نحوهما^١.

جواب: والإنصاف عدم تمامية ذلك، فإنه مع غضّ النظر عمّا دلّ على حرمة الإضرار بالنفس - كما تقدّم - فإنّ في التفصيل والأمثلة المذكورة مواقع نظر: أولاً: لا بدّ من التفرقة بين الضرر والهلاك، وبالنتيجة بين الإضرار والإهلاك، فإنهما وإن كانا متساويين في الحكم - على ما اخترناه - ولكن ليسا دائمي التصادق. إنّ الإهلاك سواء وقع بفعل نفسه، أي أهلك المرء نفسه؛ أم بفعل الغير، أي أهلكه غيره، محرّم بأدلة حرمة قتل النفس، المعبر عنه بالانتحار، وما دلّ على حرمة قتل النفس المحترمة.

والإهلاك غير مقصود في قضية الإضرار بالنفس، كما وإنّ الإضرار بالغير ليس بمراد في إهلاك الغير، فإنّ الضرر غير صادق على القتل عرفاً، وإن كان مؤدياً إليه في بعض موارد، فإنّ القتل هو نقض بنية الحياة، والضرر - على ما هو المشهور - هو النقصان. وعلى ذلك، فإنّ جعل الهلاك من مصاديق الضرر، والإهلاك من موارد الإضرار، غير صحيح بتاتاً. ولأجل ذلك فرّقنا - في مقام الاستدلال على حرمة قطع أعضاء البدن - بين ما دلّ على حرمة الإضرار، وما دلّ على حرمة التّغريض المؤدي إلى الهلاك، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.

ثانياً: أن الإضرار بالنفس إمّا محرّم شرعاً على الإطلاق، أو في بعض مصاديقه، وإمّا

ليس بمحرّم. وعلى كلا الرأىين فإنّ القول بالحرمة مفتقر إلى دليل معتبر شرعاً، ولكنّ التّفصيل بين مصاديق الضّرر، والقطع بعدم رضا الشّارع في بعضها دون بعض، ادّعاء بلا دليل. وليس في جميع ما ذكر في مقام الاستدلال على حرمة الإضرار ما يُشعر بالتّفصيل المذكور، فضلاً عن الدّلالة عليه.

والقطع الباعث للتّفصيل المذكور، وإن كانت حجّيته بنفس ذاته، إلّا أنّ دليليته مختصّة بمن قطع، مجتهداً كان أو مقلداً، فلولم تقطع برضا الشّارع بالإضرار فيما دون القتل والقطع، أو تقطع بخلافه - كما ادّعاء بعض معاصرينا بأنّ الشّارع راضٍ قطعاً وجزماً بإعطاء عضو من أجل حفظ حياة نفس محترمة - فلا يمكن القول بالتّفصيل المذكور.

و يؤيّدنا على ما اخترناه من ردّ التّفصيل بين موارد الضرر مقالة صاحب العناوين، حيث قال عند البحث عن قاعدة (لا ضرر): «ولا فرق أيضاً في عدم الجواز بين الضّرر الكثير واليسير بعد صدق اسم الضّرر، لدخولهما تحت العموم، إذ هما نكرتان واقعتان في حيّز النّفي، فيفيدان العموم في عدم الجواز أو في عدم الوجود، على الاحتمالين في معنى الحديث»^١.

ثالثاً: أنّ الضّرر والنّفع أمران إضافيّان يتفاوتان بين الأحوال والأفراد، فما ذكر بعنوان الضّرر اليسير، قد لا يكون ضرراً أصلاً بالنسبة إلى جميع الأفراد في جميع الأزمنة، وما لا يعدّ ضرراً فخارج تخصّصاً، لا تخصّيصاً، حتّى يكون إخراجها ناقضاً للقول بحرمة الإضرار بإطلاقه^٢.

ولأجل ذلك صرّح العلامة المرائىي بخروج موارد ما ليس بضرر عرفاً عن دائرة الحرمة، حيث قال: «وأمّا ما لا يعدّ ضرراً عرفاً، كما كان نقصاً في شيء من الأمور المذكورة بمقدار لا يعتدّ به، كحبّة من صبرة، وسنبلة من مزرعة، أو تعب قليل في البدن، أو ما كان بإزائه نفع يقوم مقامه، أو يزيد عليه، كالصّياغة، أو بعض التّحف والهدايا، والحجامة والفصد - ونظائر ذلك ممّا له داع يُعتدّ به - فذلك جائز غير منفي ولا منهي في

١ - العناوين ١/٣١٦.

٢ - الموافقات في أصول الشريعة ٢/٣٠-٣١.

نفس المكلف، وفي غيره للأصل، من دون دليل على خلافه»^١.
قلت: ما ذكره رحمته وإن كان في الأضرار المالية عُمدةً، ولكنه يظهر أكثر وضوحاً في استعمال الأدوية في قضية معالجة الأمراض، فإن كل دواء يحرك داءً، إلا أن الميزان في تحقق اسم الضرر هو الحاصل من مجموع ما يترتب على المريض من استعمالها.
والحاصل: أن ما ذكروا من الأضرار اليسيرة في قبال الضرر الكثير، لا يُعدّ ضرراً أصلاً لدى العُرف، بل بالدقة العقلية، في عمدتها.
رابعاً: أن الميزان في الحرمة هو الضرر الفعلي، لا شائبة الضرر وقابليته، وكون الشيء في قوته.

والأمثلة المذكورة غير صالحة لنقض ما ذكرنا، فإن جهة الإضرار غير ملحوظة في بعضها، كما أن في فعلية الضرر في بعضها الآخر تأملاً معنواً. وإليك بعض ما ورد عن أهل العصمة في هذا المجال.^٢

المقام الثاني: صغرى الدليل

بعد بيان ما ذكر في حرمة الإضرار بالنفس، جاء دور البحث في مدى إيجاب أن قطع أعضاء البدن للإضرار؟
من المعلوم أن قضية ترتب الضرر على قطع عضو من أعضاء البدن ليس بحثاً فقهيّاً يليق بنا التكلّم حوله، فإن أمر صغريات المسائل الفقهية ليس بيد الفقيه، بل الفقيه كغيره من سائر الناس في ذلك المقصد.
والذي يُستفاد من كلام علمائنا الأعلام قدس الله أسرارهم في مطاوي كتبهم أن المرجع في تشخيص الضرر يتردد أمره بين أربعة أفراد:

١ - العناوين ٣١٦/١.

٢ - الكافي ٣٢٣/٦ و ٣٨٢ و ٤٩٧؛ دعائم الإسلام ١٥١/٢، الرقم ٥٣٩؛ الفقيه ٢٦١/٤؛ الوسائل ١٧/١٢٨.

١- نفس المكلف

فإنَّ وجدان المكلف الضرر كافٍ في استناد الحرمة إلى العمل، إذ الإنسان على نفسه بصيرة، كما في رواية محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما حدّ المريض إذا نقه في الصّيام؟ فقال: ذلك إليه، هو أعلم بنفسه، إذا قوّي فليصم^١. والمكلف في الوجدان المذكور على حالتين.

الأولى: حالة اليقين: ولا شك في لزوم متابعة الإنسان يقينه، فإنَّ حجّيته ذاتية، ولا يكون المكلف في أمن من العذاب إن خالف يقينه^٢.

الثانية: حالة الظنّ: فإنَّ ظنّ المكلف كافٍ في تحريم الاقتحام فيما يظنّ تضرّره منه، الظنّ المذكور من الظنون التي قام الدليل على حجّيتها، ولو قلنا بعدم حجّية الظنّ في الشبهات الحكمية والموضوعية وبضرورة الرجوع إلى أصل البراءة. والمستند في حجّية الظنّ بالضرر حكم العقل بلزوم التّحرّز عن الضرر المظنون، بل وقضاء الفطرة به^٣.

هذا، ويظهر من كلام المحقّق الأنصارى سرّاية حكم الظنّ بالضرر إلى الشكّ به، فكأنّ الميزان في التّحرّز هو احتمال الضرر الأعمّ من الظنّ والشكّ، ويؤيده مقالة بعض أصحابنا^٤.

٢- العرف

قد ظهر من بعض الكلمات أنّ العبرة في تشخيص الضرر والمرجع فيه هو العرف، كما هو كذلك في سائر الموضوعات إذا كانت من العرفيات. قال المحقّق التّراقي: «و الضابط في التّحريم ما يحصل به الضرر، والضرر الموجب

١- وسائل الشّيعه ١٥٦/٧.

٢- كفاية الأصول ٨/٢.

٣- حاشية كتاب فوائد الأصول ٧٤؛ فوائد الأصول ٢١٧/٣-٢١٨.

٤- رياض المسائل ٢٩٥/٢؛ جواهر الكلام ٣٩٦/٣٦.

للتَّحريمِ يعمُّ الهلاك وفساد المزاج والعقل...، وبالجمله كلُّ ما يعدُّ ضرراً عرفاً»^١.

٣- الخبرة

قد جرت سيرة العقلاء في أمورهم الرُّجوع إلى الخبر في كلِّ فنٍّ، فإنَّ ديدَنهم رجوع الجاهل إلى العالم، ومن صُغريات هذه القضية الرُّجوع إلى الخبر في تشخيص الضُّرر. ومعلوم أنَّ قول الخبر يكون حجةً عقلانيَّةً، إذا كان الخبر مأموناً من الكذب بحيث يمكن الاعتماد على قوله ورأيه.

قال العلامة النَّجفيُّ: «ثمَّ المدار في ثبوت الضُّرر هنا وغيره سماً كان كذلك، على علمه أو ظنِّه المستفاد من معرفة أو تجربة، أو إخبار عارف وإن كان صبيّاً أو فاسقاً، بل دميّاً، مع عدم تهمه في الدين»^٢.

٤- الثَّقات من النَّاس

لا إشكال في حُجِّيَّة قول الثَّقة عند الشَّرع، بل وعند العقلاء، فإنَّهم يعتمدون في أمورهم على قول مَنْ يوثق بخبره وبتحرُّزه عن الكذب، ويبعد أن يكون الثَّقة المأمون من الكذب متَّبِعاً لقوله في إخبار عن الضُّرر وعدمه، كما هو الحال في سائر المواضع. ولو لم تُقَلِّ بذلك، لكان قول العدل المتحرِّز عن مطلق الذَّنْب واجب الاتِّباع كما صرَّح العلامة وغيره من الأصحاب، بأنَّ المرجع في معرفة الضُّرر من استعمال الماء إلى الوجدان الحاصل بالتَّجربة أو غيرها، أو إخبار عدل^٣.

اختيارنا

لا إشكال في أنَّ من طُرُق تشخيص الضُّرر في قضية قطع عضو من أعضاء البدن

١ - مستند الشيعة ٣٩٦/٢.

٢ - جواهر الكلام ١١٠/٥.

٣ - الحقائق النَّاضرة ٣٨٤/٢.

الرّجوع إلى أهل الخبرة من العلماء الاختصاصيين، بل هو الطّريق المتعيّن في المقام، ولكنّ الرّجوع إلى نفس المكلف أو العُرف أو الثّقة، غير صحيح بتاتاً.

أمّا المكلف: فلا إشكال في حجّية يقينه، فإنّه كما يكون يقينه حجّة في سائر الموارد، كذلك يكون حجّة في مقامنا هذا، وهو قضية الضّرر، إلّا أنّ في الاكتفاء بيقينه في فرض الكلام إشكال من ناحية أخرى.

توضيح ذلك: اليقين صفة نفسانية، وهو نوع معرفة جزميّة، يُعبّر عنه بالعلم، والعلم والجهل المركّب يشتركان في أمر، ويفترقان في أمر آخر، إذ أنّهما يشتركان في كونها اعتقاداً جزمياً، يفترقان في كون أحدهما مطابقاً للواقع وهو العلم، والآخر غير مطابق له وهو الجهل المركّب، والتّمييز بينهما من أصعب المحاولات الإنسانيّة في دائرة المعرفة، فإنّ المكلفين كثيراً ما يجزمون بشيء لا واقع له، لقلة اطلاعهم، وقصور فهمهم.

و السؤال الأساسي هو كيفيّة حصول اليقين لمن لا علم له بأمر البدن ونحو عمل أعضائه جوارحه، فإنّي أعجب ممّن لا يعرف الطّب ولا يعلم دقائق عمل الجوارح، كيف يحصل له العلم بأنّ قطع عضو من أعضائه مضرّ ببدنه أو لا يضرّ؟

وكيف تكون المسألة التي اختلف فيها الأطباء الجدد المتخصّصين مع استعانتهم بالأجهزة الطّبيّة واضحة معلومة، حتّى يتعلّق علم المكلف بها، ويحصل له اليقين؟ نعم، إذا كان المكلف نفسه من أهل الخبرة والمعرفة، فيصحّ له العمل بيقينه إذا كان متأثراً ناشئاً عن علمه وحذاقته.

أمّا العُرف: فالرّجوع إليه في أمر تشخيص الضّرر أفحش من الرّجوع إلى المكلف نفسه، فإنّ عامّة النّاس يتّصفون بقصور فهمهم، وضعف دقّتهم، وقلة علمهم، فكيف يكون العُرف مرجعاً في تعيين الضّرر وعدمه؟ وكيف يمكن لعامّة النّاس الذين يجهلون قضايا العلوم أن يحكموا بأنّ استئصال كلية واحدة مثلاً مضرّ أو غير مضرّ وإذا كان هؤلاء قد أخطأوا في كثير من الأمور العرفيّة التي كانت في عهدتهم فكيف بهم في هذا الأمر الخطير الذي حيّر العقول، وتردّد فيه الفحول من الأطباء المختصّين؟

أمّا الثّقة: فإنّنا وإن اعتبرنا الوثاقة في الرجوع إلى أهل الخبرة، إلّا أنّ الثّقة الذي

لاخبرة له في مسألة معيّنة، ولا علم له فيها، لا يعتدّ بقوله في تلك المسألة، بل يُتَّبَع قوله في إخباره إذا كان عن حسٍّ، لا ما أخبر به عن حدس.

و الحاصل: فإنَّ المرجع الأصلي، والمفزع في تشخيص ضرورية قطع عضو من أعضاء البدن ليس إلّا الأطباء المختصين الذين تبخروا بغاية ما تيسر لهم في عصرهم، مستعينين بالأجهزة الطبيّة الدقيقة.

و حيث كان الإنسان غير مصون عن الخطأ في الفهم، والتّعمد في الكذب، فلا بدّ وأن يكون المرجع موثقاً به في نظره، منزهاً عن الكذب.

فإنَّ غلبة الشهوة وكسب الثروة وحبّ الاشتهار، ربّما تسبّبت في أن يحكم الطبيب بخلاف علمه، فيستر مضرّات العمل عن المريض، كما في قضية استئصال الكلية لأمر التّرقيع من الإنسان الحيّ في زماننا هذا.

فقلاًما يوجد طبيب خبير بصير يعلن مضرّات استئصال الكلية الواحدة عن البدن، ويخبر بما يترتب على الشّخص من الآثار السيئة للجسم، الأمر الذي بعث الأطباء في عالم الغرب على استئصالها من بدن الميّت لا الحيّ، بل الموجود في كلامهم الآثار المترتبة على الآخذ الذي زُرعت الكلية في بدنه لا المعطي.

و كيف كان، فإنّه يعتبر في مرجع تشخيص الضّرر في قضية استئصال أعضاء البدن من الإنسان الحيّ أمران هما: ١- الخبرة ٢- الوثاقة.

و يؤيّدنا في اعتبارهما معاً مقالة الشهيد^١، حيث قال: «و المرجع في ذلك كلّ إلى ما يجده من نفسه... أو إخبار عارف ثقة...»^١.

وهم: إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه تردّد بعض من عاصرناه في كون استئصال عضو البدن مضراً لصاحب البدن، بعد ما سلّم أنّ القطع موجب للنقص.

قال: «أقول: إنّ ما ذكر صحيح لو كان قطع العضو قهراً لصاحبه وبدون إذنه ورضاه، وأمّا إذا كان عن إذن منه وطيب نفسه به، فلا يبعد دعوى منع صدقه.

وذلك أن كلَّ مَنْ أذن بقطع عضوه لاستفادة الترقيع به، فلامحالة يدعوه إلى هذا الإذن هدف ماديٍّ أو معنويٍّ، والعقلاء لا يخضعون لصدق الضرر على نقص في المال أو البدن أقدم عليه صاحبه لغاية عقلائيّة، بل إذا كان تحمّل هذا النقص للوصول إلى غاية عقلائيّة، فقد وقعت في الحقيقة مبادلة عقلائيّة بين هذا الهدف العقلانيّ وذلك النقص، فاستبدل هذا النقص بتلك الفائدة العقلائيّة.

فكما أن مبادلة ماله بمال، أو إعطاءه وهبته مجاناً لغاية ماديّة أو معنويّة، لا يصدق عليها الإضرار بالمال، فكذلك ها هنا حرفاً بحرف.

فنحن وإن سلمنا كبرى حرمة الإضرار بالنفس، إلا أن صدق صغرها ممنوع، فلا دليل على حرمة القطع من هذه الناحية»^١.

و يلاحظ عليه: أن الضرر في الجسمانيّات أمر واقعي لا يتفاوت فيه حال الرضا وعدمه، فإن النقص الجسمانيّ نقص، سواء حصل بطيب خاطر صاحب البدن أم بعدم طيب خاطره. الهدف العقلاني لا يرفع الضرر الحاصل للبدن، فإن استئصال الكلية الواحدة له آثاره على البدن. وليت شعري كيف يتفاوت الحال بين فرض الإذن وعدمه؟ فلو كانت الولادة بكلية واحدة تبث الخطر للأم ولولدها، فهل يكون الخطر المذكور في الطب مرتفعاً بإذن الأم في استئصال كليتها؟

نعم لو كان للإذن أثر، لكان مؤثراً في التحسين والتّقيح الواردين على الاقتحام في الضرر وتركه، لا في تحقّق الضرر وعدمه.

الدليل الثاني: حرمة التّغيرير بالنفس

من جملة ما استدللّ به على حرمة قطع أعضاء البدن في حال الحياة، سواء وقع من ناحية صاحب البدن، أم وقع من أجنبيّ بإذن منه، ما دلّ على حرمة التّغيرير بالنفس. والاستدلال المذكور لإثبات المدعى يحتاج إلى إثبات أمرين. هما: حرمة التّغيرير

بالنفس، وأنّ قطع الأعضاء في حال الحياة يوجب التّغير، فيقع البحث في مقامين.

المقام الأوّل: كبرى الدليل

فقد استُدلّ على حرمة التّغير بالنّفس وإيقاعها في الخطر ببعض الآيات المباركات الروايات المأثورات عن أهل العصمة عليهم صلوات الله.

أ - التّغير بالنّفس في القرآن الكريم

١- قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^١

إثبات تحريم إيقاع النّفس في الغرر والخطر بالآية يتوقّف على تحقيق جامع حولها في جهات أربع، ثمّ جعل الخامسة في التنقيح على نحو الاستدلال بها.

الآية في اللّغة

كلمة (اللقاء): ذكر لكلمة (اللقاء) عدّة معانٍ في اللّغة، وتلك المعاني - كما يظهر لك - متغايرة الألفاظ، إلّا أنّها متقاربة جدّاً، ولا يبعد إمكان إرجاعها إلى أصل واحد، بحيث تكون سائر المعاني، مشتقة منه، وهي: ١- الطّرح^٢، ٢- طرح الشّيء بمكان الرّؤية^٣، ٣- الرّمي^٤، ٤- الوضع^٥، ٥- تصيير الشّيء إلى جهة السّفلى^٦، ٦- الإبلاغ^٧، ٧- التّوصيف^٨.

١- البقرة: ١٩٥.

٢- لسان العرب ٢٥٥/١٥: أقرب الموارد ١١٥٧/٢؛ الوائد ١٢٩٢؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١٧٦/١؛ تفسير

المظهري ٢١٥/١؛ بحار الأنوار ٢٣٠/٨٧؛ الوسيط ٤٢/٢.

٣- روح البيان ٣٠٨/١؛ المفردات ٤٥٣.

٤- التفسير الفريد ٣٠٣/١.

٥- أقرب الموارد ١١٥٧/٢.

٦- روح المعاني ٧٨/٢؛ الثّبيان ١٥١/٢.

٧- أقرب الموارد ١١٥٧/٢.

٨- المصدر السابق.

كلمة (الأيدي): كلمة (يد) تستعمل في كلام العرب، وفي القرآن الكريم في عدة معانٍ^١: ١- اليد الجارحة^٢، ٢- القوة^٣، ٣- الحوز والملك^٤، ٤- النعمة^٥، ٥- النصرة^٦، ٦- المباشرة^٧.

روى الصدوق في التوحيد بإسناده عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: قوله عز وجل: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي﴾؟ فقال: اليد في كلام العرب القوة والنعمة، قال: ﴿وَإِذْ كَرَّمْنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾، وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾. أي بقوة، وقال: ﴿وَأَيْدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾، أي قواهم. ويقال: لفلان عندي أياد كثيرة، أي فواضل وإحسان، وله عندي يد بيضاء، أي نعمة^٨.

قلت: ولكن الانصاف أن لفظ «اليد» وإن استعمل في مواضع من القرآن والمحاورات العرفية في معانٍ كما تقدّم، إلا أن هذه المعاني تُراد بحسب القرائن، فإن الكلمة بطبيعتها حالها لا توضع إلا في اليد الجارحة، وحيث إن اليد مظهر القدرة والنصر والعون يكون بها، فإنه يُستعمل فيها.

فاليد في المقام لا تكون إلا بمعنى الجارحة، ويراد بها المباشرة في العمل ونفي الوساطة، فإن التعبير المذكور يُشعر بأن الإنسان لا بد وأن يمتنع عن إلقاء نفسه باختياره وإرادته في التهلكة، وهذا المعنى يترادف في الفارسية مع قولنا: (با دست خود). كلمة (التهلكة): بعد التفتيش في كتب أهل اللغة، والنظر في استعمالات مادة (هل

١ - المفردات ٥٥٠: الموسوعة القرآنية ٦١٦/٨؛ «قاموس قرآن» ٢٦٠-٢٦٢.

٢ - انظر: المائدة: ٦.

٣ - ص: ١٧ و ٤٥.

٤ - البقرة: ٢٣٧.

٥ - الصحيفة السجّادية الدعاء ٩٨.

٦ - الفتح: ١٠.

٧ - ص: ٧٥.

٨ - التوحيد ١٥٣ الباب ١٣.

ك) في القرآن الكريم، يُعلم أنّ لها جملة معانٍ هي: ١- الموت (الموت المطلق^١، ميتة السوء^٢، ٢- البطلان^٣، ٣- الاستحالة والفساد^٤، ٤- الكسر، ٥- السقوط^٥، ٦- الشره^٦، ٧- الافتقار^٧، ٨- العطب^٨، ٩- الخوف^٩، ١٠- الفقر^{١٠}، ١١- العذاب^{١١}.

التهلكة: قد صدر عن كثير من أهل اللغة تعريف الكلمة بالهلاك، مع تعابير متفاوتة: ١- الهلاك^{١٢}، ٢- كلّ ما كان عاقبته الهلاك^{١٣}، ٣- ما يؤدي إلى الهلاك^{١٤}.

هذا، ولكنّ المهمّ لنا في المقام كشف معنى الهلاك. فإنّا إذا راجعنا كتبهم، رأينا اختلافاً بين عباراتهم في تعريف الهلاك وتوضيحه، فلا مناص من ذكر أقوالهم في ذلك حتّى يعلم مقصودهم من تعريفها به.

الهلاك: ١- الجهد^{١٥}، ٢- السقوط^{١٦}، ٣- انتهاء الشيء في الفساد^{١٧}، ٤- الضياع^{١٨}.

١- تاج العروس ١٩٤-١٩٧؛ الوسيط ١٠٠٢/٢.

٢- معجم لاروس ١٢٥٦.

٣- الموسوعة القرآنية ٦١٦/٨؛ تاج العروس ١٩٥/٧؛ متن اللغة ٦٥٦/٥.

٤- الموسوعة القرآنية ٦١٦/٨.

٥- معجم مقاييس اللغة ٦٢/٦.

٦- جهمرة اللغة ١٧١/٢؛ معجم لاروس ١٢٥٦.

٧- الموسوعة القرآنية ٦١٦/٨.

٨- مجمع البحرين ٢٩٨/٥.

٩- المفردات ٥٤٥.

١٠- المصدر السابق.

١١- المصدر السابق.

١٢- معاني القرآن للزجاج ٢٦٦/١؛ غريب القرآن لابن المبارك ٨٨/١.

١٣- تاج العروس ١٩٥؛ ترتيب القاموس ٥٢٦/٤؛ العين ٣٧٧/٥؛ لسان العرب ٥٠٣/١؛ الكليات ٥٢٣؛ معجم متن اللغة ٦٥٦/٥٠. تفسير آيات الأحكام للصابوني ٢٢١/١؛ التبيان ١٥٣/٢؛ معالم التنزيل ١٦٤/١.

١٤- الموسوعة القرآنية ٦١٧/٢.

١٥- لسان العرب ٥٠٣/١٠.

١٦- مجمل اللغة ٩٠٨/٣؛ معجم مقاييس اللغة ٦٢/٦.

١٧- كنز الدقائق ٤٥٦/١؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١٧٦/١.

١٨- التبيان ١٥٢-٣/٢.

و لكنّه ربّما يقال بالفرق بينهما بأن (التّهلكة: ما أمكن التّحرّز منه، والهلاك: ما لا يمكن الإحتراز عنه^١)، أو (الهلاك: مصدر، والتّهلكة: نفس الشّيء المهلك)^٢.

مفاد الصياغة

إنّ الصياغة يختلف معناها حسب تباير الاحتمالات في كلمة الباء.

الاحتمال الأوّل: فرض زيادة الباء

بناءً على ذلك، يكون معنى الجملة: لا تلقوا أيديكم إلى التّهلكة، ومعلوم أنّه إن كان المراد من الأيدي هو الجوارح، فلا يكون للآية معنى محصل، فلا بدّ من إرادة معنى آخر منها.

الأوّل: الأيدي كناية عن الأنفس: وعلى هذا، يكون التّعبير بأنفسكم تعبيراً ببعض عن الكلّ، وهذا الاستعمال ليس بغريب كما تقدّم^٣، وتشهد عليه آيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ﴾^٤ و﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾^٥.
و وجه ذلك التّعبير: أنّ أكثر ظهور أفعال الإنسان بها، فإنّ اليد ملازمة للنفس، والبطش الحركة بها، فكأنّه يقول: إنّها الشّيء الذي من شأنه أن يمتنع به من الهلاك، ولا يمهّل ما وضع له، ويُفضي به إلى الهلاك^٦.

الثاني: الأيدي كناية عن القدرة: ربّما ادّعي بأنّ المقصود من الآية - بعد ملاحظة زيادة الباء - عدم جواز إلقاء القدرة في التّهلكة، بمعنى عدم جواز إفناء القدرة، فإنّه تعالى

١ - تفسير المظهرّي ٢١٥/١؛ معالم التّنزيل ١٦٤/١.

٢ - الدّر المصون ٣١٢/٢.

٣ - كنز الدقائق ٤٥٦/١؛ تفسير آيات الأحكام للسايس ٩٥/١؛ الجامع لأحكام القرآن ٣٦٣/٢؛ الموسوعة القرآنيّة ٤٣٠/٢ و ١٤٩/٩؛ غرائب القرآن ١٤٥/٢؛ التفسير الكبير ٣٦؛ أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل ١٧٦/١؛ تفسير النفس ٩٩/١؛ تفسير المظهرّي ٢١٥/١؛ فتح القدير ١٩٣/١؛ روح المعاني ٧٨/٢؛ معالم التّنزيل ١٦٤/١.

٤ - الحج : ١٠.

٥ - الشورى : ٣٠.

٦ - الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون ٣١١/٢؛ البحر المحيط ٧١/٢؛ محاسن التّأويل ١٤٢/١؛ روح البيان

٣٠٩/١؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٣٩١/١.

نهى المؤمنين عن صرف قدرتهم في أمور يوجب زوالها رأساً.

الاحتمال الثاني: فرض عدم زيادة الباء

بناءً على أن الباء أصل في الكلام غير زائد كما صرح به المبرّد - حسب ما نقله العكبري^١، فقد اختلف معناها على ما فهمه أهل التفسير، على قولين:

الأول: أن الجملة ضربٌ مثل، تقول: ألقى فلان بيده في أمر كذا، إذا استسلم، لأنّ المستسلم في القتال يُلقى سلاحه بيده، فكَذلك فعل كلّ عاجز في أيّ فعل كان، ومنه قول عبدالمطلب: «والله إنّ إلقاءنا بأيدينا إلى الموت لعجزٌ»^٢، وقد يقال بأنّ تعبير (ألقى بيده) لا يستعمل إلّا في الشر^٣.

الثاني: ذكر الجنازدي أنّ قوله تعالى: ﴿لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾ بمعنى من غير سبب من الخارج، فإنّ قوله: بأيديكم، بمنزلة قولهم: فلان فعل بنفسه، يعني من غير واسطة، فإنّه في الحقيقة لنفي الواسطة، لا لإثبات واسطة النفس^٤.

الآية في التفسير

بعد ملاحظة الاحتمالات المذكورة في كتب المؤولات، يتّضح أنّها تحمل معنى يدور أمره حول ثلاثة فروض، وأنّ المنهّي فيها هو الإيقاع في التهلكة، والتهلكة هذه، إمّا أن تكون ماديّة، أو معنويّة، أو جامعة بين الأمرين، ولعلّ الوجه في ذلك، اختلاف نوع النّظر في الآية.

ولذا قيل: «و في هذا النّص أمر ونهي: أمرٌ بالانفاق في سبيل الله، فدخل في ذلك التّصدّق والجهاد وغيره. أمّا التّهي: فهو عن إهلاك النّفس. فإذا نظرنا إلى النّص مجرداً، كان له معنى. وإذا نظرنا إليه من خلال الآية التي هو فيها، أعطانا معنى آخر. وإذا نظرنا إليه

١ - إملاء ما منّ به الرّحمن ٨٥/١.

٢ - المحرّر الوجيز ١٠٦/٢، البحر المحيط ٧١/٢، الجامع لأحكام القرآن ٣٦٣/٢.

٣ - روح البيان ٤٠٩/١.

٤ - بيان السّعادة في مقامات العبادة ١٨٠/١.

على أنه جزء من السياق، أعطانا معنى جامعاً، وكلّ هذه المعاني مقبولة، وكلّها قد ذكرها أئمة التفسير عند شرح هذه الآية.^١

الفرض الأول: التهلكة المادية

الاحتمال الأول: تهلكة الأموال: والمقصود منها قضية البذل والإنفاق، ويلاحظ في الجانبين: الفردي والاجتماعي.

الجانب الأول: البذل في المنظار الفردي: وهو ملحوظ إمّا بلحاظ الكمية، أو الكيفية.

كمية البذل

١- الحدّ الإسرافيّ: البذل الإسرافيّ قد يُراد به إنفاق جميع المال^٢، وقد يُراد البذل بحدّ يوجب المضيق والمشفقة^٣، والمنهيّ في الآية يحتمل الأمرين. ولكنّ العبارة الجامعة لهما هي: النهي عن الإسراف في الإنفاق^٤، والمقصود بها- حيث وقع الأمر بأصل الإنفاق في صدرها- الجري للطريق الوسيط بين حدّين، أي الإفراط والتفريط.^٥

فكانت الآية - إذاً - ناظرة إلى قولين منه تعالى في الفرقان العظيم، أي قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾، قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾.^٦

وجاء بهذا المعنى عبارات مختلفة عن أهل التفسير، إلّا أن الجميع - على ما نقله المحقّق الطّوسيّ والآلوسيّ^٧ - مأخوذ من كلام الجبائيّ.

١ - الأساس في التفسير ٤٤٦/١.

٢ - البحر المحيط ٢٨٣/١؛ البرهان في علوم القرآن ٣٢٧/١؛ البصائر، أحكام القرآن ٣٢٧/١؛ الطبريّ، أحكام القرآن ٨٧/١؛ السائيس تفسير آيات الأحكام ٩٦؛ بيان السعادة في مقامات العبادة ١٨٠/١؛ التفسير الكبير ١٣٧/٥.

٣ - روح البيان ٣٠٩-٣١٠؛ الفريد ٣٠٣/١؛ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٢٠٥/١؛ كنزالدقائق ٤٥٦/١؛ المحرر الوجيز ١٠٧/٢؛ الأساس في التفسير ٤٤٨/١؛ المنار ٢١٤/٢؛ التبيان ١٥٢/٢.

٤ - محاسن التأويل ١٤٠/٣.

٥ - روح المعاني ٧٨-٧٧/٢؛ بيان السعادة في مقامات العبادة ١٨٠/١.

٦ - التفسير الكبير ١٣٧/٥.

٧ - روح المعاني ٧٧/٢؛ التبيان ١٥٢/٢.

٢- الحدّ التّفريطيّ: وهذا الإنفاق التّفريطيّ، قد يُحتمل كونه مراداً من الآية، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ النهي ورد بعد الأمر بالإنفاق، إلّا أنّ تعابير القوم في ذلك المعنى متفاوتة، ومجمّعة حول أربعة عناوين، هي: ترك الإنفاق^١، والإمساك عن الإنفاق^٢، والامتناع عن الإنفاق^٣، والبخل^٤.

٣- الحدّ الاعتداليّ: ربّما يقال بأنّ المقصود من الآية هو نفي الإفراط والتّفريط معاً، إثبات الاعتدال، لأنّ الإنفاق في سبيل الله محدود بالعفو بصورة عامة، ﴿يسألونك ماذا يُنفقون قل العفو﴾، وهو الزّائد عن ضرورات الحياة، وكلّ من الإفراط والتّفريط في حقل الإنفاق إلقاء إلى التّهلكة.^٥

كيفية البذل

من المحتمل أنّ الآية ناظرة إلى جهة نوعيّة البذل والإنفاق، بحيث كان المنهيّ نوعاً خاصّاً ممّا يُنفق به، لا مقداره، وهو الإنفاق والتّصدّق بالخبيث.^٦

البذل في المنظار الاجتماعيّ: تأمين نفقات الحروب: ربّما ادّعي بأنّ المنظور هو الإنفاق في سبيل الجهاد، حيث أنّ الإمساك عنه في حال نشوب الحروب، يوجب الضّعف وتسليط الأعداء.^٧

الاحتمال الثّاني: تهلّكة الأنفس: احتمل جمع من المفسّرين أن يكون المراد منها

١ - البحر المحيط ١٧/٢؛ المحرّر الوجيز ١٠٦/٢-١٠٧؛ الجامع لأحكام القرآن ٣٦٢/٢؛ ابن العربيّ، أحكام القرآن ١١٦/١؛ تفسير التّسفي ٩٩/١.

٢ - الدّر المنثور ٤٩٩/١؛ كنز الدّقائ ٤٥٦/١؛ إرشاد العقل السّليم إلى مزايا القرآن الكريم ٢٠٥/١؛ تفسير المظهر ٢١٦/١؛ تفسير القرآن العظيم ٢٣٥-٢٣٦.

٣ - التّبيان ١٥٢/٢؛ الدّر المنثور ٥٠٠/١؛ تنوير المقابس من تفسير ابن عبّاس ٢٧.

٤ - تفسير القرآن العظيم ٣٣٦/١؛ محاسن التّأويل ١٤٠-١٤١؛ معالم التّنزيل ١٦٤/١؛ الأساس في التّفسير ٤٤٧/١.

٥ - رحمة من الزّحمان ٢٨٣/١؛ الكاشف ٣٠١/١؛ البحر المحيط ٢٨٣/١؛ تفسير الكبير ١٣٧/٥.

٦ - البحر المحيط ٧١/٢؛ البرهان في علوم القرآن ٢٨٦/٢؛ الجامع لأحكام القرآن ٣٦٤/٢.

٧ - الأساس في التّفسير ٤٤٧/١؛ تفسير الصّابونيّ ٢٢٣/١؛ الجواهر في تفسير القرآن ١٨١/١؛ الرّجاج، معاني القرآن ٢٦٦/١؛ الميزان ٤٤/٢.

إيقاع النفس في الهلاك لأجل الاقتحام في الحرب من غير مبالاة^١، أو ترك القتال^٢، أو قتل النفس^٣، أو المحاربة بلا زاد^٤.

الفرض الثاني: التهلكة المعنوية

وهذا الفرض له مصاديق متعددة، ولا مانع من صدق عنوان التهلكة على كل منها، إلا أنه إذا نظرنا إلى مجموعها، رأيناها تحوم حول محورين.

المحور الأول: التهلكة الأخروية، نظير: ١- ترك الواجب^٥، ٢- فعل الذنب^٦، ٣- ترك التوبة^٧، ٤- اليأس والقنوط^٨، ٥- إبطال العمل^٩، ٦- عذاب الله^{١٠}.

المحور الثاني: التهلكة الأخلاقية: احتل النيسابوري في معنى الآية أموراً أخلاقية، نظير: ١- موافقة النفوس ومخالفة النصوص، ٢- الركوب إلى الفتور بالحسبان والغرور، ٣- التفريط في الحقوق، والإفراط في الحظوظ.

- ١- التفسير الكبير ١٣٧/٥؛ غرائب القرآن ١٤٦/٢؛ الثبيان ١٥٢/٢؛ البحر المحيط ٧١/٢؛ الطبري، أحكام القرآن ٨٧/١؛ ابن العربي، أحكام القرآن ١١٦/١؛ المنار ٢١٤/٢؛ سنن الترمذي ٤/٢٨٠؛ نهج البيان عن كشف معاني القرآن ٢٦٣/١-٢٦٤؛ الدر المنثور ١/٥٠١-٥٠٢.
- ٢- التفسير الكبير ١٣٧/٥؛ محاسن التأويل ٣/١٤٨٠؛ التسهيل ٧٩/١.
- ٣- الأساس في التفسير ٤٤٧/١.
- ٤- البحر المحيط ٧١/٢؛ المحور الوجيز ١٠٧/٢؛ الجامع لأحكام القرآن ٣٦٢/٢؛ معالم التنزيل ١/١٦٤؛ غرائب القرآن ١٤٧/٢؛ أحكام القرآن لابن العربي ١١٦/١.
- ٥- تيسير الكريم الرحمن ٢٣٦/١-٢٣٧.
- ٦- نهج البيان عن كشف معاني القرآن ٢٦٣/١-٢٦٤؛ الزجاج معاني القرآن ٢٦٦/١.
- ٧- تفسير القرآن العظيم ٢٣٥/١-٢٣٦.
- ٨- البحر المحيط ٧١/٢؛ البهان في علوم القرآن ٢٨٦/٢؛ الثبيان ١٥٢/٢؛ الجواهر في تفسير القرآن الكريم ٨١/١؛ المحور الوجيز ١٠٧/٢؛ تفسير القرآن العظيم ١٢٣٦/١؛ الجامع لأحكام القرآن ٣٦٢/٢؛ الطبري، أحكام القرآن ٨٨-٧/١؛ روح المعاني ٧٨/٢.
- ٩- البحر المحيط ٧١/٢؛ غرائب القرآن ١٤٧/٢؛ التفسير الكبير ١٣٨/٥.
- ١٠- الدر المنثور ١/٥٠١-٥٠٢؛ زاد المسير ١/٢٠٣.

الفرض الثالث: التهلكة الجامعة

من المحتمل أن يكون المنظور من التهلكة ما هو أعمّ من الأمور الماديّة والمعنويّة، فيكون المنهي عنه مطلق التهلكة.^١ ولا يبعد أن يُقال: إنّ الاحتمالات المذكورة في الآية تختلف بحسب اختلاف الآراء فيها، كما تقدّم بيانه.

الآية في الحديث

نقل أصحاب الحديث والرّواية أخباراً استشهدوا فيها بالآية الكريمة، بعضها في مقام بيان شأن نزولها، والآخر في ذكر منطبقاتها.

تدور هذه الروايات من حيث المضمون حول عناوين: ١- المنع عن الإنفاق الإِسْرَافِيّ^٢، ٢- التّهي عن الإفراط والتّفريط في الإنفاق^٣، ٣- النّفقة^٤، ٤- الجهاد^٥، ٥- ترك التّوبة^٦، ٦- التّقية^٧، ٧- التّعريض للدولة^٨، ٨- السّكوت^٩، ٩- وجوب طاعة السّلطان للتّقية^{١٠}، ١٠- الحقوق^{١١}، ١١- جواز قبول الولاية من قبل الجائر^{١٢}، ١٢- إفطار الصّوم^{١٣}.

١ - الميزان ٧٤/٢؛ أحكام القرآن للجصاص ٣٢٧/١؛ الجامع لأحكام القرآن ٣٦/٢؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٣٩٢/١؛ فتح القدير ١٩٣/١.

٢ - الكافي ٥٣/٤.

٣ - أسباب النّزول ٣٠-٣١؛ مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد ٣١٧/٦.

٤ - صحيح البخاريّ ١٥٧/٥-١٥٨؛ مسند أحمد ٢٨١/٤؛ السّنن الكبرى ٤٥/٩.

٥ - سنن أبي داود ٥٦٤/١؛ مستدرک الحاكم ٨٤/٢.

٦ - السّنن الكبرى ٤٥/٩؛ بحار الأنوار ١٧٦/٩٥-١٧٧/٨ و ٢٢٩/٨-٢٣٠؛ مستدرک الوسائل ٣٥٥/١١.

٧ - تفسير العيّاشيّ ٨٧/١.

٨ - تحف العقول ٣٠٩.

٩ - بحار الأنوار ١١/٢٦٣-٢٦٤.

١٠ - وسائل الشّيعه ٤٧٢/١١.

١١ - الخصال ٥٦٧.

١٢ - علل الشّرائع ٢٧٨/١؛ روضة الواعظين ٢٢٣-٢٢٤؛ مناقب آل أبي طالب ٤٧٢/٣.

١٣ - الفقيه ٧٩/٢.

الآية في الفقه

وقد استدلل الفقهاء بهذه الآية في أبواب مختلفة. وإنّا وإن لم نكن محتاجين إلى موارد استدلالاتهم، إلّا أنّ المطلوب هنا فهم أهل الفقه منها، حيث إنّ الاستدلال بها متوقّف على ذلك.

ويتّضح بعد المراجعة أنّ إلقاء النّفس في التّهلكة ليس منحصرّاً في الهلاك، والعمل المؤدّي إلى قطع جذور الحياة، بل يتعدّى معناها ذلك إلى الأضرار الجسمانيّة التي تكون دونها، وهذا الفهم يعيننا على إثبات المطلوب، واستفادة المقصود منها.

فإنّهم استدّلوا بها في مواضع: التّيّم عند الخوف على النّفس^١، والتّيّم عند خوف حصول المرض الشّديد^٢، والتّيّم عند خوف حدوث المرض^٣، والتّيّم عند خشية المجذور^٤، والتّيّم عند خوف البرد^٥، والصّوم عند خوف الهلاك^٦، والصّوم عند ازدياد المرض^٧، والصّوم عند خشية المرض^٨، والصّوم في السّفر عند الضّعف^٩، وأكل الميتة^{١٠}، وشرب الخمر^{١١}، وأكل الطّعام المضّرّ من الحبوب والحيوان^{١٢}، وأكل الطّين^{١٣}، وأكل الصّيد^{١٤}، والاضطرار إلى طعام الغير^{١٥}، والحجّ عند الأمن على النّفس^{١٦}.

١ - منتهى المطلب ١/١٣٥؛ الذّكرى ١٢؛ كشف اللثام ١/١٤٣.

٢ - الحدائق النّاضرة ٤/٢٧٦؛ مدارك الأحكام ٢/١٩٢؛ جواهر الكلام ٥/١٠٤.

٣ - ذخيرة المعاد ٩٣.

٤ - الأحكام في الحلال والحرام ١/٥٩.

٥ - المغني ١/٢٦٥.

٦ - المجموع في شرح المهدّب ٦/٢٥٨.

٧ - بدائع الصّنائع ٢/٩٤.

٨ - مشارق الشّمس ٣٨٢.

٩ - بدائع الصّنائع ٢/٩٥.

١٠ - إيضاح الفوائد ٤/١٦٣.

١١ - مختلف الشّيعة ٢/٦٨٧؛ كفاية الأحكام ٢٥٤؛ مجمع الفائدة والبرهان ١١/٣٢٢؛ كشف اللثام ٢/٢٧٣؛ المبسوط

٦/٢٨٥؛ السّرائر ٣/١٣٢.

١٢ - المجموع في شرح المهدّب ٩/٣٥؛ الشّرح الكبير ١١/٦٤.

١٣ - الأحكام في الحلال والحرام ٢/٤٠٦.

والحجّ عند الخوف على النفقة^{١٧}، والحجّ عند الخوف عن السعي^{١٨}، ووجوب بذل الدية عوضاً عن القصاص^{١٩}، الإكراه^{٢٠}، والدّفاع^{٢١}، وترك الدّفاع عند العجز^{٢٢}، والانصراف عن القتال^{٢٣}، تأمين نفقات الحروب^{٢٤}، وتحريم الإنفاق الإسراف^{٢٥}.

بيان الاستدلال

إنّ الذي يظهر لنا من قوله تبارك وتعالى: ﴿لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ هو كَوْن الآية في مقام تحريم إيقاع النفس في الغرر والخطر، فإنّ الله عزّ وجلّ نهى الإنسان عن الإقدام على كلّ ما يكون فيه خطر.

و توضيح ذلك يتوقّف على بيان أربعة مطالب تُستفاد من مجموع ما ذكرنا حول الآية.

المطلب الأول: يستفاد من مجموع ما ذكر في العلوم الأدبيّة من الصّرف والتّحو واللّغة حول الآية:

-
- ١٤ - منتهى المطلب ٨١٩/٢: الحدائق النّاضرة ٢٦٤/١٥؛ المغني ٥٣١/٣؛ الشّرح الكبير ٣١٠/٣.
- ١٥ - جواهر الكلام، ٣/٣٦-٤٣٢؛ مسالك الأفهام ٢٠١/٢؛ مجمع الفائدة والبرهان ٣٢٦/١١؛ جواهر الفقه ٢٠٨؛ المغني ٨١/١١.
- ١٦ - مسند زيد بن عليّ عليه السلام ٢٢٠.
- ١٧ - الأحكام في الحلال والحرام ٢٩٥/١.
- ١٨ - تذكرة الفقهاء ٣٠٥/١.
- ١٩ - كشف اللّثام ٤٢٨/٢؛ بدائع الصّنائع ٢٤١/٧؛ إيضاح الفوائد ٦٥٤/٤.
- ٢٠ - بدائع الصّنائع ١٧٦/٧؛ المغني ٢٦١/٨؛ الشّرح الكبير ٢٤٤/٨.
- ٢١ - منتهى المطلب ٩٩١/٢؛ المجموع في شرح المهذّب ٢٥١/١٩؛ المحلّى ١١٦/١١.
- ٢٢ - الشّحفة السّنيّة ٢٠٢.
- ٢٣ - مختلف الشّعبة ٣٢٥/١؛ المبسوط ١٠/٢ و ٧٦/١٠؛ المهذّب ٣٠٤/١؛ منتهى المطلب ٩٠٨/٢؛ شرائع الإسلام ٢٣٦/١؛ رياض المسائل ٤٨٨/١؛ جواهر الكلام ٦١/٢١؛ إيضاح الفوائد ٣٥٩/١؛ المهذّب البارع ٣١١/٢؛ جامع المقاصد ٣٨٤/٣؛ تذكرة الفقهاء ٤١١/١؛ كشف الزّموز ٤٢٤/١؛ مسالك الأفهام ١١٨/١؛ شرح الأزهار ٥٣٩/٤؛ المجموع في شرح المهذّب ٢٩١/١٩.
- ٢٤ - الكافي في الفقه ١٧٥.
- ٢٥ - الحدائق النّاضرة ٣٥٦/٢٠ و ٤٥/٢٢؛ عوائد الأيّام ٢٢٠.

أولاً: الإلقاء بمعنى الطّرح، إلّا أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق. فإنّ الإلقاء ليس مطلق الطّرح، بل عبارة عن طرح الشيء بحيث يكون في رأى الشخص ومنظره، وله أن يراه، يعبر عنه في الفارسية: (پیش رو انداختن).

ثانياً: كلمة الباء في (بالأيدي) ليست بزائدة، بل تكون بمعنى السببية، ولو شكّ فالأصل عدم زيادتها.

ثالثاً: أنّ (الأيدي) تستعمل في الآية بمعناها الحقيقي، وهو اليد الجارحة، لافي غيرها من القوّة والحوز، والتعبير المذكور في المقام تعبير كنائي عن القصد والاختيار، ونفي الوسطة التّسبب الخارجي، ويعادله في الفارسية قولنا: (با دست خود).

رابعاً: أنّ مفعول (ألقي) محذوف لوضوحه، وهو أنفسكم، واحتمال كون (بأيديكم) مفعولاً، واضح البطلان، لفساد احتمال زيادة الباء.

خامساً: ومع إنّ بعض المعاجم قد عرّفت التهلكة بالهلاك، لكنّ الّذى يظهر لنا أنّ التعريف المذكور غير صحيح بتاتاً، فإنّ المعتبر في مفهوم التهلكة، - كما عليه بعض اللّغويين - هو إمكان التّحرّز، بخلاف الهلاك.

و تعريفها بما يؤدّي إلى الهلاك، وإن كان قريباً، إلّا أنّه لا بدّ من تمييزه عن الهلاك، بأنّ العمل المهلك غير ما يؤدّي إلى الهلاك. ضرورة قطعية النتيجة في الأوّل دون الثّاني، ولأجل ذلك فُسّرت التهلكة بالمفازة، فإنّ من المعلوم أنّه ليس في المفازة إلّا مظنة الموت.

و يظهر ما ذكرنا من الفرق بين التهلكة والهلاك، من كلام العلامة المحقّق صاحب الجواهر^١، فإنّه رحمته فرّق بين الموت - الهلاك - والإلقاء في التهلكة، ولذا لم يُعدّ من قتل نفسه بالسّم ممّن ألقي نفسه في التهلكة.

و عليه لا يبعد أن يُقال - كما تقدّم - إنّ التهلكة هو العمل المؤدّي إلى الهلاك، والعمل المؤدّي إلى ذلك لا يكون إلّا الأعمال الخطرة التي يمكن أن تنجرّ إلى الموت، ويمكن أن

لا تكون كذلك، فإنّ الممنوع هو الاقتحام في تلك الأعمال. وبهذا يظهر وجه قول القائل: إنّ التهلكة هو مسير الإنسان بحيث لا يدري أين هو^١، ولعلّ هذا هو الوجه في تحديد الكلمة بالخطر في بعض المعاجم الفارسيّة^٢.

المطلب الثاني: ومع أنّ أهل التفسير قد عرّفوا التهلكة، تارةً بالتّهالك الماديّ، وأخرى بالتّهالك المعنويّ، إلّا أنّ المعنى في الآية ما هو أعمّ منهما، فهي بإطلاقها شاملة لجميع مراتب الغرر والخطر، فلا وجه لاختصاصها بمورد دون مورد.

و يعبر عن هذا المعنى الجامع المطلق في بعض التّفاسير بما يكون أقرب إلى ما ذكرنا، بل هو هو، نظير: المخاطرة^٣، والتّغريب بالنّفس^٤، والخوف على النّفس^٥، ودفع المضارّ^٦.

المؤيّدات في هذا الفهم من الآية

الأول: تصريح كثير من المفسّرين بأنّ المعاني التي ذكروها تأويلات للآية، لأنّها معانٍ حقيقيّة لها^٧ فلا يجوز الجمود على بعض هذه المعاني، ونفي بعضها الآخر، مع أنّ اللفظ قابل للشّمول.

الثاني: أنّهم ردّوا على أبي أيّوب الأنصاريّ، حيث خصّ الآية بخصوص ترك الجهاد في سبيل الله، ونفى غيره^٨.

نعم، التّعميم المذكور لا بدّ وأن لا يوجب تخصيص مورد الآية الذي نزلت فيه، ولا يبعد أن يكون إنكار أبي أيّوب لشمول الآية فرض الإنفاق، لالفتي التّعميم^٩.

١ - الفرقان في تفسير القرآن ١٠٩/٣.

٢ - «فرهنگ نوین»، مادة (خ ط ر)؛ «فرهنگ سیاح» ٦٧١/٣.

٣ - تفسير التّسفيّ ٩٩/١؛ روح المعاني ٧٨/٢؛ المنار ٢١٤/٢.

٤ - تيسير الكريم الزّحمن ٢٣٦-٢٣٧.

٥ - أضواء على متشابهات القرآن ٩٧/١؛ روح المعاني ٧٨/٢.

٦ - الكاشف ٣٠١/١؛ متشابه القرآن ومختلفه ١٨٨/٢؛ التّفسير العلمي للقرآن في الميزان ٤٦٧.

٧ - معالم التّنزيل ١٦٤/١.

٨ - محاسن التّأويل ١٤١/٣؛ فتح البيان ٣٩٢/١؛ فتح القدير ١٩٣/١.

٩ - منتهى المرام ٥٨-٥٩.

الثالث: قد ظهر من مطاوي ما ذكرنا تصريحهم بالعموميّة والشّمول، فإنّ عموميّة لفظ التّهلكة، كافية في إثبات التّعميم، وعدم اختصاص الآية بمعنى دون آخر.^١
المطلب الثالث: قد تقدّم فيما سبق أنّ المعصوم عليه السلام استشهد بالآية في ثلاثة مواضع، هي: قضيّة الإنفاق الخارج عن حدّ التعادل، والقنوط عن غفران الذّنوب، والتّقية بمراتبها. والتّعميم المذكور في كلامهم عليهم السلام حاكٍ عن أنّ الآية تكون على حدّ من المعنى قابلاً لشمول مالم يكن موجباً للقتل والهلاك.

فإنّ حفظ النّفس في باب التّقية غير مختصّ بصورة ذهاب النّفس، بل الجاري في أكثر مواردّها ليس إلّا الغرر والخطر والضّرر، كما وأنّ الإنفاق الإفراطيّ لا يستلزم ذلك عادةً.

فيكون المتحصّل من منطبقاتها الرّوائية، أنّ الآية غير مختصّة بصورة التّلف والقتل الموت، بل تشمل ما يكون دونه، وما في كلام العامة من شأن نزولها - على فرض صحّته - يكون مؤيِّداً للتّعميم المذكور حسب مراتب الغرر.

المطلب الرابع: إنّ أصحابنا الإماميّة عليهم السلام وعلماء العامّة قد استدلّوا في بعض الفروع الفقهيّة بالآية الكريمة، والذي يظهر من كلماتهم أنّ إلقاء النّفس في التّهلكة في رأيهم ليس منحصراً في الهلاك، والعمل المؤدّي الى قطع جذور الحياة، بل يتعدّى معناها ذلك إلى الأضرار الجسمانيّة التي تكون دونها.

ونحن، وإنّ خالفناهم في حكم بعض هذه الفروع، أو ما يستدلّ به لإثباته، إلّا أنّ الإلقاء في التّهلكة أخصّ من مطلق الخوف، ولا يعدّ مطلق المرض منه في نظر العرف،^٢ ولكنّا نوافقهم في الفهم المذكور من الآية، الدّال على حرمة إيقاع النّفس في الغرر والخطر.^٣

لا يقال: إنّ الأحكام الشرعيّة قاصرة عن شمول حكم جعل في موردّها بعنوان

١ - الخزانلي، «أحكام قرآن» ٥٣٠.

٢ - مصباح الفقيه ٤٥٩/١.

٣ - جواهر الكلام ٤٣٢/٣٦.

ثانوي؛ وأن آية ﴿لَاتَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ باعتبار أنها نزلت في مورد الحرب وفي ضمن آيات الجهاد، فلا يصح أن تكون ناظرة إلى النهي عن الإقدام على المخاطرة بالنفس بل هي في مقام تحريض المسلمين على إعداد الوسائل الحربيّة، ببذل المال والإنفاق في سبيل الله.

لأنه يقال: لو سلّمنا ذلك، وأن الآية في مقام التحريض على الاستعداد، فإنّ نفس ذلك يدلّ بالالتزام على النهي عن الإقدام على المخاطرة بالنفس، فإنّه إذا وجب تحصيل الاستعداد، كان الاقتحام في الحرب بلا استعداد إقداماً على المخاطر، فإنّه ليس شيء أعظم خطراً من الورد في معركة الحرب بلا سلاح.

والحاصل: الإنصاف تامة دلالة قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ على حرمة إيقاع النفس في الغرر، سواءً بلغ حدّ الهلاك، أم لم يبلغ، فإنّ المنهي عنه هو الاقتحام في الأعمال الخطرة، ولا يُشترط في النهي المذكور الهلاك الفعلّي أو المتيقّن.^١

٢- قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^٢

الآية في التفسير

إذا راجعنا التفسير التي بين أيدينا، قديمة وحديثة، شيعةً وسنيةً، نرى أنّ المفسرين ذكروا لها معاني متعدّدة، بعضها متشابهة متقاربة مع تغاير ألفاظها، وبعضها إلى بعضها الآخر كالكلّ إلى الجزء، ومنها متباينة، إلّا أنّه لا يبعد إرجاعها إلى الصياغتين الرئيستين، لأنّ مادة (قتل)، في الآية الكريمة تستعمل إمّا في معناها اللغويّ الحقيقيّ، أو المجازي.

الصياغة الأولى: القتل في معناه الحقيقيّ

إذا كان اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى، فكلّمة «أنفسكم» محمولة إمّا على معناها

١ - إفادة العوائد ٢/ ١٤٣.

٢ - النساء: ٢٩.

الحقيقي، وإما على المجازي، وإما على الأعمّ منهما.

الاتّجاه الأول: (أنفسكم) في معناه الحقيقي: إنّ معنى قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، هو: لا يجوز لأحد أن يقتل نفسه، وهو الذي يُعبّر عنه بالانتحار.^١

والعمل الانتحاري المنهي عنه يدور أمره بين وجهين هما: الانتحار التّخليصي^٢ (كما فعله بعض الجهلة فرارا من الهموم والغموم والمصائب)، والانتحار التّنبهّي (بمعنى عدم تجويز قتل الأنفس بأمر من الشّارع، كما في بني إسرائيل.^٣)

الاتّجاه الثّاني: (أنفسكم) في معناه المجازي: قد يُفرض أنّ كلمة (أنفسكم)، مستعملة في معناها المجازي، والاستعمال المجازي هذا يُتصوّر على أنحاء ثلاثة، لأنّه قد يكون على نحو المجاز في الحذف، وأخرى على نحو المجاز في الإسناد، وثالثة على نحو المجاز في الكلمة، إلّا أنّ المشترك بينها هو كون المراد من الجملة قتل الشّخص غيره.^٤

التّحو الأول: المجاز في الحذف: فيكون معنى قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، أي لا تقتلوا أنفس غيركم، فالمضاف محذوف، وحذفه لمعلوميّته، وعدم الاشتباه.^٥ ويُعبّر عن هذا المعنى بعبارات شتّى^٦، وربما أيّد بقول من العرب، حيث يقول القائل: قُتِلْنَا وَرَبُّ الكعبة، ومعناه قُتِلَ بعضنا، لأنّه صار كالقتل لهم، ومثله قوله: فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا

١ - البحر المحيط ٣/٣١١؛ الميزان ٤/٣٢٠؛ تفسير المنار ٥/٤٣؛ التفسير المنير ٥/٣٢؛ التفسير الحديث ٩/٦٤.

٢ - محاسن التأويل ٥/١٥؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٣/٩٥؛ تفسير النّسفي ١/٢٢١؛ تيسير الكريم الرّحمن ٢/٥٤؛ تفسير المظهري ٢/٨٩؛ الأساس في التّفسير ٢/١٠٤٥؛ الجواهر الثّمين ٢/٣٦؛ تفسير أبي السّعود ٢/١٧٠؛ تفسير البيضاوي ١/٣٢٩؛ كنز الدّقّاق ٢/٤٢٨؛ آيات الأحكام (تفسير شاهي)، ٢/١٣٤.

٣ - تفسير النّسفي ١/٢٢١؛ التفسير الكبير، ١٠/٧٢؛ تفسير البيضاوي ١/٣٣٤؛ كنز العرفان في فقه القرآن ٢/٣٥.

٤ - المحرّر الوجيز ٤/٩٤؛ الجواهر الحسان ١/٣٤٤؛ التفسير الكبير، ١٠/٧٢؛ الجامع لأحكام القرآن ٥/١٥٦؛ التّسهيل ١/١٣٩؛ التّفسير المنير ٥/٣٢.

٥ - كنز العرفان في فقه القرآن ٢/٣٥؛ آيات الأحكام للجرجاني ٢/١٣٤.

٦ - المبين ١/٩٠؛ الدّر المنثور ٢/٤٩٦؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/٤١١؛ التّسهيل ١/١٣٩؛ تفسير المراغي ٥/١٩؛ التّفسير الواضح، ٥/١٠؛ تيسير الكريم الرّحمن ٢/٥٤؛ المنار ٥/٤٣؛ روح المعاني ٥/١٦؛ معاني القرآن للرّزّاج ٢/٤٢؛ فتح القدير ١/٤٥٧.

فسلّموا على أنفسكم.

ونقل صاحب (فتح البيان) تأييداً للمعنى المذكور حديثاً عن النبي ﷺ، حيث قال: «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» أي لا يقتل بعضكم أيها المسلمون بعضاً،...، وقد صحّ عن النبي ﷺ أنه قال في حجة الوداع: ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض.^١

النحو الثاني: المجاز في الكلمة: كلمة «أنفسكم» تستعمل بناءً على هذا النحو بعدة صور: ١ - لَا تَقْتُلُوا أَهْلَ مِلَّتِكُمْ^٢، ٢ - لَا تَقْتُلُوا أَهْلَ دِينِكُمْ^٣، ٣ - لَا تَقْتُلُوا إِخْوَانَكُمْ^٤، ٤ - لَا تَقْتُلُوا مَنْ كَانَ مِنْ جَنْسِكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.^٥

النحو الثالث: المجاز في الإسناد: حيث أنه تعالى أسند القتل إلى الأنفس، ولكن المراد منه عدم ارتكاب ما يوجب القتل، فالملفوظ بالآية المسبّب، والمقصود منها السبب. فالعلاقة هي العلاقة المسبّبية.^٦

الاتجاه الثالث: (أنفسكم) في معناه الجامع: إن كلمة أنفسكم مستعملة في الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي، بمعنى أنها بإطلاقها تشمل قتل النفس المسمّى بالانتحار، وقتل الآخرين.^٧

الصياغة الثانية: القتل في معناه المجازي

إذا تتبّعنا كتب التفسير، ورأينا المعاني المذكورة فيها حول الآية الكريمة، وجدنا أن

١ - فتح البيان في مقاصد القرآن ٩٥/٣.

٢ - أحكام القرآن لابن العربي ٤١١/١.

٣ - الجوهر الثمين ٣٦/٢؛ الدر المنثور ٤٩٦/٢؛ كنز الدقائق ٤٢٨/٢؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٣٩/١؛ تفسير الضافي ٤٤٤/١.

٤ - تفسير أبي السعود ١٧٠/٢.

٥ - غرائب القرآن ٢٤/٥؛ الموسوعة القرآنية ٣٠١/٩؛ تفسير النسفي ٢٢١/١؛ محاسن التأويل ١١٥/٥؛ الأساس في التفسير ١٠٤٥/٢؛ روح البيان ١٩٥/٢.

٦ - التفسير الكبير ٧٢/١٠؛ البحر المحيط ٢٣٢/٣؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٩٥/٣؛ فتح القدير ٤٥٧/١؛ التفسير الواضح ١٠/٥؛ كنز العرفان في فقه القرآن ٣٥/٢؛ آيات الأحكام، (تفسير شاهی) ١٣٤/٢-١٣٥.

٧ - الميزان ٣٢٠/٤؛ المنار ٤٣/٥.

أكثر ما نُقل في هذا الباب معاني مجازية، بحيث تكون الآية قد رمت إلى مفهوم معنوي، نظير قطع الشهوات^١، عدم متابعة هوى الأنفس^٢، إذلال النفس^٣، تعريض النفس للعقاب^٤، إهلاك النفس في الجرائم^٥، الحرص على الدنيا^٦، الأكل بالباطل^٧، مخاطرة النفوس^٨، الحمل على الغرر^٩، ركوب المهلكات^{١٠}، ارتكاب المنهيات^{١١}، الإلقاء في التهلكة^{١٢}.

الآية في الحديث

نقل أرباب الحديث، روايات (بعضها عن المعصومين عليهم السلام وبعضها عن غيرهم) أُستدلّ فيها بالآية، كما في: قتل الإنسان نفسه^{١٣}، قتل الإنسان غيره من الأشخاص^{١٤}، التَّيَمُّم^{١٥}، الحج^{١٦}، الجهاد^{١٧}، الولاية^{١٨}، متابعة الظلمة^{١٩}.

١ - المنار ٥/٤٤.

٢ - الأساس في التفسير ١٠٤٥/٢؛ تفسير النسفي ٢٢١/١.

٣ - كنز الدقائق ٤٢٨/٢؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٢٩/١.

٤ - تفسير أبي السعود ١٧٠/٢؛ آيات الأحكام (تفسير شاهی) ١٣٥/٢.

٥ - التفسير لكتاب الله المنير ٢١٥/٢؛ البحر المحيط ٣٣٢/٣.

٦ - الجامع لأحكام القرآن ١٥٦٧/٥؛ أحكام القرآن للجصاص ٤١٣/١؛ روح البيان ١٩٥/٣.

٧ - كنز العرفان في فقه القرآن ٣٥/٢؛ تفسير الحديث ٦٤/٩.

٨ - مجمع البيان ٦٠/٣؛ الجوهر الثمين ٣٦/٢؛ كنز الدقائق ٤٢٨/٢؛ التبيين ١٨٠/٣؛ روح المعاني ١٦/٥؛ الفرقان في تفسير القرآن ١٦/٧.

٩ - الجامع لأحكام القرآن ١٥٦٧/٥؛ المحرر الوجيز ٩٤/٤؛ الجواهر الحسان ٣٤٤/١؛ البحر المحيط ٣٣٢/٣.

١٠ - تفسير شير ١١٣؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٩٥/٣؛ تفسير الجلالين، ص ١٠٥؛ الجوهر الثمين ٣٦/٢.

١١ - أحكام القرآن ٤١١/١.

١٢ - المبين ٩٠/١؛ كنز الدقائق ٤٢٨/٢؛ تيسير الكريم الرحمن ٥٥/٢؛ أطيب البيان ٦٢/٤.

١٣ - الفقيه ٣٧٤/٣.

١٤ - الغدير ١٠٤/٩ و ١١٠ و ١١٠-١١٠ و ٢٣-٨/١٠؛ بحار الأنوار ٦٩-٧٤/٣٢ و ١١٧-١١٩/١١.

١٥ - تفسير العياشي ٢٣٦/١، الزم ١٠٢؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٢٦٤/١؛ كنز العمال ٥٩٢/٩؛ مسند أحمد ٤٠٣-٢٠٤؛ سنن أبي داود ٨٤/١؛ منتهى المطلب ١٣٦/١.

١٦ - مسند أحمد ٣٧٦/٦.

١٨ - تفسير فوات ١٠٢/١؛ شرح الأخبار ٥/٣؛ نهج الحق ٢٠٨؛ بحار الأنوار ٣١٠/٢٤ و ٣٩٩.

١٩ - الكافي ٢٩٧/٧.

الآية في الفقه

وقد تمسك العلماء بالآية بها في موارد، نذكرها في هذا المجال تنميماً للفائدة، وإن كان في ما سبق غناء وكفاية، إلا أن ذكرها هنا للاستشهاد بفهمهم منها على المطلوب.

١ - القتل^١، ٢ - التيمم عند خوف الموت^٢، ٣ - التيمم عند خوف الهلاك^٣، ٤ - التيمم عند الخوف على النفس^٤، ٥ - التيمم عند خوف الضرر^٥، ٦ - التيمم عند المرض^٦، ٧ - التيمم عند عدم إمكان استعمال الماء^٧، ٨ - التيمم عند عدم كفاية الماء^٨، ٩ - الاضطرار إلى الميئة^٩، ١٠ - إفطار الصوم^{١٠}، ١١ - الاضطرار في المعاش^{١١}، ١٢ - دفع الهلاك بالمحرّم^{١٢}، ١٣ - عدم تحصيل الماء للشرب^{١٣}، ١٤ - خوف العطب^{١٤}، ١٥ - الاقتصاص من نفسه^{١٥}.

بيان الاستدلال

قد ظهر ممّا ذكرنا حول الآية أن كلمة القتل تلاحظ في قوله تبارك وتعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ تارةً في معناها الحقيقي، وتارةً في المجازي.

١ - جواهر الكلام ١٣/٣١١: المحلّى ١١/١٠٠.

٢ - المجموع في شرح المذهب ٢/٢٨٢.

٣ - بدائع الصنائع ١/٤٨.

٤ - جواهر الكلام ٥/١٠٢: المغني ١/٢٦٢: الشرح الكبير ١/٢٣٩.

٥ - مستمسك العروة الوثقى ٢/٥٤٩-٥٠: الشرح الكبير ١/٢٣٨.

٦ - المعتبر ١/٣٦٣.

٧ - المصدر السابق، ١/٣٦٣-٣٦٤.

٨ - المحلّى ٢/١٣٦.

٩ - المجموع في شرح المذهب ٩/٤٠.

١٠ - المحلّى ٦/٢٢٩.

١١ - المصدر السابق، ١١/٣٤٣.

١٢ - الإيضاح ٤/١٥٣.

١٣ - المبسوط ٢٤/١٤٣.

١٤ - المحلّى ٨/٢٠٠.

١٥ - المغني ٩/٣٩٥.

و به يعلم أنّه لا أساس لما ادّعاه ابن عطية من إجماع أهل التفسير على أنّ المراد بالآية هو قتل البعض بعضاً^١ فإنّ وسعة الاختلاف، وتغاير التّعابير، وكثرة الاحتمالات المفروضة فيها، تكون بحدّ يدفعه، كما اعترف به أبو حيان، حيث قال: «وما ذكر ابن عطية من إجماع المتأولين، ذكره غيره فيه الخلاف»^٢.

ولكنّ المهمّ لنا أن نعرف أيّاً منها كان مراداً في الآية الكريمة، فهاهنا أربع نظريات: النظرية الأولى: إنّ الآية ناظرة إلى تحريم قتل النفس، والردع عن الانتحار، ويؤيده الأخبار الواردة في ذلك المقام^٣.

النظرية الثانية: الآية ترشدنا إلى حرمة قتل الإنسان غيره من المؤمنين، بل نوع البشر، قد ادّعى ابن عطية الأندلسي إجماع أهل التفسير والتأويل على أنّ المراد عدم قتل البعض بعضاً، إن كان اللفظ يتناول قتل الإنسان نفسه^٤.

النظرية الثالثة: إنّ الآية الكريمة متناولة لعدة من المعاني، وكان جميعها مراداً فيها، فهي بشمولها تعم^٥.

النظرية الرابعة: الآية متحمّلة لمعنى جامع، تدور سائر المعاني حوله، وهو بمنزلة القدر المشترك بينها، والذي عثرت عليه في كلامهم فرض معنيين يمكن أن يكونا جامعاً لجميع ما ذكر حول الآية، أي الفعل المنهي عنه^٦، وإلقاء النفس في التهلكة (وكان قضية الإلقاء مرتبطة بالآية ارتباطاً وثيقاً، فإنّ التهلكة متضمّنة معاني كلمة (القتل) حقيقةً ومجازياً، وهي أعمّ شمولاً من القتل بمعناه الحقيقي، الواجدة لمعانيه المجازية)^٧.

١ - المحرر الوجيز ٩٤/٤.

٢ - البحر المحيط ٢٣٢/٣.

٣ - محاسن التأويل ١١٦/٥؛ تفسير القرآن العظيم ٤٩١/١.

٤ - التبيان ١٨٠/٣؛ الميزان ٣٢٠/٤؛ المنار ٤٤/٥.

٥ - أحكام القرآن للحصّاص ١٤١/٣؛ فتح القدير ٤٥٧/١؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٩٥/٣؛ الجامع لأحكام القرآن

١٥٧/٥.

٦ - أحكام القرآن ٤١١/١.

٧ - منتهى المرام ١٦٣.

اختيارنا

إنَّ جملة: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ تلاحظ تارةً بغضَّ النَّظَر عن صدرها وذيلها وما ورد في كلام المعصومين عليهم السلام في تفسيرها، وأخرى يبذل التَّوجُّه إليها.
فعلى الأول: فإنَّ الجملة ظاهرة، - بل صريحة - في حُرمة قتل النَّفس المُعَبَّر عنه بالانتحار، فإنَّه تعالى نهى الإنسان عن قتل نفسه. وهذا المعنى لا يحتاج إلى فرض المجازيَّة، لا في (القتل)، ولا في (النَّفس).

و العجب من المحقِّق الطُّوسيَّ كيف ادَّعى بأنَّ دلالتها على حرمة قتل الإنسان غيره يكون أقوى؟ فإنَّ الأكثرية و غَلَبَة الوجود لا تكون منشأ لرفع اليد عن ظهور اللَّفْظ، لأنَّ (أنفسكم) ظاهرة في نفس الإنسان الشخصية، الحاصلة من انتساب النَّفس إلى الضَّمير المخاطب، إضافتها إليه. وانصرافها عن هذا المعنى، و صيرورتها بمعنى (أنفس غيركم) يحتاج إلى كثرة الاستعمال في المعنى المنقول إليه، و غَلَبَة الوجود غير كافية في حصول الانصراف. كما أنَّ لفظ الإنسان غير منصرف إلى من له خمسة أصابع لأكثرية وأغلبية وجوده، حتَّى لا يشمل من له ستة أصابع.

هذا، وما الدَّليل على أنَّه لو حُرِّم عليه قتل غيره، حُرِّم عليه قتل نفسه؟. فلنقابل أنَّ يقول: إنَّ الإنسان لا يحقُّ له أن يقتل غيره، ولكنَّ له سلطة على نفسه، وله حرِّية في ما يريد، حتَّى قتل نفسه، كما فعله بعضُ الجَهْلَة.

و على أيِّ حال، إن كان الميزان في تفسير الآية هو نفسها بغرض النَّظَر عن غيرها، فهي صريحة الدَّلالة على حرمة قتل النَّفس والانتحار.

و على الثاني: فلا إشكال في توسعة دائرة معنى الآية، فإنَّ صدرها، وذيلها وما في كلام أهل العصمة عليهم السلام من تفسيرها، يكون حاكياً عن أنَّ المراد منها غير منحصرة فيما ظاهر فيها. لذا فلا مناص من رفع اليد عن هذا الظَّاهر، والالتزام بما يكون أعمَّ منه.

و بناءً على ذلك، وقع البحث في المعنى الَّذي هو جامع وشامل لجميع المحتملات المذكورات حولها.

و معلوم أنَّ الأخذ بجميع هذه المعاني، واحتمال أنَّ الآية متضمَّنة لكُلِّها على عرض

واحد، كما في الثالث من النظريّات، غير صحيح بتاتاً، فإنّه لما كانت المعاني المذكورة بعضها مجازيّة - وهي الأكثر - وبعضها حقيقة، فلا وجه للقول بالجامع الاستعماليّ بين المجاز والحقيقة في إرادة واحدة، وعرض سواء.

وبما ذكرنا يظهر فساد مقالة الطبريّ بأنّ المعنى الجامع للآية هو الفعل المنهيّ عنه، حتّى تكون الآية دالة على أنّه: «لا تقتلوا أنفسكم بفعلٍ نهيتم عنه».

توضيح ذلك: إنّنا وإن كنّا بصدد تحصيل جامع يستوفى المعاني، إلّا أنّنا نخالفه في ادّعائه بأنّه لا بدّ من المجاز، لأنّه يمكن فرض معنى يكون حقيقةً بالنسبة إلى الكلمتين، أي القتل النفس، وهو الانتحار وقتل الرّجل نفسه. ولعلّ السبب الذي حمّله على ذلك، عدم عداده هذا المعنى من جملة معاني الآية، حيث خيّل أنّ (أنفسكم) لا بدّ أن يكون بمعنى أنفس غيركم، هذا كما ترى.

بل، وحيث كانت السنّة النبويّة وأحاديث الأئمة عليهم السلام مفسّرة للقرآن، والآية في منطبقاتها الروائيّة محمولة على معنى أوسع من معناها الظاهريّ الحقيقيّ، فلا ضير إلّا وجدان المعنى الجماعيّ، وهذا هو الباعث لنا في اختياره، لا فرض المجاز في الآية على أيّ حال.

وبناءً على ذلك، فلو لم يكن مَحِيص عن الالتزام بالمعنى المجازيّ، فإنّ أقرب المجازات أولى، وحمل الجملة على الفعل المنهيّ عنه أبعد من حملها على غيره من المعاني المتصوّرة، مع أنّه لا وجه لهذا الحمل لفقدان مصحّحه.

والذي يظهر لنا في فهم الآية، أنّها قريبة المعنى من قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، والإلقاء في التهلكة هو المعنى الجامع الذي تدور سائر المعاني حوله، فإنّ التهلكة - كما تقدّم - عنوان عام شامل للأموال الماديّة والمعنويّة، ويشمل - كذلك - القتل الحقيقيّ الذي تكون الآية ظاهرة فيه، لوخلّيت وطبعها، وما قيل من المعاني المجازيّة لها.

وعلى ذلك، كانت الآية بصدد بيان معنى يعادله في الفارسيّة قولنا: (خود را به كشتن ندهيد)، لا قولنا: (خود را نکشيد)، ومن له معرفة بدقائق الأدب، يعرف الفرق

بينهما بأحسن وجه.

المساعدات على الاختيار المذكور

الأمر الأول: الشواهد الروائية

لدى الجمهور: ويؤيد المقصود تطبيق الآية على قضية عمرو بن العاص في كلام العامة، هي على ما في (الدر المنثور) عن ابن عباس: أن عمرو بن العاص صلى بالناس وهو جنب، فلما قدموا على رسول الله، ذكروا ذلك له، فدعاه فسأله عن ذلك. فقال: يا رسول الله خشيت أن يقتلني البرد، وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم...﴾، فسكت عنه رسول الله^١، ويؤيد هذا التأييد فهم أهل التأويل^٢.

وغير خفي أن بعض المأولين وإن لم يصرّحوا بالتأييد المذكور، إلا أنهم استدّلوا على اتساع دائرة المعنى في الآية بفعل عمرو بن العاص واستدلّاه في قضية التيمم واستشهدوا بها^٣.

لدينا: حديث التيمم: عن العياشي بإسناده عن زيد، عن أمير المؤمنين عليه السلام، عن رسول الله ﷺ في حديث سأله فيه عمّن كان في برد يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده، فقرأ عليه: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾^٤.

قال الشيخ الجليل الفيض الكاشاني: «أقول: هذا الحديث يشعر بعموم الحكم في سائر أنواع القتل وإلقاء النفس في التهلكة، وارتكاب ما يؤدي إليه، بل باقتراف ما يؤديها، فإنه القتل الحقيقي للنفس»^٥.

و عن العلامة الطباطبائي بعد استفادته من ذيل الآية بأن المراد من قتل النفس هو ما

١ - الدر المنثور ٧/٢: ٤٩٦.

٢ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٣٩/١: تفسير أبي السعود ١٧٠/٢، روح المعاني ١٦/٥ - روح البيان ١٩٥/٢؛ التفسير المنير ٣-٣٢.

٣ - فتح القدير ٤٥٧/١؛ الجواهر الحسان ٣٤٤/١؛ الجامع لأحكام القرآن ١٥٧/٥.

٤ - تفسير العياشي ٢٣٦/١.

٥ - تفسير الصافي ٤٤٤/١.

يشمل الإلقاء في المخاطرة والتسبب إلى إهلاك النفس، ما هذا لفظه: «أقول: والروايات - كما ترى - تعمم معنى قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾»^١

حديث القتال: في تفسير العياشي عن أسباط بن سالم، قال: ...، قال عليه السلام: ...، أمّا قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، عني بذلك الرجل من المسلمين يشدّ على المشركين وحده، يجيء في منازلهم، فيقتل فنهاهم الله عن ذلك.^٢

وفيه أيضاً عن الصادق عليه السلام: كان المسلمون يدخلون على عدوّهم في المفازات، فيتمكّن منهم عدوّهم، فيقتلهم كيف شاء، فنهاهم الله تعالى أن يدخلوا عليهم في المفازات.^٣

وفي تفسير عليّ بن إبراهيم: «كان الرجل إذا خرج مع رسول الله ﷺ في الغزو، يحمل على العدو وحده من غير أن يأمره رسول الله ﷺ، فنهى الله أن يقتل نفسه من غير أمره».^٤

وقال العلامة الطباطبائي في ذيل الحديث: «أقول: ...، وكذا تفسير قتل النفس بما ذكر في الرواية، تعميم للآية، لاتخصيص بما ذكر».^٥

الأمر الثاني: الاستدلالات الفقهية

إنّ علماءنا الإمامية عليهم السلام والعامّة يستدلّون بالآية في بعض الفروع الفقهية، كما تقدّم، ويظهر من استدلالاتهم أنّهم لا يخصّصونها بصورة قتل النفس، أو قتل الغير، بل الذي يفهم من كلامهم أنّهم لا يرونها إلّا في معنى أوسع منهما، أي المعنى الشّامل لهما ولغيرهما. فإنّهم تمسّكوا بها لإثبات وجوب التّميم عند خوف الموت والهلاك، أو الخوف على النفس، أو خوف الضّرر، أو خوف المرض، أو عدم إمكان استعمال الماء، أو عدم كفاية

١ - الميزان ٣٢٢/٤.

٢ - تفسير العياشي ٢٣٥/١، الرقم ٩٨.

٣ - المصدر السابق ٢٣/١، الرقم ١٠٣.

٤ - تفسير القمي ١٣٦/١.

٥ - الميزان ٣٢٢/٤.

الماء؛ وجوب أكل الميّتة عند الإضرار؛ وجوب الإفطار عند شدة الجوع والعطش؛ وجوب أخذ ما اضطرّ إليه في أمر المعاش؛ وجوب دفع الهلاك بالمحرّم؛ وجوب تخليص النفس في البحر إذا هاج.

و معلوم أنّ المدار في أكثر هذه الفروع ليس القتل، بل ما هو الأعمّ منه ومن غيره، المجموع تحت عنوان (الإلقاء في التهلكة).

و يؤيدنا في الفهم المذكور من كلامهم استدلالهم في بعض الفروع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وبقوله عزّ وجلّ: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، في عرض واحد، فكأنهما متقاربا المفهوم في النّظر العرفي، بحيث يدخل فرض واحد تحتتهما، لولا ذلك لما كان هناك وجه للأخذ بهما.^١

والحاصل: والذي يتحصّل لنا في قوله تبارك وتعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، أنّه عزّ وجلّ نهى الإنسان عن إيقاع نفسه في الغرر والخطر، ويدخل في عموم الانتحار، وكلّ ما يؤدّي إلى الموت، وغيرهما ممّا يحصل عن الاقتحام في الأخطار العظيمة.

و غير خفي أنّ استئصال أعضاء البدن، لا مطلقاً - بل ما يكون لها مدخلة في قوام البدن حفظ السّلامة والصّحة - يكون من أظهر مصاديق الآية.

و على ذلك ادّعى المحقّق الأردبيلي بأنّ الآية تكون بصدد تحريم الضّرب والجرح.^٢

ب - التّغريب بالنّفس في الرّوايات

قد وردت روايات عن أهل بيت العصمة عليه السلام تدلّ على تحريم إيقاع الإنسان نفسه في الغرر والخطر.

١ - منتهى المطلب ١/٣٥؛ كشف اللّثام ١/١٤٣؛ الذّكرى ٢٢؛ الحقائق النّاضرة ٤/٢٧٦؛ جواهر الكلام ٥/١٠٢؛ منتهى المطلب ٢/٩٩١؛ المجموع في شرح المهذّب ٦/٢٥٨ و ٧/٨٥ و ٩/٣٥؛ الأحكام في الحلال والحرام ٢/٤٠٦ و ١/٥٩ و ٢٩٥؛ المبسوط ٧/٢٧٦ و ١٠/٧٦ و ٦/٢٨٥؛ المغني ١/٢٦٥ و ١١/٧٤؛ جواهر الفقه ٢٠٨.

٢ - زبدة البيان ٤٢٨.

الرواية الأولى: روى محمد بن يعقوب بإسناده عن يعقوب بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لا يكون معه ماء، والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين^١ أو نحو ذلك؟ قال: لا أمره أن يُعزّر بنفسه، فيعرض له لص، أو سبع.^٢

ورواها الشيخ في التهذيب في باب (التيمم وأحكامه) بعينها عن الكافي.^٣

الرواية الثانية: روى الشيخ بإسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا بأس أن يحتجم الصائم إلا في رمضان، فإني أكره أن يُعزّر بنفسه، إلا أن يخاف على نفسه، وإنا إذا أردنا الحجامة في رمضان، احتجمنا ليلاً.^٤

هذا، وقد رواه في الاستبصار في باب (الحجامة للصائم) بالسند المذكور، مع تفاوت سير، وهو زيادة كلمة: لا، في قوله عليه السلام: إلا أن يخاف على نفسه، ونقلها صاحب الوسائل^٥ موافقاً لما في الاستبصار.

و الصحيح هو نسخة (الاستبصار)، ولعل كلمة: «لا»، ساقطة في نسخ التهذيب، ويؤيده ما في (الوافي)^٦، فراجع.

الرواية الثالثة: روى في (مكارم الأخلاق) عن (طب الأئمة عليه السلام) عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: يحتجم الصائم في غير شهر رمضان متى شاء، فأما في شهر رمضان فلا يُعزّر [بغدر] بنفسه، ولا يخرج الدم إلا أن يتبيغ^٨ به، فأما نحن فحجامتنا في شهر رمضان بالليل.^٩

١ - الغلوة: الغاية، وهي رمية سهم أبعد ما تقدر عليه.

٢ - الكافي ٦٥/٣.

٣ - التهذيب ١٨٤/١، الزم ٥٢٨.

٤ - المصدر السابق ٢٦٠/٤، الزم ٧٧٦.

٥ - الاستبصار ٩١/٢.

٦ - وسائل الشيعة ٥٦/٧.

٧ - الوافي ٣٠/٢، كتاب الصيام.

٨ - باغ الدم ببيغ: هاج.

٩ - مكارم الأخلاق ٨١.

بيان الاستدلال

إن هذه الطائفة من الروايات تدلّ على وجوب حفظ النفس وحرمة إيقاعها في الغرر والخطر، بلامدخليّة لخصوصية موردّها، فإنّ جواب الإمام عليه السلام مشتمل على قاعدة كليّة، لا تفاوت فيها بين مورد وآخر.

رواية يعقوب بن سالم: وهي واردة في قضية طلب الماء للوضوء، ولا إشكال في أنّ طلب الماء والفحص عنه مباشرة أو مع واسطة واجب، ودلّ عليه - مضافاً إلى أنّ الفحص مقدّم للواجب، ومقدّم الواجب واجبة - روايات متعدّدة متفاوتة المضمون، يدلّ بعضها على وجوب الفحص مطلقاً، وبعضها على وجوبه لا كذلك، بل محدوداً بحدّ، كالغلوّة والغلوّتين، وغير خفيّ أنّ عدم الوجوب لا يدلّ على عدم الجواز لو بقي الوقت. وأمّا فرض رواية ابن سالم، فهو فرض الخوف من الخطر، كما يشهد به جوابه عليه السلام، حيث علّل حكمه بعروض اللّص والسّبع، فلا يمكن التمسك بإطلاق السؤال بالنسبة إلى فرض عدم الغرر، فلا تنافي بينها وبين سائر الطوائف، ولا تكون هذه الرواية قرينة على حمل سائر الأخبار الدّالة على الطّلب والفحص على الاستحباب، كما أشار إليه في الحقائق والجواهر.

ولكنّ المهمّ لنا معرفة أنّ الحكم المذكور في الرواية - في فرض الخوف على النفس - حكم ترخيصيّ أو إلزاميّ تحريميّ. وقوله عليه السلام: «لا أمره أن يُغرّر بنفسه» أيكون بمعنى لا أوجب عليه أن يُغرّر بنفسه في طلب الماء، المساوق عادةً لعروض اللّص أو السّبع، بحيث لو أراد وشاء، فله ذلك وإن علم بعروضهما، أم يكون بمعنى: لا أُجيز له الفحص عن الماء المساوق لذلك؟

إن الإنصاف بملاحظة سائر الروايات هو أنّها ليست في مقام بيان عدم الوجوب الملائم مع الجواز، بل هي في مقام بيان وجوب التّيمّم، وعدم جواز السّعي لطلبه لكونه تغريراً بالنفس، تعريضاً لها إلى التّهلكة.

فإنّه لو لم نقل بذلك، فلا مناص من أن يُقال بجواز السّعي في فرض الغرر والخطر وإن علّم بالتلف، أو ظنّ به، أو احتمله على حسب مراتبه، وهذا باطل قطعاً. واختصاصها

بأقلّ المراتب دون الأكثر تقييداً بلاوجه، وإطلاق السؤال والجواب يشمل جميع الفروض والمراتب معاً.

و يؤيد ذلك ما في سائر العمومات الواردة في كلامهم عليهم صلوات الله، الظاهر في وجوب التيمم، لا جوازه فقط، و حرمة السعي^١.

و لا يخفى أنّ الرواية صريحة في وجوب البدار في أوّل الوقت، و حرمة السعي في العثور على الماء وإن كان قادراً عليه، و لا يُنَوِّه معارضها مع ماورد في وجوب السعي و عدم جواز البدار في أوّل الوقت مع رجاء وجدان الماء، فإنّ التعليل الموجود في كلامه عليه السلام يكون قرينة صارفة عن انعقاد هذا الإطلاق في عدم وجوب السعي في قبال سائر الأخبار، فإنّ التعليل كاشف عن أنّ حكمه عليه السلام في حرمة السعي و وجوب التيمم، يكون في فرض الخوف على النفس و إيقاع النفس في الغرر و الخطر.

و كيف كان، فإنّ قوله عليه السلام: «لا أمره أن يغرّر بنفسه»، قضية عامّة سارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب. فإنّ أثبتنا أنّ قطع أعضاء البدن يوجب إيقاع النفس في الغرر - فيما يوجب لا مطلقاً - كان حراماً قطعاً.

رواية عبدالله بن سنان: الرواية واردة في قضية حجامه الصائم، و كلامه عليه السلام مركّب من موضوع و حكم و تعليل و استثناءين، و الاستثناء الثاني و إن وقع بعد التعليل المذكور في كلامه، إلّا أنّه و ارد على المجموع من الجملة الاستثنائية الأولى.

و يدلّ منطق الاستثناء الأوّل على عدم البأس في حجامه الصائم، و مفهومه هو البأس في حجامه الصائم في رمضان، و الاستثناء الأخير و ارد على المفهوم المذكور، فيكون الكلام هكذا: في حجامه الصائم في رمضان بأس، إلّا أن لا يخاف على نفسه؛ وأنّ منطق الاستثناء الأخير هو وجود البأس في حجامه الصائم في رمضان، و مفهومه عدم وجود البأس في حجامته فيه مع عدم الخوف على نفسه.

و على هذا، كان الإمام عليه السلام بصدد بيان حكم ثلاثة فروض، هي: ١ - حجامه الصائم

في غير رمضان، ٢ - حجامه الصائم في رمضان مع عدم الخوف على نفسه، ٣ - حجامه الصائم في رمضان مع الخوف على نفسه.

أما الأول فلا بأس به، وكذا الثاني، بحكم منطوق الجملة الأولى ومفهوم الثانية، وفي الثالث بأس بحكم منطوق الثاني، وتعليقه عليه السلام ناظر إلى القسم الثالث، وفصله بين الاستثناءين غير ضائر، لأن الجملة التعليلية جملة معترضة، فيستفاد من مجموع الخبر أن في حجامه الصائم في رمضان - مع الخوف على نفسه - بأس.

وعدم البأس يدل على الجواز بالمعنى الأخص، أي الإباحة - لا الجواز بالمعنى الأعم المساوق للوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة الشرعية - ونفي عدم البأس يساوي نفي الإباحة الشرعية، فالبأس يعادل الحرمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان البأس بمعنى المنع، والمنع بكماله في الحرمة.

وكيف كان، فإن حمل البأس والمنع على الكراهة الاصطلاحية يحتاج إلى دليل لفظي نقلي أو عقلي.

وكذا الكراهة المأخوذة في تعليقه عليه السلام، فإنها قابلة للحمل على الحرمة، لا الكراهة الاصطلاحية فقط، بل الكراهة الاصطلاحية محتاجة إلى قرينة خاصة.

وبناءً على ما ذكرنا، فإن الرواية في مقام جعل الحرمة على الحجامه في شهر رمضان عند الخوف على النفس، وتعليقه عليه السلام يدل على التعميم من الحجامه إلى كل ما يوجب خروج الدم، بل إلى كل ما يوجب إيقاع النفس في الغرر.

الاشكالان على الاستدلال المذكور

الإشكال الأول: إجماع العلماء على كراهة الحجامه: قال العلامة رحمته الله في المنتهى: «مسألة: ويكره إخراج الدم المضعف بقصد أو حجامه، ولا يفطر بالحجامه، وليست محظورة، ذهب إليه علمائنا أجمع. أما إخراج الدم المضعف فإنه لا يؤمن معه الغرر أو الإفطار، فيكون مكروهاً، وإن لم يضعف لم يكن به بأس لانتفاء سبب الكراهة»^١.

الجواب: أولاً: أن الإجماع لو سلّم كان محتمل المدرك، بل معلوم المدرك، فإنّ مدرك المجمعين ليس إلّا الأخبار الواردة في المقام، فلا يكون دليلاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام^١.

ثانياً: أن الإجماع غير حاصل، فإنّ في المسألة أقوالاً في الجواز، والكراهة مطلقاً، بل الحرمة كذلك. كما وقد وقع الخلاف في قيود الكراهة، وفي أن المكروه هل هو مطلق الحجامة، أو حجامّة الصّائم، أو حجامّة الصّائم في رمضان، أو حجامته فيه الموجب لضعفه.

فعلى ذلك، فإنّ دعوى الإجماع المنقول والمحصّل كما في (مصباح الهدى)،^٢ غير سديد بتاتاً. فإنّ الإجماع لم يُنقل إلّا عن العلامة في المنتهى، وكلّ من نقله من متأخري زمانه، إنّما نقله عنه.

ثالثاً: أن مورد كلمات الأصحاب هو إخراج الدّم المُضَعِف، فلو حصل إجماع كان على ذلك، ولكن مورد الرواية هو الخوف على النّفس وإيقاعها في الغرر، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور رواية عبدالله بن سنان في التّحريم بواسطة الإجماع في غير موردها، فإنّه لا يبعد أن يُقال بكراهية الحجامة، بل ومطلق إخراج الدّم المُضَعِف، وتحرّيمها إذا كانت موجبة لإيقاع النّفس في الخطر والغرر، وبينهما بون شاسع.^٣

ويؤيدنا على ما اخترناه من تحريم الحجامة في فرض الضّرر والغرر ما في بعض كلمات الأساطين.

قال المحقّق الخونساري: «وأما كراهة إخراج الدّم المُضَعِف فلاّنه لا يؤمّن معه الضّرر أو الإفطار، فيكون مكروهاً... وأما إذا علّم أنّه يؤدّي إلى ضرر أو إلى الإفطار، فلا ريب في تحريمه من غير ضرورة، وجوازه معها».^٤

١ - ذخيرة المعاد ٥٠٤.

٢ - مصباح الهدى ١٥٧/٨ - ١٥٨.

٣ - النهاية ونكتها ٣٩٨/١: السرائر ٣٨٦/١.

٤ - مشارق الشّمس ٤٣٩.

الإشكال الثاني: الأخبار الواردة في المقام: قد يقال: إنَّ المستفاد من مجموع ما ورد في المقام من الأخبار هو كراهية الحجامة، لا حرمتها.^١
الجواب: أنَّ ما ورد عن الهداة المعصومين عليهم السلام ليس على نسق واحد، بل يتفاوت مفاده إطلاقاً وتقييداً.^٢

ويظهر بالتأمّل في الأحاديث أنَّ أمرها يدور بين الجواز والحرمة، وأنَّ الحاصل منها بعد حمل المطلق على المقيّد في جانبَي الحرمة والجواز، هو الجواز لا مطلقاً، بل في فرض عدم خوف الضّعف والغشيان والغرر، والحرمة لا مطلقاً، بل في خوف الضّعف والغشيان والغرر، أمّا الكراهة فمن أيّهنَّ تستفاد؟^٣

وكيف كان، سواء قلنا باستفادة الكراهة أم لم نَقُلْ، فلا شكَّ في أنَّه لا يمكن استفادتها حتّى مع أداء الحجامة إلى الضّرر. وأنت خبير بأنَّ مورد رواية عبدالله بن سنان وما عن طبِّ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله ليس إلّا هذا الفرض، أي فرض الضّرر والغرر، والعلة الموجودة فيها ليست إلّا مشيرة إلى هذه الحجّة.^٤

وبما ذكرنا يظهر أنَّ التعليل الموجود فيها الدالّ على حرمة تغيير النفس وإيقاعها في الخطر^٥، كافٍ لنا في إثبات حرمة قطع أعضاء البدن وفصلها عنه فيما يوجب التّغيير كفصل كلية واحدة وما شابهه.

١ - مجمع الفائدة والبرهان ١٠٩/٥؛ مصباح الّهدي ١٥٧/٨.

٢ - التّذهيب ٣٢٥/٤، الرّقم ١٠٠٦، ص ٢٦٠، الرّقم ٧٧٥، ٧٧٤، ٧٧٧، الفقيه ٦٩/٢، الرّقم ٢٨٨، ص ٦٨، الرّقم ٢٨٥.

٣ - جامع المدارك ١٦٨/٢.

٤ - مشارق الشّمس ٤٣٩.

٥ - مدارك الأحكام ١٢٧/٦ - الحدائق النّاضرة ١٥٨/١٣؛ ذخيرة المعاد ٥٠٤؛ مستمسك العروة الوثقى ٣٣٣/٨؛

جواهرالكلام ٣١٨/١٦.

ج - التفرير بالنفس في ميزان العقل

قد استدلّ على حرمة التفرير بالنفس وإيقاعها في الخطر بحكم العقل، فإنّ العقل حاكم على قُبْح الإقدام على كلّ ما فيه خطر على النفس.

وكان ذلك الحكم من العقل بدرجة من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى توضيح أكثر، فإنّه بعد ما ثبت حكمه بقبح الإقدام على الضّرر، ولزوم الاجتناب عمّا فيه ضرر، دنيوياً أو أخروياً، فإنّ حكمه بالقبح في قضية الغرر بطريق أولى.

فإنّ الضّرر في المتفاهم العرفيّ دون الغرر، والألوية القطعية حاكمة على تسرية الحكم من الأضعف إلى الأقوى.

وأما ثبوت التلازم بين هذا الحكم العقليّ، وحكم الشّارع بالحرمة، فقد تقدّم بحثه في قضية الضّرر، فلا نُعيده.

و يؤيّدنا في الحكم المذكور من العقل مقالة بعض أصحابنا المتقدّمين والمتأخّرين:

١ - مقالة الصدوق: «و العقول تشهد أنّ تكليف ما لا يُطاق فاسد، والتفرير بالنفس قبيح، ومن التفرير أن تخرج جماعة قليلة لم تشاهد حرباً، ولا تدرّبت بدربة أهله، إلى قوم متدرّبين بالحروب، تمكّنوا في البلاد، وقتلوا العباد، وتدرّبوا بالحروب، ولهم العدد والسّلاح والكراع»^١.

٢ - مقالة العلامة الحلّي: «مسألة: قد بينّا أنّه لا يُقبل إقرار العبد، سواء كان مأذوناً أو لا، بقصاص ولاحدّ ولافي مال في حقّ سيّده...، عندنا إذا أصدقه السيّد الأقرب القبول. فإذا ثبت القبول مطلقاً أو بتصديق السيّد، فوليّ الجناية مخيّر بين القصاص والعفو مطلقاً.... لا يُقال: لا يثبت العفو على مال لأنّه يوجب التّهمة، لإمكان أن يواطىء العبد من يُقرّله بالعمد ليعفو عنه، لأنّا نقول: إنّهُ أقرّ بالعمد الموجب للقصاص، وذلك لاثّمة فيه، ولأنّه لا يأمن استيفاءه منه، العاقل لا يغرّر بنفسه»^٢.

١ - كمال الدّين ١١٨.

٢ - تذكرة الفقهاء ١١/٢.

٣- مقالة المحدث البحراني: «أقول: فانظر إلى صراحة هذه الأخبار، وتطابقها فيما ذكرناه، مع تأييدها بالدليل العقلي، المُجمَع عليه بين كافة العقلاء من وجوب دفع الضرر عن النفس، وعدم جواز التّغيير بها»^١.

المقام الثاني: صغرى الدليل

بعد ما ثبت تحريم التّغيير بالنفس وإيقاعها في الخطر، لابدّ من البحث عن حصول الغرر بقطع أعضاء بدن الإنسان.

و معلوم أنّ البحث عن صغريات المسائل الفقهيّة ليس من شأن الفقيه أصالةً، فإنّ تعيين موضوعات الأحكام وتحديد ما بيد مَنْ فُوض أمره إليه، من العرف وأهل الخبرة وغيرهما حسب اختلاف الموارد.

وكيف كان، فلانماض قبل الورود في البحث في صغرى الدليل من ذكر نكتتين.
النّكتة الأولى: هناك فرق أساسي بين ما ذكر في الدليل الأوّل لاثبات حرمة قطع أعضاء البدن، وما ذكر في الدليل الثّاني -مقامنا هذا- لإثباتها، فإنّ موضوع الأدلّة السّالفة في الدليل الثّاني هو الغرر، وهذا غير ما ثبت في الدليل الأوّل بعنوان الضرر، فإنّ الضرر يكون في الفهم العرفي دون الغرر بحسب الرّتبة، وليس كلّ ضرر مستلزماً للغرر، كما ولا يوجب كلّ غرر الضرر، خصوصاً إذا عُرّف الضرر بالنقص كما هو المشهور.

النّكتة الثّانية: أنّ أعضاء بدن الإنسان لا تكون على حدّ سواء في الأهميّة، وإن كان لكلّ عضو أهميّة وشأن في حدّ نفسه ولو لم يلاحظ مع الآخر، ومقصودنا من الأهميّة في المقام هو الاسهام في حياة الإنسان عادةً، وحفظها والاستمرار عليها.

وليس قطع كلّ عضو مؤدياً إلى الخطر والغرر، فإنّ إيالة قطعة من الجلد، أو استئصال عين من الحدة لا يوجب الغرر، وإن صدق عليه الضرر، فالادلّة السّابقة من الإلقاء في التّهلكة، أو قتل النفس، أو ما ورد في قضية الحجامة في شهر رمضان، تُرشدنا إلى كَفِّ

النفس عن الاقتحام في كل ما يوجب الغرر والخطر، وعن كل ما يصطدم بحياة الإنسان وشؤونها، فهذه الأدلة غير جارية في قطع جميع أعضاء بدن الإنسان، بل تختص بقطع أعضاء رئيسية، لها مدخلية في حياة الإنسان وحفظها.

وإذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أن المتبع في استكشاف هذه الأهمية وما يترتب على قطع أعضاء بدن الإنسان الحي، هو رأي الطبيب الحاذق المختص الموثوق المأمون من الكذب، كما ذكرنا نظيره في قضية الضرر وتشخيص ضرورية قطع أعضاء البدن، وإحالة أمر هذا إلى نفس المكلف من أرءا الاحتمالات، فأين المكلف الجاهل بدقائق أعضاء بدن الإنسان وما هو على عهدتها وما يترتب على فقدانها، وتعيين تغيير النفس بقطعها واستئصالها أو عدمه؟

والحاصل: أن تشخيص موضوع هذه الأدلة وتعيين حدودها لا يقع إلا على عهدة الطبيب المختص المأمون من الكذب.

الدليل الثالث: حرمة التمثيل في الفقه الإسلامي

وردت روايات متضاربة متواترة بين العامة^١ والخاصة^٢ تدل على حرمة المثلة. روى محمد بن يعقوب بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية دعا بأمرها، فأجلسه إلى جنبه وأجلس أصحابه بين يديه، ثم قال: سيروا بسم الله وبالله في سبيل الله وعلى ملة رسول الله ﷺ، لا تغدروا، ولا تغلوا، ولا تُمثلوا، ولا تقطعوا شجرة إلا أن تضطروا إليها؛ ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبيّاً، ولا امرأة. وأيما رجل من أدنى المسلمين أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإذا سمع كلام الله عز وجل فإن تبعكم فأخوكم في دينكم، وإن أبى فاستعينوا بالله

١ - صحيح البخاري ١٠٧/٣ و ٧١/٥؛ مسند أحمد ٢٤٦/٤ و ١٧٢ - سنن ابن ماجه ١٠٦٣/٢ - سنن الترمذي ٤٣١/٢

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٢٤٩/٦.

٢ - التهذيب ١٣٨/٦؛ الكافي ٣٠-٢٩ و ٢٧؛ وسائل الشيعة ٩٦/١٩؛ قرب الإسناد / ٦٧.

عليه، وأبلغوه مأمنه.^١

بيان حول (المثلة)

(المثلة) في اللغة

بالتأمل في أقوال أرباب اللغة يظهر أن الكلمة تتضمّن عدّة معانٍ، نظير: ١- التّشكيل (بقول مطلق^٢، أو بالقطع والجدع^٣، أو بالقتيل^٤ ٢- الآفة^٥، ٣- القطع والجدع^٦.

هذا وللکلمة أخت تشبهها في المعنى، وهي المثلة (بفتح الميم وضم الناء)، بمعنى العقوبة^٧. وهي كما عن (المنجد): «الجزاء بالشر».

ولكنّ الإنصاف أنّ هذه المعاني تكون من قبيل اللّوازم والدّواعي للمعنى الأصليّ، لأنّها معناها.

و الوجه في ذلك: أنّ الكلمة من مادة (م ث ل)، وحيث إنّهُ يعتبر حفظ المادة في الهيئات المشتقات، فلا بدّ من أن تكون (المثلة) ملحوظة بهذا اللّحاظ أيضاً، فكأنّه كان معنى المثاليّة مأخوذاً فيها.

فحيث كان كذلك، فإنّ جعل الشّيء مثلاً وعلماً قد يكون بداعي تحذير الغير وجعل العبرة للآخرين كما في التّشكيل، وقد يكون بداعي المجازاة والعقوبة، كما وقد يتصوّر أن يكون بدواعٍ آخر غيرهما.^٨

١ - الكافي ٣٠/٥.

٢ - مجمل اللغة ٨٢٣/٣؛ معجم مقاييس اللغة ٢٩٦-٧/٥؛ لسان العرب ٦١٤/١١؛ جمهرة اللّغة ٥٠/٢؛ القاموس المحيط ٥٠/٤.

٣ - مجمل اللّغة ٨٢٣/٣؛ تاج العروس ١١١/٨؛ معيار اللّغة ٤٢٣/٢؛ المصباح المنير ٢٦٠/٢.

٤ - الإنصاح ٦٣٤/١؛ الرائد ١٣٢٥.

٥ - الوافية / ٥٥٧؛ الرائد ١٣٢٦.

٦ - النّهاية ٢٩٤/٤؛ فرهنگ سیاح ١٥٣٧/٢.

٧ - معيار اللّغة ٤٢٣/٢؛ لسان العرب ٦١٥/١١؛ أقرب الموارد ١١٨٤/٢؛ الوافية ٥٧٧؛ منتهى الأرب ١١٧٠/٤؛

المعجم الوسيط ٨٦٠/٢؛ معجم مقاييس اللّغة ٢٩٧/٥.

٨ - لسان العرب ٦١٥/١١؛ المفردات / ٤٦٣؛ معجم مقاييس اللّغة ٢٩٧/٥.

و ما جُعل مثلاً قد يكون إنساناً، أو حيواناً، و على أيّهما فإنّه تارةً يكون حيّاً و أخرى ميّتاً، فإنّه كما يصحّ جعل الحيّ مثلاً، كذلك يصحّ جعل الميت مثلاً. و كما يمكن جعل الإنسان مثلاً، كذلك يمكن جعل الحيوان مثلاً أيضاً، و كما يصحّ أن يكون جعل الشّيء مثلاً بقطع الأعضاء جدعها، كذلك يصحّ أن يكون بغيره كالحلق.

و كيف كان، فإنّ اختصاص الكلمة بالتّكيل ممّا لا وجه له، و لا يؤيّد استعمالات الكلمة. نعم من أظهر مصاديق المثلة قطع جوارح القتل في الحرب عبرةً و عقوبةً. و لكنك تعلم أنّ أكثرية الوجود و الاستعمال لا يوجب الانصراف، إلّا في فرض هجر سائر المعاني، و المقام ليس من هذا القبيل.

(المثلة) في الروايات

انطبقت المثلة في المأثورات عن الهداة المعصومين عليهم السلام على عناوين متعدّدة، نظير حلق الرّأس^١، و حلق اللّحية^٢، و المسوخ^٣، و العقر^٤، و تخريم الأنف و الحجّ ماشياً^٥، و الإخصاء^٦، و الرّمي بالأحجار^٧، و الرّمي بالنّبل^٨.

(المثلة) في كلام الفقهاء

علماؤنا الإمامية: استدلّوا رضوان الله تعالى عليهم في عدّة مواضع من كتاب الفقه لإثبات حكم فرع فقهيّ بتحقيق عنوان المثلة بعد مفروغيّة حرمتها، وإليك بعضاً منها:

- ١ - الكافي ٤/٦: ٤٨٤؛ الفقيه ١/٧١، الرّقم ٢٨٨ و ٣٠٩، الرّقم ١٥٣٦؛ التّهذيب ٥/٤٨٥، الرّقم ١١٧٢٨؛ وسائل الشّيعه ١/٤١٧؛ بحار الأنوار ٧٦/٨٦.
- ٢ - مستدرك الوسائل ١/٥٩؛ سنن ابن ماجة ٢/٨٢٧؛ كنز العمال ١٦/٦٠٥.
- ٣ - الكافي ٦/٣-٢٤٢ و ٢٤٥؛ علل الشّرائع ٢/٤٨٥، الباب ٢٣٧.
- ٤ - دعائم الإسلام ١/٣٨٣.
- ٥ - الأمالي ١/٣٦٩؛ مسند أحمد ٤/٤٢٩ - مستدرك الحاكم ٤/٣٠٥؛ كنز العمال ١٦/٧١٨.
- ٦ - سنن ابن ماجة ٢/٨٩٤.
- ٧ - مسند أحمد ١/٣٣٨.
- ٨ - سنن التّسائي ٧/٢٣٨؛ لسان العرب ١١/٦١٥؛ التّنهاية في غريب الحديث و الأثر ٤/٢٩٤.

استئصال الأعضاء من بدن الانسان الحي / ١٢٣

- ١ - كسر أعضاء الميت^١، ٢ - تجهيز الميت تعجيلاً^٢، ٣ - دفن الميت بلا صلاة^٣،
- ٤ - نبش القبور^٤، ٥ - خياطة الجروح بالخيط الغصبي^٥، ٦ - خروج من مات في بئر^٦،
- ٧ - شق بطن الميت^٧، ٨ - نزع الجبيرة عن الميت^٨، ٩ - الجلد على الوجه والمذاكير^٩،
- ١٠ - عدم كون الإشعار في حيوان مثله^{١٠}، ١١ - وسم الغنم^{١١}، ١٢ - أكل لحم الفيل^{١٢}،
- ١٣ - كفن السواد^{١٣}.

- علماء العامة: استدّلوا بتحقيق التمثيل في فروع فقهيّة، نظير: ١ - الرّفق بالميت^{١٤}،
- ٢ - استئشاق الميت والمضمضة^{١٥}، ٣ - نبش القبور^{١٦}، ٤ - خروج من مات في بئر^{١٧}.

-
- ١ - تذكرة الفقهاء ٣٨/١.
 - ٢ - الزّوضة البهيّة ١/٤٣٠.
 - ٣ - جامع المقاصد ١/٤٣٠.
 - ٤ - مصباح الفقيه ١/٤٢٨؛ المعبر ١/٣٠٩؛ تذكرة الفقهاء ١/٥٤؛ مدارك الأحكام ٢/٤-١٥٣؛ كشف اللّثام ١/١٣٨-٩؛ رياض المسائل ١/٦٧؛ مستند الشيعة ١/٢٠١؛ جواهر الكلام ٤/٣٥٧؛ الذّكرى ٧٠؛ الحدائق النّاضرة ٤/١٤٥؛ رسائل الكركي ١/٩٤؛ التّحفة السّنيّة ٣٥٧؛ روض الجنان ٣٢٠.
 - ولا يخفى أنّ المحقّق الأردبيلي قد ناقش في صدق المثلة على النّش بقول مطلق، وتابعه في ذلك العلامة السّبزواري (مجمع الفائدة والبرهان ٢/٥٠٤؛ ذخيرة المعاد ٣٤٤).
 - ٥ - مسالك الأنفهام ٢/٢٠٨؛ قواعد الأحكام ١/٢٠٧؛ تذكرة الفقهاء ٢/٣٩٦؛ ايضاح النّافع ٢/١٨٨؛ الدّروس ٣٠٨؛ جامع المقاصد ٦/٣٠٥؛ جواهر الكلام ٣٧/٨٢؛ نهاية الأحكام ١/٣٨١.
 - ٦ - تذكرة الفقهاء ٢/٥٥؛ نهاية الأحكام ٢/٢٨٧؛ المعبر ١/٣٣٨.
 - ٧ - منتهى المطلب ١/٤٣٥؛ نهاية الأحكام ٢/٢٨٢؛ الذّكرى ٧٦؛ جامع المقاصد ١/٥٥٣؛ ذخيرة المعاد ٣٤٤؛ جواهر الكلام ٤/٣٥٩؛ الحدائق النّاضرة ٣/٤٧٨.
 - ٨ - منتهى المطلب ١/٤٣١؛ نهاية الأحكام ١/٣٨١؛ كشف اللّثام ٥٩.
 - ٩ - السّرائر ٣/٣٢٦؛ تبصرة المتعلّمين ٣٦١؛ المقنعة ٧٤٠؛ الوسيلة ٤٣٨؛ الجواهر ٤٢/٢٩٦ و ٤٣/٣٤١ و ٤١/٣٦١.
 - ١٠ - المسائل الصّاغانية ١٢٨؛ الخلاف ١/٤٢٩؛ المعبر في شرح المختصر ٢/٧٩١؛ تذكرة الفقهاء ١/٣٦٠ و ٣٨٦.
 - ١١ - تذكرة الفقهاء ١/٢٤٢.
 - ١٢ - مجمع الفائدة والبرهان ١١/١٦٨؛ جامع المدارك ٥/١٥٠؛ الحدائق النّاضرة ٥/٢٢٤.
 - ١٣ - المعبر في شرح المختصر ١/٢٨٩.
 - ١٤ - المغني ٢/٣٢٣؛ الشّرح الكبير ٢/٣٢٦؛ المغني ٢/٣١٨ و ٤٠٩ و ٤١٤.
 - ١٥ - بدائع الصّنائع ١/٣٠١؛ الشّرح الكبير ٢/٣٢٠؛ المغني ٢/٣٢٠.
 - ١٦ - المغني ٢/٤١٥؛ المحلّى بالآثار ٥/١١٧.
 - ١٧ - المغني ٢/٨-٤٠٧.

- ٥ - نزع الخيط الغصبي عن الميِّت^١، ٦ - إزالة الجبائر عن الميِّت^٢، ٧ - شقّ بطن الميِّت^٣، ٨ - حلق الرأس^٤، ٩ - حلق اللحية^٥، ١٠ - إحقاء الشَّارب^٦، ١١ - التصاق التُّراب بالجهة^٧، ١٢ - تلطيخ الوجه^٨، ١٣ - تلويث الوجه^٩، ١٤ - تسخيم الوجه^{١٠}، ١٥ - الضُّرب على الوجه^{١١}، ١٦ - التمثيل بأسارى المشركين^{١٢}، ١٧ - الصُّلب أحياء^{١٣}، ١٨ - وسم الماشية^{١٤}، ١٩ - عقر الحيوان^{١٥}، ٢٠ - الخِصاء^{١٦}.

أقول: وبالتأمّل فيما حكّيناه من أقوال أهل العلم يظهر أمران:

الأوّل: أنّ المُثْلَةَ لا تختصّ بالأَمْوات، بل جارية في حقّ الأَمْوات والأَحْيَاء جميعاً، الشَّاهد عليه كلماتهم في اعتناق العبد إذا مثّل به مولاة^{١٧}، وعدم جواز مُثْلَةِ الجاني من جانب الوليّ قَبْلُ القصاص^{١٨}.

-
- ١ - فتح العزيز ١١/٣٢٧.
 ٢ - المغني ٢/٤٠٩.
 ٣ - الشُّرح الكبير ٢/٤١٥.
 ٤ - بدائع الصَّنائع ١٤١/٢: المجموع في شرح المهذَّب ٨/٢١٠ و ١٩٢: المبسوط ٤/٣٣: المغني ١/١٤٧ و ٣/٤٦٤؛ الشُّرح الكبير ٣/٤٥٧.
 ٥ - بدائع الصَّنائع ١٩٣/٢: مراتب الإجماع / ١٥٧: المجموع في شرح المهذَّب ١/٣٧٨.
 ٦ - الجوهر النقي ١/١٥١.
 ٧ - المبسوط ١/٢٧.
 ٨ - بدائع الصَّنائع ١/٥٤.
 ٩ - المبسوط ١/١٦-١١٥: بدائع الصَّنائع ٦/٤٦.
 ١٠ - الشُّرح الكبير ١٢/١٣٢: المغني ١٢/١٥٤: بدائع الصَّنائع ٧/١٤٢: المبسوط ١٠/١٣١ و ١٦/١٤٥.
 ١١ - بدائع الصَّنائع ٧/٥٩.
 ١٢ - الأمّ ٤/٢٥٩.
 ١٣ - المبسوط ٩/١٩٦ و ٩/١٣٥: الأمّ ٦/١٦٤.
 ١٤ - المجموع في شرح المهذَّب ٦/١٧٦.
 ١٥ - شرح الأزهار ٤/٥٥: المبسوط ١٠/٢٩: الأمّ ٤/٢٧٤.
 ١٦ - المبسوط ١٠/١٥٨: بدائع الصَّنائع ٥/١٢٢.
 ١٧ - مجمع الفائدة والبرهان ١٠/٥٣٣: المدونة الكبرى ٣/٢٢٠.
 ١٨ - الوسيلة ٨/٤٣٨: السُّرائر ٣/٣٢٦: تبصرة المتعلِّمين / ٢٦١: جواهر الكلام ٤٢/٢٩٦ و ٤١/٣٤١: المقنعة / ٧٤٠: المغني ٩/٤٠٨: المبسوط ٢٦/١٥٠: بدائع الصَّنائع ٤/١٨٩: الشُّرح الكبير ٩/٤١١.

الثاني: أن المثلة لا يُعتبر في مفهومها التعذيب والعقوبة، وإن كان صادقاً في بعض مصاديقها، والشاهد عليه استعمال الكلمة في موارد يُفرض فيها التَّنكيل والعقوبة، كما تقدّم ذكرها.

بيان الاستدلال

من جملة ما استُدلّ على حرمة قطع أعضاء بدن الحي للترقيع، ما دلّ على تحريم عملية التمثيل في شرعنا المقدس.

فإنّ قطع الأعضاء ممّا يصدّق عليه عنوان التمثيل، والتّمثيل حرام على قولٍ مطلق، فالقطع حرام أيضاً، وبذلك يُعلم أنّ الاستدلال المذكور يتوقّف على بحث في صغرى الدليل وكُبراه.

قطع أعضاء البدن مثله

ربّما يُقال: لا يكون مجرد قطع عضو مُثلة، لأنّه يُعتبر في مفهوم التّمثيل أن يكون القطع بقصد الهتك والعقوبة والعبرة والتّشويه، ولا توجد هذه الأمور في القطع بقصد التّريقع.

و يرد عليه: أمّا في اللّغة: فقد عرفت أنّ معنى التّمثيل لا ينحصر في التّنكيل، وإن عرّف به في كثير من المعاجم. لأنّ المعتبر في معنى التّمثيل - كما تقدّم - جعل الشّيء مثلاً وعلماً، هذا المعنى يوجد بدواعٍ متعدّدة منها التّنكيل والعقوبة، وتغلب مصاديقه في الحروب، فإنّ الإقدام على المثلة في ميادين الحرب يحصل غالباً لإيجاد الرّعب والخوف في قلوب المقاتلين، بحيث يكون المُنكّل به عبرةً لسائرهم، أو للتّشفيّ، كما فعلت آكلة الأكبّاد بحمزة سيد الشّهداء (عليه السلام) - أمّا هذه الدّعاوى فلا توجب اختصاص اللفظ بها، فإنّ مَنْ قطع أعضاء المقتولين في الحرب بقصد إخراج زينتهم، مثل بهم وإن لم يكن في فعله قصد التّنكيل والعقوبة أو غيرهما.

و أمّا في لسان الشّرع: فإنّنا إذا راجعنا مواضع استعمال الكلمة في الرّوايات وآراء الفقهاء، وجدنا موارد كثيرة أُطلق فيها عنوان المُثلة، وإن كانت خاليةً عن هذه الدّواعي، بل أُطلقت بمجرد كسر الأعضاء بأيّ قصد حصل.

و يظهر من بعضها أنّه لا تختصّ المثلة بالقطع، بل تشمل التّفسيخ وفساد الأعضاء

أيضاً، هذا لا يوجد بقصدٍ، بل حاصل بنفسه.

بل المستفاد من كلماتهم أن الميزان في تحققها هو فساد البدن وكسر أعضائه وقطعها، بأيّ داع حصل.^١

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله بأن: «المثلة هو التّكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته، بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالْمُكَلَّ به».^٢

كبرى الدليل : حرمة التّمثيل على قولٍ مطلق

ربّما يقال: إن التّمثيل المحرّم يختصّ بما إذا كان في الحرب، وواقعاً على المقتولين فيها، فإنّ جميع ما يدلّ على حرمة المثلة وارد في تمثيل القتل في الحرب، وإنّ شموله للأحياء أو الأموات في غير القتال غير معلوم، فالأصل عدم الحرمة.

وهذا غلط فاحش: فإنّه بعد ما كان موضوع الحرمة هو المثلة، وهي شاملة للأحياء والأموات في غير قتال - كما تشهد به كلمات اللّغويين وعبارات الفقهاء، وحيث كانت نسبة الحكم إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى علته - فلا بدّ من القول بترتّب الحكم، أي الحرمة على جميع موارد تحقّق المثلة.

و خروج المورد عن الحكم الوارد على ذلك الموضوع، وإن كان مستهجناً غير صحيح، إلّا أنّ رفع اليد عن عموميّة الحكم وتخصيصه بالمورد أيضاً غير صحيح، فإنّ مورد هذه الروايات لا يخصّص الحكم بنفسه، رغم ورود الحرب والقتل فيه.

وبناء على ذلك، فإنّ مورد بعض الروايات - كرواية قرب الإسناد - هو الأحياء، يعني ابن الملجم الملعون، بل واستشهاد عليّ عليه السلام بقول رسول الله ﷺ: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور، يدلّ على عموميّة الحكم.

ودعوى الانصراف لكثرة الأفراد، وغلبة الوجود في قسم خاصّ - وهو قتل الحروب - غير مسموع، لأنّ الميزان في الانصراف ليس بأغليبيّة الأفراد.

١ - جامع المقاصد ٤٣٠/١؛ نهاية الأحكام ٢٨٢/٢؛ جواهر الكلام ٩١/٤١-٥٩٠؛ المغني ٣٢٤/٢؛ الشّرح الكبير

٣٢٢/٢

٢ - مصباح الفقاهة ١/٦٠-٣٥٩.

و لأجل ما ذكرنا أفاد العلامة صاحب الجواهر في مسألة (عدم جواز تمثيل الكفار في الحرب): «بل مقتضي التّصوص وأكثر الفتاوى عدم الفرق في ذلك بين حال الحرب وغيرها، بين ما بعد الموت وقبله، فما عساه يشعر به التّفقيد بحال الحرب في المسالك والرياض في غير محلّه»^١.

والخاص: أنّه لا ريب في كَوْن قطع أعضاء بدن الإنسان مُثْلَة له. والمثلة حرام شرعاً، محظورة عقلاً، أنّه ولا بدّ أن يعلم حيث كان المعتبر في صدق المُثْلَة، المثالية، فلا يصدق التمثيل إلّا على قطع ما ظهر من الجوارح، وأمّا الاعضاء الباطنيّة كالكلية - مثلاً - فلا يصدق عليه التّمثيل، لعدم تحقّق المثالية فيها، فهذا الدّليل غير كاف لاثبات تحريم مطلق قطع أعضاء بدن الإنسان.

الدّليل الرّابع: حرمة التّغيير في الخلقة قوله تعالى: ﴿فَلْيَغْيِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^٢

تغيير الخلقة في التّفسير

لا ريب أنّ مُطلق تغيير خلق الله، ليس من أمر الشّيطان وفعله، بل أنّ بعضه مأمور به كالختان، وقطع سرّة الوليد عن أمّه، وإزالة الشّع عن العانة وتحت الإبطين، وقصّ الشّع من الرّأس واللّحية. إذّا فالقصد من خلق الله هو خلق خاصّ، ومن التّغيير أيضاً تغيّير خاصّ.

هذا، وأنّ التّنبع في التّفاسير التي بين أيدينا، يهدينا إلى معان دائرة حول محورين: التّغييرات الحسيّة الظّاهريّة، والمعنويّة الباطنيّة.

التّغييرات الظّاهريّة: ذكر كثيرٌ من أهل التّفسير للتّغييرات المذكورة مصاديق يرجع معظمها - إن لم نقل جميعها - إلى الإنسان وسوء تصرّفاته في أعضاء بدنه، وهي:

١ - جواهر الكلام ٧٨/٢١.

٢ - النّساء: ١١٩.

- ١ - الإخصاء (الخصاء في الحيوان^١، الخصاء في الآدمي^٢) ٢ - الوشم^٣، ٣ - الوشر^٤،
٤ - التفلج^٥، ٥ - التَّمَصُّص^٦، ٦ - وصل الشعر^٧، ٧ - حلق اللحية^٨، ٨ - خضاب الشَّيب
بالسَّواد^٩، ٩ - التَّخَنُّث^{١٠}.

هذا، وقد ذُكر للتَّغيير في الخلقة مصاديق تختصّ بالتَّصرّفات الحادثة في البهائم^{١١}،
منها: فقَّ العيون^{١٢} وقطع الآذان^{١٣}.

- ١ - الذَّر المنثور ٢/٦٨٩؛ روح المعاني ٥/١٥٠.
٢ - تفسير الخازن ١/٣٩١؛ فتح القدير ١/٥١٧؛ التفسير الحديث ٩/١٧٠؛ الجامع لأحكام القرآن ٥/٣٩١.
٣ - مجمع البيان ٣/١٧٤؛ التَّبيان ٣/١٢١؛ الذَّر المنثور ٢/٦٩٠؛ معالم التَّنزيل ١/٤٨٢؛ البحر المحيط ٣/٣٥٣؛
تفسير القرآن العظيم ١/٥٦٩؛ تفسير شبّر ١٢٦؛ المحرّر الوجيز ٣/٢٦٠؛ التسهيل ١/١٥٨؛ تفسير الطَّبْرِي
٢/٤٩٩؛ تفسير النَّسْفِي ١/٢٥٢؛ أحكام القرآن للجصاص ٣/٢٦٨؛ الذَّر المنثور ٢/٦٩٠.
* الوشم: هو أن يغرز ظهر كفّ المرأة ومعصمها بإبرة، ثمَّ يُحشى بالكحل أو بالتَّوور (دخان الشحم)، فيخضر. (المنير
٥/٢٨٢).
٤ - المنار ٥/٤٢٨.
* الوشر: هو أن تحدّد المرأة أسنانها وترقّقها تشبّهًا بالشَّوَاب. (روح البيان ٢/٢٨٨).
٥ - التفسير الحديث ١/١٧٠.
* التفلج: تفريق المرأة أسنانها للزينة، قال الشاعر:
شكوت إليها طول ليلي بعبرة
فأبدت لنا بالفنج درأً مفلجاً.
٦ - روح البيان ٢/٢٨٨.
* التَّمَصُّص: هو تنف شعر الوجه، واليد، والذَّراع، والسَّاق. (التفسير الحديث ١/١٧٠).
٧ - الذَّر المنثور ٢/١-٦٩٠؛ روح البيان ٢/٢٨٨.
٨ - المفردات في غريب القرآن ١٥٧.
٩ - البحر المحيط ٣/٣٥٣؛ تفسير النَّسْفِي ١/٢٥٢؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٣/٢٤٥.
١٠ - روح البيان ٢/٢٨٨؛ الفرقان في تفسير القرآن ٧/٣٤٨؛ غرائب القرآن ٥/١٤٩؛ الجواهر في تفسير القرآن، ٣/
٨٤-٥؛ فتح البيان ٣/٢٤٦.
* التَّخَنُّث: هو تشبّه الذَّكر بالأنثى.
١١ - البحر المحيط ٣/٣٥٣.
١٢ - روح المعاني ٥/١٥٠؛ الجامع لأحكام القرآن ٥/٣٩٠؛ الموسوعة القرآنية ٩/٣٤٣؛ التفسير الكبير ١١/٤٩؛
غرائب القرآن ٥/١٤٨-٩؛ الجواهر في تفسير القرآن ٣/٨٤.
١٣ - الخازن ١/٣٩٨؛ فتح القدير ١/٥١٧؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٣/٢٤٥.

استئصال الأعضاء من بدن الانسان الحي / ١٢٩

التغييرات المعنوية: إنّا إذا راجعنا كتبهم، وجدنا أنّهم ذكروا للتغييرات هذه موارد سوف نتعرّض لبيانها، لايضاح المقصود من الآية حسب فهم المؤلّين والمفسّرين، إن شاء الله تعالى.

الأول: دين الله^١: وتختلف تعابيرهم عن هذا المعنى: ١ - تحريم الحلال وتحليل الحرام^٢، ٢ - إبطال القابلية الفطرية^٣، ٣ - دين الله الذي فطر النّاس عليه^٤، ٤ - الكفر^٥.
الثاني: الفطرة^٦.

الثالث: صبغة الله^٧.

هذا وربّما يقال بوجود جامع يشمل عدّة من هذه المعاني، بل جميعها، نظير: التغيير في الأساس الدّيني الإلهي الأعمّ من التّكوين والتّشريع^٨، أو التّغيير الأعمّ من الظّاهريّ والمعنوي^٩، أو مطلق التّغيير الظّاهريّ^{١٠}.

الصّابط الكلّي: بعد ما عرفت اختلاف أقوال المفسّرين في المقصود من التّغيير في

١ - تفسير العيّاشي ٢٧٦/١.

٢ - مجمع البيان ١٧٤/٣؛ تفسير الطّبري ٤٢٩/٢؛ أحكام القرآن للجصاص ٢٦٨/٣؛ غرائب القرآن ١٤٨/٥؛ تفسير الخازن ٣٩٨/١؛ تفسير شبر ١٢٦؛ التّفسير الكبير، ٤٨/١١؛ تفسير التّسفي ٢٥٢/١؛ الجلالين ١٢٣؛ صفوة التّفاسير ٣٠٦/١.

٣ - غرائب القرآن ١٤٨/٥.

٤ - التّبيان ١٢١/٣.

٥ - معاني القرآن للزّجاج ١١٠/٢؛ البحر المحيط ٣٥٣/٣؛ التّفسير الكبير ٤٩/١١؛ التّبيان ١٢١/٣؛ غرائب القرآن ١٤٨/٥؛ فتح القدير ٥١٧/١؛ المحرّر الوجيز ٢٦٠/٣؛ معالم التّنزيل ٤٨١/١؛ الجواهر في تفسير القرآن ٨٤/٣؛ فتح البيان في مقاصد القرآن ٢٤٥/٣.

٦ - الميزان ٩٦/٥؛ الخازن ٣٩٨/١؛ التّفسير الواضح، ٦٣/٥؛ أضواء البيان ٤١٥/١.

٧ - الدّر المنثور ٦٩١/٢؛ الفرقان في تفسير القرآن ٣٥٠/٥.

٨ - تفسير الميراني ١٦١/٥؛ المنار ٤٢٩/٥.

٩ - أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل ٢٨٣/١؛ التّفسير المظهر ٢٤٠/٢؛ فتح القدير ٥١٧/١؛ روح البيان ٢٨٨-٩/٢؛ الميزان ٨٥/٥؛ تيسير الكريم الرّحمن ١٧٠-١/٢.

١٠ - البحر المحيط ٣٥٤/٣؛ تفسير أبي السّعود ٢٣٤/٢؛ التّفسير الحديث ١٦٩/٩؛ محاسن التّأويل ٤٨٣-٤/٥؛ التّفسير الواضح ٦٣/٥.

خلق الله والاحتمالات المفروضة في المعنى الجامع بينها، فقد ذكر بعض أصحاب النّظرو التّفسير مَلَكًا وضابطاً لتعيين التّغيير المحرّم عمّا عداه، حيث أنّ القول بالحظرو المنع عن جميع التّغييرات والتّبديلات في خلق الله، قولٌ بلا وجه، وكلام بلا دليل. فلا بدّ أن يكون الممنوع نوعاً خاصاً منها، والكلام هنا في تعيين هذا النوع. فقد ذكر في لسان أهل التّفسير معايير للتّغيير المحظور، نظير :

- ١ - التّغييرات المضرة^١، ٢ - التّغييرات المشوّهة^٢، ٣ - التّغييرات في الفضائل^٣، ٤ - التّغييرات الوهميّة^٤، ٥ - فعل المنهيات^٥، ٦ - التّغييرات في الأمور الفطريّة^٦.
- هذا، وقد أُستدلّ بها في الكتب الفقهيّة لإثبات حرمة حلق اللحية، والإخصاء، والكيّ بالنار^٧.

بيان الاستدلال

تحصل ممّا ذكرنا أنّ المفسّرين احتملوا في المراد من الآية تغييرات ظاهريّة - بعضها مختصّ بالإنسان، وبعضها بين الإنسان والحيوان - ومعنويّة، وذكرنا بأنّه يمكن فرض معنى جامع بين هذه الأمور، وهذا المعنى هو دين الله وفطرته، المطابق لتفسير الإمام جعفر الصادق عليه آلاف التّحية والثناء.

وقد تقدّم أنّ دين الله وأمره فُسّر في لسان أهل التّفسير - شيعيّاً وسنّيّاً - بمعنى أعمّ شامل للتّغييرات الظّاهريّة والمعنويّة^٨.

١ - الجواهر الحسان ٣٨٨/١: المحرّز الوجيز ٢٦٠/٣.

٢ - المفردات ١٧٥: المنير ٢٧٧/٥؛ في ظلال القرآن ٥٢٦/٥: التفسير الحديث ١٧١/٩: المنار ٤٢٨/٥.

٣ - البحر المحيط ٣٥٣/٣.

٤ - التفسير القرآنيّ ٩٠٧/٥.

٥ - الجواهر الحسان ٣٨٨/١.

٦ - التفسير لكتاب الله المنير ٢٩٤-٥/٢.

٧ - التّحفة السنية ٣٢٧-٣٢٨: الحقائق النّاطرة ٥٦١-٥٦٢: مصباح الفقاهة ٢٥٨/١.

٨ - التّبيان ١٢١/٣: الجواهر الثّمين ١٠٢/٢: تفسير الصّافي ٥٠١/٢: كنز الدّقّائق ٦٢٧/٢: التّفسير الفريد ٦١٣/١؛

تفسير المراغي ١٦٠-١٦١.

وبناءً على ذلك، فإنَّ عنوان «التَّغيير في خلق الله»، وإن كان بعموميَّته يشمل جميع التَّغييرات الجارية في جميع شؤون العالم، إلَّا أنَّه منصرف إلى التَّغييرات الحاصلة في البُعد الجسمانيَّ المشترك بين الإنسان والحيوان - وإن لم تُقلِّ باختصاصه بالإنسان من غير فرق بين أموره الماديَّة والمعنويَّة.

و يؤيِّد هذا الفهم - الاختصاص بالتَّغييرات المتوجَّهة إلى الجهة الإنسانيَّة - قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، حيث إنَّ الفطرة - بما هي فطرة - مختصة بالإنسان، وقد اتَّفَق الأكثر - إن لم تُقلِّ الجميع - على تشابه الآيتين في المعنى، ولذا لم يذكر أحدهم - من جملة التَّغييرات - التَّغييرات الحاصلة في الطبيعة، كجري الأنهار، وغرس الأشجار، وهدم الأحجار، وحفر الآبار.

و الشَّاهد على ما ذكرنا في معنى التَّغيير في الفطرة والدين، ما روى الصَّدوق مرسلًا عن النَّبي ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْمَجُوسَ جَزَّوْا لِحَاهِمَ، وَوَقَرُوا شَوَارِبَهُمْ، وَإِنَّا نَحْنُ نَجْزُ الشَّوَارِبَ وَنَعْفَى اللَّحَى، وَهِيَ الْفِطْرَةُ»^١.

و كيف كان، فلا إشكال في أنَّ التَّغييرات الحاصلة في أبدان الآدميين، الناشئة عن سوء التَّصرُّف فيها، الموجبة للإضرار آجلاً أو عاجلاً هي من القدر المتيقَّن المنهيَّ عنه. فعليه، فإنَّ قطع الأعضاء البدنيَّة كاليد والرَّجل والكلية والعين، والإعقام وتغيير الجنسيَّة من الذُّكورة إلى الأنوثة وبالعكس من أجلى مصاديق التَّغيير في خلق الله المنهيَّ عنه.

بقي هنا أمر: وهو أنَّنا وإن قلنا بأنَّ قطع أعضاء البدن من مصاديق التَّغيير في خلق الله فيكون حراماً، إلَّا أنَّ هذا لا يشمل العضو الفاسد وبعض الأعضاء الرَّائدة التي يكون بقاؤها في البدن مستلزماً للضرر، فإنَّ أدلة رفع الضرر حاكمة على جميع أدلة الأحكام.^٢ و بما ذكرنا يظهر أنَّ الضَّابط في التَّغييرات المحرَّمات هو ما يوجب الضرر كما

١ - الفقيه ١/ ٧٩.

٢ - الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ٣١٤.

احتمله التّعالي ١ وابن عطية ٢، فإنّ النّافع الملاحظ فيه حكم الشّارع ليس من فعل الشّيطان، كما تقدّم في قضيتة متابعة الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلّقاتها. ٣

تحقيق آخر*

هذا تمام الكلام وفقاً لما في التّفاسير، ورأي أهل التّأويل، ويتحصّل منه أنّ الآية بمدلولها الالتزامي بصدّد تحريم التّغيير في خلق الله، فإنّ التّغيير فعل الشّيطان، وفعل الشّيطان - بما أنّه فعله - ليس إلّا ضدّاً للحقّ، وخروجاً عن حدّ العبوديّة، وهذا هو الذي يُعبّر عنه في لسان الشّرع بالمحرمّ.

ولكنّ في المقام مطلباً آخر يصدّنّا عن الاستدلال بالآية على المطلوب، أي حرمة استئصال أعضاء بدن الحيّ.

توضيح ذلك: أنّ عنوان خلق الله يُراد به مخلوقاته، والمخلوق - بما هو مخلوق - معلول، ولما كانت حيثيّة المعلوليّة، حيثيّة الإضافة والارتباط، فالتّغيير الحاصل فيه لا بدّ وأن يستند إلى التّغيير الحاصل فيما يقوم به، أي الفاعل والصّورة والمادّة والغاية. بحيث يكون تغييره مستنداً إلى التّغيير في إحدى هذه العلل أو جميعها.

ولا إشكال في أنّ التّغيير الحاصل من فعل الشّيطان في المقام لا يكون ناشئاً عن جهة التّغيير فيما يكون علّة فاعليّة بالنّسبة إلى ذلك المخلوق، فإنّه إن كان المراد من الفاعل هو الفاعل التّام الواجب جلّ جنباه، فكيف يكون الشّيطان المعلول المخلوق مؤثراً في بارئه حتّى يلزم منه التّغيير في مخلوقاته؟ فإنّ المعلول لا يؤثّر في علّته، وعروض التّأثّر بالواجب عزّ شأنه يساقو إمكانه، وهو باطل حتماً. وإن كان المراد من الفاعل هو الفاعل المتوسّط في سلسلة العلل، وتأثّره بالشّيطان لا يُتصوّر إلّا وأن يكون الشّيطان علّة

١ - المحرّر الوجيز ٣/ ٢٦٠.

٢ - الجواهر الحسان ١/ ٣٨٨.

٣ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢/ ٩٩-١٠٠؛ فقه الرضا عليه السلام / ٢٥٤.

* ما ذكرناه في هذا التحقيق، هو ممّا استفدناه من محاضرة سيّدنا العلامة آية الله السيّد محمدعليّ الموحّد الأبطحي حفظه الله تعالى، مع إضافات وتوضيحات ممّا.

بالنسبة إليه، فإنّ المعلول لا يؤثر في معلول آخر إلاّ وأن يكون لأحدهما بالنسبة إلى الآخر نسبة العليّة. وعلى هذا الفرض لا يصدّق على فعل الشيطان عنوان التّغيير، فإنّ الشيطان بما أنّه فاعل فهو كسائر الفاعلين، وكلّ فعل مستند إلى فاعله، وما حصل في المفعول يكون عين فعل الفاعل، لا التّغيير الحاصل في فعله.

والتّغييرات الشّيطانيّة لا تكون من جهة التّغيير في جانب ما هو علّة مادّية للمخلوق، فإنّ زمام التّكوين بيد الله تعالى، والشّيء لا يتقلب عمّا هو عليه. كما لا تكون من ناحية علّته الصّوريّة، فإنّ شئيّة الشّيء بصورته، وتغيير الصّورة لا يتصوّر إلاّ بزوال الصّورة الأولى وإيجاد صورة أخرى تغيّرها، وهذا يساوق الانعدام والخلق، وكما أنّ الخلق من أمر الله، فإنّ الانعدام المطلق أيضاً من أمره.

فعلية، تنحصر دائرة عمل الشيطان في قضية التّغيير فيما يكون لأجله خلقت المخلوقات، فكان الشيطان غير خلق الله عمّا هو عليه من الوظيفة، لأنّ خلق الله بما أنّه مضاف إلى الله تعالى فله صبغة إلهيّة، فكان فعل الشيطان أن يصيّر عن التّوجه إلى الله تعالى إلى جهة أخرى تضادّها، فإنّ خلق الشّمس والقمر ليس إلاّ لأن يكونا دليلين على الله تعالى، فجعلهما في معرض العبادة وفرضهما خالقين أو شريكين في الخلقة هو التّغيير في خلق الله.

و من أحسن ما ذكر في كتب التّأويلات كلام الرّجّاج، حيث قال: «إنّ الله خلق الأنعام ليركبوها ويأكلوها، فحرّموا على أنفسهم، وخلق الشّمس والقمر والأرض والحجارة سُخرة للنّاس ينتفعون بها، فعبدها المشركون، فغيّروا خلق الله»^١.

و يكون هذا المعنى هو المناسب لما في صدر الآية في قضية تبتيك آذان الأنعام، فإنّ البتّك وإن كان بمعنى القطع، ولكنه ليس بمطلق القطع، ولذا قال الطّريحي: «قال المفسّر: هو فعلهم بالتّجائب، كانوا يشقّون أذن النّاقة إذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكراً، وحرّموا على أنفسهم الانتفاع بها»^٢.

١ - معاني القرآن ١٠٤/٢.

٢ - مجمع البحرين ٢٥٧/٥.

و على هذا الأساس ينطبق التّغيير في خلق الله، على التّغيير في الدّين والفطرة في كلمات أهل العصمة عليهم السلام. فإنّ التّغيير في الدّين أو الفطرة من مصاديق التّغيير في خلق الله، لا هو هو، لمعلومية تغاير الدّين والحق مفهوماً، فإنّ الدّين الفطريّ والفطرة الإنسانيّة متوجّهان إلى الجانب الرّبوبيّ، وفعل الشّيطان هو تصييرهما إلى جهة غيرها كما في الحديث النبويّ: (ما من مولود يُولد إلّا على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه).^١ وبما ذكرنا يظهر أنّ الآية لا تمّت بصلة إلى قضية قطع الأعضاء أبداً.

القول الثاني: جواز قطع أعضاء بدن الإنسان الحيّ

إنّ القول بجواز قطع أعضاء بدن الإنسان في حال حياته، يكون بعد التّرديد فيما دلّ على حرمة قطعها.

فإنّ إنكار حرمة الإضرار بالنّفس وإيقاعها في الخطر، و تحريم المثلة والتّغيير في خلق الله محمولاً، أو إنكار كون القطع المذكور موجباً للإضرار أو الوقوع في الخطر، أو مستلزماً للتمثيل التّغيير في الخلقة موضوعاً، يوجب علينا القول بجواز هذه العمليّة تمهيداً للترقيع وزرع عضوٍ في بدن حيّ آخر.

و بعد فقدان الدّليل على الحرمة، فالأصل العمليّ الجاري في المقام ليس إلّا البراءة الشرعيّة، فإنّ قوله عليه السلام: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ، دال على جواز هذا العمل شرعاً، كما أنّ البراءة العقليّة أيضاً حاكية قُبْح العقاب بلا بيان. فإنّ البيان الشرعي على التّحريم، الباعث على زجر المكلف عن اقتحامه في نحو هذا العمل غير واصل إليه.

فكأنّه لو كنّا بصدد تأسيس أصل في المسألة، كما هو دأب فقهاءنا قبل البحث عن الأدلّة الواردة في المقام، نفياً وإثباتاً، لقلنا بأنّ مقتضى الأصل هو الجواز شرعاً وعقلاً، المستفاد من حكم الشرع والعقل ببراءة ذمّة المكلف.

ولكنّا أغمضنا عن ذكر هذا الأصل في صدر البحث، لوجهين:

الأول: أن موضوع الأصل العملي هو الشك في الأصول غير المحرزة، أو كون مورد جريانها هو ذلك كما في الأصول المحرزة، لولم تقسيم الأصول العمليّة بالمحرزة وغير المحرزة، مع أن لنا كلاماً في صحّة ذلك التقسيم ذكرناه في رسالتنا حول الاستصحاب عند البحث عن جريانه في مورد الأصول العمليّة. وحيث أن في المقام أدلة لفظيّة في طرفيها، أي في جانب الحرمة والجواز معاً، والأصل دليل حيث لا دليل، والدليل اللفظي يوجب ارتفاع الشك في البراءة الشرعيّة، أو حصول البيان في البراءة العقليّة، فلا أثر لهذا الأصل.

نعم، لو كان جميع ما ذكر في المقام من الأدلة الدالة على التحريم مخدوشاً، وما دلت على الجواز غير كافية لإثبات ما هو المطلوب منها، لكان للأصل المذكور فائدة، وهو كما ترى.

الثاني: أن قضية قطع أعضاء بدن الإنسان في حياته لا تكون قضية ذا جهة واحدة تنضبط تحت عنوان واحد، حتّى يمكن جعلها تحت أصل عمليّ واحد، فإن أعضاء البدن لها مراتب في الأهميّة شدة وضعفاً، ويكون حكم قطعها أيضاً تابعاً لمراتب هذه الأهميّة، فإن قطع بعض أعضاء البدن يوجب زوال الحياة، وبقطع بعضها تجعل النفس في معرض الهلاك، وقطع بعضها يوجب رفع الصّحة وحصول المرض، وقطع بعضها الآخر يوجب النقص الجسمانيّ. فالأصل الجاري في بعض هذه الفروض هو الاحتياط عقلاً وشرعاً، لأهميّة الدماء والنّفوس لدى الشّارع والعقل.

ولذلك، لا يمكن فرض أصل عمليّ واحد في المسألة، ولذا جعلنا ما دلّ على الحرمة تارةً بعنوان الضّرر، وأخرى بعنوان الغرر، وثالثةً بعنوان التّمثيل، ورابعةً بعنوان التّغيير، حتّى يشمل جميع مراتبها.

وكيف كان، فقد استدلّ على جواز قطع أعضاء البدن في الحياة بأدلة من القرآن والسّنة، تدلّ على سلطة الإنسان على نفسه، وتفويض أموره إليه، والمسابقة نحو الخيرات، وجواز ارتكاب ما هو أكثر نفعاً.

الدليل الأول : سلطان الإنسان على نفسه

١- قوله تبارك وتعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ﴾^١

من جملة ما استُدلّ به على سلطة الإنسان على نفسه وأعضاء بدنه - بحيث يجوز له الإذن بقطعها - قوله تبارك وتعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ﴾ .
و حيث إنّ الاستدلال بها يتوقّف على توضيح ما له دخل في ذلك المقصد، فلا بدّ من بيان أمور.

المعنى اللّغوي

ملك: إنّ مادة (م ل ك) عُرِفَت في كلمات اللّغويين بمعانٍ متغايرة الظّاهر، مترادفة في الواقع، نظير: الاحتواء، الاستبداد، الاستيلاء على الشّيء.^٢
الأخ: الأخ المشارك آخر في الولادة من الطرفين، أو من أحدهما، أو من الرّضاع. ويستعار في كلّ مشارِكٍ لغيره.^٣
اعراب كلمة (أخي): لا إشكال في أنّ كلمة (أخي) منصوبة تقديرًا، إلّا أنّه قد وقع الخلاف فيها، فقليل: معطوفة على كلمة (نفسى)^٤، وقيل: معطوفة على (الياء) في قوله (إني).^٥

أقول: إنّ الظّاهر من هذه الجملة - كما سيأتي في قسم التّفسير - هو شكاية موسى ﷺ من عدم استيلائه إلّا على نفسه وعلى أخيه. وأمّا أنّ موسى ﷺ يملك نفسه، وأنّ أخاه يملك نفسه أيضاً، فغير متبادر من الجملة في الفهم العرفي، ولا يناسب هذا السّياق، وإن كان صحيحاً في حدّ نفسه.

١ - المائدة: ٢٥.

٢ - لسان العرب ١٠/٤٩٢؛ القاموس المحيط ٣/٣٣٠؛ المصباح المنير ٢/٢٨٠؛ الرائد ١٤١٤٣.

٣ - المفردات ١٣.

٤ - السّراج المنير ١/٣٦٧.

٥ - الميزان ٥/٢٩٤.

فإن موسى وهارون كما يملك كل منهما من نفسه الطاعة والامتثال، فإن موسى يملك من نفس هارون الطاعة لكونه خليفته في حياته.

كلمات أهل التفسير

تختلف كلمات المفسرين حول الآية، ويدور أمرها بين تقدير متعلق لفعل «أملك»، وبين تغيير معناه عن ظاهره إلى ما هو الأنسب في المقام. فكأنهم لا يختلفون في أنه لا يكون المقصود من المالكية في الآية ما هو المتبادر منها في بادي الرأي.

القسم الأول: التقدير في المتعلق: وهذا القسم من التصرف في الآية يكون بتعابير متفاوتة، وإن كان مآل الجميع إلى أمر واحد. نظير: ملكية الأمر^١، ملكية التصرف^٢، ملكية الطاعة^٣.

القسم الثاني: التصرف في المعنى: احتمل في معنى (أملك) معانٍ، مثل: الإطاعة^٤، الاطمئنان^٥، الإقدار^٦.

أقول: الإنصاف أن الآية كما قال الله تبارك وتعالى، ولا احتياج إلى أي تصرف فيها، لا في كلمة (أملك) ولا في متعلقها، وهذه التصرفات ناشئة عن خلط بين معنى الكلمة لغة وبين معناها العرفي والشرعي.

فإن الملكية أو المالكية منظورة في الآية بمعناها اللغوي، أي الاستيلاء والاقتدار والسلطة وما شابه ذلك من المعاني، وإذا لوحظت بهذه المعاني فلا احتياج إلى أي تصرف فيها أصلاً.

و معنى الآية - كما هو المناسب بالمقام - هو إخبار موسى ﷺ شكايته من قومه بأنه

١ - المنار ٦/ ٣٣٥: الفريد ١/ ٧٠٠.

٢ - مجمع البيان ٣/ ٢٨٠: السراج المنير ١/ ٣٦٧: المنير لمعالم التنزيل ١/ ١٩٨: التبيان ٣/ ٤٨٧.

٣ - روح البيان ٣٧٧.

٤ - تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤١: نظم الدرر ٦/ ٧٨.

٥ - الجديد في تفسير القرآن ٢/ ٤٤٧.

٦ - الميزان ٥/ ٢٩٣.

ليس مسلطاً إلا على نفسه وأخيه. فإنه يقتدر على نفسه بتصرف فيها في الإتيان بالتكاليف الإلهية، كما أنه يقتدر على أخيه في ذلك المقصد حيث آمن به.

كما، أن حمل الآية على (إني لا أملك إلا نفسي وأخي لا يملك إلا نفسه) أيضاً على خلاف الظاهر، فإن مقام موسى عليه السلام مقام الشكاية من قومه ومن عدم امتثالهم تكاليفه. وهذا المقام يناسب أن يقول. إن سلطتي محدودة بنفسي وأخي، ولكن لسلطة لي على الآخرين من قومي. أما قضية أن هارون لا يسلط إلا على نفسه، فأمر غير مرتبط بالمقام، وإن قرّبه بعض المفسرين كما تقدّم.

و يؤيدنا على ذلك بعض ما ورد في كلمات الهداة المعصومين سلام الله عليهم في استعمال هذه الكلمة في صيغ متفاوتة، مشتركة في أن المراد من مادة (م ل ك) هو الاستيلاء والاقتدار السلطة.^١

بيان الاستدلال

من جملة ما يمكن أن يستدل بها على جواز قطع أعضاء البدن، قوله تبارك وتعالى حكاية عن موسى عليه السلام حيث قال: ﴿رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾.

قد يقال: أن الآية بمفهومها تدلّ على مالكية الإنسان نفسه، وحيث أن الإنسان يملك نفسه فيجوز له أن يتصرف فيها بما يشاء، فإن المالك بما هو مالك جائز التصرف في ملكه، والتصرف كما يكون إنشائياً اعتبارياً كالبيع والشراء، فهو كذلك يكون خارجياً، ومن التصرفات الخارجية في البدن قطع أعضائه من اليد والعين والرجل والكلية وغيرها.

بل ولأجل هذه المالكية يجوز للإنسان بيع أعضاء بدنه كما هو المتعارف في أكثر البلاد. حيث أن البيع والشراء وأكل الثمن وتملك المشتري للمبيع متفرّع على المالكية والمالّة.

وأعضاء البدن لها حيثيتان، حيثية الملكية وحيثية المالّة. الأولى ثابتة بنفس

الآية، الثانية بما يدلّ على جواز أخذ الدية في قبال الأعضاء، وغير ذلك عن الأدلة.

اختيارنا

أولاً: أن من الظاهر من الآية - كما ذكرنا - كَوْن كلمة «أخي» معطوفة على كلمة «نفسى»، فيكون معنى الآية هو أن موسى لا يملك إلا نفسه وأخيه، ومعلوم أن موسى عليه السلام إن كان مالكا لنفسه بهذا المعنى، ولكنه ليس بمالك لأخيه بالمعنى المذكور أصلاً.

ثانياً: سيأتي إن شاء الله تعالى أن ملكية الإنسان لنفسه ليست من الملكية المتعارفة، بل أن معناها هو الاستيلاء والسلطة بلا جعل شرعي، بل بما هو أمر ذاتي تكويني.

وهذه السلطة وإن كانت ثابتة لكل نفس إنسانية، إلا أن تمام الكلام في حدودها شرعاً، فإن للشارع أحكاماً إيجابية وسلبية توجب تحديد هذه الملكية وتضييق دائرتها. وسنذكر قريباً أن ما ورد من الشارع في مقام حرمة الإضرار بالنفس كافٍ في عدم جواز استفادة المكلف من هذه السلطة الذاتية على نفسه بقول مطلق.

وأما القضية المالية، فللكلام محل آخر سيأتي إن شاء الله تعالى.

تحقيق حول ملكية الإنسان لنفسه

قد تحصل ممّا ذكرنا أن المعتبر في حقيقة الملكية هو السلطة والإحاطة، وهذه الحقيقة مقولة بالتشكيك على مراتبها، حيث أن الإضافة المالكية لاتخلو من أن تكون إشراقية قِيومية، أو ذاتية تكوينية، أو مقولية خارجية، أو اعتبارية إنشائية وغير إنشائية.

أما الأول: فهو الملكية الحقيقية والسلطة التامة، بحيث يكون اختيار المملوك تحت سلطة المالك حدوثاً وبقاءً، وهي مخصوصة بالله تعالى.

فإن المالك الحقيقي هو الغني المطلق في ذاته وصفاته عن كل ما سواه، ويحتاج إليه كل ما سواه في ذاته وصفاته احتياجاً إمّا بغير واسطة أو بواسطة، فإن كل ممكن لذاته محتاج إلى الواجب لذاته، فالواجب الواحد لذاته مالك جميع الموجودات، ومليكيها ومالك ملكها، وفي يده ملكوتها.^١

وهذه المرتبة من الملكية هي أعلى مراتبها، ولأجل ذلك لا تدخل تحت مقولة من المقولات، ونظيرها في الممكنات إحاطة النفس الإنسانية بمنشأتها وصورها القائمة بها، الصادرة عنها.

أما الثاني: فهو الملكية الذاتية، كمالية الإنسان لنفسه وأعضاء بدنه وأفعاله وذمه، فإن كل إنسان واجد لها فوق مرتبة الوجدية الاعتبارية، ودون مرتبة الوجدية الحقيقية التي هي لله جلّ وعلا.

والمراد من الذاتية هنا هو عدم احتياجها في تحققها إلى أمر خارجي جعلي، فيكون الذاتي في المقام كالذاتي في باب البرهان، لا الذاتي في باب الحمل حتى يكون أمراً انتزاعياً.

ومالكية الإنسان لنفسه وإن تكون مشبهة لمالكية الله جلّ شأنه، إلا أنها تفارقها بأن مالكية الحق بواسطة الخلق ﴿ألا له الأمر والخلق﴾، بخلاف مالكية الإنسان لنفسه، فإن الإنسان لا يكون خالقاً لنفسه وأعضاء بدنه.

أما الثالث: فهو الملكية العرضية المقولية المعبر عنها بمقولة الجدة، وهي عبارة عن الهيئة الحاصلة من إحاطة جسم بجسم آخر، كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص والتنعّل ونحوها، هذا، وقد تردّد الشيخ الرئيس^١ والغزالي^٢ في نفس ذلك العرض.

أما الرابع: فهو الملكية الاعتبارية التي يعتبرها العقلاء لشخص خاص لمصالح تدعوهم إليه، وربما يمضي الشارع اعتبارهم هذا لأجلها، وقد يخالفهم في ذلك، وقد يعتبر ملكية شيء لشخص وإن لم يعتبرها العقلاء.

وهذه قد تكون اعتبارية محضة كالإرث، وقد تكون اعتبارية إنشائية كالبيع والإجارة الهبة.

والفرق بين الملكية الجعلية الاعتبارية والذاتية التكوينية في أن المعبر في الأول الأغراض العقلانية العامة، ولذا يلاحظ حيثية المالية في المالكية، وحيثية النفسية للعين

١ - منطق الشفاء، المقالة السادسة من الفن الثاني ٢٣٥.

٢ - معيار العلم ٢٠٨-٢٠٩.

في المملوكية، بخلاف الثاني، فإن المالية وإن كانت ملحوظة في مالكية الإنسان لنفسه، ولكنها لا تكون مقومة لها.

بل، أن المقوم للملك هو الخيرية لا المالية، حيث أن اللام في الجملة المستعملة في مقام التملك المعبر عنه بـ (له) للتفيع والخير. والخيرية قد تكون بواسطة المالية - فإن خيرية المال بماليته - وقد تكون بلحاظ آخر.

وأما في مالكية الإنسان لنفسه، فحيث أن الملكية ليست بمجموعة، بل المقصود منها هو السلطة والاعتدار، وسلطة الإنسان غير محدودة بشيء، فإن للإنسان أن يعمل بما شاء في نفسه، فلا يعتبر فيها الخيرية، فالإنسان مسلط على نفسه بفعل ما شاء ولولم يكن له فيها الخيرية، كعملية الانتحار، وإيراد الضرب والجرح على نفسه، بل وقطع أعضائه وغير ذلك من الأمور.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أن لكل ملكية محدّدات ومقيّدات توجب تضيق دائرة سلطة المالك فيها، كاللتحديد بولاية الأب والجدّ - فإن لكل إنسان تصرفات يجيزها الشرع خارجية أو إنشائية في ماله مادام لم تسبق تصرفات فيه من قبل أبيه أو جدّه، فإن تصرفاتهما توجب حرمة تصرف الابن أو بطلانه، وكالتحديد بولاية الأئمة:، فإن الملكية لنا كانت في طول ملكيتهم ﷺ، ولذا قال الإمام عليه السلام في حديث أبي خالد الكابلي: ﴿إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾ أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض، ونحن المتّقون الأرض كلّها لنا... (الخبر)^١، وكالتحديد بولاية الله تبارك وتعالى، فما كان لله فلا يملكه أحد، وهو عتيق.^٢

وبناءً على ذلك فإن المحدودية في الملكية الاعتبارية قد تكون من أجل المقتضي، بمعنى أن الاعتبار يكون بنفسه مضيّقاً كالموقوفات، وقد تكون من أمر خارج، فإن المقتضي وإن كان تاماً إلا أن المانع موجود.

وأما الملكية الذاتية، فحيث لاجعل فيها ولا اعتبار، فلا تكون محدودية من جانب

١ - وسائل الشيعة ١٧/٣٢٩.

٢ - الكافي ٤/١٨٩.

المقتضى، وإن لم يكن له فيها الخيرىة. ولكنّ العامل المحدّد هو الأمر الخارجى، أى أمر الله حكمه، فحكم الله مُقدّم على كلّ شيء ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^١، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^٢، وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسولُهُ أمراً أن يكون لهمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً^٣.

و يؤيّدنا على ما ذكرنا في معنى مالكيّة الإنسان لنفسه، وهو تسليطه عليها بسلطة ذاتية تكوينيّة غير جعليّة، ما أفاده بعض الأكابر قدّس الله أسرارهم.^٤ وهم: ربّما يقال بأنّ تحديد مالكيّة الإنسان لنفسه لا يكون لأجل الأمر الخارجى، بل المقتضى لمالكيّته مفقود، ومع فقدان المقتضى فلا مجال للقول بأنّ الإنسان مالك لنفسه.^٥

دفع: ذكرنا بأنّ الملكيّة في جميع مواردّها هي بمعنى الاستيلاء والسّلطان، ومراد موسى عليه السلام من قوله: ﴿لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾، ليس إلّا أنّ دائرة سلطتي منحصرة بنفسى وأخى هارون، وأمّا سائر النّاس فخارج عن سيطرتي، ولذا يعصون أمرى ولا يطيعونني، فعليه لامجازيّة أصلاً.

ولكن من المعلوم أنّ سلطان الإنسان بنفس ذاته وبلا جعل، إذ حينما يصدق عليه ذلك العنوان، فله استيلاء على نفسه، بحيث يمكن له أن يفعل ما يشاء ببدنه وأعضائه، ولكنّه لما كان بنفسه مخلوقاً وعبداً لغيره، وكلّما كان للعبد فكان لمولاه، فاستيلاؤه على نفسه، المنوط بحياته، مرتبط بعلّته وهو الحقّ العزيز جلّ جنباه، ولذا ذكرنا بأنّ الملكيّة أمر مقول بالتشكيك، وملكيّة الإنسان وإن كانت من غير خارج نفسه، إلّا أنّها تكون في

١ - الأعراف: ٥٤.

٢ - القصص: ٦٨.

٣ - الأحزاب: ٣٦.

٤ - حاشية المكاسب للإيرواني ٧٢؛ بلغة الفقيه ٤/١٣٣-١٣٤.

٥ - الثّبيان ٣/٤٨٧؛ لوامع البيّنات ١٧٦.

طول الملكية الحقّة الحقيقيّة الإلهيّة، من شؤونها.^١

وبذلك يظهر أنّه لا استحالة في اقتدار الإنسان على نفسه، لأنّه تبارك وتعالى خلق الإنسان بحيث يمكن له أن يفعل ما يشاء ببدنه، حتّى قتل نفسه، أليس بقادر على أن ينتحر بشرب سمّ، أو قطع ويريد؟

وأما قضية عدم جواز تصرف المقدور عليه، فإنّه ﷺ خلط بين التصريف الشرعيّ والتصريف التكوينيّ الطّبيعيّ، فإنّ الإنسان - بحسب ذاته - يقدر على تصرف نفسه بأيّ نحو شاء، ولكن هذه القدرة الطّبيعيّة غير الحكم الشرعيّ المترتّب عليها، فإنّ الشّارع لا يرضى بجميع تصرّفات الإنسان في بدنه، وإن كان قادراً عليها، ولذا فإنّ الاستمناء حرام في الدّستور الشرعيّ وإن تمكّن الإنسان منه.

وكيف كان، فإنّ محطّ نظرنا في مالكية الإنسان لنفسه هو استيلاؤه التّكوينيّ على نفسه، بحيث يكون زمام أمر بدنه بيده، فالمقتضي تامّ، إلّا أنّ تمام الكلام في المانع عن تأثير هذا المقتضي، وهو الأحكام الشرعيّة الصّادرة عن جانب سفراء الإله. والآية الكريمة في قضية موسى وهارون عليه السلام ليست ناظرة إلى هذه الجهة التّكوينيّة، وهي الاستيلاء على النّفس، معلوم أنّ موسى عليه السلام استولى على هارون لا بذلك المعنى الطّبيعيّ التّكوينيّ، بل لأنّ هارون عليه السلام التزم بمتابعة موسى عليه السلام، فكان كالمستولي عليه.

٢- قوله تبارك وتعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^٢.

ومن جملة ما استدلّ به على سلطة الإنسان على نفسه، واقتداره على بدنه وأعضائه، أولويّة النّبيّ الأكرم ﷺ على المؤمنين خصوصاً، وعلى جميع نوع البشر عموماً، المستفادة من قوله تبارك وتعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، وحيث أنّ توضيح الاستدلال بها يتوقّف على بيان الاحتمالات في الآية الكريمة، فنذكر ما

١ - لوامع البينات ١٨٢.

٢ - الأحزاب: ٦.

احتمله علماءنا المفسرون في معناها أولاً، حتى نبين ما يذكر في الاستدلال بها ثانياً.

الآية في التفسير

فاعلم أنه لا إشكال في أولوية النبي ﷺ بسائر الأفراد، إلا أن في كلماتهم اختلافاً في معنى الأولوية، وفي متعلقها، ومن كان النبي ﷺ أولى منه.

الأول: معنى الأولوية: فقد عبّر عنها بالأحقية، والأيقية، والأجدرية، والأشفقية، والأقربية، والأشدية، والأنفذية.

الثاني: متعلق الأولوية: ١- أحقيته ﷺ في التدبير والحكم^١، ٢- أنفذية أمره ﷺ^٢، ٣- أنفذية حكمه ﷺ^٣.

هذا، ولكن الإنصاف أن أولويته ﷺ لا تختص بأمر دون أمر، بل كان ﷺ أولى في جميع الأمور، كما احتمله صاحب (الصافي)، و (كنزالدقائق)، و (محاسن التأويل)، و (الفريد)، (المنير)، و (السراج المنير).

بقي هنا شيء: وهو أن أولوية النبي ﷺ بكلمة مطلقة أمر لا ريب فيه، إلا أن السؤال الأساسي في هذا المجال هو مقدار دائرة هذه الأولوية، فهل الأولوية في جميع الأمور الفردية من الدين والدنيا، أو هي في جميع الأمور الاجتماعية كذلك، أو هي أعم منهما؟

ففي ذلك احتمالات أربعة

١ - أولوية النبي ﷺ وتقدمه على النفس في جميع الأمور، فهو أولى به من نفسه (المؤمن) في الأمور الشخصية والاجتماعية والدنيوية والأخروية التكوينية والاعتبارية.

٢ - أولويته ﷺ وتقدمه في كل ما يشخصه من المصلحة للمؤمنين، لأنه أعلم بمصالحهم

١ - التبيان ٣١٧/٨.

٢ - الجواهر الحسان ٥٥٦/٢.

٣ - الجامع لأحكام القرآن ١٤/١٢٢.

٤ - روح البيان ١٣٨/٧؛ فتح القدير ٢٦١/٤؛ تفسير البصائر ٢٦٥/٣٢.

وأحقّ بتدبيرهم، فكلّ ما للإنسان من سلطة وولاية بالنسبة إليه، من شؤون النفس والمال، فولاية النبي ﷺ بالنسبة إليها أشدّ وأقوى.

٣- أولويته بالنسبة إلى خصوص الأمور العامّة الاجتماعيّة، بمعنى أنّه ﷺ أحقّ وأولى بالنسبة إلى الأمور العامّة المطلوبة للشّارع، غير المأخوذة على شخص خاصّ من المصالح الاجتماعيّة التي يرجع فيها كلّ قوم إلى رئيسهم، ويرونها من وظائف قيّم المجتمع، كإقامة الحدود، والتّصرف في أموال الغيب والقصر وغير ذلك. ففي هذا السّنخ من الأمور الاجتماعيّة المرتبطة بالولاية، يكون هو ﷺ مبسوط اليد، مخلى السّرب، وتكون تحت اختياره، ويجب على الأئمة إطاعته فيها والتّسليم له.

وأما الأمور الشّخصيّة الفرديّة، كالبيع والطلاق والتّزويج، فليست محطّاً للنّظر في الآيّة، إلّا إذا فُرض في مورد خاصّ توقّف مصالح المجتمع عليها، فتقدّم على المصالح الفرديّة.

٤- تقدّم ولايته على سائر الولايات الموجودة في المجتمع، فيصير معنى الآيّة أنّ ولايته أقوى وأشدّ من سائر الولايات، وأنّ حكمه أنفذ من حكم بعضهم على بعض. ففي الموارد التي ينفذ حكم أحد في حقّ غيره بنحو من الأنحاء، فحكم النبي ﷺ في هذه الموارد أنفذ من حكم سائر الأولياء.^١

الثالث: في المولى عليه: لا إشكال في أنّه ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، إلّا أنّ اختصاص أولويته على المؤمنين فقط ممّا لا وجه له، خصوصاً على ما حقّقه بعض أهل علم الله في الحقيقة المحمديّة ﷺ. ومصادقها المادّي فإنّه عليه الصّلاة كان أولى بالجميع، وأولويته أولويّة ذاتيّة أزليّة أبدية.^٢

ولا يخفى أنّ أولويته ﷺ على جميع الكائنات من الجنّ والإنس والملائكة، وإن كانت حقّاً لا ريب فيها، إلّا أنّ تسرية هذا البحث الفلسفيّ في المقام لا يخلو عن تأمل، حيث إنّ محطّ النّظر ومورد الكلام في الآيّة هو مقام الولاية والحكومة، ومعلوم أنّ

١ - دراسات في ولاية الفقيه ١/ ٣٧-٣٩.

٢ - الجديد في تفسير القرآن ٥/ ٤٢١.

أولويته في هذا المقام تختصّ بالمؤمنين فقط، وأمّا من لا يؤمن به، فلا يكون له الشيء عليه سلطة ونفوذ. وعلى ذلك كان قوله تبارك وتعالى في هذه الآية نظير قوله عزّ اسمه في سورة النساء، حيث قال: ﴿فَلَارْبُكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^١.

بيان الاستدلال

أمّا الاستدلال بالآية على ولاية الإنسان على نفسه بحيث يجوز له شرعاً أن يقطع بعض أعضاء بدنه أو يأذن في ذلك لغيره، أو إيجاد النقص في جسمه بمادون الهلاك، كالإعقام وغير ذلك من الموارد، فقد يقال: إنها، وإن كانت في مقام إثبات أقدميّة النبي ﷺ في الولاية على المؤمنين من أنفسهم، إلّا أنّ ولاية النبيّ أشدّ وأكّد. وحينئذ فالمفهوم منها عرفاً أنّ هذه الولاية التي لهم على أنفسهم هي ما يراه العقلاء لكلّ أحد على نفسه، أعني قاعدة سلطة الناس على أنفسهم^٢.

وبعبارة أخرى: أنّ جسد الإنسان يتعلّق به حقّان: ١- حقّ العبد، ٢- حقّ الله تعالى، والآية ناظرة إلى الجهة الأولى، فإنّ مقتضى الأولويّة المشاركة، فإذا كان للعبد حقّ في جسده، كان النبيّ ﷺ أولى منه به. والأصل في حقّ العبد أنّ الخيرة فيه لصاحبه يتصرّف فيه بالنقل والإسقاط، ولا حرج عليه في حقّه إلّا أن يؤدي ذلك إلى إسقاط حقّ الغير أو الإضرار به^٣.

اختيارنا

لا إشكال في أولويّة النبيّ ﷺ بجميع المؤمنين، ومقتضى الأولويّة هو المشاركة، وتعتبر في المشاركة المسانخة، فلا بدّ من أن يكون في المقام نوع خاصّ من السلطة تختلف مراتبها بين النبيّ ﷺ بين غيره من الأشخاص، مع وحدتهما في أصلها.

١ - النساء ٦٥-٦٦.

٢ - كلمات سديدة ٦٣-٦٤.

٣ - «مجموعه آثار كنز دهر برسي مباني فقهی حضرت امام خميني» ١١/٣٦٧.

و من الواضح جداً أنّ أولويّة النبيّ - بما هو وليّ - ناشئة عن عدم متابعتة الهوى، و علمه بالمصالح و المفاصد الكامنة في الأعمال و الأفعال. فعليه لا يمكن إعمال الولاية منه ﷺ مع خلوّه عن المصلحة أو وجود المفسدة فيه، فالنبيّ وليّ بما أنّه حكيم، لا بما أنّه مقتدر مسيطر، لذا يعبر عن ذلك في بعض الروايات بحديثيّة الأبوة، فكان ﷺ كالأب المشفق على ولده.

و من ناحية أخرى، فإنّ ولاية المؤمن على نفسه يعتبر في إعمالها شرعاً مراعاة الحدود الإلهيّة. فعليه فإنّ ولايته ﷺ مختصة بما يجوز للمؤمن ارتكابه بنفسه، وله الولاية و السّلطة عليه شرعاً، فلا يعمّ ما لا يجوز شرعاً من التّصرفات.

و بالجملة فإنّ المتبادر من الآية أولويّة النبيّ ﷺ في الأمور التي صحّ للمؤمنين التّصدّي لها بالنّسبة إلى أموالهم و نفوسهم، فلا تعمّ المحرّمات الشرعيّة، أو ما شكّ في جوازه، ولا يختصّ الحجر على إعمال الحقّ المتعلّق بالبدن بفرض التعارض مع حقّ الغير أو الإضرار به.

و بما ذكرنا يظهر فساد ما أفاده في تفسير (المبين)، حيث قال: «للولاية معانٍ تختلف تبعاً إلى من تُنسب إليه، فولاية الله سبحانه معناها السّلطة التي لا تُغلب، و معنى ولاية النبيّ الطّاعة من غير اعتراض»^١.

و الوجه في ذلك: أنّ الولاية معناها أمر واحد، ولكنّ الاختلاف في مراتبها، فالولاية معنى تشكيكيّ.

و على ذلك فإنّ الآية ساكتة عن تعيين حدود الولاية، بل في مقام جعل أصل الولاية الأولويّة. فكما كانت ولاية النبيّ ﷺ محدودةً بالحدود الإلهيّة، لذا لا يجوز للنبيّ التّصرّف في نواميس النّاس بهذه الأولويّة، كذلك فإنّ ولاية المؤمن على نفسه محدودة بذلك الحدّ.

و جميع ما ذكرنا من أدلّة حرمة الإضرار بالنّفس في التّكليفات، و الأدلّة الدّالة على

بطلان بيع الحرّ نفسه في الوضيعات من المحدّدات لهذه الولاية، وإلاّ يلزم كون الآية مخصّصة بأدلة المحرّمات والعقود الفاسدة، وهذا كما ترى.

٣- حديث السّلطة

رواه العلامة المجلسي في باب (ما يمكن أن يُستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات مسائل أصول الفقه) من كتاب العلم من (بحار الأنوار)، عن (عوالي اللّثالي) مرسلًا عن النبي ﷺ.^١

و رواه ابن أبي الجمهور الإحسائي في أربعة مواضع من كتاب العوالي، تارةً في الفصل التاسع، وأخرى في المسلك الثاني من الباب الأوّل، وثالثةً في المسلك الرابع من ذلك الباب، رابعةً في باب التجارة من القسم الثاني من الباب الثاني^٢، حيث رواها في الجميع عن النبي ﷺ، كما هو دأبه في أكثر ما يرويه فيه.

وقد نقله الأصحاب، وتمسّكوا به في كثير من أبواب الفقه، تارةً بعنوان قاعدة السّلطة، أخرى بعنوان الرواية عن النبي ﷺ.^٣

متن الحديث: إذا راجعنا كتب أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم، يظهر أن مضمون هذه العبارة تُقلّ عبارات متفاوتة من دون الإشارة إلى أنّه رواية. ونذكر ما وجدنا في كتبهم في هذا المجال أولاً، حتّى نبيّن ما هو اختيارنا في متنه ثانياً.

١- النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْلَاكِهِمْ^٤، ٢- النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْلَاكِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ^٥،

١ - بحار الأنوار ٢/٢٧٢، الرقم ٧.

٢ - عوالي اللّثالي ١/١٩٥ و ٣/٣٤٩، ٥/٢، ٧/٣.

٣ - الخلاف ٣/١٧٦-١٧٧؛ الوسائل التّسع / ٣٠٧؛ كشف الزّومر ٢/٤٣٣؛ مختلف الشّيعه ١/٣٨١؛ تذكرة الفقهاء

١/٤٨٩؛ نهاية الأحكام ٢/٥٢١؛ إيضاح الفوائد ١/٤٤٤؛ المهذب البارع ٢/٣٧١؛ جامع المقاصد ٩/١٦٠؛

مسالك الأنفهام ٢/١٢٥؛ مجمع الفائدة والبرهان ٩/٣٥٨؛ كفاية الأحكام ١١٢؛ الحقائق النّاضرة ١٨/٣٩٦.

٤ - المبسوط ٣/٢٧٢؛ السّرائر ٣/١٤ و ٢/٣٨٢.

٥ - السّرائر ٢/٤٥٣.

استئصال الأعضاء من بدن الانسان الحي / ١٤٩

٣- الناس مسلّطون على أموالهم و حقوقهم^١، ٤- الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم^٢،
٥- الناس مسلّطون على أموالهم وشؤونهم و حقوقهم^٣.

و لكنّ الإنصاف أنّ هذه العبارات ليست مذكورة بعنوان الرواية، بل الجميع ذكر
بعنوان قاعدة متعارفة بين العقلاء، متداولة بينهم، ولذا فإنّ العبارات مستندة إلى فهمهم
بحسب الموارد.

و على ذلك، فإنّ هذه العبارة كلّما نُقلت بعنوان الرواية عن النبي ﷺ، فإنّها مروية
في سياق واحد، وهو قوله عليه الصّلاة والسّلام: (الناس مُسلّطون على أموالهم).
و الحاصل: أنّ المتيقّن في الحديث النبويّ المذكور هو قوله ﷺ: (الناس مسلّطون
على أموالهم)، كما أنّ العمومات الواردة في المقام بغير هذا السياق لا تدلّ على أزيد من
ذلك، لأنّ مفاد الجميع تسليط الإنسان على ماله.

بيان الاستدلال

يستدلّ بقاعدة السلطة على اقتدار الإنسان على نفسه بحيث يجوز له قطع أعضاء
بدنه، أو الإذن بذلك لغيره.
و الاستدلال المذكور تارةً يكون من باب الأولويّة القطعيّة، وتارةً من حكم العقل
بذلك.

الطّريق الأوّل: طريق الأولويّة

قد يدّعى بأنّ مفاد القاعدة تسليط الإنسان على ماله، فإذا كان الأمر كذلك كان
سلطانه على نفسه ثابتاً بطريق أولى.
توضيح ذلك: إنّ العقل العمليّ يحكم بسلطة الناس على الأموال التي حازوها أو
أنتجوها بنشاطاتهم، وقد استمرت سيرة العقلاء أيضاً على الالتزام بذلك في حياتهم

١ - حاشية المكاسب للمحقّق اليزدي ١٥٨/٢.

٢ - مستند العروة الوثقى، كتاب الزكاة ٣٧/١.

٣ - مصباح الفقاهة ٢٥٦/٤.

ومعاملاتهم، وهم يحكمون بحرمة التعدّي على مال الغير، وقد نفّذه الشّارع أيضاً بحيث صار من مسلّمات فقه الفريقين، يتمسّكون بها في الأبواب المختلفة.

فإذا فرضنا أنّ النّاس مسلّطون على أموالهم، بحيث يكون لهم التّصرف فيها إلّا ما حرّمه الله تعالى، وليس لغيرهم أن يتصرّف في أموالهم إلّا بإذن منهم، فهم - بطريقٍ أولى - مسلّطون على أنفسهم وذواتهم، فإنّ السّلطة على الذّات قبل السّلطة على المال بحسب الرّتبة، بل هي العلّة الملاك لها، حيث أنّ مال الإنسان محصول عمله، وعمله نتيجة فكره وقواه، فهو - بملكه لذاته وفكره وقواه تكويناً - يملك أمواله المنتجة منها.^١

الجواب: إنّ الاستدلال في تسليط الإنسان على نفسه وبدنه بالأوّلوية، هو لا محالة من قبيل الاستدلال بقياس الأوّلوية أو بمفهوم الموافق، وإلّا كان من قبيل القياس المحرّم.

فنقول وبالله التّوفيق: اختلفت الأقوال والاحتمالات في تفسيره بعد الاتّفاق على أنّ المفهوم الموافق هو المفهوم الذي يوافق المنطوق في الكيف من الإيجاب والسلب. الأوّل: ما يُعبّر عنه في لسان المتأخّرين بإلغاء الخصوصيّة، وإسراء الحكم لفاقدها، كقول زرارة: أصاب ثوبي دم رعاف، فإنّ العُرف يرى أنّ الموضوع هو الدّم، ولا دخالة للخصوصيّة الرّعافية، كما لا مدخلية لكون الثّوب ثوب زرارة.

الثاني: المعنى الكنائّي الذي سيق الكلام لأجله، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، أو ثبوت الحكم له، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^٢، فهو كناية عن حرمة الإيذاء من الشّتم والضّرب، مع عدم حرمة الأُف، أو مع حرّمته، فإنّ المتكلّم أتى بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما.

الثالث: الأوّلوية القطعية، وهو الحكم الذي لم يُذكر، لكنّ العقل يقطع به بالمناط القطعيّ من الحكم المذكور، كما في قول القائل: أكرم خُدّام العلماء، حيث يقطع منه

١ - مصباح الفقاهة ٢١٧/٦؛ حاشية المكاسب للإيرواني ٧٣.

٢ - الأسرار: ٢٣.

بوجوب إكرام العلماء.^١

و على أيّ حال، فإننا نريد بمفهوم الموافقة ما يستفاد من الدليل مشاركته مع حكم الموضوع المذكور في الدليل، إما لكون ثبوته فيه أولى من ثبوته في ملزومه، أو لكونه مساوياً لاشتراكهما في علة الحكم ومناطه.^٢

وبذلك يظهر أنّ المفهوم يكون معنى لازماً لمعنى المنطوق عقلاً، والتفكيك بين اللازم والملزوم، وإن كان محالاً عقلاً، إلا أنّ ظهور اللفظ في لازم معناه تابع لمقدار ظهوره في معناه، سعةً وضيقاً، وضعفاً وقوة.^٣

ومن هنا، لا يفرض مفهوم الموافقة إلا حيث يكون للفظ ظهور بتعدّي الحكم إلى ماهو أولى في علته، كآية الألف، ودلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى، ودلالة قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير، ويُعبّر عن ذلك في عُرف الفقهاء بإذن الفحوى، أو فحوى الخطاب.

وعليه، لا تكفي الأولوية وحدها في تعدية الحكم، إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب، بل يعدّ من القياس الباطل، كما في مسألة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) في قضية تفاوت الرجل والمرأة في دية قطع الأصابع إذا جاوز الثلاث.^٤ وأنت خبير بأنّه لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب، حتّى يكون من باب مفهوم الموافقة، وإلّا الذي وقع من أبان قياس مجرّد لم يكن مستنده فيه، إلّا من جهة الأولوية.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أولاً: سراية حكم السلطة على المال إلى النفس غير متصورة إلا بعد قبول السلطان على المال بقول مطلق، مع أنّ هذا أوّل الكلام، فإنّ هذه

١ - تهذيب الأصول ١/٥١١-٥١٢.

٢ - بحوث في الأصول ٣/٣٨٤.

٣ - نهاية الدراية ١/٣٤٨.

٤ - الكافي ٧/٢٩٩، الرقم ٦.

القضية وإن كانت بصدد جعل السلطان على الأموال، ولكنها غير قابلة للعمل بها في جميع الموارد، فإن التصرفات المترتبة على الأموال محدودة بعدم الإضرار بالغير، الاستفادة من حكومة قاعدة نفي الضرر؛ أو ورودها - حسب اختلاف المباني - على قاعدة السلطنة أولاً، وبعدم حصول الإسراف ثانياً، لأنه كما لا يجوز الإضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه، كذلك لا يجوز التصرفات الإسرافية في الأموال، فليس الإنسان مسلطاً على ماله دائماً وبقول طليق، حتى يجوز له إتلافه وإحراقه إفساده بغير مبرر شرعي.

بل نفس منع المالك عن التصرف في ملكه الموجب لإضرار غيره كاشف عن عدم استيلائه على نفسه شرعاً، وإن كان مسلطاً، عليهما تكويناً.

نعم لا ريب في سراية حكم السلطة على الأموال إلى الحقوق المترتبة عليها بالأولوية.^١

ثانياً: لا يكون لازم جواز التصرف في الأموال جواز التصرف في الأنفس بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما، كما في قضية الألف، فإنه يمكن فرض حرمة التأفف مع جواز الضرب والشتيم عقلاً.

لأن من الواضح انفكاك المال عن النفس في السلطة، فإن العقل لا يرى تلازماً بين سلطان الإنسان على تصرفاته الإنشائية في ماله، وبين سلطته على قتل نفسه، أو أكل عذرتة، أو وقوعه مفعولاً في عملية السفاح، وغير ذلك من الموارد، بحيث لو كان له سلطان على الأول، فلا بد وأن يكون له سلطان على الثاني.

ثالثاً: لو سلمنا في أمر التلازم بين المال والنفس في السلطة، فلاتكون القاعدة مشرعة لأنواع السلطنة لافي الأموال ولا في الأنفس، بمعنى أنه يمكن إثبات مشروعية التصرف في المال والنفس بنفس القاعدة، وإلا لأمكن إثبات الجواز، بل وحلية كل محرم بها. فإن الزاني الزانية بما أنهما مسلطان على أنفسهما فيجوز لهما الإتيان بالمحرم، واللائط

مسلّط على نفسه، والكاذب، والرّاشي والمرتشي كذلك.

و تخصيص القاعدة بأدلة تحريم المحرّمات في التّكليفات، وإبطال العقود والإيقاعات في الوضعيات، تخصيص مستهجن لأكثريته، والشّاهد على ما ذكرنا مقالة بعض الأعاضم.^١

و بذلك يظهر فساد ما أفاده المصطفويّ، حيث قال: «قوله ﷺ: النّاس مسلّطون على أموالهم، يكون عمومه باعتبار أنواع السلطة، فهو إنّما يجدي فيما إذا شكّ في أنّ هذا النوع من السلطة ثابتة للمالك و ماضية شرعاً في حقّه، أم لا».^٢

و لا يرد على ما ذكرنا ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ، حيث قال بأنّ ظاهر قوله ﷺ: «النّاس مسلّطون على أموالهم» ثبوت السلطة لهم من حيث إضافة المال إليهم، والحكم بالمقتضى استناداً الى ثبوت مقتضيه، إمّا إقتضاءً وإمّا فعلاً، لعدم المانع المعقول، إلّا أنّ الحكم بعدم المانع استناداً إلى ثبوت المقتضي غير معقول، فلامعنى لحمل دليل السلطة على أنّ المالك غير محجور في قبال المحجور.^٣

و الوجه في ذلك: أنّ القاعدة لا تكون مسوقة لنفي الحجر ابتداءً، بل الظّاهر أنّها كانت في مقام جعل السلطة في قبال الحجر، فلا إطلاق فيه.

و الحاصل: على فرض قبول سريان حكم الشّارع في سلطة النّاس على أموالهم إلى أنفسهم، فلا يمكن التّمسّك بالقاعدة لإثبات كلّ تصرّف شكّ في جوازه، فإنّه تمسّك بالعام في الشّبهة المصدقيّة.

فعليه، لا يمكن التّمسّك بالقاعدة لإثبات جواز عمليّة تقطيع أعضاء بدن الإنسان، شرعاً، سواء كان بإذن منه أو بعمل نفسه، بل لا بدّ إثبات مشروعيتها بدليل آخر غير حديث السلطة، بتعبير آخر: النّاس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم فيما يجوز لهم التّصرّف فيه.

١ - حاشية كتاب المكاسب للمحقّق الخراساني ٦٧، كتاب القضاء لآشتياني ٢٩٩.

٢ - مائة قاعدة فقهية ١٤٦.

٣ - حاشية كتاب المكاسب ٢٦/١.

قال المحدث البحراني: «نعم، لقائل أن يقول: إنَّ ما ادَّعيتموه من أنَّ للإنسان أن يفعل بنفسه و ماله ما شاء ممنوع، فإنَّه متى تجاوز في التَّصرُّف إلى حدٍّ يوجب الإسراف وإدخال الضَّرر على نفسه، كان ممنوعاً بالآيات والرَّوايات الدَّالة على تحريم الإسراف، وجوب دفع الضَّرر عن النَّفس والمال»^١.

الطَّريق الثَّاني: طريقة العقلاء

قد يُقال: إنَّ ولاية الإنسان على نفسه وكون اختيار أُموره بيده أمر عقلائي، فإنَّ قاعدة «النَّاس مسلَّطون على أنفسهم» قاعدة عقلائيَّة كسلطتهم على أموالهم^٢. فإنَّ النَّاس لدى العقلاء مسلَّطون على أنفسهم، كما أنَّهم مسلَّطون على أموالهم، بل تعارف في هذا العصر بيع الشَّخص دمه، وجسده للامتحانات الطَّبيَّة بعد موته، وليس ذلك إلَّا لتسلَّطه على نفسه لدى العقلاء، فسلطة النَّاس على أنفسهم عقلائيَّة^٣. وكلَّ قاعدة عقلائيَّة عليها مبني النَّاس في أُمورهم، فهي غير محتاجة في إمضاءها إلى التَّعرُّض لها بمفهومها المطابق صريحاً، بل إذا وقعت في لسان الشَّرع دلالة ما، بل إشارة إليها، فَهَمَّ العقلاء منها أنَّ الشَّارع في مقام الإمضاء لها، وحينئذٍ فلو لم تكن مُمضاة لدية لوجب عليه التَّصريح به.

الجواب: وأمَّا إثبات سلطان الإنسان على نفسه بالقاعدة العقليَّة المركوزة لدى العقلاء، فهو أمر لا ريب فيه، لأنَّه ذكرنا في قضية مالكيَّة الإنسان لنفسه أنَّ هذه الملكيَّة ليست بأمر مجعول من جاعل، بل ذاتيَّة له، فإنَّ كلَّ إنسان من حين التفاته إلى نفسه يرى أنَّ له على نفسه سلطة تكوينيَّة، بحيث يجوز ويمكن له أي تصرُّف شاء في نفسه، وهذه السلطة لا تحتاج لإثباتها إلى حُكم من الشَّارع، لأنَّها خارجة عن مرحلة الجعل، والشَّارع - بما هو شارع - يكون أمره محدوداً بالشَّرعيَّات، لا الخارجيّات والتَّكوينيَّات.

١ - الحقائق الناضرة ٤٤/٢٢.

٢ - كلمات سديدة ١٦٣.

٣ - كتاب البيع للسَّيد الخميني ٢٣/١.

ولذا نرى أن كل شخص قادر بحسب طبعه، وبملاحظة ذاته، على التصرف في بدنه، بأي نحو شاء، سواء رضى به الشارع أو لم يرض. فالزانية على رغم منع الشارع من الزنا، قادرة على تحرير نفسها من جميع القيود الشرعية، والإتيان بما هو مبغوض عند الشارع، كما أن من قتل نفسه وانتحر مسلط على نفسه بهذه السلطة.

إلا أن تمام الكلام في دائرة إعمال هذه السلطة شرعاً، فإن الشارع - بجهة إطلاعه على عواقب الأمور، وعلمه بمصالح الأعمال ومفاسدها - قد يحكم بعدم جواز إعمال هذه السلطة، كما أن العقل قد يحكم بمثل هذا الحكم. فإن العقل يرى قبح عملية الانتحار، نظير ما حكم الشارع بحرمة، ولكن هذا لا يكون بمعنى زوال السلطة الذاتية، بل يكون تحديدات خارجية لإعمالها.

فالقاعدة العقلية بحسب طبعها كافية لإثبات اقتدار الإنسان على نفسه، بل ولولم يحكم العقل بذلك، لكان كل شخص وجده في ذاته وإن لم يكن ملتفتاً إليه، ولكنها محدودة بحدود شرعية، فإن الشارع لا يرضى ببعض هذه التصرفات الممكنة، والمقام من هذا القبيل، فإن جميع ما يدل على حرمة الإضرار بالنفس يكون رادعاً عن هذه القاعدة المرتكزة في مقام إعمالها.

وعليه فإن القاعدة المرتكزة ليست ناظرة إلى أنحاء التصرف، بل مدارها على استيلاء الإنسان على نفسه، ولذا يكون العقل محدداً ومضيّقاً لدائرة هذه السلطة. فإنه لا يجوز الانتحار، وإن حكم بأن الإنسان قادر عليه، فالاستيلاء أمر، وجواز إعمالها شرعاً أو عقلاً أمر آخر، كلامنا في ناحية الإعمال، لا في نفس الاستيلاء. وعلى هذا الإساس يحكم الشارع ببطان بيع الحر نفسه، وإن كان قادراً عليه.^١

الدليل الثاني: قاعدة التفويض في أمور المؤمن

قد وردت روايات عن اهل العصمة عليهم السلام تدلّ على التفويض في أمور المؤمن.

الأولى: روى محمد بن يعقوب بإسناده عن أبي الحسن الأحمسي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يكون ذليلاً. أما تسمع قول الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾؟ فالمؤمن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً، ثمّ قال: إنّ المؤمن أعزّ من الجبل، إنّ الجبل يُستقلّ منه بالمعاول، والمؤمن لا يستقلّ من دينه شيء^١.

الثانية: روى أيضاً بإسناده عن سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يُذلّ نفسه، ألم تسمع لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾؟ فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً؛ يعزه الله بالإيمان والإسلام^٢.

الثالثة: روى أيضاً بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلاّ إذلال نفسه^٣.

الرابعة: روى أيضاً بإسناده عن محمد بن أحمد، عن عبد الله بن الصّلت، عن يونس، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يُذلّ نفسه، ألم ير قول الله عزّ وجلّ ها هنا: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾؟ والمؤمن ينبغي له أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً^٤.

بيان الاستدلال

قديقال: إنّ هذه الأخبار - مع استفاضتها - تدلّ على أن جميع أمور المؤمن مفوّضة

١ - الكافي ٦٣/٥.

٢ - المصدر السابق.

٣ - المصدر السابق.

٤ - المصدر السابق ٦٤/٥.

إليه، فكلّ ما هو مربوط به ويُعدّ من أموره فهو مفوّض إليه، ولا معنى لتفويضه إليه إلّا أنّ إليه أمر التّصميم والخيرة، وهو - بمفهومه العُرفيّ - عبارة أخرى عن اعتبار حقّ له فيها يوجب رعاية رضاه فيها، بل وهو عبارة أخرى عن تلك القاعدة العقلانيّة: (النّاس مُسلّطون على أموالهم أنفسهم). ومن المعلوم أنّ أمر إعطاء العضو للغير من مصاديق هذه الأمور، فالإيه أمره، المتّبع إذنه ورضاه.^١

اختيارنا

إنّ المتعيّن قبل الورود في نحو الاستدلال بها على القول بجواز إعطاء العضو وبيان ما نريد في ذلك، هو تفسير كلمات هذه الرواية.

فنقول وبالله التّوفيق: إنّ الرّوايات الواردة في هذا المجال تنقسم من حيث المضمون إلى قسمين: قسم يدلّ على تفويض أمور المؤمن إليه كلّها، غير إذلال نفسه، وقسم يدلّ على تفويض كلّ شيء إلى المؤمن، إلّا إذلال نفسه. ولكن حيث لا تنافي بينهما، وأنّهما من قبيل المثبتين، فلا مانع من الأخذ بكلّ منهما. ولما كان أحدهما أوسع شمولاً من الآخر، فلا بدّ من الأخذ به، وهو مفاد خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام الدّالّ على تفويض أمر كلّ شيء إلى المؤمن.

أللّهم إلّا أن يُقال: إنّ مفاد خبر أبي بصير - وهو تفويض كلّ شيء إلى المؤمن - يكون مجملًا، وسائر الرّوايات يكون مبيّنًا بالنّسبة إليه، والمراد من تفويض كلّ شيء هو أمور المؤمن بتمامه، لاجميع أشياء العالم.

ولكنّا - مع غضّ النّظر عن هذه الملاحظة - نشرح مفادهما أولاً، حتّى نبين ما كنّا بصددّه في مقام الاستدلال بهما ثانياً، إن شاء الله تعالى.

١- التّفويض: فوّض تفويضاً إليه الأمر: صيّره إليه، وجعله الحاكم فيه.^٢

٢- المؤمن: المؤمن تارةً يراد به في الفقه الإسلاميّ الإيمان بالمعنى الأعمّ، المترادف

١ - كلمات سديدة ١٦٤-١٦٥.

٢ - لسان العرب، مادّة (ف وض).

مع المسلم، فلا يشمل الكفار، وأخرى الإيمان بالمعنى الأخص، في قبال العامة، فلا يشمل غير شيعة علي أمير المؤمنين وأولاده المعصومين عليه السلام من سائر فرق المسلمين.

٣- أمور المؤمن: أمور المؤمن على ضربين:

الأول: أموره بما أنه مؤمن، ومتّصف بالإيمان، وهي داخلة إمّا في الإلزاميات، كالواجبات والمحرمات؛ وإمّا في الترخيصيات، كالمباحات والمستحبات والمكروهات.

الثاني: أمور له ليست بذلك العنوان، بحيث لا مدخلية لإيمانه فيها أيّة دخالة، وهي تارة من الإنشائيات من العقود والإيقاعات، كالبيع والشراء والصّلع والطلاق، وأخرى من الخارجيات كالأكل والشرب.

٤- كلّ شيء: تارة يقصد منه التكوينية من أموره وأمور سائر الأشياء؛ وأخرى يُراد منه التشريعية، كالمحللات والمحرمات، وثالثة ما هو الأعمّ منهما.

٥- إذلال نفسه: يفسّر هذا العنوان في لسان أهل العصمة عليهم السلام بأمرين: ١- التّعريض لما لا يطيق^١، ٢- الدّخول فيما يتعذّر منه^٢.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ تفويض الأمر إمّا أن يكون من العالي إلى السّافل، وإمّا من السّافل إلى العالي.

والتفويض من العالي لا يتصوّر إلّا في فرض كون السّافل فاقداً لما فوّض إليه، لأنّ تفويض شيء إلى من هو واجد له بتمام الوجدانية ومسلّط عليه بكمال السلطة، تحصيل للحاصل، فهو لغو، وغير خفيّ أنّ التفويض إلى السّافل لا يستلزم تجافي العالي عمّا فوّض إلى السّافل.

وفقدان السّافل إمّا لعدم المقتضي، وإمّا لوجود المانع، والتفويض غير جارٍ في الأوّل - لعدم قابلية الموضوع، مع كون العالي حكيماً - وفي الثاني، فيجوز لوزال المانع، فيشترط في التفويض قابلية المقوّض إليه لقبول ما فوّض إليه.

١ - الكافي ٥/٦٣-٦٤؛ سنن الترمذي ٣/٣٥٦، الرقم ٢٣٥٥.

٢ - الكافي ٥/٦٤.

وقضية الخلق ممّا اختصّ بالله تبارك وتعالى، ولا يكون لأحد أمر الخلق، فإنّ الخالقبة منحصرة به عزّ وجلّ، ولا يشاركه أحد في ذلك، قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^١

وكذا التقنين والتّشريع، فإنّه تبارك وتعالى وإن كان مشرّعاً وأمر الدّين كلّ بيده، إلّا أنّه عزّ وجلّ فوّض أمر التّشريع إلى رسوله، ومنه إلى الهداة المعصومين عليهم السلام، كما تشهد به الآيات المباركة والأحاديث^٢. قال الله تبارك وتعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ مَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾^٣.

و على ذلك لا يمكن تفويض أمر الخلق والتّشريع إلى غيرهم عليهم السلام، فإنّ أمر التّكوين التّشريع بيده تبارك وتعالى، ويبدّ نبيّه والأئمة عليهم السلام في مرتبة طويلة، ولا فرق في ذلك بين المؤمن وغير المؤمن، فلا يمكن الالتزام بعموم (كلّ شيء) في خبر أبي بصير، فإنّه ليس أمر كلّ شيء بيد المؤمن، بل لابدّ أن يكون المراد منه تفويض أمر المؤمن إليه، كما يشهد به سائر الأخبار.

ويؤيّدنا على ذلك ما رواه الكلينيّ بإسناده عن نوادر ابن سنان، عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا والله، ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلّا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلى الأئمة، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾، وهي جارية في الأوصياء عليهم السلام.^٤

وأما تفويض أمر المؤمن إليه، فحيث أنّ الأصل في كلّ قيد الاحتراز، فلا بدّ أن يكون لقيد الإيمان مدخلية في قضية التّفويض، لأنّ المؤمن بما أنّه إنسان له أمر، وبما أنّه مؤمن أمر آخر، مورد التّفويض هو الثّاني لا الأوّل.

توضيح ذلك: فعل الإنسان بما أنّه أمر اختياريّ له، قائم بإرادته، وأنّ إرادته كافية

١ - الأعراف: ٥٤.

٢ - الكافي ١/٢٦٥ و ٢٦٨.

٣ - الحشر: ٧.

٤ - الكافي ١/٢٦٧.

في صدوره عنه، لولم يوجد مانع نفسيّ أو عائق خارجيّ، كمن يريد ضرب إنسان ولا يقدر عليه لشلل يده، أو لوجود إنسان آخر يمنعه عن ذلك.

و عليه، لو فرضنا تامة المقتضي وفقدان المانع، لكان الفعل قائماً بفاعله، ولا يحتاج إلى تفويض أمر ذلك الفعل إليه، فإنّ التّفويض المذكور مجعول بجعل تكوينيّ من حين خلقه بأنّه يريد مختار، فالتّفويض في لسان الشّرع غير معقول، لأنّه لو لم يفوّض لكان الفاعل قادراً على فعله، بلافق بين المؤمن والمسلم والكافر.

هذا، ولكنّ المؤمن - بما هو مؤمن - محدود بحدود الشّرع، ومقيّد بقيود الدّين، وليس حرّاً في أعماله، و طليقا في أفعاله، حتّى يكون له الخير، يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد.

فإنّ قبول الإيمان مساوق للعبوديّة، والعبد لا بدّ وأن يكون مأذوناً فيما يفعل، إذ العبد وما في يده لمولاه، وما يدلّ على التّفويض دليل على الإذن العام، وإمضاء تشريعاً لما هو ثابت له تكويناً في مرحلة الرّبوبيّة والعبوديّة.

ولسان هذه الروايات وإن كان عاماً يشمل جميع أمور المؤمن، إلّا أنّ التّقيد ثابت بدليل عقليّ، بل لفظيّ أيضاً، فإنّ المؤمن مع حفظ إيمانه وعدم خروجه من دائرة العبوديّة، فلا بدّ أن يُراعى حدود الله، فلا معنى لتفويض هذه الأمور إليه، بحيث يختار في فعله وتركه، فإنّ أمر الإلزاميّات من الواجبات والمحرمات والوضعيات بيد الله تبارك وتعالى، ولاخيرة للمؤمن في حال كونه معنوياً بالإيمان أن يترك الواجبات ويفعل المحرمات، ويأتي بالمفسدات من العقود الإيقاعات، فالتّفويض المطلق يضادّ أدلة الأحكام.

بل نفس صدور هذه الروايات مع ملاحظة أدلة الأحكام يدلّ على خروج ما ثبت في حقّه حكم من الشّارع بالتخصّص أيضاً، فتتّحصر دائرة التّفويض في التّرخيصات من الأحكام الشرعيّة، والأمور العاديّة الفرديّة أو الاجتماعيّة.

فخروج الأحكام الشرعيّة من دائرة التّفويض يكون لفقدان المقتضي شرعاً، وإن كان المقتضي موجوداً له تكويناً، كما في غير المؤمن من المسلم والكافر.

و إلى ما ذكرنا أشار الطريحي في المجمع، حيث قال: «وقوله ﷻ: (إنَّ اللهَ فَوْضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمُورَهُ كُلَّهَا)، لعلَّ المراد تفويضه في المباحات، بمعنى أنَّه لم يحاسبه على تناولها، وهو من قبيل الإذن للمؤمن في كلِّ شيءٍ إلَّا في إهانة نفسه»^١.

و بعد ذلك نقول: إنَّ حقَّ الله مقدَّم على حقِّ الإنسان، فبعد ما وصل من الشَّارع من الأدلة المتظافرة في تحريم الإضرار بالنفس وإيقاعها في الغرر، فلا تصل التَّوبة إلى إحقاق حقِّ النَّاس، فإنَّ رضا الإنسان في مرتبة طويِّلة من رضاية الرِّب، فالمقتضي للتفويض فيما ثبت تحريمه غير موجود، وبفقدان المقتضي لا يترتَّب مقتضاه.

فالاستدلال بهذه الطَّائفة من الروايات لإثبات جواز استئصال عضوٍ من أعضاء بدن الإنسان في حياته، سواء وقع بفعل نفسه أو بفعل غيره بأذنٍ منه، استدلال سقيم، والعلم عند الله تبارك وتعالى.

الدليل الثالث: العمل نحو الخيرات

١- قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾

من جملة ما استدُلَّ به على جواز قطع بعض أعضاء بدن الإنسان في حياته ما دلَّ على الاستباق إلى الخيرات والسَّعة فيها.

لاشكَّ في أنَّه تبارك وتعالى أمر عباده بالاستباق إلى الخيرات في موضعين من القرآن الكريم، أحدهما: في قضية تغيير القبلة، قال عزَّ اسمه: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللهُ جَمِيعاً إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٢.

ثانيهما: في قضية اختلاف الشَّرايع، حيث قال جلَّ شأنه: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ

١ - مجمع البحرين ٤/ ٢٢٣.

٢ - البقرة: ١٤٨.

ففيه تَخْتَلِفُونَ^١.

ولما كان الاستدلال بالاستباق إلى الخيرات على المطلوب يتوقف على توضيح لغوي، تبين تفسيري، وإشارة روائية؛ وذكر مواضعها الفقهية، فلنشرع في البحث عن هذه الأمور أولاً، ثم نحو الاستدلال بها وما نريد بيانه في ذلك المقصد ثانياً.

الآية في التفسير

إن كلمة (الخيرات) تفسر لدى أهل التفسير بمعانٍ متشابهة متقاربة، بعد ما صرح الأكثر - لو لم نقل الكل - على عدم اختصاصها بالمورد الذي نزلت الآية فيه، وهو قضية تغيير القبلة، أو اختلاف الشرايع، وهذه المعاني كما يلي:

- ١- الأحكام والتكاليف^٢، ٢- ما أمر الله به^٣، ٣- الطاعات^٤، ٤- الأعمال الصالحة^٥، ٥- العمل لحياة أفضل^٦، ٦- ما ينال به سعادة الدارين^٧، ٧- ما ينفع في الدنيا والآخرة^٨، ٨- ما دُعي إليه في كتاب الله^٩.

واختلفت كلمات أهل التفسير في معنى (الاستباق)، فقد ذكر احتمالان هما: المسارعة^{١٠} الإبتدار^{١١}.

١ - المائدة: ٤٨.

٢ - الميزان ٣٥٣/٥.

٣ - فتح القدير ٤٨/٢؛ تفسير النسفي ٢٨٧/١.

٤ - الصافي ٢٠٠/١؛ تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه ٢٣٦/١؛ الجامع لأحكام القرآن ١٦٥/٢؛ الجديد في تفسير القرآن ١٦٩/١.

٥ - فتح البيان ٣١٢/١.

٦ - المبين: ٢٩.

٧ - محاسن التأويل ٣٠٦/٢ و ٢٣٤/٦؛ روح البيان ٤٠٠/٢.

٨ - المنار ٤٢٠/٦.

٩ - التفسير القرآني، ١١١١/٦.

١٠ - التبيان ٢٤/٢؛ الكاشف ٦٩/٣؛ المصنف الميسر ١٤٦؛ الجامع لأحكام القرآن ٢١١/٦.

١١ - التبيان ٢٤/٢؛ فتح القدير ١٥٦/١؛ تفسير المراغي ١٥/٢؛ تفسير الصافي ٤٠/٢؛ مقتنيات الدرر ٣١/٤.

استئصال الأعضاء من بدن الانسان الحي / ١٦٣

و تفسّر المبادرة بوجهين^١: ١- بادروا فوتَ الحظَّ بالتقدّم في الخير، ٢- بادروا الفوت بالموت.

الآية في الأحاديث

و لقد وردت في المظانّ الروائيّة كلمات عن المعصومين سلام الله عليهم في تفسير الآية الكريمة بالولاية لأهل البيت.^٢

الآية في الفقه

استدلّ فقهاؤنا الماضون قدّس الله أسرارهم بالآية في مواضع: ١- اعتبار الموالاة في الوضوء^٣، ٢- استحباب تقديم الطّواف والحجّ^٤، ٣- الصّلاة في أوّل الوقت^٥.
و لا يخفى أنّ الميزان في أكثر هذه الاستدلالات طرداً وعكساً هو ما ذكر في علم الأصول من دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي.

فإنّهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال: ١- الدّلالة على الفور ٢- الدّلالة على التراخي ٣- لا هذا ولا ذاك فإنّ الأمر بطبيعته لا يدلّ على مطلوبيّة المأمور به أكثر من ذلك بلانظر إلى الفور أو التراخي.

و من الأمور التي أُستدلّ بها على وجوب الفور في العبادات هو قوله تبارك وتعالى في آية الاستباق إلى الخيرات.

بيان الاستدلال

إنّ الله تبارك وتعالى أمرنا بالمسارعة والاستباق صوب الخيرات، ولا شكّ في أنّ حفظ حياة النفس المحترمة من أهمّ الواجبات التي أمرنا بإتيانها، حتّى ساوى الله بينها

١ - مجمع البيان ٣/ ٢١٤.

٢ - الكافي ٣١٣/٨، الرّقم ٤٨٧؛ الغيبة للنعمانيّ ٢٤١ / الرّقم ٣٧ وص ٣١٤ الرّقم ٦.

٣ - مختلف الشّيعه ٢٥/١؛ ذخيرة المعاد ٣٦؛ روض الجنان ٣٨؛ مشارق الشّمس ١٢٨.

٤ - تذكرة الفقهاء ٣٦٣/١؛ المجموع في شرح المهذب ١٠٢/٧.

٥ - فقه القرآن ٨٣/١.

وبين حياة النَّاس جمعاء، حيث قال: ﴿مَنْ أَحْيَا نَفْساً فَكَأْتَمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، ومعلوم أن إحياء النَّفس يكون بأنحاء، منها بإعطاء عضو تتوقَّف عليه حياة الإنسان وإدامتها، ولَمَّا كان استئصال الأعضاء مقدِّمة للإحياء، ومطلوبية ذي المقدِّمة سارية إلى مقدِّمته، فصار الاستئصال المذكور مطلوباً لدى الشَّارع. وما هو مطلوب لديه فهو خير، فلنا أن نسارع نحوه.

و لا فرق في ذلك بين الحوائج المتوقَّعة وبين الحوائج الفعلية، فلو لم نُقل بوجوبها الكفائي، فهي من الخيرات التي أمرنا بالمسابقة والمسارة إليها.^١

اختيارنا

لا إشكال في مطلوبية الاستباق نحو الخيرات، والمسارة إليها، ولكنَّ المهمَّ لنا أن نعرف الخير، ولوقلنا بأنَّه هو الأعمال الصَّالحة، فلسنا نجازف في ذلك. ولكن من المعلوم أنَّ العمل الصَّالح يلاحظ تارةً في دائرة الدِّين والشَّريعة، وأخرى في منظر العرف ولو لم يكن له صبغة دينية.

و غير خفي أنَّ موضوع الاستباق وإن كان الخير - وهو موكول إلى نظر العرف - إلاَّ أنَّه لا بدَّ من مراعاة جانب الدِّين، فإنَّه هو الحاكم على رأي العرف لو كان يضاده. فكلَّ ما يراه العرف عملاً صالحاً، فلا بدَّ من المسارة إليه، مادام لم يردع عنه الشَّارع، فإنَّ نهيه كاشف عن خطأ العرف في نظره، وأنَّ ردعه عنه من مصاديق تخطئة العرف.

و مع اعتقادنا بأنَّ الأحكام والتكاليف الشرعية، وما أمر الله به، والطَّاعات، من مصاديق الخيرات، إلاَّ أنَّه لا نرى وجهاً لتعريف الخير بها، فإنَّ الخير أوسع شمولاً من هذه الموارد، ألا أنَّ كلَّ ما يخالفه الدِّين، لا بدَّ وأن لا يكون خيراً شرعاً، ولو سلَّم كونه خيراً لدى العرف. فالمتَّبِع رأي الدِّين لخلوِّه عن النَّقص والخطأ، لا العرف الواجد لهما. و على ذلك، فبعد ما ثبت من الشَّارع حرمة الإضرار بالنَّفس وإيقاعها في الغرر

والخطر، نفي سلطة الإنسان على نفسه في هذه الأمور، فالإحياء الناشئ عن عملية الترقيع المستلزم لقطع بعض أعضاء بدن الحي واستئصالها، ليس بمطلوب على نحو صرف الوجود كيفما اتفق، بل الإحياء مطلوب لوخلى عن جهات المفسدة، والتّهي المتعلّق بالإضرار والتّغيرير يرشدنا إلى وجودها في كلّ ما يصدق عليه ذلك العنوان. فلا مطلوبيّة في الإحياء على قولٍ مُطلق، حتّى تسري إلى كلّ ما يوجبها من التّرقيع وقطع أعضاء البدن، فإنّه لا يُطاع الله من حيث يُعصى.

وإثبات خيريّة القطع بنفس مادلّ على الاستباق والمصارعة، ففيه ما فيه، فإنّ الدليل لا يثبت موضوع نفسه، ولذا انتقلت وظيفة الإحياء من ناحية قطع أعضاء بدن الحي إلى الاستفادة من أعضاء الموتى، أو الأعضاء الاصطناعيّة البلاستيكيّة وما يشبهها. ويظهر بما ذكرنا أنّه لا يفرض التّزاحم بين أدلّة الخيرات وما دلّ على حرمة الإضرار بالنّفس حتّى يصحّ الرّجوع إلى مرجّحات باب التّزاحم، لكي يقدّم الإحياء على الإضرار، لأنّ أدلّة الخيرات غير شاملة لكلّ عمل يكون في نظر العرف خيراً دون الشرع. وإلا يلزم التّزاحم بينها وبين أكثر ما يدلّ على المحرّمات، لأنّ العرف مع عدم مبالاته يرى كثيراً من المحرّمات خيراً.

٢- إيصال المعروف إلى المؤمن

روى محمّد بن يعقوب بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أيّما مؤمن أوصل إلى أخيه المؤمن معروفاً، فقد أوصل ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله.

بيان الاستدلال

قد يقال: إنّ الاستفادة من رواية ابن حديد استحباب إيصال المعروف إلى المؤمن، لأنّه لا ريب في مطلوبيّة إيصال المعروف إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وحيث إنّ الاستحباب يلائم الجواز بالمعنى الأعمّ، فيمكن الحكم بجواز إيصال كلّ معروف إلى المؤمن، ومن

المعروف إعطاء مَنْ له حاجة في استمرار حياته وسلامته، من كلية أو عين أو غيرهما من الجوارح، فبالنتيجة يجوز إعطاء أعضاء البدن في حال الحياة، لإنجاء نفس محترمة من الخطر والمرض - بل يكون مستحباً يستحقّ معطيها به الثواب أيضاً.

اختيارنا

أولاً: الدليل لا يثبت موضوع نفسه، وإيصال المعروف وإن كان حسناً، إلاّ أنّ هذا لا يكشف عن معروفة إعطاء أعضاء البدن شرعاً.

ثانياً: لا بدّ في صدق المعروفة شرعاً مراعاة ما يعتبره الشارع من الحدود والقيود نفيّاً وإثباتاً، ولا تكفي المعروفة عقلاً لإثبات جواز العمل شرعاً، فإنّ المعروفة العقلية كافية لو لم يعارضها الشرع.

ولأجل ذلك فإنّ ما صدر عن الرّاغب في تحديد المعروف بأنّه: (اسم لكلّ فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه^(١))، ليس بسديد، بل الحقّ ما عليه الطّريحي، حيث قال: «المعروف: اسم جامع لكلّ ما عرّف من طاعة الله، والتّقرب إليه، والإحسان إلى النّاس، وكلّ ما يندب إليه الشرع من المحسّنات والمقبّحات، وإن شئت قلت: المعروف اسم لكلّ فعل يعرف حسنه بالشرع والعقل، من غير أن ينازع فيه الشرع»^(٢).

وعلى ذلك، بعد ما وصل إلينا من ناحية الشارع من تحريم الإضرار بالنفس وإيقاعها في الضرر والخطر، فلا يصدق على الإعطاء المذكور عنوان المعروفة شرعاً، ولو سلّمنا كونها معروفة عقلاً.

بل أنّ معروفيّتها عقلاً أيضاً غير معلوم، فإنّ العقل بعد ما حكم بصراحة طبعه بحفظ النّفس عن المهالك والمضارّ كما تقدّم، لا يجوز ما يوجب اقتحام الإنسان في المهلكة والضرر.

ولذلك انصرف الأطباء الجدد في قضية التّرقيع وتحصيل أعضاء بدن الإنسان من

استئصال الأعضاء من بدن الانسان الحي / ١٦٧

أخذها من الأحياء إلى أخذها من الأموات، فإنه لا يعقل إيقاع إنسان في الخطر لإنجاء إنسان آخر منه، لعدم الترجيح بين أفراد الإنسان في حفظ أصل الحياة، بل السلامة من المرض والتقص.

الدليل الرابع: قاعدة الاقتحام فيما هو أكثر نفعاً

روى محمد بن يعقوب بإسناده عن حذيفة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تدخل لأخيك في أمر مضرته عليك أعظم من منفعة له. قال ابن سنان: يكون على الرجل دين كثير، ولك مالك فتؤدّي عنه، فيذهب مالك، ولا تكون قضيت عنه.^١

و روى الشيخ في الأمالي بإسناده عن إسماعيل بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام يقول: جمعنا أبو جعفر عليه السلام، فقال: يا بني إياكم والتعرض للحقوق، واصبروا على التوائب، وإن دعاكم قومكم إلى أمر ضرره عليكم أكثر من نفعه له، فلا تجيبوه.^٢

تنبيه: لا يخفى عليك أنه غير ما ذكر من الأسانيد المعتبرة، فقد ذكرت أخبار غير متصلة السند إلى المعصوم عليه السلام، متقاربة المضمون مع ما نقلناه.^٣

بيان الاستدلال

من أمعن النظر في هذه الروايات - مسنداتها ومرسلاتها - يرى أنها وإن كانت مختلفة المضمون بين الدخول والإجابة والبذل والإعطاء، إلا أنها متوافقة في أن الضرر والنفع لا يقاسان بالنسبة إلى مبدأ واحد، بل أسند الضرر إلى شخص وهو المعطي، ولم يسند النفع إليه بل إلى آخر وهو الآخذ.

١ - الكافي ٣٢/٤.

٢ - الأمالي للشيخ الطوسي ٧١/١.

٣ - الكافي ٣٢/٤ و ٣٣: التهذيب ٢٣٥/٧، الرقم ١٠٢٧؛ الفقيه ١٠٣/٣، الرقم ٤٢٠.

و على ذلك، فإنّ طائفة من الروايات دالّة بمنطوقها على عدم جواز ارتكاب ما يكون ضرره لنفسه أكثر من نفعه لغيره، وهي بمفهومها حاكية عن جواز كلّ فعل يكون ضرره لنفسه أقلّ من نفعه لغيره، ويكون نفعه لغيره أكثر. ويستفاد من هذا المفهوم المخالف أمران:

الأوّل: عدم حرمة الإضرار بالنفس على مطلق القول، لجواز الاقتحام فيما يكون نفعه لغيره أكثر من ضرره لنفسه، فكانّ هذه الطائفة من الروايات تكون بمفهومها مخصّصة لجميع ما دلّ على حرمة الإضرار بالنفس، وتخصيص العمومات بالمفهوم المخالف أمر لا مانع منه.

الثاني: أنّ عملية استئصال بعض أعضاء بدن الإنسان الحيّ جائزة إذا كانت بطيب نفس صاحب البدن وإذن منه، فإنّ منفعة إعطاء العضو تكون بمثابة من الكثرة لا تقاس مع مضرة تركه، حيث يكون القطع زوال كمال عن المقطوع منه، وإعطاء حياة لمن زرع العضو في بدنه، وأين هذا وذاك؟

لا يقال: يظهر من هذا الروايات أنّها واردة في قضية الماليّات، وأنّها رادعة عن الإنفاق الإفراطيّ، وأنّ الإنسان لا يجوز له أن ينفق من ماله بحدّ يوقع معه نفسه في ضرر تكون ضرريّته عليه أكثر من النفع الواصل إلى غيره.

و يؤيّد هذا الفهم منها أمران: ١ - كلام ابن سنان في ذيل رواية حذيفة، وكأنّه بمنزلة الشّرح لقول المعصوم عليه السلام: ٢ - فهم الأصحاب منها، حيث جعلوها في كتاب الزّكاة خصوصاً بتبويب الكافي إيّاها بعنوان المعروف.

فلاتكون طائفة الروايات واردة في مطلق الأمور حتّى تشمل غير الماديّات، كي يصح الاستناد إليها في قضية الإضرار بالنفس.

لأنّه يقال: إنّ في المقام إطلاقاً، خصوصاً مع ألفاظ - كلفظة: أمر، شيء - ما - صريحة الدّلالة في التّعميم، ورفع اليد عن ظهور المطلق في إطلاقه بالمقيّد وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا بدّ أولاً من إحراز صلاحية المقيّد والمبيّن للتّقييد والتّبيين أيضاً، فإنّ رفع اليد عن الحجّة لا يصحّ إلّا بالحجّة، وفهم ابن سنان إن كان بعنوان بيان بعض المقصود

فلا محذور فيه، فإنه انطبق المطلق على مورد خاص، وإن كان بصدد بيان تمام المقصود من كلام الإمام عليه السلام فهو فاحش الخدش، لأن الميزان إطلاق كلام المعصوم عليه السلام غيره. وبه يظهر ما في تبويب الروايات بعنوان المعروف جعلها في كتاب الزكاة. خصوصاً مع ملاحظة ما في بعض المرسلات بعنوان البذل عن النفس، فإن هذا التعبير لو لم نقل بأنه أقوى ظهوراً في غير الماليات، لكان ظهوره فيه غير قابل للإنكار.

اختيارنا

أولاً: أن المعبر من هذه الطائفة من الروايات ليس إلا رواية حذيفة وإسماعيل بن أبي خالد، فإن باقيها مراسلات ساقطة عن حدّ الحجية، والاستدلال المذكور مبني على تصوّر المفهوم فيهما، وهذا كما ترى.

فإن رواية حذيفة، جملة لا مفهوم لها؛ وأمّا رواية إسماعيل بن أبي خالد، فهي وإن كانت بلسان الشرط - والجملة الشرطية لا إشكال في دلالتها التزاماً على المفهوم - إلا أن في المقام خصوصية توجب عدم دلالتها عليه.

توضيح ذلك: في كثير من الجمل الشرطية ينتفي موضوع الجزاء بانتفاء الشرط، لأن الشرط سيق لأجل إثبات الموضوع، فلا يكون فيها مفهوم إذا انتفى الشرط، لانتفاء الموضوع حينئذ، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، وكذلك المقام، فإن الإجابة منتفية بانتفاء الدعوة، ولا معنى للإجابة إلا بعد ثبوت الدعوة، فلا يكون للجملة مفهوم، بل تكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يمكن استكشاف جواز إيراد الضرر على النفس إذا كان خيره إلى الغير ونفعه إليه أكثر من ضرره عليها.

نعم، منطوق هذه الرواية - وهو حرمة الورود فيما يكون ضرره لنفسه أكثر من نفعه لغيره - سليم قابل للاستناد إليه.

ثانياً: لو سلمنا كون رواية إسماعيل في مقام بيان المفهوم، فما الدليل على أن نفع إعطاء العضو أكثر من ضرر قطعه لصاحب البدن؟

فإن الترقيع لا يستلزم الإحياء دائماً، بحيث لو لم يتحقق الزرع لمات المريض، حتى في مثل ترقيع الكلية، بل الترقيع في الأكثر - لو لم نقل في الكل - يوجب رفع المرض وكسب السلامة.

ولو فرضنا كون الترقيع يوجب الإحياء، فما كان طريقه منحصرأ في أخذ العضو من الحي، لاستبدال العضو الفاسد بالعضو الاصطناعي أو العضو المأخوذ من الميت أو بعض الحيوانات في بعض الموارد.

بل لنا التمسك بمنطوق هذه الرواية لإثبات حرمة قطع بعض أعضاء بدن الحي أيضاً، فإن قطع بعض أعضاء البدن - خصوصاً إذا كانت من الأعضاء الهامة - يوجب طرؤه عوارض، بل حصول أمراض دائمة لفقدان العضو المبان، فإن الله تعالى خلق الإنسان على استواء، حيث قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^١، وقال عز وجل: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾^٢، واستتصال بعض أعضاء البدن يُخرجه عن حد التعادل. وتدارك بعض ما على عهدة العضو المبان بالأدوية الكيميائية يستلزم الضرر الأكثر في طوال الزمان، خصوصاً مع ملاحظة أن عملية الترقيع لا توجب عمل العضو المزروع دائماً، لخصوصية مقاومة بدن الآخذ لكل عامل خارجي، وإن كنت في شك فيما ذكرنا فعليك بالرجوع إلى الكتب الطبية الباحثة عن عوارض استتصال الكلية من بدن المعطي الحي. والحاصل: أن الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات لإثبات جواز قطع أعضاء بدن الإنسان حياً وإياه بصغرى الدليل وكبراه، والعلم عند الله تبارك وتعالى.

الفصل الثاني

استئصال الأعضاء من جثة الميت

إن البحث عن جواز قطع بعض أعضاء بدن الميت وعدمه يقع تارةً في قطع أعضاء من مات بموت طبيعي، وأخرى في قطع جسد من كان حيّاً بحياة حيوانية، وميّتاً بلحاظ قواه الدماغية.

ولا يخفى أنّ التقسيم المذكور، أي تقسيم الموت إلى الطبيعيّ والدماغيّ، وإن كان مشهوراً ومتداولاً بين الناس، إلّا أنّه لا واقع له ولا أساس.

لأنّ الإنسان يدور أمره بين الحياة والممات دائماً ولا واسطة بينهما، لا عقلاً ولا شرعاً لعلماء، فإنّ النسبة بينهما إمّا التناقض، إن عُرّف الموت بعدم الحياة؛ أو التّضاد، إن عُرّف بأمر وجوديّ؛ ولا ثالث لهما.

فعليه فإنّ الشّخص الذي مات ممّه - حسب ما اصطلاح عليه العلماء الجدد - إمّا ميّت واقعاً أو حيّ واقعاً، وهو محكوم إمّا بحكم الأموات، وإمّا بحكم الأحياء. وحكم استئصال الأعضاء، قطع البدن في الميت والحيّ معلوم، وهو الجواز أو الحرمة أو التّفصيل بين الحيّ الميت، فالميت بالموت الدماغي معلوم الحكم قطعاً، ولا وجه لذكره انفراداً، وما ذكر من الثمرة عليه غير مسموع.

قد يقال: البحث في تعيين الموت، وأنّه بموت جذع المخ، أو بتوقّف القلب ذو ثمرات كبيرة وكثيرة، كما عرفت، ومن أهمّها عند الأطباء جواز قطع أعضائه، خصوصاً

قلبه، إذ التأخير ولو يسيراً ربّما يُفسده، فلا يصلح حينئذٍ لزرعه في بدن المحتاج كما قالوا.^١

وأما الميّت بالموت الدماغيّ وأنّه هل يكون ميّتاً واقعاً، ومحكوماً بالموت، أو يكون داخلياً في جملة الأحياء، فهو بحث في الشبهة المصداقية الموضوعيّة، وهذا خارج من دائرة الاستنباط، فإنّ تعريف الموضوع وتحديدده ليس بيد الفقيه، وليس للشارع إصطلاح خاصّ في الموت عدا ما رآه النّاس موتاً.

وكيف كان: فنبسّط الكلام على ما هو المتعارف، وقد جعلنا البحث في مقامين، وإن كان الكلام في أحدهما عن الشبهة الحكميّة، الّلاّثق بالفقيه البحث عنه، وفي الآخر عن الشبهة الموضوعيّة الّلاّثق بالعرف - العام أو الخاصّ - التّظّر فيه.

المقام الأول: الموت الطّبيعيّ

قد استُدلّ على حرمة قطع بدن الميّت وشقّه وخرقه، بأمر.

الدّليل الأوّل: حرمة الجناية على الميّت

دلّت روايات - بعضها صحيحة السّند - على حرمة الجناية على الميّت وبدنه، مفادها - من حيث الإطلاق والتّقييد - مختلف؛ منها ما دلّت على التحريم بمادة (ح ر م)^٢، ومنها ما دلّت على تساوي الحيّ والميّت^٣، ومنها ما دلّت على قاعدة احترام الميّت^٤.

١ - الفقه والمسائل الطّبيّة ١٧٥.

٢ - الكافي ٣/١، الرّقم ٣: التّهذيب ٢٧٣/١٠، الرّقم ٢٧٤، الرّقم ١٠٧٣.

٣ - التّهذيب ٣٧٢/١٠، الرّقم ١٠٦٧.

٤ - الاستبصار ٤/٢٩٧، الرّقم ١١٢٠؛ التّهذيب ٢٧٣/١٠، الرّقم ١٠٧٠ و ٢٧٢/١٠، الرّقم ١٠٦٨ و ٤٤٥/١، الرّقم ١٤٤٠ و ٤١٩/١، الرّقم ١٣٢٤ و ٦٣-٦٢/١٠، الرّقم ٢٢٩ و ١١٦/١٠، الرّقم ٤٩١؛ الفقيه ٥٢/٤، الرّقم ١٨٩.

بيان الاستدلال

إنَّ نمط الاستدلال على حرمة استئصال أعضاء بدن الميت بما دلَّت على حرمة الجناية عليه، يتفاوت بتفاوت طائفة الروايات الواردة في المقام متناً وسنداً، ولذلك نبين كيفية دلالة كلِّ واحد منها على المطلوب مستقلاً.

الطائفة الأولى: إنَّها صحيحة السند، صريحة الدلالة على المطلوب، وهو حرمة قطع بدن الميت.

و الوجه في ذلك: أنَّ الإمام عليه السلام ذكر قاعدة كلية مقيدة تارة بعنوان الإيمان، وأخرى بعنوان الإسلام، وحيث كان كلُّ منهما على نحو الإثبات ولا ينافي الآخر، فلا بدَّ من الالتزام بأمرين: ١ - كون رواية حسين بن خالد قرينة على أنَّ المراد من الإيمان في رواية محمد بن مسلم هو الإيمان الأعم المترادف مع الإسلام. ٢ - إنَّ القاعدة ثابتة بنحو الخصوص للمؤمنين، بنحو العموم للمسلمين، ولأجل ذلك لا تصل التوبة إلى جريان قاعدة الإطلاق التقييد، وحمل المطلق - أي المسلم - على المقيّد - أي المؤمن - والقول بأنَّ الميزان في الحرمة، الموضوع له هو المؤمن لا غيره. ومعلوم أنَّ كل مسلم ليس بمؤمن حسب ما تتداول عليه كلمات الأصحاب، وعبارات الروايات، في اختصاص المؤمن بمن اعتقد بحقانيّة عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه آلاف التّحية والثناء.

و مفادها أنَّ كلَّ فعل يكون ايقاعه على الحيِّ حراماً، فإنَّ ايقاعه على الميت سيحرم أيضاً، والتّحريم كما يمكن بصيغة التّهي، كذلك يمكن بمادة (ح رم)، بل وربّما يكون التّحريم بالمادة أوكد منه بالصيغة.

و حرمة الفعل - كما يشعر لفظة (من) بدل (على) - يراد بها العمل الواقع عليهم، وإلّا لو كان المراد من ذلك تحريم كلِّ فعل حرام يصدر عن الحيِّ، على الميت، فهو غير مسموع لعدم تعلق التّكليف بالميت.

و عليه، فإنَّ القاعدة في مقام تحريم الأفعال الواقعة على الأشخاص، لا الصّادرة عنهم، فكلَّ عمل يكون إيراده عليه حراماً في حياته، يكون ذلك العمل حراماً إيراده عليه في حال مماته، فحال الشّخص في حياته ومماته على حدّ سواء.

ولا إشكال في أنّ ضرب الحيّ ولطمه وكسر عظامه وقطع أعضائه حرام، ويستحقّ الفاعل بذلك القصاص. فالأفعال المذكورة حرام بإيرادها على الميت.

ولا يخفى أنّ فرض الكلام هو فرض العمدية، وأمّا فرض الخطأ فخارج من محطّ النظر، لأنّه لما كان كسر عظم الحيّ خطأ ليس بمحرّم شرعاً - وإن استوجب الدية - فكسر عظم الميت كذلك ليس بمحرّم شرعاً أيضاً.

تنبيه: إنّ المستفاد من هذه الطائفة من الروايات هو تخصيص الحكم بالمسلم، فكلّ عمل يحرم إيراده على المسلم في حياته، يحرم إيراده عليه في مماته.

وعلى ذلك، فليس كلّ فعل يكون حراماً بإيراده على غير المسلم في حياته، حراماً بإيراده عليه في مماته.

وهذه الطائفة من الروايات تبعث على القول بالتفصيل بين تشريح المسلم والكافر، كما صدر عن بعض الأعاظم^١، وما ذكره صحيح لو لم توجد طائفة أخرى من الروايات. الطائفة الثانية: إنّ رواية صفوان، وإن لم تكن واردة في مقام بيان الحكم التكليفيّ أوّل الأمر، حيث إنّها في مقام تحديد الموضوع بلسان الحكومة، إلّا أنّه يمكن استفادة حكم تكليفيّ منها بطريق آخر.

توضيح ذلك: أنّه يمكن تأليف قياس حمليّ من شكل الأوّل محذوف الكبرى والنتيجة، والرواية واردة في مقام بيان صغراه، وهو هكذا: كسر عظم الميت ككسر عظم الحيّ، كسر عظم الحيّ حرام، فكسر عظم الميت حرام.

أمّا حذف الكبرى: فلاّنها من مسلّمات الفقه، وهي ممّا استقلّ به العقل، لكون الكسر من مصاديق الظلم، والظلم ممنوع عقلاً، وحرام شرعاً. ودلّت روايات متظافرة عليه وعلى ما شابهه.

وأمّا حذف النتيجة: فلوضوحها، فكأنّه بعد ما جعل الإمام عليه السلام كسر عظم الميت ككسر عظم الحيّ، فانتهى سؤال الرواي، ولذا لم يستفسر عن حكمه.

و يؤيد ما ذكرنا من مسلمية الكبرى، ومعلومية النتيجة، ما ورد في تخصيص هذه النتيجة، والحكم الشرعي المستفاد منها.

و على ذلك ينبغي التنبيه على أمرين:

١- أن المستفاد من هذه الطائفة من الروايات هو اختصاص الحكم بالمؤمن، كرواية محمد بن مسلم، إلا أن الظاهر من أخذ هذا العنوان في المقام إرادة الإيمان بالمعنى الأعم المترادف مع الإسلام.

٢- أن الظاهر من الرواية هو اختصاص الحكم بكسر عظم الميت، فربما يتوهم بعدم إمكان استفادة قاعدة كلية منها، وهي حرمة قطع بدن الميت، وخرقه، وشقه، إلا أن هذا التوهم فاسد جداً، فإنه لا مدخلية للكسر بما هو كسر، فإن المنهي عنه هو الجناية على الميت، والكسر من أظهر مصاديقها، والقطع يستلزم كسر العظم عادة في غالب موارد، خصوصاً مع ملاحظة صدر الرواية، فإنه يكون بمنزلة العلة للذيل، وظن الخير بالمؤمن حياً وميتاً ينافي القطع ولو في مادون الكسر، كالأعضاء اللحمية.

الطائفة الثالثة: هذه الطائفة من الأخبار معللة بعلة مشتركة الورد في جميع أنحاءها، مع اختلاف مدى كون هذه العلة علة لها، من حكم تكليفي، أو وضعي، أو إذا وقعت في مقام الجواب عن سؤال بلا نظر إلى حكمه الوضعي أو التكليفي، كما في رواية مسمع.

و كان السؤال في روايتي ابن مسكان وابن سنان حول قطع رأس الميت. وهذا السؤال يمكن أن يلاحظ على نحوين: ١- أيجوز قطع رأس الميت أم لا؟ ٢- ماذا على من قطع رأس الميت؟

إن ما يفهم من نفس السؤال حيث كان بصيغة الماضي الدالة على تحقق الفعل خارجاً، هو الثاني لا الأول، لأن السؤال عن الحكم التكليفي بعد وقوع العمل خارجاً بلا فائدة بالنسبة إلى نفس ذلك العمل، لأن من أوقع فعلاً جاهلاً، فهو بريء الذمة بالنسبة إلى حكمه التكليفي، وحيث لا علم فلا ذنب، فلا توبة ولا استغفار. نعم للسؤال فائدة إذا كان الشخص بصدد تكرار العمل.

و على ذلك، كان سؤال الراوي في المقام عما كان في عهدة الشخص بعد ارتكاب

الفعل، لذا أجاب الإمام عليه السلام بالذية.

فإذا كان الأمر كذلك، فقد يكون السؤال عن الحكم الوضعي بعد مفروغية عدم وجود حكم إلزامي إيجابي أو تحريمي في المقام، كمن كسر عظم رجل خطأ فسأل عما عليه من حق المجني عليه، وقد يكون السؤال عنه بعد مفروغية وجود حكم إلزامي إيجابي أو تحريمي، كمن علم بحرمة كسر عظم رجل عدواناً وفعل ذلك، وسأل عما كان في عهده، وقد يكون بعد عدم مفروغية ذلك.

فإن كان السائل لا يعلم الحكم التكليفي، وسأل عما كان عليه، فنفس جوابه عليه السلام بالحكم الوضعي كاشف عن عدم وجود حكم تكليفي تحريمي، لكونه عليه السلام واقعاً موقع الجواب بتمامه، تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح عقلاً ونقلاً.

وكذلك الكلام إن كان السؤال بعد العلم بوجود حكم إلزامي تحريمي، فجوابه عليه السلام بالحكم الوضعي لا يكشف عن عدم وجود حكم تكليفي.

ولكن الإنصاف أن هذه الجهة غير معلومة في سؤال الراوي، بمعنى أنه لا يعلم أن الراوي سأل عن حكم عمله وضعاً وتكليفاً، وأجاب الإمام عليه السلام بحكمه الوضعي الكاشف عن عدم وجود حكم تكليفي، وإلا فعليه البيان؛ أو كان سؤاله بعد علمه بحرمة العمل تكليفاً، حتى يكون جوابه عليه السلام غير ناظر إلى جهته التكليفية.

وعلى ذلك، فلا بد من إرجاع الكلام إلى جواب الإمام عليه السلام، وأنه هل يمكن منه استكشاف حكم تكليفي مضافاً إلى الحكم الوضعي الموجود، أو لا يمكن؟
يمكن استفادة الحرمة التكليفية لقضية قطع رأس الميت، وقطع سائر أعضائه عمداً من جهتين:

الجهة الأولى: إيجاب الذية: المقصود من الذية هو المال المفروض في الجناية على النفس، أو الطرف، أو الجرح، أو نحو ذلك؛ والجناية قد تكون عمدية، وقد تكون عن خطأ.

فإن كانت الجناية عمدية، فلا إشكال في أن حكمها الأولي هو القصاص، وتبديله بالذية لا يكون إلا بعد رضا الطرفين، وإن كانت الجناية عن خطأ، فالمعتبر فيها هو الذية

لاغير، ومعلوم أنّ الحكم الصادر عن الشارع في هذا المقام ليس إلّا حكماً وضعياً. وبقي هنا أمر، وهو أنّ الجناية العمدية، قد يعتبر فيها الدية على خلاف أصلها الأولي بلاقصاص، ومواردها عبارة عمّا لايمكن القصاص فيه كهرب القاتل، أو لايشرع فيه القصاص، بل أوجب الشارع الدية رأساً.

وعلى ذلك، كانت الدية أوسع مجالاً من القصاص، لأنّ القصاص لا يشمل إلّا صورة العمد، والدية تشمل فرض العمد والخطأ معاً.

أمّا الأصل في باب الجنایات: فیدلّ علیه رواية الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت: ما تقول في العمد والخطأ، في القتل والجراحات؟ قال: فقال: ليس الخطأ مثل العمد، العمد فيه القتل، والجراحات فيها القصاص؛ والخطأ في القتل والجراحات فيها الدیات.^١

وأمّا توسعة دائرة الدية: فروى الشيخ بإسناده عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً متعمداً، ثم هرب القاتل، فلم يُقدر عليه، قال: إن كان له مال أخذت الدية من ماله، وإلا فمن الأقرب فالأقرب، لأنّه لا يبطل دم امرئ مسلم.^٢ وعلى ذلك، فإنّ انقلاب القصاص بالدية في فرض وجوب القصاص، لا يكشف عن ارتفاع الحكم التكليفي الواقع على الجناية العمدية، بل يكون لنصّ خاصّ، كما في قضية تراضي الطرفین بالدية، أو هرب القاتل، أو الجناية على الجنين، ولذا كان الأكثر، بل الكلّ، على حرمة الإجهاز عمداً وإن ثبتت فيه الدية.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ من قطع رأس ميت، إن كان عن خطأ فلا إشكال في ثبوت الدية، ولا حكم تكليفي عليه، وأمّا إذا كان القطع عن عمد - كما هو الفرض - فلا إشكال في حرمة العمل شرعاً، ونفس إيجاب الدية في الجناية العمدية كاشفة عن حكم تكليفيّ تحريمي، وانتفاء القصاص لنصّ خاصّ.

الجهة الثانية: التعليل بالحرمة: إنّ الإمام عليه السلام علّل حكمه بإيجاب الدية بقاعدة

١ - التهذيب ١٠/١٧٤، الرقم ٦٨١.

٢ - المصدر السابق ١٠/١٧٠، الرقم ٦٧١.

كلية، هي قاعدة الحرمة. وإنّ المستفاد من التعليل تساوي الحيّ والميت في الحرمة، و(الحرمة) تلاحظ تارةً على أساس اللغة، وأخرى على المصطلح الشرعيّ. الحرمة في اللغة: الحرمة: ما وجب القيام به، وحرّم التّفریط فيه وما لا يجوز انتهاكه.^١

الحرمة في الاصطلاح: الحرمة في الشريعة عبارة عن حكم تكليفيّ إلزامي، يزجر المكلف عن ارتكاب فعل ما، بحيث لو ارتكب استحقّ عليه العقوبة. و الحرمة التّكليفيّة، بل وكلّ حكم تكليفيّ إلزامي أو غير إلزامي، لا بدّ وأن يتعلّق بفعل من أفعال المكلفين، ولا يمكن فرض تعلّقه بالأعيان الخارجيّة، إلّا مع تقدير فعل يتعلّق بذلك العين.

و على ذلك، فإنّ الحرمة في المقام ملحوظة بمعناها اللّغويّ، حيث إنّها أضيفت إلى الميت، و هو عين من الأعيان، فيكون معنى الجملة هو: حرمة الميت في حال كونه ميتاً كحرمة و هو حيّ.

فالعبرة تدلّ على أنّ الحقوق التي جعلها الشارع للإنسان زمن حياته، واجبة الرّعاية في حقّه بعد ما مات، إلّا ما خرج بالدليل.

و من المعلوم أنّ من حقوق الحيّ عدم جواز التّعرّض لجسده بقطع، و خرق، و كسر، خدش، و لطم، و ضرب، بحيث يكون التّجاوز على كلّ منها. بما أنّه هتك لحرمة. موجبا للقصاص الدّية، باختلاف كميّة العمل من عمد و خطأ.

و وفق هذه القاعدة، يكون الأمر كذلك بعد وفاته، لتساوى حرمة في الحالين، وأنّ ما لا يجوز انتهاكه يتساوى في الحياة و الممات.^٢

و أمّا أصل تحريم الأذى على الحيّ، و حرمة ضربه، و كسر عظامه، و قطع بدنه، فيستفاد من روايات متظافرة متواترة، متفرّقة في أبواب القصاص و الدّيات.^٣

١ - مجمع البحرين ٣٤/٦: أقرب الموارد ١٨٥/١.

٢ - مهذب الأحكام ٢٥/٤.

٣ - التهذيب ٢٧٥/١٠، الرّم ١٠٧٥.

المستثنيات من حرمة التعدي على جسد الميت

إنّ المتنبّع في المأثورات عن أهل بيت العصمة، وكلمات الأصحاب عليهم السلام، يجد بعض موارد يجوز فيها شقّ بدن الميت، وخرقه، وتقطيعه.

المورد الأول: موت الحامل دون ولدها

دلّت روايات صحيحة السند، صريحة الدلالة، على جواز شقّ بطن المرأة إذا ماتت، وكان ولدها في بطنها حيّاً.^١

أقول: المستفاد من هذه الطائفة من الروايات جواز شقّ بطن الميت لإخراج ولدها الحيّ. الروايات المتقدّمة صريحة الدلالة على جواز التعديّ على جسد الميت في الفرض المذكور.

ولكنّ الذي يظهر لنا في فهمها أمران:

الأول: أنّ موضوع الروايات هو الشقّ، لا غيره من سائر التصرّفات في جسده، ولذا لا يمكن استفادة جواز القطع واستئصال أعضاء الميت منها.

الثاني: أنّ مدار الجواز في الفرض المذكور هو توقّف استمرار حياة إنسان حيّ على الشقّ المذكور، بحيث انحصر طريق تخلّصه فيه، وكان الميت مُعيقاً لاستفادة الحيّ من حقّ حياته.

المورد الثاني: موت الولد في بطن أمّه وهي حيّة

أقول: إنّ الدليل في قضية قطع الولد الميت في بطن أمّه منحصر حسب ما تفحصنا في روايتين: رواية أبي البخري وهب بن وهب، ورواية الفقه الرضويّ، لوقلنا بأنّه كتاب روائي^٢. رواية ابن وهب منقولة في أربعة مواضع: موضعين من الكافي، وموضع من

١ - الكافي ١/٣، ١٥٥، الرقم ١ و٣ وص ٢٠٦، الرقم ٢ وص ١٥٥، الرقم ٢؛ اختيار معرفة الرجال ١/٣٨٥، الرقم ٢٧٥؛

التهذيب ١/٣٤٣، الرقم ١٠٠٤.

٢ - الفقه الرضوي ١٧٤ (ط.ج).

التّهذيب، في قرب الإسناد.^١

وفي كيفة الاستدلال بهما على المطلوب - وهو قضية جواز التقطيع - إشكالان من ناحيتين:

الأول: الهيئة: إن الاستدلال بالرواية على المطلوب متفرّع على كون مادة (ق ط ع) بصيغة التّفعل، فإن الرواية - بناءً على ذلك - تدلّ على جواز تقطيع بدن الميت إرباً إرباً، وأما إذا كانت بصيغة الثلاثي، فلا تدلّ على ذلك أصلاً.

والموجود في أيدينا من النسخ ليس بصيغة التّفعل، إلّا في موضع من الكافي، وأما في سائر المواضع من الكافي والتّهذيب، وقرب الإسناد، والفقه الرضوي، فهو بصيغة الثلاثي.

الثاني: المادة: لو سلّمنا كون الهيئة في جميع الروايات على نسق واحد، أي بصيغة التّفعل - بقرينة ما في موضع الأول من الكافي - فمعنى الرواية على هذا الأساس محلّ تأمل.

فإن الرواية، بناءً على صيغة المزيد، تدلّ على جواز إدخال الرجل يده في فرج المرأة - على ما في الفقه الرضوي - و تقطيع الولد بيده، ثم إخراجة، وهذا أمر لا طريق لنا إلى فهمه.

توضيح ذلك: أن الموجود في عبارة الرواية - سوى ما في الفقه الرضوي - هو أن المرأة يموت في بطنها الولد، فلا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطعها ويخرجه.

فإن كان المراد إدخال الرجل يده في الرحم - وهو محلّ استقرار الجنين - فهو أمر مستبعد لأنّ افتتاح مدخل الرحم لا يمكن إلّا بانقباضات مستمرة لرحم المرأة، على نحو غير إرادي.

ولو سلّمنا ورود اليد في رحم المرأة، فكيف يمكن تقطيع الولد فيها؟ فإن الولد التام لا يمكن تقطيع أعضائه من يديه، ورجليه، ورأسه، أو بعض منها باليد في هذا المكان

الضيق الذي ملأ أكثر حجمه الولد ومتعلقاته، وبلا أية وسيلة.

ذلك أن تطوّر علم الطب اليوم، ودقّة العمليات الجراحية، وتقدّم التكنولوجيا، لا يمكن للطبيب من القيام بعملية الإجهاض الجنائي أو الطبيّ إلاّ بآلات حادة. نعم يمكن تحريك الرحم باليد أو بعض الأشياء حتّى ينزف الرحم ويخرج الجنين منه تلقائياً، ولكن أين هذا وتقطيع الولد باليد فيه؟

وإن كان المراد إدخال الرّجل يده في فرج المرأة - وموقع الفرج قبل الرّحم - فإدخال اليد في ذلك المكان وإن كان أمراً ممكناً، إلّا أن إشكال التّقطيع في هذا المكان باليد، وبلا أيّ آلة لا يزال باقياً أيضاً، ولأجل ذلك يمكن افتراض رأي آخر في معنى الرواية وأنها ليست في مقام التّقطيع.

توضيح ذلك: إنّ مادة (ق ط ع) في هيئتها الثلاثية، بمعنى الإيانة والفصل، وعليه يكون معنى الرواية هو: أن الرّجل يدخل يده في فرج المرأة، ويبين الولد عن أمّه، ثمّ يُخرجه. وغير خفيّ عليك أن الولد متّصل بأمّه، فإن تعذّر خروج الولد من بطن أمّه بشكل طبيعيّ، فلا بدّ من تحصيل مقدّمات يكون تحقّقها موجّباً لإخراجه منها، وأقدمها قطع الولد عن أمّه، وقطع العلائق الجسميّة الموجودة بينهما.

وعلى ذلك، فإن الرواية أجنبية عن محطّ النّظر ومورد الاستدلال، فإنّها ناظرة إلى جهة الانفصال لا التّقطيع، أو لا أقلّ من الإجمال، فإنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ويؤيّدنا على ذلك مقالة المفيد في المقنعة، حيث قال: «وإن مات الولد في جوفها وهي حيّة، أدخلت القابله - أو من يقوم مقامها في تولّي أمر المرأة - يدها في فرجها، وأخرجت الولد منه، وغسل، وكفن، وحنّط ودفن»^١.

ولا يخفى أن الشّيخ نقل في التّهذيب عبارة عن شيخه المفيد في المقنعة، تخالف ما في أيدينا من نسخة المقنعة في كلمات مؤثّرة في نحو الاستدلال^٢. ولعلّ هذا التّفسير للرواية يكون سبباً لما أفاده ﷺ في (النهاية)، ومن تابعه في ذلك من القدماء رضوان الله

١ - المقنعة ١٣.

٢ - التّهذيب ١/٣٤٣، الرقم ١٠٠٣.

تعالى عليهم أجمعين.

وقد قيّد بعض الأصحاب الحكم المذكور بكون إخراجِه لا يمكن إن يكون صحيحاً بدون تقطيع، اذ فهموا أنه مخالف للأصول بإطلاقه.^١
و يؤيدنا في الفهم المذكور من الرواية من أن المراد من القطع، زوال اتصال الولد بأمه خروجه من رحمها، لا تقطيع الولد باليد في داخل جوف أمه، لأنه أمرٌ غير ممكن عادةً، كلمات بعض متقدمي أطباء المسلمين وغيرهم.^٢

المورد الثالث: من بلغ ما لا ثمّ مات

قد يقال: إذا بلغ ما لا ثمّ مات، فيجوز شقّ بطنه لإخراجه، ويفرض في هذا المورد أربعة احتمالات: فإنّه تارةً بلغ مال نفسه، وأخرى بلغ مال غيره، وعلى الأوّل: إمّا أن يكون المال قليل القيمة أو كثيرها، وعلى الثاني: إمّا أن يكون بإذن صاحبه، أو لا يكون.^٣
أقول: إنّ المسألة خالية عن النص، فلا بدّ في بيان حكمه من الرجوع إلى القواعد، العمومات الموجودة.

أما إذا ابتلع مال نفسه: فلا إشكال في عدم جواز الشقّ، لأنّ الإبتلاع ليس أشدّ من التضييع، فإنّه إذا ضيّع ماله ثمّ مات، فهل يكون للورثة حقّ في ذلك؟ فإنّ من ابتلع ماله، ولو قلنا بأنّ عمله حرام لكونه إسرافاً وتضييعاً، ولكنّ الناس مسلّطون على أموالهم، والورثة يتعلّق حقّهم بأموال الميّت، وبعد تحقّق التضييع، فلا مال ثمّة حتّى يكون لهم حقّ فيه، فلا إشكال في أنّه لا يجوز شقّ بطنه، سواء كان ما ابتلع كثير القيمة أم قليلاً.

و الوجه في ذلك: أولاً: أنّ الشقّ في الفرض المذكور محكوم بحكم عمومات حرمة الكسر والقطع، ولو شكّ - بعد ما كان الموضوع مُحَرَّزاً بالوجدان - يمكن إحراز الحكم بالتعبد الشرعيّ، فإنّ استصحاب حرمة الشقّ الثابت قبل البلع يدلّ على بقاء الحرمة بعده.

١ - رياض المسائل ٢/ ٢٥٠؛ جامع المقاصد ١/ ٤٥٥؛ التنقيح الرائع ١/ ١٢٥-١٢٦.

٢ - العمدّة في الجراحة، الفصل ٢٨، ٢/ ٢١٦-٢١٧؛ الحاوي في الطبّ ٩/ ١٤٧.

٣ - منتهى المطلب ١/ ٤٣٥.

والإشكال بتغاير الموضوع في المتيقنة والمشكوكة، بأنه في المتيقنة الحي، وفي المشكوكة الميت، مندفع بعد ما دلّ على تسوية الحي والميت في الكسر والقطع. بل ويمكن أن يقال بعدم جريان الاستصحاب، فإنه دليل حيث لا دليل، وبعد وجود عمومات لفظية، فلا تصل التوبة إلى إجراء الأصل.

ثانياً: أن الإرث يتعلّق بما ترك الميت، وما ضيّع في حياته، فلا يصدق عليه العنوان المذكور، والإبتلاع من مصاديق التضييع، وعدم الشّق لا يوجب تضييع حقّ الورثة، لأنّه يعتبر في تضييع الحقّ ثبوت الحقّ واستقراره أولاً، وحيث لا حقّ لهم بما ضيّع الميت في حياته، فلا يمكن الحكم بجواز الشّق إحقاقاً لذلك الحقّ بعد مماته.^١

وأمّا إذا ابتلع ماله غيره: فإن كان بإذن صاحبه فلا إشكال أيضاً في عدم جواز الشّق، فإنّ الإذن ببلعه إذن في إتلافه، وبعد ما تحقّق الإتلاف بالبلع، فلا حقّ لصاحبه حتّى يجب إحقاقه بالشّق، ولا حقّ لورثة صاحب المال أيضاً، لأنّه ليس الميت مالكاً بعد إذنه بإتلافه حتّى تنتقل ملكيّته بالموت إلى ورثته، ويوجب بلعه زوال حقّهم، كما لا حقّ لورثة الآكل بطريق أولى بعد إتلافه بنفسه.

مضافاً إلى أنّ ما دلّ على تساوي الحي والميت في الحرمة، وأنّ الله حرّم من المؤمنين ميتاً ما حرّم منهم حياً، جارٍ في المقام.

وأمّا إن لم يكن بإذن صاحبه، فإنّ الميت في حكم الغاصب المتلف. ومن أتلف مال الغير فهو له ضامن؛ ولذا لا يكون الرّجل بريء الذّمة، وحيث لم يحصل براءة ذمّته - حسب الفرض - فيكون ذلك المال الذي بلع من ديونه، ولا مناص إلّا من إخراج ديونه من ماله، ومما تركه بعد موته مثلاً أو قيمة.

وبما ذكرنا يظهر فساد ما في بعض كلمات الأصحاب من تصوّر الاحتمالات.^٢

قد يُقال: إنّ المستفاد من الروايات السابقة حرمة قطع بدن الميت، ولزوم مراعاة حقّه، كما يكون كذلك في حياته. ومتعلّق الحرمة: إمّا يكون مطلق القطع، وإمّا القطع بقول

١ - الخلاف ٢٦٩/١، مسألة ٩٤.

٢ - الذكرى ٧٦؛ شرح تبصرة المتعلّمين ٢٠٧/١؛ المغني ٤١١/٢؛ تحرير الأحكام ٢٠/١.

مُطْلَق، فعلى الأوّل تكون الحرمة مطلقة غير قابلة للتقييد، بمعنى أنّ جميع أنحاء القطع محرّمة، ولا يمكن خروج بعض أفرادها منها، بخلاف الثاني، فإنّه بناءً عليه يمكن فرض خروج بعض أفرادها من الحرمة المذكورة بالتقييد.

و الظاهر أنّ حرمة القطع مأخوذة في الروايات باللفظ الثاني دون الأوّل، والشاهد عليه بعض ما دلّ على جواز القطع والشقّ، فإن المنستفاد من الموارد المستثناة هو الحرمة، ما لم تراحمها مصلحة أقوى.

و على ذلك: فإن توقّف حياة إنسان على أخذ عضو من أعضاء ميّت، وزرعه في بدنه - كالقلب والكلية - بل لو توقّفت سلامته من عيب على ذلك كما في العين، فلا بدّ من الحكم بجواز قطع بدن الميّت، حفظاً لحياة شخص آخر، أو سلامته.

و عليه فإن الضّرورة الفعلية ليست مجوّزة للقطع منحصرّاً، بل الضّرورات المتوقّعة في المستقبل كافية في ذلك، فإنّ الحوائج المتوقّعة في زماننا لكثرة تحقّقها صارت كالواقعة. فلا بدّ من توديعها في بنوك، أو عند من يحقّق العدالة في الانتفاع، كما هي لازمة في كلّ مستودع.^١

وبالجملة: إذا صحّ شقّ بطن الحامل الميّنة لإخراج ولدها الحيّ، وإذا صحّ قطع الولد الميّت إذا أضّر بقاءه بحياة أمّه الحية، وإذا جاز شقّ بطن الميّت لخروج ما ابتلعه من جوفه، فلامحالة يجوز - بل ويجب - قطع بدن الميّت، إذا احتاج مسلم لاستمرار حياته إلى أعضائه، وزرعها في بدنه، فلاضطّار مسوّغٌ لارتكاب الحرام القطعيّ - قطع بدن الميّت - في المقام، كما يكون مسوّغاً لارتكاب جميع المحظورات.

اختيارنا

إنّ الروايات السالفة تدلّ على حرمة تقطيع بدن الميّت وكسر عظامه، وخروج من الحرمة المذكورة بعض الموارد - مع غضّ النّظر عمّا ذكرنا في محلّه وهي: ١- موت الولد وأمّه حيّة ٢- موت الأمّ وولدها حيّ ٣- لو ابتلع الميّت ما لا يغيّره أو لنفسه.

و لكنّ الكلام في التّعدي عنها، ولنا فيه مقال.

توضيح ذلك: أولاً: أنّ الحكم بجواز القطع، - بل وجوبه - على خلاف الأصل والعمومات، ولا بدّ في كلّ حكم خالف الأصل والدليل، الاقتصار على قدر المتيقّن منه، لوشكّ في خروج ما هو داخل تحت عموم العام بالتخصيص، فأصالة العموم حاكمة، مع أنّ الأصل هو عدم التّخصيص.

ثانياً: أنّ المشترك في جميع هذه الموارد تعلّق حقّ الحيّ بالميت، بمعنى أنّ في كلّ منها يكون الحيّ ذا حقّ على الميت، فإنّ حياة الولد منوطة بإخراجه من بطن أمّه، بحيث لولا إخراجه لمات، كما وأنّ إخراج الولد الميت من بطن أمّه الحيّة يوجب بقاء حياتها، ولذا قيّده الإمام عليه السلام بأنّه يتخوّف عليها. كما وأنّ من ابتلع ما لاّ سواء كان لنفسه أو لغيره، وفرضنا انتقاله إلى ورثته أو عدم استئصاله، كان مشغول الذّمة بحقّ الغير، والشّق لا يكون إلّا لبراءة ذمّته.

وعلى ذلك، لو قلنا بالتّعدي لقلنا به في كلّ مورد تعلّق حقّ الغير بالميت، بحيث لا يمكن فرض رفعه إلّا بالشّق، والقطع، حسب ما يقتضيه المورد.

فعليه، لو فرض إحقاق حقّ المستحقّ بالشّق دون القطع، فلا يجوز القطع البتّة، ولو فرض ذلك بغير الشّق فلا يجوز شقّ بدنه أيضاً، نظير ما يمكن فرض إخراج الولد الميت من بطن أمّه الحيّة بغير القطع؛ ولذا قيّد جواز الشّق في بعض الكلمات بما لا يمكن التّوصّل إلى إسقاطه صحيحاً بعلاج.^١

وأما التّعدي عن هذه الموارد، وما يتعلّق حقّ الحيّ بالميت وبدنه، بكلّ ما لا يكون للحيّ حقّ بالنّسبة إليه وإلى بدنه، فيكون مشكلاً جداً.

نعم، بقي هنا شيء، وهو الاضطرار إلى ذلك، فلو فرض الاضطرار إلى قطع أعضاء الميت، أو تشريح بدنه، لكشف جريمة أو تعليم الطّب، أو نجاة نفس محترمة، فإنّ الرّافع للحرمة هو الاضطرار، فإنّه رُفع عن الأمّة ما اضطرّوا إليه.

ولو سلّمنا رافعيّة الإضرار للحرمة المذكورة، فلا فرق فيه بين المسلم وغيره، فكما أنّ بدن المسلم محترم، فإنّ بدن الكافر محترم أيضاً، إلّا الحربيّ والتّاصبيّ، وكما يمكن فرض رفع الحرمة عن قطع أعضاء بدن الكافر الذّمي بالاضطرار، كذلك يمكن ذلك الرّفع عن قطع بدن المسلم، فما صدر عن الأعاضم بالتّفصيل بين المسلم وغيره، ممّا لا وجه له.^١

الدّليل الثّاني: حرمة التمثيل بالأموات

من الضّروريات حرمة التّمثيل، وقد سبق أنّ حرمة التّمثيل وقع فيها بحثان: الأول: انحصاره في الأموات، أو جريانه فيهم وفي الأحياء معاً. الثّاني: لزوم صدق التّنكيل في المثلة، أو صدقه على كلّ قطع. ذكرنا في سالف القول - عند البحث عن حرمة قطع أعضاء بدن الحيّ - أنّ التّمثيل لا ينحصر في الأموات، بل هو جارٍ في الأموات والأحياء معاً، والشّاهد عليه ما ورد في جناية السيّد على عبده، أو تمثيل الجاني، وغيرهما. وأمّا اعتبار التّنكيل في صدق المثلة، فذكرنا بأنّ الأكثر على اعتباره، بحيث عرّفت المثلة بالقطع عن عقوبة أو ما يشابهه.^٢

بيان الاستدلال

تقدّم فيما سبق أنّ المثلة لا تكون إلّا بقطع الأعضاء، وجعل الشّخص مثلاً، وهذا القطع لا يكون إلّا بدواعٍ متعدّدة، منها: العقوبة.^٣ ولو لم نقُل بذلك، فإنّ المثلة في لسان الأصحاب والروايات، مستعملة في مطلق القطع، بل التّفسّخ، سواء وقع على وجه العقوبة، أم وقع بغير هذا الوجه، كما في رواية

١ - مستحدثات المسائل مسألة ٣٦ و٣٧.

٢ - عوالي اللّثالي ١٤٨/١ - الثّبيان ٢٢/٦؛ لسان العرب ٤١٥/١١.

٣ - شرح الأزهاري ١٥٢/٢.

حسين بن خالد^١، فإنَّ المُثْلَةَ أُطلِقت فيها على قطع الرأس، ولا وجه لاختصاص الرواية بفرض العمد، فإنَّه لا فرق في قطع رأس الميّت بين صورة العمد والخطأ، والرواية باطلاقها تشمل الحالتين، ولو سلّم اختصاصها بفرض بصورة العمد، فلا وجه لاختصاصها بفرض التَّنْكِيل، وقد تقدّم تمام الكلام في ذلك فيما سبق.

الدّليل الثالث: وجوب دفن الأموات

لا إشكال في أنّ من الواجبات بل الضّروريّات، دفن الميّت، ولا فرق في ذلك بين أجزاء بدنه، وتمام جسده. بل لا يجوز تأخيرها، فإنَّه يعتبر التّعجيل في دفنه. وجوب الدفن: ^٢ يدلّ عليه بعض النّصوص المأثورة عن المعصومين عليهم السلام. ^٣ هذا، ولا فرق في وجوب الدفن بين الجسد وأجزائه، ويدلّ على وجوب دفن أعضاء بدن الميّت بعض الروايات أيضاً.^٤

التّعجيل في الدفن: في المقام روايات بعضها صحيح السّند، واضح الدلالة على وجوب التّعجيل في دفن الأموات^٥. والرّادع عن هذا الظهور ليس إلّا الإجماع على استحبابه، ولولا أن يكون الإجماع محتمل المدرك - بل معلوم المدرك - لقُلْنَا به تحرّزاً عن مخالفة المشهور، ولكن الإجماع غير مقطوع الحجّيّة، فالظهور على حاله باقي.

بيان الاستدلال

مما دلّ على عدم جواز قطع بدن الميّت وفصل أعضاء بدنه، قضيّة إيجاب دفن الأموات، التّعجيل فيه، فإنّ المستفاد من الروايات السابقة أمران: ١ - وجوب الدفن،

١ - التّهذيب ١٠/٢٧٤-٢٧٤، الرّقم ١٠٧٣.

٢ - منتهى المطلب ١/٤٥٩؛ جواهر الكلام ٤/٢٨٩-٢٩٠.

٣ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢/١١٣؛ التّهذيب ١/٣٣١، الرّقم ٩٦٦؛ الكافي ٣/٢٠٨.

٤ - الفقيه ١/٩٦، الرّقم ٤٤٤؛ التّهذيب ١/٣٣٦، الرّقم ٩٨٣ وص ٣٣٧، الرّقم ٩٨٦.

٥ - الكافي ٣/١٣٧ وص ١٣٨؛ الاستبصار ١/٤٦٩، الرّقم ١٨١٢؛ التّهذيب ١/٤٦٥، الرّقم ١٥٢١؛ الجعفریات ٢٠٧.

(المطبوع في آخر قُرب الإسناد)؛ سنن أبي داود، كتاب الجنائز ٢/٧٠.

٢- التَّعْجِيلُ فِي الدَّفْنِ.

و ذكرنا بأنَّها تدلُّ على عدم التفاوت بدن الميِّت بتمامه، وبين أعضائه وجوارحه منفصلاً. على ذلك، فإنَّ كلَّ ما يوجب التَّأخير، أو عدم الدفن في الأموات، يكون حراماً قطعاً.

بقي هنا أمر، وهو الفرق بين التَّشريح والتَّفْطِيع لعملية التَّرقيع والزَّرع، بالنَّسبة إلى قضية الدفن وتعجيله، فإنَّ التَّشريح سواء كان لتعليم الطَّلَب، أو لكشف الجريمة، لا ينافي وجوب الدفن، بل يُنافي تعجيله، لأنَّ جسد الميِّت بعد إكمال عمليَّة التَّشريح سيُدفن، أو يكون قابلاً لذلك.

ولكنَّ القطع للزَّرع والوصل، ينافي الجهتين: ١- وجوب الدفن، فإنَّه بعد ما يكون الميِّت أعضاء بدنه على السَّواء في لزوم الدفن، يصير العضو المبان المزروع في بدن الحي غير مدفون البتَّة، مع أنَّه واجب الدفن حسب الفرض. ٢- تعجيل الدفن، فإنَّ القطع يستلزم عادةً التَّأخير في دفن ما زاد على حدِّ الاحتياج من الجسد لقضية التَّرقيع، وزوال موضوع التَّعجيل بالنَّسبة إلى ما قطع عن الميِّت للزَّرع في بدن الآخر.

إن قلت: دفن الأموات يجب لعلَّتين رئيسيتين، هما: ١- عدم تآذي الأحياء. ٢- حرمة صاحب الجسد. والتَّشريح، ولاسيَّما القطع لعملية التَّرقيع، لا ينافيهما، فإنَّ فساد الجسد وما يظهر منه - من تغيير الهيئة، والريح، وقُبْح المنظر - أمر يحصل بمرور الزمان، فإن وقعت العمليَّة بسرعة - كما هو المتعارف في زماننا هذا - فإنَّ جميع هذه العلامات منتفية، مضافاً إلى أنَّ استعمال المواد الكيماويَّة حين العمليَّة، يوجب تأخير ظهور هذه العلامات. فالتَّشريح الاستئصال للقصد المذكور لا ينافي العلل التي بها توجَّب الدفن، كما عليه صحيحة الفضل بن شاذان المتقدِّمة.

و أمَّا لزوم مراعاة حرمة الميِّت، وعدم ارتكاب ما يوجب إهانتَه، فهو أمر قصديّ، تابع لنيَّة الفاعل، وكيفيَّة عمله.^١

قلت: إنَّ المستفاد من الأخبار المتظافرة المتعلقة بأحكام الأموات، هو لزوم مواراة الميت وأعضاء جسده في الأرض، بحيث تحصل الأغراض المذكورة. فلا يكون المطلوب حصول تلك الأغراض على نحو صرف الوجود، وكيفما اتَّفَق، بل المراد والمطلوب هو المواراة التي تحصل بها تلك الأمور، إلَّا فيما لا يمكن على نحو تعدّد المطلوب.

فعليه، فإنَّ مطلوب الشَّارع هو دفن الميت وأعضاء بدنه في الأرض ومواراته فيها، في الموارد المتعارفة، فنفس الممانعة عن تحقُّق علامات فساد الجسد غير كافية في ترك الدفن أو التَّعجيل فيه، وإلَّا لصحَّ تحنيط الجسد بلا مواراته في الأرض.^١

إن قلت: ما دلَّ من الروايات على وجوب التَّعجيل بظاهاها فإنَّه مطرود بضعف سندها من حيث الإرسال، والاشتمال على المجاهيل أو الضَّعاف.

مضافاً إلى أنَّه قد روى الصدوق مرسلًا مسنداً إلى رسول الله ﷺ جزماً، ولا يقصر سندها عن تلك الأخبار الأخرى، أنَّه قال رسول الله ﷺ: كرامة الميت تعجيله.

فهو يدلُّ على أنَّ التَّعجيل إنَّما استحَبَّ، وأمر به لأنَّه كرامة للميت، فلامحالة يكون حدُّ الوجوب ما ينافي كرامته، ويكون إهانة له.^٢

وبعبارة أخرى: أنَّ تكريم المؤمن ليس بإطلاقه واجباً، وإنَّما اللازم أن لا يُهان، ولا يُستخَفَّ به، فالتَّعجيل لما كان تكريماً محضاً، فهو مستحبٌّ غير واجب، نعم إذا أوجب التأخير إهانةً به كان حراماً.^٣

قلت: أولاً: ما دلَّ في الروايات على وجوب التَّعجيل فهو صحيح السند، كما تقدَّم في محله.

ثانياً: أنَّ تعبير الصدوق في روايته لا يوجب خروج الخبر من حدِّ الإرسال، والمرسلة - بما أنَّها ضعيفة السند - كما لا تعارض الصَّحاح، كذلك لا تكون قرينة على

١ - جواهر الكلام ٤٠ / ٢٩١.

٢ - كلمات سديدة ١٣٤.

٣ - مباني منهاج الصَّادقين ٥٠١ / ٢؛ جامع المدارك ١٦١ / ١.

المراد، فإنَّ القرينية إنما تصحَّ بعد تمامية سندها، وقبول صدورها عن المعصوم عليه السلام. وإن كانت المرسلات يصحَّ أن تكون شاهدة على مطلب، وقرينة صارفة، أو مبيِّنة للمراد، فإنَّ مراسيل ابن عمير وصفوان وأضرابهم، بمكان من التقدُّم، مع أنَّه لم يقل بذلك. ثالثاً: أنَّه بعد ما كانت حرمة المؤمن كحرمة الحيِّ، وجعل الإمام عليه السلام كسر العظم من مصاديق انتهاك الحرمة، فإنَّ الكسر من مصاديق الهتك بأيِّ قصد وقع، وإلاَّ فعلى الإمام عليه السلام التفصيل، ولذا قلنا بأنَّ هذه الروايات بإطلاقها تشمل فرض الخطأ والعمد معاً. فإذا كان الكسر وهناً، فما يوجب الوهن وهن أيضاً، فإنَّه لا يمكن الكسر والقطع والشَّقَّ الخرق، إلاَّ بترك التعجيل، فلو عُجِّل في الدفن، فلا تصل التوبة إلى هذه الأمور، ولأجل ذلك قال الرسول الأُمجد: كرامة الميت تعجيله.

اختيارنا

إنَّ الإنصاف عدم تمامية هذا الدَّليل لتحريم قطع بدن الميت لعملية الزرع والوصل. والوجه في ذلك أمور: الأول: أنَّه أخصَّ من المدعى، فإنَّ العضو المبان من الميت، إن كان ذا عظم فلا إشكال في وجوب دفنه، وأمَّا ما يكون فيه عظم، فلا دليل عليه صحيحاً، إلاَّ الإجماع المدعى في كلام الشيخ، وهو محلُّ تأمل، وأكثر ما يكون محتاجاً إليه في عملية الترقيع، ما لا يكون فيه عظم كالقلب أو الكلية. قال في الحقائق: «و لو خلت القطعة من العظم، فلا غسل، ولا كفن، ولا صلاة اتفاقاً، وأوجب سلاَّر لفَّها في خرقه ودفنها، ولم يذكره الشَّيخان، وصرَّح في المعبر بعدم وجوب اللَّفِّ للأصل»^١.

الثاني: أنَّ القطع في زماننا هذا لا ينافي التعجيل عادةً، فإنَّه لا يراد من التعجيل إلاَّ الفورية العرفية، أي أوَّل زمان ممكن، لا الفورية العقلية. الثالث: أنَّ موضوع الدفن هو الميت كلاً أو بعضاً، وبعد الترقيع تحلَّ في العضو الحياة، وبعد صيرورته حيّاً، فقد تغيَّر الموضوع برأسه.

المقام الثاني: موت الدماغ^١

إن قضية جواز أخذ أعضاء من مات مخه، وقطع جسده وعدمه، وإن كانت خارجة عن محط النظر للفقهاء - لأن الشك والترديد المذكور راجع إلى مجهولية موضوعه، فإن الفرد المذكور إن كان حياً واقعاً فحكمه معلوم، وإن كان ميتاً فحكمه معلوم أيضاً وتحقيق الموضوع ليس من وظائف الفقيه - ولكننا نذكرها تكميلاً للفائدة.

تحقيق حكمي

إن حكم أخذ العضو ممن مات مخه، وقطع جسده، قابل للبحث في ثلاثة فروض:

الفرض الأول: العلم بالحياة

إذا علمنا أن الميت المذكور حي واقعاً، وعدم وجود بعض علامات الحياة فيه غير كافٍ في استناد الموت إليه واقعاً، فإن استئصال أعضائه وقطع جسده حرام قطعاً، كما أنه كذلك في الحي الطبيعي المتعارف، بل ربما يكون أشد منه.

توضيح ذلك: إن العضو المبان من الحي، إن كان من غير أعضائه الرئيسية، كالعين واليد والرجل والكلية الواحدة، بحيث لا يوجب فصلها الموت، فادلة حرمة الإضرار بالغير تدل على حرمة استئصالها يقيناً، خصوصاً إذا لم يأذن بذلك في حال سلامته، بل يستحق الآخذ القاطع القصاص أو الدية، سواء مات المريض بعد ذلك، أم عادت إليه الصحة والسلامة.

وإن كان العضو المبان من الأعضاء الرئيسية، كالقلب والكليتين، وأن فصلها يوجب الموت يقيناً، ففصلها من مصاديق قتل النفس بلا إشكال.

الفرض الثاني: العلم بالممات

وإن علمنا أن الميت بالموت الدماغية ميت واقعاً، بحيث لا يمكن رجوع الحياة

إليه، حركة القلب والأعمال التَّنفسية، سواء كانت تلقائية أم صناعية غير كافية في اسناد الحياة إليه، فلا إشكال أيضاً في عدم جواز القطع فصل أعضاء بدنه. والوجه في ذلك: إنَّ أدلة حرمة تقطيع الميت، وشق جسده وخرقه، جارية في المقام، هو ما دلَّ على حرمة الجناية على الأموات، وكسر عظامهم، وما دلَّ على حرمة التمثيل بالأموات، وما دلَّ على وجوب دفنهم والتَّعجيل في ذلك، وغير ذلك من الأدلة فلا نعيده.

الفرض الثالث: الشك في الحياة والممات

لا يخفى أنَّه إذا شكنا في حياة الشخص ومماته، وقلنا بجواز القطع في الممات - كما عليه أكثر من تناول ذلك - فتظهر الثمرة، لأنَّنا إذا ألحقنا الميت بالموت الدماغي بالحي، فلا يجوز القطع، وإذا ألحقناه بالميت، فيجوز حسب ما هو المعروف. وحيث أنَّ ترتب الحكم يتوقَّف على تحقُّق موضوعه، ولمَّا لم يكن الموضوع معلوماً بالوجدان، فلا بدَّ من إحرازه تعبدًا. ولنا في ذلك المقصد أمور.

الأمر الأول: الاستصحاب الموضوعي

إن شكنا أنَّ فلاناً ميتٌ أحيي، فلمَّا كان له سابقة الحياة، فلنا استصحاب حياته، وبعد ما ثبت أنَّ الشخص حيَّ تعبدًا، فيترتب عليه جميع أحكام الأحياء، وحيث أنَّ من أحكام الحي عدم جواز قطع أعضائه، وحرمة الإضرار به، فنحكم بعدم جواز ذلك في حقِّ هذا الفرد أيضاً، خصوصاً مع ملاحظة أنَّه في حال لا يمكن له فيها الدِّفاع عن نفسه، أو الاستئذان منه.

إن قلت: ينبغي لنا في الشك المذكور التمسك بأصالة البراءة، لأنَّ حرمة القطع أمر مشكوك، والحرمة المشكوك مرفوعة بالبراءة الشرعية. وبعد ذلك نحكم بجواز هذه العملية في حقِّ من مات مخه.

قلت: لا إشكال في أنَّ الشك في الحكم - في الفرض المذكور - مسبب عن الشك في موضوعه، وبعد جريان الأصل في ناحية السبب، ارتفع موضوع الأصل في ناحية

المسبب رأساً، ولذا قيل: إنّ الأصل في ناحية السبب حاكم على الأصل الجاري في المسبب، وحيث أنّ الاستصحاب الموضوعي يُثبت حياة الشخص تعبدًا، وحكم استئصال أعضاء بدن الحيّ معلوم حسب الفرض، فلما جال للشكّ في حكم قطع جسد من مات بالموت الدماغيّ.

الأمر الثاني: وجوب الصبر عند اشتباه الحال

وردت أخبار متعدّدة، متقاربة المضمون، تدلّ على وجوب التأخير في الدفن، حتّى العلم بالموت.^١

و معلوم أنّه لا خصوصيّة للغريق والمصعوق، تشهد بذلك عدّة روايات أخر تدلّ على وجوب الصبر في أصناف من الأموات غيرهما، بل عموم العلة في الموثقة الأولى، وهي قوله: «فإنّه ربّما ظنّوا أنّه مات ولم يمّت» يدلّ على وجوب الصبر في جميع موارد الاشتباه، حتّى يحصل العلم بالموت. وهو أشبه حالاً بالموت الدماغيّ.

و لا يخفى أنّ قضية موت المخّ من أهمّ مصاديق الاشتباه، فإنّ الطّبّ مع دقّته غير قادر على تشخيص زمان الموت، وما ذكر من علامات موت المخّ الموجب لصدور إجازة الدفن، لا يوجب القطع بتحقيق الموت واقعاً، ولذا وقع الاختلاف في تعيين ضابط تشخيص موت المخّ، أيكون بموت قشرة المخّ، أو جذوره، أو تمامه؟ ولوسلّمنا كون موت تمام المخّ دليلاً لموت الشخص، ولكن هذا غير جارٍ فيمن كان أقلّ سنّاً من خمس سنوات.

و المذكور في عداد الأصناف الخمسة المهذوم عليه^٢، وهو أشبه حالاً بالموت الدماغيّ، فإنّ من موجبات موت المخّ الصدمات الواردة عليه، الناشئة عن الضرب والجرح وغيرهما، المهذوم عليه من أظهر مصاديق ذلك. والصبر ثلاثة أيّام في الروايات منطبق على ما ذكر في بعض الكتب الطّبيّة من لزوم مراعاة بعض الاختبارات بفواصل

١ - الكافي ٢/٣٠٩، الرقم ٢ و ص ٢١٠، الرقم ٤ و ٦.

٢ - الكافي ٣/٢١٠، الرقم ٥؛ التهذيب ١/٣٣٧، الرقم ٩٨٨.

زمانية معلومة، كما سيأتي.

الأمر الثالث: وجوب حفظ النفس المحترمة

لا إشكال في أنّ من أهمّ الواجبات الإلهيّة - بل من ضروريّات الشريعة - وجوب حفظ النفس المحترمة، وحفظ النفس وإن لم يذكر بعنوان مستقلّ في الفقه الإسلاميّ، إلّا أنّه يبحث عنه في ضمن مسائل شتّى، مثل:

- ١- التيمّم و صرف الماء في سقي عطشان تتوقّف حياته عليه، ٢- قطع الصّلاة الواجبة، إذا توقّف عليه نجاة نفس محترمة، ٣- أخذ اللقيط إذا كان في معرض الهلاك، ٤- إطعام المضطرّ، إذا توقّف حياته عليه، ولو لم يكن قادراً على بذل ثمنه، ٥- التّقية لحفظ النفوس والأعراض والأموال، ٦- الكذب لحفظ نفس المؤمن وماله، ٧- الغيبة لدفع الضّرر عن المغتاب، ٨- كتمان الشهادة، أو تغييرها لحفظ النفس والمال، ٩- أداء الشهادة كذلك، ١٠- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا توقّف على الإضرار بنفس المؤمن أو ماله، ١١- أخذ الأجرة على الواجبات العينيّة النّظاميّة، ١٢- قبول الولاية عن الجائر لدفع الضّرر عن الغير، ١٣- وجوب بذل الطّعام على المحتكر في عام القحط، ١٤- بيع الوقف.

وكيف كان، فقد استدلّ عليه بأمر من الآيات والرّوايات.

الأول: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾^١

إنّ حفظ النفس المحترمة ممّا يصدق عليه عنوان الإحياء، ويشهد بذلك بعض ما ورد عن المعصومين (عليهم السلام).^٢ وإحياء النفس كما يدلّ عليه إطلاق قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾، له مراتب:

- ١- تركّ القتل: وهذا العنوان له فردان، هما: ترك القتل ظلماً، بأن لا يهريق دمّاً محترماً، ترك القتل قصاصاً، فإنّ الوليّ إذا عفا الجاني عن القصاص، ولم يقتله، صدق

١ - المائدة: ٣٢.

٢ - الكافي ٥/١٤٠.

عليه أنه أحياء.

و غير خفي أن الفرد الأول خارج عن الآية، فإن الإحياء أمر وجودي، وترك القتل أمر عديمي، مضافاً إلى أن حرمة القتل ظلماً ثابتة بقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^١، بخلاف الفرد الثاني فإن العفو أمر وجودي يصدق عليه عنوان الإحياء.

٢- نجاة الإنسان من القتل: فإذا تصدّى فرد لقتل فرد آخر، ومنعه عن ذلك فرد ثالث، صدق على الأخير أنه أحياء نفساً.

٣- حفظ الإنسان من الهلاك: فإن كان إنسان في معرض الهلاك، بغرق أو حرق أو سقوط أو غير ذلك من المهلكات، وحفظه آخر من ذلك، صدق عليه أنه أحياء نفساً محترمة.

و يؤيد ما ذكرنا في شمول الإحياء للمراتب الثلاث ما أفاده العلامة الأردبيلي، حيث قال: «﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ أي ومن تسبّب لبقاء حياتها بعفو عن قصاص، ومنع عن القتل، أو استنقاذ عن بعض أسبابه مثل الحرق والغرق، فكأنما فعل ذلك بجميع الناس، والمقصود منه تعظيم قتل النفس وإحيائها»^٢.

و يدلّ على ذلك ما في بعض المظانّ الروائيّة، فإنّ الأئمّة عليهم السلام طبّقوا الآية على ما يشمل الجميع^٣.

إن قلت: الإحياء ليس بواجب، والآية ليست في مقام الإيجاب.

أمّا الأوّل: فلأنّ من مراتب الإحياء ترك القتل والعفو عن الجاني، وهذا ليس بواجب على الولي، وإن صدق الإحياء لوفعل ذلك، لأنّ له القصاص.

وأمّا الثاني: فلأنّ الوجوب إمّا بالصيغة وهيئة الأمر، وإمّا بالمادّة كالوجوب واللّزوم، أو غير ذلك ممّا عدّ في العرف حاكياً عن الوجوب.

١ - المائدة: ٣٢.

٢ - زبدة البيان ٦٦٦.

٣ - الكافي ٢/٢١٠ و ٢١١ و ٢٠٤ و ٥٧: تفسير العياشي ١/٣١٣، الرقم ٨٧.

قلت: أولاً: أنّ الإحياء أمر ذو مراتب، وطبيعة لها أفراد طويلة إن صدق بالتشكيك، أو عرضية، إن صدق بالتواطؤ. وعلى أيهما، فإن خروج فرد بالتخصيص، ولو بالمخصص المنفصل، لا يثلم في ظهوره في الوجوب - لو كان - بالنسبة إلى سائر أفراد.

إنّ العفو عن الجاني، بعد كونه مصداقاً للإحياء، وإن لم يكن بواجب، إلا أنه يخرج بدليل خاص، أي مادل على أنّ أمر الجاني بيد الولي، إن شاء اقتص، وإن شاء عفا، سواء أخذ الدية أم لم يأخذها. فلو لم يكن في المقام ما دلّ على ذلك، لانبالي أن نقول بتقديم حرمة نفس الجاني على دم المقتول، لأنّه قدمات، ولا ينحصر تدارك ما ذهب عنه بقتل الجاني، كما في الخطأ وشبه العمد من القتل. ولأجل ذلك، فإنّ مجازاة القتل غير مقررة في أكثر الدّول، بل يُحبس القاتل أبداً إلى أن يموت، ولكن لا يقتل.

و القول بجواز القصاص والقتل - لا وجوبه - ثابت في الشرع المقدّس، حيث ساوى النّفس بالنّفس، وخصّص الحرمة بما إذا كان القتل بغير نفس ولا فساد في الأرض. ورأي الشارع بما أنّه رئيس العقلاء مقدّم على جميع الأقاويل، وعلى ما حكمت به العقول الناقصة، ولكنّ هذا لا يدلّ على عدم وجوب سائر مراتب الإحياء، من حفظ النّفس من الغرق والحرق وما شابههما من المهلكات.

ثانياً: الآية وإن لم تكن بهيئة الأمر، ولا بمادّة تدلّ على الوجوب والإلزام، إلا أنّها جملة خبرية، دلالتها على الوجوب أكد ممّا إذا كانت بصيغة الأمر، أو مادّة الوجوب، كما أنّ آية القتل التي كانت قبلها، دلالتها على الحرمة أكد، لأنّ الله تعالى ساوى بين قتل إنسان واحد وقتل جميع النّاس، وبين إحيائه وإحيائهم، وتنزيل أحدهما مكان الآخر ليس إلا لشدة المغوضية في الأولى، والمحبوية في الثانية، فكما لا يتصوّر عدم حرمة القتل، كذلك لا يتصوّر عدم وجوب الإحياء، بلافق في ذلك بين نفس واحدة وبين جميع النّاس.

ولو فرض كون موردها العفو عن الجاني، فالمورد لا يخصّص. لأنّ الإحياء بطبيعته أمر واجب، إلا في فرد منها، أي: العفو عن الجاني، بدليل خارجيّ خاص. ويؤيد ما ذكرنا من استفادة الوجوب من الآية، استناد بعض الأكابر لإثبات وجوب

إسقاء العطشان والتَّيمم، ووجوب أخذ اللقيط بها.^١

الثاني: الروايات

من جملة ما استُدلَّ به على وجوب حفظ النفوس المحترمة الروايات. ومع أنَّ الروايات الواردة في المقام ليست على نسق واحد، إلَّا أنَّ المستفاد منها هو ذاك بتفاوت في نحو الاستدلال. والروايات متفرقة على أبواب الفقه، طائفة منها تدلُّ على وجوب التَّقية لحفظ النفوس وصيانتها^٢، وطائفة على وجوب نجاة الإنسان من القتل^٣، وطائفة على وجوب إطعام الأسارى وسقيهم^٤، وطائفة على وجوب قطع الصَّلابة لحفظ إنسان من الخطر والتلف^٥، وطائفة على وجوب شقِّ جوف الحامل إذا مات الولد في بطنها وخشي على الأمِّ بذلك، وطائفة على وجوب شقِّ جوف الأمِّ إذا ماتت والولد في بطنها حيًّا، وطائفة على وجوب التَّحفظ على مال المسلم وحقه.^٦

وغير خفيٍّ أنَّ المستفاد من مجموع هذه الروايات، هو إيجاب التَّحفظ على حياة النفوس صيانتها من الأخطار والأضرار، حيث أنَّ احتمال التَّفسيّة في وجوب هذه الأمور غير متصوّر جدًّا.

الطَّائفة الأولى: وجوب التَّقية لحفظ النفوس: إنَّ من أهمِّ الواجبات في مذهبنا - بل من ضروريَّاته - وجوب التَّقية. والتَّقية شُرعت لحفظ النفوس، والأموال، والأعراض، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الغاية لها حفظ الإنسان نفسه ومتعلقاته، أو غيره من النفوس المحترمة، بحيث لو لم يراعها لأثم.

١ - منتهى المطلب ١/١٣٥؛ تذكرة الفقهاء ٢/٢٧٠؛ التَّحفة السَّنية ٢١٢؛ مسالك الأفهام ٢/٢٩٧.

٢ - أمالي ابن الطُّوسي ١/٢٩٩؛ الخصال ٦٠٧؛ تفسير الإمام العسكري عليه السلام ٣٢٠، الرقم ١٦٣ وص ٢٣١، الرقم ١١١ - الاحتجاج ١/٣٥٥.

٣ - التَّهذيب ٨/٣٠٠، الرقم ١١١١؛ الفقيه ٢/٢٣٥؛ دعائم الإسلام ٢/٩٥، الرقم ٢٩٨؛ الجعفریات ٢٤٢.

٤ - الكافي ٥/٣٥؛ التَّهذيب ٦/١٥٣، الرقم ٢٦٨؛ دعائم الإسلام ١/٣٧٧؛ الجعفریات ٥٣.

٥ - التَّهذيب ٢/٣٣٣، الرقم ٣٧٥؛ دعائم الإسلام ١/١١٠.

٦ - الكافي ٦/١٢٨ و ٧/٤٤٠؛ التَّوَادِر لأحمد بن محمد ٧٣، الرقم ١٥٤؛ مستطرفات السَّرائر ٥٧٦؛ نواب الأعمال

و معلوم أنها لو وجبت بوجوب مقدّمي ترشحيّ، لا بوجوب نفسيّ، فإنّ التّقية - بما هي تقية - ليست لها مصلحة نفس الأمرية الباعثة لجعل الحكم النفسيّ التّكليفيّ عليها، بل التّقية شرّعت - كما يظهر من نفس الروايات الواردة في المقام - لصيانة النفوس، وحفظها من التّلف والضّرر ما شابههما، فلولم يجب التّحفّظ على النفوس المحترمة فلا معنى لإيجابها.

فعلى ذلك، فنفس ما ورد في مقام إيجاب التّقية كافٍ لنا في إثبات وجوب حفظ النفوس المحترمة. وغير خفيّ أنّ التّقية، وإن كان أجلى مصاديقها التّحفّظ على دماء المسلمين و التّحرز عن التّسبّب في قتلهم، إلّا أنها لا تختصّ بذلك، بل الملاك في وجوبها هو حفظ النفوس المحترمة من جميع ما يضرّها، سواء بلغ حدّ القتل، أم لم يبلغ. وعليه، فإنّ التّقية غير منحصرة في النفوس، بل جارية في الأعراس والأموال، كما تحقّق في محلّه.

الطّائفة الثانية: وجوب نجاة الإنسان من القتل: إنّ المستفاد من هذه الطّائفة من الروايات وجوب نجاة الإنسان من القتل، والمطلوب ممّا هو وجوب حفظ النفس المحترمة من التّلف الهلاك، فربما يتوهّم عدم دلالة هذه الطّائفة من الروايات على المطلوب بتمامه، وأنها أخصّ من المدعى، ولكنّه توهّم باطل.

توضيح ذلك: أولاً: القتل - كما في اللّغة - هو نقض بُنية الحياة، وقد تعارف استعمال القتل في مُطلق الموت، ولو بحتف الأنف.

ثانياً: لو قلنا باختصاص القتل بما لم يكن الموت مستنداً فيه إلى طبيعة الإنسان وزوال قابليّتها للبقاء، بل كان مستنداً إلى سبب خارجيّ - كما هو الظّاهر في غالب استعمالات الكلمة، و من نفس رواية السّكونيّ، حيث كان مفادها وجوب الحلف كاذباً لحفظ النفس المحترمة عن القتل - فالرواية تدلّ على المطلوب، وهو حفظ النفس من التّلف والهلاك أيضاً. فإنّ المعلوم من الشّارع، المؤيّد بالروايات الكثيرة، أنّه لم يَنْه عن القتل إلّا لأجل أهميّة النفوس عنده، وليس وجوب الحلف كاذباً للمنع من القتل إلّا بهذا الملاك أيضاً. ولولم يكن حفظ النفس المحترمة واجباً فلا وجه لوجوب الحلف كاذباً. وإذا

كان الأمر كذلك، فيتّضح أنّ القتل - بما هو قتل - ليس له مدخلية في ملك الحكم، فإنّه أحد طرق زوال بُنية الحياة.

الطائفة الثالثة: وجوب إطعام الأسير والمسجون: المستفاد من مجموع هذه الروايات وجوب إطعام الأسير وسقيه، وصريح هذه الروايات هو عدم الفرق في ذلك بين الكافر وغير الكافر، وبين أن يكون واجب القتل أو غير مهدور الدّم.

والوجوب المستفاد من هذه الروايات قد يكون بجملّة خبريّة، وهي أكد في الدلالة عليه، حيث أنّها تدلّ على مفروغيّة العمل، وقد يكون بمادة (و ج ب) كما في رواية الدّعائم، وقد يكون بهيئة الأمر كما في قضية ابن ملجم، ودعوى أنّ رواية الجعفرات حكاية فعل وقضيّة في واقعة، غير حاكية عن قاعدة كليّة، غاية في الضعف.

ولا يخفى أنّ ظهورها في المطلوب - وهو وجوب حفظ النّفس - من الوضوح بمكان، لأنّ الأسير أو المسجون الذي كان مغلول اليد، بقاؤه وحياته منوط بإطعامه وسقيه، بحيث لو منع منهما لتلف، أو كان في معرض الهلاك بحسب العادة.

وما دلّ على وجوب حفظ غير المحترمة من النّفوس، كالكافر الحربيّ أو المرتدّ، لو ثبت، لكان مخصّصاً لهذه الروايات، ولا ينشلم في ظهورها في وجوب حفظ النّفوس المحترمة، وإن كان في أصل عدم وجوب حفظ هذه النّفوس ولو بترك إطعامها وسقيها إشكال، فتأمل. حيث كان إجراء الحكم الإلهيّ على هؤلاء متوقّفاً على بقائهم وحياتهم، فلو ترك إطعامهم وما تتوقّف حياتهم عليه، لارتفع موضوع الحدّ الإلهيّ، فوجب حفظ هذه النّفوس إلى زمان قتلهم مقدّمةً لواجب آخر، لكيلا يكون مصداقاً لتضييع حدود الله تبارك وتعالى.

وكيف كان، فإنّ هذه الطائفة من الروايات - مع ظهورها في الحكم التّكليفيّ الإلزاميّ - تدلّ على وجوب التّحفظ على النّفوس المحترمة بالالتزام.

الطائفة الرابعة: وجوب قطع الصلاة: إنّ قضية وجوب قطع الصّلاة في حال الاضطرار ممّا اتّفق عليه علماؤنا الإماميّة رضي الله عنهم. وأكثر ما ورد عن المعصومين عليهم صلوات الله في هذه المسألة مختصّ بالأموال، وكونها في معرض الخطر والتّلف،

كفوات غريم، وإياق العبد. ولكن السّؤال في رواية إسماعيل بن أبي زياد مركّب من أمرين: أحدهما - وهو محطّ نظرنا في الاستدلال - حبّو الصّبيّ إلى الثّار. وهذا الفرض فرض وقوع نفس محترمة في معرض خطر الحرق والتّلف، وجواب الإمام عليه السلام صريح في وجوب القطع، وحفظ ما يتخوّف عليه.

ولو لم يكن في المقام إلّا هذه الرّواية، لكانت كافية في إثبات مطلوبنا، وهو وجوب حفظ النّفس المحترمة من الخطر والتّلف.

والإشكال عليها في البناء على الصّلاة، لو تمّ، لما ضرّ بما نحن بصده، مع أنّ أصل الإشكال غير وارد، حيث إنّ إطلاق البناء في هذه الرّواية مقيّد بما في الرّوايات الخاصّة من عدم الخروج من حدّ القبلة، أو عدم فاصل كثير بما يوجب نقض الصّلاة عرفاً، وعدم ذكر سائر الشروط غير التّكلم ليس بضائر، كما يكون هكذا الحال في كثير من الرّوايات. ويؤيّد ذلك ما في الدعائم، فإنّه عليه السلام صرّح بلزوم مراعاة القبلة، وضرورة قطع الصّلاة إن لم يمكن حفظ المال إلّا بقطعها.^١

الطّائفة الخامسة: وجوب حفظ مال الغير: وجوب حفظ مال المسلم من التّلف أمر لا ريب فيه، ويدلّ عليه عمومات التّقية، وبعض ماورد في خصوص الأموال، ووجوب الحلف كاذباً لحفظ مال المسلم، ووجوب التّغيير في ألفاظ الشّهادة لقضاء حقّ المؤمن، وجوب الشّهادة لإحقاق حقّ المسلم.

والمستفاد من مجموع هذه الرّوايات هو وجوب حفظ مال المسلم بأيّ نحو يمكن حتّى ببعض ما ثبتت حرّمته بالعنوان الأوّل. ومعلوم أنّ هذا الوجوب شأنه كسائر الأحكام التّكليفيّة، فإنّها مشروطة بالقدرة، فلو لم يكن المكلّف قادراً عليه فما وجب الحفظ البتّة.

كما، أنّ الوجوب المذكور يكون في فرض كون مال الغير محترماً، فلو لم يكن محترماً، لما وجب حفظه. ولا يبعد القول بوجود الملازمة بين حرمة المال وحرمة النّفس،

فكلّ نفس محترمة، مالها أيضاً محترم، ولأجل ذلك صرّحوا بعدم احترام مال الناصبي والكافر الحربي، لعدم حرمة نفسيهما، وعليه جوّزوا السرقة منهما، كما تقرّر في محلّه. وكيف كان، إذا كان المال محترماً غير واجب التّلف كآلات اللّهُو في بعض الصّور، أو غير جائز التّلف، لوجب حفظه من التّلف والهلاك.

فإذا كان الأمر كذلك، فلنا التمسك بالأولوية القطعية لوجب حفظ نفس المؤمن والمسلم، لأنّه إذا وجب حفظ مال المسلم لوجب حفظ نفسه بطريق أولى، والأولوية المذكورة يحكم بها العقل، فإنّ المال دون النّفس، وهي - كذلك - تُستفاد من بعض النّصوص^١.

حفظ النّفس المحترمة لدى الفقهاء: إنّ قضية حفظ نفس الإنسان، والحيوان، ومال المسلم، مذكورة في أبواب متعدّدة من الفقه، ويستند إليها في كثير من الفروع الفقهية^٢.

إيضاح وهم

قد يتوهّم بأنّه لا يجب حفظ النّفس المحترمة، واستدلّ عليه - كما في كلمات بعض الأكابر في مسألة: من اضطرّ إلى طعام الغير^٣ - بثلاثة وجوه:

الأول: الأصل

الثاني: فقدان الدليل

الثالث: سيرة المسلمين

قال العلامة صاحب الجواهر: «ولو اضطرّ إلى طعام الغير وليس له ثمن، وجب على صاحبه بذله، لأنّ في الامتناع إعانة على قتل المسلم»، خلافاً للمحكي عن الخلاف

١ - الكافي ٢/٢١٦.

٢ - تذكرة الفقهاء ٢/٤٠٦؛ نهاية الأحكام ١/١٨٩؛ مسالك الأنهار ١/٤٧٥؛ مجمع الفائدة والبرهان ١٠/٥٢١؛ مشارق الشّمس ٤٨٦؛ جواهر الكلام ٣١/٢٥٠؛ كتاب القضاء للمحقّق الأنصاري ٩٨؛ مصباح الفقيه ٢/٤٢٧؛ مستمسك العروة الوثقى ٥/١٣٠؛ جامع المدارك ٢/٢٧٤؛ مصباح الفقاهة ١/٣٤٨؛ العروة الوثقى وتكملتها ١/٤٣٩؛ مناهج المتّقين ٤٣٧؛ قواعد الأحكام ٢/١٣٢.

٣ - الخلاف ٣/٢٧٠؛ السرائر ٣/١٢٦.

والسّرائر إذ لم يوجباه للأصل، بعد منع كونه إعانة، وعدم وجود دليل يدلّ على وجوب حفظ نفس الغير مطلقاً، بل لعلّ السّيرة في الأعصار والأمصّار على خلافه في المقتولين ظلماً، مع إمكان دفعه بالمال، وفي المرضي إذا توقّف علاجهم - المقتضي حياتهم بإخبار أهل الخبرة - على بذل المال»^١.

أقول: أمّا الأصل: إنّ المراد بالأصل في المقام - كما صرح به الشّيخ وابن إدريس، أصالة البراءة، فإنّه لو شككنا بعدم براءة ذمّة صاحب الطّعام، أو كلّ ما تتوقّف حياة المضطرّ على فعله، فالأصل يقتضي براءة ذمّته عن ذلك. والبراءة في المقام. إمّا العقليّة بقبح العقاب بلا بيان، وإمّا الشرعيّة برفع ما لا يعلمون عن الأُمّة.

هذا، ولا يبعد القول بجريان الاستصحاب العدميّ أيضاً، فإنّه قبل الاضطرار ليس دفع الطّعام بواجب، وبعد الاضطرار نشكّ فنستصحب عدم الوجوب.

و أنت خبير بأنّ الأصل دليل حيث لا دليل، فلوفرضنا قيام أمارات معتبرة، وروايات صحيحة، ودلائل عقليّة تامّة على وجوب التّحفظ على نفس المسلم أو ماله - بتقريب سبق ذكره - فلاشكّ، حتّى يصحّ إجراء الأصل. فإنّ بالعلم التّعبدّي أو الحقيقي رفع الشكّ وأدّى البيان، وبه يرتفع موضوع الأصل.

أمّا عدم الدّليل: إنّ الظّاهر من كلام الشّيخ وابن إدريس هو عدم الدّليل في الفرض الخاص، أي إطعام الغير، فإن كان مرادهما هو ذاك فهو حقّ، لأنّه لا دليل على ذلك بخصوصه. إن كان مرادهما عدم الدّليل على حفظ النّفس المحترمة - مع كونه خلاف ظاهر كلامهما - فهو سقيم جداً، فإنّه تضافت الروايات على ذلك، كما تقدّم.

ولو فرضنا عدم ورود دليل شرعيّ يدلّ على وجوب حفظ النّفوس المحترمة من التّلف الهلاك، وأعرضنا عمّا ورد في الأبواب المتفرّقة، كنّا في غنى عن ذلك، ولا ينثلم في الحكم الشرعيّ المطلوب لنا في المقام، فإنّ حفظ النّفوس من الضّروريّات التي استغنت عن الدّليل المخصوص.

مضافاً إلى أنَّ المقام من الأمور التي استقلَّ العقل بوجوبها، والملازمة بين حكم العقل فيما استقلَّه وحكم الشرع ثابتة كما تقدّم بيانها.^١

أما السيرة: أولاً: أنَّ حفظ النفس المحترمة يكون ممّا وجب بوجوب كفائيٍّ، وتعيّن الوجوب على شخص واحد يتوقّف على عدم قيام سائر الأفراد به.

وكلّ حكم شرعيٍّ - كفائياً أو عينياً - تتوقّف فعليّته على المكلف بقدرته عليه عقليّاً أو شرعيّاً، ونفي العسر والهرج، بل الضرر عنه، في إقدامه عليه.

والإخلال بأحد هذه الأمور يوجب زوال الوجوب أو فعليّته، فإنّه لو وجد من يقوم بالعمل، أو لم يوجد ولكنّ المكلف المتوجّه إليه التّكليف غير قادر عليه، أو كان قادراً ولكن إتيانه به يوجب إيقاعه في العسر والهرج، أو ورد عليه ضرر أقوى أو مساوٍ لما ورد على الآخر، ارتفع التّكليف برأسه.

وفرض بحثنا في وجوب حفظ النفس المحترمة فرض تعيّن العمل على فرد خاصّ، بعدم وجود من به الكفاية، وفرض قدرته على ذلك، وعدم وقوعه في العسر والهرج، وعدم تعلّق الضرر به مساوياً، لأنّه ترجيح بلامرّجّ، أو أقوى لتقدّم الأهمّ على المهمّ بعملية الحفظ.

فهل قامت السيرة - مع حفظ هذه الشروط - على عدم وجوب حفظ النّفوس المحترمة، أو تكون مع فقدها؟

إنّ السيرة على عدم إقدامهم في مواقع الزّلزلة، والقحط، وقصد السّلطات الجائرة قتل المظلومين، وبذل المال إذا توقّف علاج المرضى عليه، لو فرض، لا تكون إلّا لأجل وجود من به الكفاية، أو عدم قدرتهم على ذلك، أو وقوعهم في العسر والهرج، كما في صرف المال وبذل ثمن العلاج في معالجة جميع مرضى المسلمين، أو لإيقاع الضرر عليهم، كما في المعاملة مع الظّالمين.

ثانياً: السيرة إن كان المراد منها السيرة العقلانيّة الناشئة عن عقلهم، فهي على خلاف

ذلك، فإنَّ العقلاء - بما هم عقلاء - ديدنهم نجاة النَّفوس، وحفظ الأعراض، والتَّوَاميس، وأمَّا سيرتهم لا بما هم عقلاء، بل بما هم شهوةٌ وغضب، فليس لها اعتبار.

وإن كان المراد منها السَّيرة الإسلامية، فحجَّتُها شرعاً محتاجةٌ إلى الإِمضاء، أو عدم الرَّدع عنها في لسان الشَّارع مع استمرارها إلى زمانه، وكونها في مرآه.

أَيصحَّ القول بأنَّ سيرة المسلمين بما هم متشرَّعة على عدم حفظ النَّفوس المحترمة، استمرَّت إلى زمان المعصوم عليه السلام، ولم يردع عنها الإمام عليه السلام، مع ملاحظة ماورد عنهم عليهم صلوات الله، في لزوم دفع الضَّرر عن المسلمين، وإغاثة المضطَّرين، وغير ذلك ممَّا صدر في لزوم حفظ المؤمن، ومراعاته؟^١

فالسَّيرة على عدم الحفظ، لو ثبتت، لم تُفسَّر إلَّا بعدم مبالاتهم، وتوجَّههم إلى ما أوجب الله عليهم من حقوق إخوانهم.

الاستثناء في وجوب حفظ النَّفس المحترمة

قد يقال: في حالة فقد كامل للوعي يستمرَّ هذا الإنسان مدَّة في حياة جسدية كاملةً على هذا الوضع مُحاطاً بالرَّعاية الطَّبيَّة، ويتنفَّس ذاتياً، لأنَّ جذع المنخَّ سليم، لكن مثل هذا الحياة لا تكون إلَّا داخل مستشفى.

إذا قلنا إنَّه حيٌّ، ومحكوم بالحياة لسلامة جذع مخه، لكن لا يبعد أن نقول بعدم وجوب حفظه من الموت، لأنَّ هذا الوجوب لم يدلَّ عليه دليل لفظيٌّ تتمسَّك بإطلاقه، كما لا يخفى على الخبير المتعمِّق في الفقه، ولا يشتبه عليك وجوب حفظ النَّفس المحترمة بحرمة قتلها، وبينهما بون بعيد. وعليه، فإذا لم يدفع المال لحفظه، والحال هذه، وضمَّن الطَّبيب عليه بالعناية بالآلات الطَّبيَّة، فمات نهائياً، لا ترجع تبعه موته إلى أحد، فقد أَماته الله سبحانه وتعالى.^٢

و بعبارة أخرى: إنَّ قتل النَّفس غير حفظها، وهما أمران متممايزان، والأوَّل حرام

١ - التَّهذِيب ٥٧/٢؛ الكافي ٥٤/٥ و ٥٥ و ١٦٢/٢؛ قرب الإسناد ٦٢.

٢ - الفقه والمسائل الطَّبيَّة ١٤٨.

عقلاً شرعاً - كتاباً وسنةً وإجماعاً - وأما الثاني فليس على وجوبه دليل لفظي واضح؛ وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، يدلّ على الفضل دون اللزوم، وإنّ الدليل عليه عقلي، والمتيقن هو وجوبه في غير هذا الفرض.^١

اختيارنا

أولاً: أنّ سلامة جذع الدماغ دليل على الحياة، ولا يكفي في الحكم بموت المريض الاستناد إلى موت قشرة مخّه، وسيأتي الكلام عنه عند البحث عن حقيقة الموت طبيّاً، وأماراته، والاختبارات اللازمة في ذلك المقصد.

ثانياً: استبقاء الحياة في المستشفى غير ضائر في الحكم بالحياة، فإنّه لو كان ميزان الحياة قابليّة البقاء في خارج المستشفى، وبلاستعانة بأجهزة الإنعاش، فلا بدّ من الحكم بموت كثير من المرضى المبتلين بالأمراض القلبية والدماغية، ومن تتوقّف حياته على استخدام الأجهزة الطبيّة، والمراقبة المستمرة في داخل المستشفى، بحيث لو انفصل عنها وأُخرج لمات البتّة.

بل أنّ تمام العلة في إيجاد وحدة العناية القلبية^٢ ووحدة العناية الفائقة^٣ في المستشفى هو المحافظة على حياة من لا يكون قادراً على حفظها خارج المستشفى، وبلاستعانة بها.

وعلى ذلك، فإنّ توقّف الحياة في من ماتت قشرة مخّه، مع سلامة جذعه، على البقاء في المستشفى، والاستعانة بأجهزة التنفّس الاصطناعي لا يدلّ على خروجه من حدّ الأحياء، لا فرق بينه وبين من كان حيّاً في خارجه.

ثالثاً: أنّ وجوب حفظ النفس المحترمة من مسلمّات الفقه الإسلامي، وهذا الوجوب غير مربوط بحرمة قتل الإنسان، وتوجد لإثباته دلائل متعدّدة وروايات متظافرة، نقلنا

١ - نفس المصدر ١٧٣.

2 - Cardiac care unit (C.C.U).

3 - Intensive care unit(I.C.U).

عدّة منها فيما سبق. ولو لم يرد عن الهداة المعصومين عليهم صلوات الله رواية واحدة، فإنّ الضّرورة قاضية بذلك.

والدليل اللبّي وإن لم يكن له إطلاق، والأخذ بقدر المتيقّن منه وإن كان لازماً، فما هو القدر المتيقّن من حكم العقل بوجوب حفظ النّفس المحترمة، لو لم يكن حفظها من خطر الموت غير داخل فيه؟

والعجب كلّ العجب إنّ حفظ نفس المسلم من التّلف والهلاك لأجل جوعه أو مرضه أو غيره من الأسباب، واجب كفاية^١، ولكن حفظ حياة مريض غير قادر على الدّفاع عن حياته، غير واجب؟

رابعاً: أنّ الاستدلال بآية الإحياء، قد تقدّم بيانه، وذكرنا أنّ دلالته على اللّزوم أكد من الفضل.

خامساً: على فرض وجوب حفظ النّفس المحترمة ولزوم علاج من مات مخّه (قشرته أو جذعه)، فلو ضنّ الطّبيب بالآلات الطّبيّة عليه، ومات المريض، فيُعدّ الطّبيب قاتلاً، وعليه القود. ولو لم نُقل بذلك، لكان ممّن أعان على قتل مسلم، بلا إشكال. والإماتة على أيّ حال تكون مستندة إلى الله تعالى.

روى الكلينيّ بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام: مَنْ أعان على مؤمن بشرط كلمة، لقي الله عزّ وجلّ يوم القيامة مكتوب بين عينيه (آيس من رحمتي).^٢

تحقيق موضوعي

الإنسان مركّب من روح وبدن، وقد وقع الكلام في كفيّة هذا التّركيب. قد يقال: بأنّ الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص، أي الرّوح، والبدن آلتة ومنزله مركبه. وعلى هذا، فالإنسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه، وغير

١ - حدود الشريعة ٢١١/٣.

٢ - الكافي ٣٦٨/٢.

متّصل بالعالم ولا منفصل عنه، ولكّنه متعلّق بالبدن، تعلّق التّديب والتّصرف، كما أنّ إله العالم لا تعلّق له بالعالم إلّا على سبيل التّصرّف والتّديب.^١
وقد يقال: النّفس إذا تعلّقت بالبدن اتّحدت به، والبدن عين النّفس، ومجموعهما عند الاتّحاد هو الإنسان.^٢

هذا، وقد روي في (بصائر الدّرجات) بإسناده عن المفضّل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: مثل [روح] المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق، إذا خرجت الجوهرة منه، طرح الصندوق ولم تتعب به. وقال: إنّ الأرواح لا تمازج البدن، ولا تداخله، وإنّما هي كالكلل للبدن، محيطة به.^٣

فكما أنّ إلقاء الرّوح في الجسد عرّف بالحياة، فإنّ انفصاله عنه وقطع العلقّة الموجودة بينهما عرّف بالممات.^٤

الحياة

قد وردت روايات متظافرة في كيفة تكوّن الإنسان في بعده الجسمي، وأشارت إلى نحو تعلّق الرّوح به. وحيث كانت من حيث المضمون متفاوتة، فإنّنا نوردّها على طوائف: الطّائفة الأولى: نحو الحياة الإنسانيّة: وهذه الطّائفة متفاوتة في التّعبير عن مرحلة إنشاء الرّوح، ونفخ الحياة في الإنسان، وأنّه بعد أيّة مرحلة من مراحل تكوين البدن، بلا إشارة إلى زمان هذه العملية. نظير: ١- إكساء اللّحم^٥، ٢- إتمام الجنين^٦، ٣- إتمام الصّورة.^٧

١ - التفسير الكبير ٤٥/٢١؛ شرح القيصري على فصوص الحكم ١١٣/١.

٢ - التفسير الكبير ٤٥/٢١.

٣ - بصائر الدّرجات ٤٦٣.

٤ - التفسير الكبير ٥٤/٣٠.

٥ - الكافي ٣٤٢/٧؛ التهذيب ٢٨٢/١٠، الرقم ١١٠٢.

٦ - الكافي ٣٤٣/٧.

٧ - الإرشاد ١١٩.

الطائفة الثانية: الحياة الإنسانية و زمانها: تتفاوت هذه الطائفة من حيث زمان نفخ الروح، كما يلي: ١- إكمال أربعة أشهر^١، ٢- مضي خمسة أشهر^٢، ٣- تتابع الأربعينيات^٣. الطائفة الثالثة: علامات الحياة وأماراتها: ١- الحركة (الحركة البيئية^٤، مطلق الحركة^٥)؛ ٢- الإستهلال^٦؛ ٣- شق السمع والبصر^٧.

علامات الحياة في الفقه الإسلامي: إن الحياة وعلاماتها يبحث عنها تارةً في كتاب الدييات في الجناية على الجنين، وأخرى في كتاب الإرث في إرث الجنين، وثالثة في كتاب الصيد في صيد الكلب ونظائره^٨.

اختيارنا

بالتأمل فيما نقلنا من الروايات يظهر أن الميزان في تحقق الحياة هو ولوج الروح الذي عبّر عنه - اقتباساً من القرآن الكريم - بإنشاء خلق آخر. والمستفاد من الروايات أن الإنشاء المذكور لا يكون إلا بعد إكساء العظام باللحم. ومعلوم أنه بعد صيرورة العظام ذات لحم، فإن الجنين تام الخلقة، ولذا عبّر عن هذه المرحلة في رواية ابن مسكان بعنوان: إذا تمّ الجنين. كما إذا تمّ الجنين في بعده الجسمي تحققت صورته الإنسانية، ولذا جعل العنوان في رواية الإرشاد الصورة. وهذه المرحلة، أي. مرحلة إكساء اللحم، أو تامة الجنين، أو تشكيل الصورة، لا تحصل إلا في آخر الشهر الرابع من أيام الحمل، ومن هذا الزمان يصير الجسم قابلاً

١ - الكافي ١٣/٦: قرب الإسناد ١٤٥-١٥٥.

٢ - الكافي ٣٤٦/٧.

٣ - الكافي ١٣-١٤/٦ و ٣٤٧/٧.

٤ - الكافي ١٥٥/٧: التهذيب ٣٩٢/٩، الرقم ١٣٩٨.

٥ - التهذيب ٥٧/٩، الرقم ٢٣٨.

٦ - التهذيب ٢٨١/١٠، الرقم ١١٠٠ و ٤٨/١، الرقم ١٨٧٥.

٧ - الكافي ٣٤٥/٧.

٨ - المختصر المفيد ٢٧٤ و ٢٣٩، تحرير الأحكام ٢٧٨/١ و ١٧٤/٢: المبسوط ٢٠٠/٧: مناهج المتقين ٥٣٠.

جامع المدارك ٣٧١/٥: النهاية ونكتها ٨٦/٣.

لتعلق الرّوح به.

ولكنّ السّؤال الأساسيّ هو زمان هذا التّعلق، أيكون عند انقضاء الشّهر الرّابع بلامكث، أم بتطاول الفترة؟

المشهور بين النّاس بأنّ ولوج الروح يكون في آخر الشهر الرّابع، وهو ممّا لا دليل عليه، بل المستفاد من الرّوايات وجود الفاصل الزّمنيّ بين إتمام الخلق وبين إيلاج الرّوح، بقريئة كلمة (ثمّ) المأخوذة في بعضها.^١

هذا، ولكنّ الجمع بين الرّوايات يقتضي القول بكون ولوج الروح يقع في طول شهر، وهو من انتهاء الشهر الرّابع إلى نهاية الشهر الخامس، وأمّا وقته الدّقيق فلا يعلمه إلّا الله تعالى.

والإشكال على رواية يونس الشّيباني أنّه كان على خلاف المشهور، فإنّ الشّهرة على أنّ الولوج عند مضي الأربعة أشهر، في غير محلّه. لأنّ الشّهرة غير ثابتة، وأنّ الرّواية لا تدلّ على كون الإيلاج عند مضيّ الخمسة، بل تدلّ على تحقّقه عند ذلك الزّمان. ويؤيّد قوله: إذا مضت الخمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة، فإنّ صيغة الماضي تدلّ على وقوع الفعل، وكان الإمام عليه السلام في مقام الإخبار عمّا وقع قبل.

هذا، وقد يستفاد من روايتي زرارة وسعيد بن المسيّب أنّ في الجنين روحيّين (حياتين): روح (حياة) منقولة في أصلاب الرّجال وأرحام النّساء، وروح الحياة والبقاء (روح العقل).

وهذه نكتة لا يمكن صدورها إلّا عن أهل بيت النّبوة عليهم السلام، فإنّها وإن كانت قابلة للتّأويل بمقدّمات علميّة، وعلى ما هو المعروف عند علماء الأجنّة، إلّا أنّها صدرت في زمان لا طريق للبشر فيه إلى درك عملية التّكامل في البويضة المخصّبة، أليس هذا بمعجزة؟

إنّ من المعلوم أنّ الحيوان المنويّ إذا التحم بالبويضة، فإنّ البويضة الملقّحة تبدأ

بالانشطار و التكاثّر، وأنّ انقسام الخليّة المتكرّر واستقرارها في جدار الرّحم يوجب حركة البويضة المخصّبة نحو تكوين إنسان. والحركة المذكورة حركة تلقائيّة لا تحتاج إلى أيّ محرّك خارجي.

و الحركة التلقائيّة هذه، هي التي عبّر عنها المعصوم عليه السلام بالروح المنقولة في أصلاب الرّجال وأرحام النّساء، أو الحياة المنقولة فيهما.

وقد صرّح الإمام عليه السلام - كما في رواية ابن المسيّب - بأنّ الحياة الإنسانيّة ليست حياة الخليّة هذه، بل الحياة الإنسانيّة التي تصوّر الصّورة الإنسانيّة إنساناً بالفعل، حياة نشأت من روح أخرى، وهي روح العقل، أو روح الحياة والبقاء.

وهذه الرّوح العقليّة هي التي عبّر عنها في الحكمة الإسلاميّة بالنّفس النّاطقة، ومن العجيب أنّه عليه السلام عبّر عن تلك الرّوح بروح الحياة والبقاء، وهو يدلّ على تجرّد النّفس النّاطقة، كونها غير ماديّة، وهي الحيّة الباقية منذ وجودها.

و بما ذكرنا كلّ يظهر أنّ المناط في الحياة الإنسانيّة هو إيلاج الرّوح في الجسم بعد تماميّته، وهذا الإيلاج لا يتحقّق إلّا بعد مضيّ الشّهر الرّابع، لأنّه قبل ذلك لم يكن الجسم كاملاً حتّى يصير قابلاً لتعلّق الرّوح به.

والذي صرّح به عليّ بن الحسين عليه السلام على ما في رواية ابن المسيّب، أنّ تحولات الجنين في رحم أمّه من حالٍ إلى حالٍ لا تكون بالرّوح القديمة المنقولة، أي تحرّكات تلقائيّة، بل ناشئة عن هذه الرّوح المسماة بروح العقل، وعلّل عليه السلام حكمه هذا، بأنّه لولا ذلك لما صحّ على إسقاطه الدّيّة الكاملة، فإنّ دية القتل لا تصحّ إلّا بعد تحقّق الحياة، والإماتة لا تحصل إلّا بعد سريان الحياة. وعليه كانت تقلّبات الجنين في بطن أمّه متأثراً بهذا الرّوح.

والحاصل: إنّ الحياة الإنسانيّة إنّما هي بتعلّق الرّوح بالبدن، ولا ربط لحياة الخلايا بحياة الإنسان. فقوام إنسانيّة الإنسان بروحه لا ببدنه، وإن فرض موجوداً تامّاً في الخارج. وكان جميع خلاياه حيّة. فالجنين مهما تكامل وتناهى، فهو - قبل تعلّق الرّوح - جنين الإنسان، وما يؤوّل إلى الإنسان، وليس بإنسان بذاته.

و أمّا قضيّة الحركة والصّياح، فلا موضوعيّة لهما، بل هما طريقان إلى إثبات الحياة، فعدمهما ليس بكاشف عن فقدان الحياة، وللکلام تتمّة ستأتي عن قريب إن شاء الله تعالى.

الموت

الموت عبارة عن انفصال الرّوح عن الجسد، وقطع تعلّقه عنه انقطاعاً نهائياً غير موقّت^١. لكن بقي أن يُعلم المراد من الرّوح، فإنّ الميزان في الحياة هو الرّوح، وللرّوح إطلاقات، والمقصود منه في المقام روح الحياة، لا روح العقل التي هي ملاك إنسانيّة الإنسان، وإن كان أحدهما يتبع الآخر^٢.

والانفصال المذكور قد يكون لاستكمال الرّوح، فإنّ الرّوح الإنسانيّة بدأت ورودها في عالم المادّة بالقوة، وفعليّة كمالها المكنونة فيها تكون بواسطة بدنّها وعن طريقه، فإنّ البدن آلة لاستكمالها، فعند صيرورتها بالفعل تكون غير محتاجة إليه ولذا تنفصل عنه، ويتحقّق بذلك الموت^٣.

وقد يكون لفساد محلّها وموضع تعلّقها، فإنّه إذا خرب البدن، وخرج من قابليّة تعلّقها به، تحقّق الموت، وإن لم تستكمل الرّوح^٤.

علامات الموت

قد ذُكرت في الجوامع الروائيّة والكتب الفقهيّة والطّبيّة علامات للموت وخروج الرّوح من البدن.

١ - علل الشّرايع ١٠٧/١-١٠٨، الباب ٩٦؛ التفسير الكبير ٢٦/٢٨٤.

٢ - جامع الأخبار، الفصل السادس والثلاثون ١٧١.

٣ - الشّواهد الزبويّة ٨٩.

٤ - الإحتجاج ٩٧/٢.

الف) الروايات

- ١ - تنن البدن وتغيّره^١، ٢ - بياض اللون^٢، ٣ - ترشّح الجبين^٣، ٤ - السيلان من العين^٤، ٥ - خروج النّطفة^٥، ٦ - حصول المس^٦، ٧ - سُخُوص البصر^٧، ٨ - تقلّص الشّفة^٨، ٩ - انتشار المنخر^٩.

ب) كلمات الأصحاب^{١٠}

- ١ - انخساف الصّدغ، ٢ - ميل الأنف، ٣ - امتداد جِلدة الوجه، ٤ - انخلاع الكفّ من الذّراع، ٥ - استرخاء القدم، ٦ - تقلّص الأُنثى إلى فوق مع تدلّي الجلد، ٧ - زوال النّور من بياض العين سوادها، ٨ - ذهاب النّفس، ٩ - زوال النّبض، ١٠ - انتفاخ البطن، ١١ - اصفرار البدن.

ج) علم الطّب

ينقسم الموت في الطّب إلى قسمين:

- ١ - موت جسدي^{١١}: ظهور علامات توقّف الحياة، والأعمال الحياتيّة.
 - ٢ - موت الخلايا: تجزئة أنسجة البدن.
- وقد حُقّق في محله أنّ تعيين زمان الموت دقيقاً - إن لم تُقلّ بعدم إمكانه - أمر صعب

١ - نفس المصدر.

٢ - الكافي ١٣٤/٣.

٣ - نفس المصدر.

٤ - نفس المصدر.

٥ - الكافي ١٦١/٣-١٦٣.

٦ - علل الشّرايع ٣٠٩/١، الباب ٢٦١.

٧ - الكافي ١٣٥/٣، الرّقم ١٦.

٨ - نفس المصدر.

٩ - نفس المصدر.

١٠ - جامع المقاصد (ط.ج)، ٣٥٤/١؛ رياض المسائل (ط.ج)، ١٤٤-١٤٣/٢؛ ذخيرة المعاد ٨١؛ تذكرة الفقهاء

٣٨-٣٧/١؛ كشف اللّثام ١٠٧/١؛ مستند الشّيعه ١٦٩/١؛ كشف الغطاء ١٤٥.

جداً. وكيف كان، فقد ذُكرت للموت علامات، يظهر بعضها فوراً وبلافاصل زمني بعد حصول الموت، يظهر الآخر بعد فترة زمنية معينة.

العلامات الأوليّة

١ - سُحوبة اللّون.

٢ - زوال قابليّة مرونة البدن.

٣ - علامات في العين.

- انعدام التّأثرات الانعكاسيّة في القرنيّة^١ بالنّسبة إلى الضّوء.

- توقّف دورة الدّم في عروق الشّبكيّة^٢.

- تقليل الضّغط في داخل العين.

- تغيّم القرنيّة^٣ (في الساعتين الأوليين بعد الموت في ثلاثة أرباع الأموات).

- تشدّف الشّبكيّة^٤ (من علامات موت المخّ ويظهر في ساعتين أوليتين في ثلث الأموات).

- بَقَع مُعْتَمَة في الصّليبيّة^٥. قد تظهر بُندرة بعد ساعات من الموت، حينما تكون الأجفان منفتحة. وغير خفيّ أنّ بعض العوامل يوجب شفافيّة الصّليبيّة بعد الموت كما تقرّر في محله.

٤ - استرخاء^٦ العضلات في السّاعات الأولى.

٥ - توقّف الدورة الدمويّة.

٦ - توقّف التّنفس.

1- Cornea.

٢ - Retina (تغلّف العين جزئياً من الدّاخل، وهي غنيّة بالخلايا الحسّاسة تجاه النّور. وبفضل الامتداد المخروطيّ لها العصيّة فيها Batonnets تلتقط كثافة النّور الكافيّة).

3- Cloudiness of Cornea.

4- Segmentation.

5 - Opacity sclera.

6- Flaccidity.

العلامات الثّانوية^١

٧- برودة البدن: برودة البدن كاشف إمّا عن الموت، وإمّا عن سقوط حرارة البدن عن حدّها الطبيعيّ بعلل أخرى؛ إذ تؤثر في برودة البدن عوامل متعدّدة غير قابلة للتكهّن، وهذه العوامل عبارة عن: المحيط الخارجي، وضعيّة البدن، وفيزياء البدن، ونوع الألبسة، وحرارة البدن حين الموت، والتّودّم.^٢

٨- الرّقة الرّمّيّة^٣: إذا تحقّق الموت واقعاً، تتوقّف دورة الدّم، ويكون الدّم متأثراً بقوة الجاذبة^٤. وبالنّتيجة يميل إلى التّجمّع في العروق، والشّرايين^٥ التي تلي الأرض. وإنّ إمتلاء العروق الواقعة تحت الجلد لهذا السبب يوجب صيرورة الجلد المجاور له أزرقاً، أو الأزرق المائل إلى الأحمر الأرجواني.^٦

إنّ ركود الدّم يدلّ على أنّ عمليّة الإحياء لغو وبلا ثمر. والرّكود المذكور يكمل خلال ١٢-٦ ساعة، وقد يحدث في موارد قليلة قبل الموت.

٩- التّيبّس الرّمّي^٧: إنّ الاسترخاء الحاصل في العضلات أوائل زمان الموت يتبدّل بفاصلة قليلة بالتّخشّب، بين ٤ إلى ٦ ساعات بعد الموت، وقد يستمرّ إلى ١٢ ساعة. ويشعر التّيبّس من الأجناف، ويسري إلى الوجه، والفكّ الأسفل^٨، والعنق، ثمّ

١ - ما ظهرت بعد مضي ١٢ السّاعة من زمان الموت.

٢ - Edema تراكم مائع مائي خارج الخلايا في الجسم مسبباً انتفاخ جزء منه. تظهر الوذمة بشكل موضعيّ عند حدوث التهاب، وأكثر أنواعها شيوعاً الوذمة الجاذبيّة، حيث يحدث الانتفاخ المائي في الأجزاء التي تعتمد على الجاذبيّة، وخصوصاً القدمين. ومن مسبّبات الوذمة الشائعة: قصور في عمل القلب أو الكبد، سوء التّغذية، أمراض الكليّة، كما تؤدّي أمراض الأوردة أو الأوعية اللمفيّة التي تصيب الرّجلين إلى نشوء الوذمات، وقد تشكّل الوذمات الخطيرة في الرّئتَين نتيجة قصور في عمل القلب والدّماغ نتيجة بعض الإضطرابات الإستقلابيّة والصّدّامات والأورام، وأنواع العدوى.

3- Suggilation - Lividity- Hypostasis.

4- Force gravity.

5 -Arteriele.

6 -Purple.

٧ - Rigor Mortis - (تخشّب الموتى).

8 - Inferior Maxilla.

جميع البدن، وتستمرّ هذه العملية في غالب الموارد إلى ٣٦ ساعة. وإنّ تبيّس الجسد من العلامات القطعية للموت، إلّا فيما يصير الجسد منجمداً.

١٠ - التّعفن الرّمّي^١: آخر علامة للموت الطّبيعيّ تعفن البدن، وعملية التّعفن تشرّع بعد موت الخلايا، وأمّا آثاره الظاهرية القابلة للمشاهدة، فتبرز في خلال ساعات بعد الموت (بمعدّل بين ٤٨ إلى ٧٢ ساعة).

وأول علامة قابلة للرؤية من التّعفن هو تغيير لون جلد مقدّم البطن إلى اللون الأحمر المائل إلى الأخضر، الذي يشرع غالباً من تجويف الحوض الأيمن.^٢

التلائم في علامات الموت بين الروايات والطب

قد سبق في سالف القول أنّ المستفاد من بعض الروايات وجوب الصبر عند الاشتباه في أصناف من الأموات، كالمصعوق، والمهدوم عليه، وغيرهما.

وجُعِلت الغاية فيها للتأخير في الدفن تغيير الرّيح، أو الصبر يومين أو ثلاثة أيّام، وقد جعل الأصحاب رضي الله عنهم الغاية العلم بحصول الموت، وذكروا له أمارات.

ونُضيف الآن - بملاحظة ما صدر عن الأطباء في علامات الموت - أنّ الميزان في الدفن العلم بالموت، وللعلم المذكور طرق متعدّدة، منها نتن البدن، ويكشف عنه تغيير رائحته، فإنّ أول علامة لعفن البدن ونتاجه تغيير رائحته.

و ظهور آثار فساد البدن - ومنها: التّغيير المذكور، كما نقلنا عن علماء الطّب - متفاوت بين يومين وثلاثة أيّام، بحسب شروط الجسد والمحيط الواقع فيه، فإنّ الجسد في الحالة الطّبيعية تغيير رائحته وتظهر آثار نتنته خلال المدة المذكورة، ولذا جعل الامام عليه السلام الغاية في رواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام (يومين، وفي رواية عليّ بن أبي حمزة ومضمرة إسحاق ثلاثة أيّام).

ولا يخفى أنّ فرض كلام الإمام عليه السلام فرض العلم بالموت، لاجعل غاية تعبديّة، فإنّ

١ - Decomposition Putrefaction (الانحلال النهائي للأنسجة الرخوة بفعل البكتريا).

الجسد في حاله الطبيعيّ يفسد ويتعفنّ بين يومين وثلاثة أيّام، باختلاف حالته بين الهزال والسمن، بين رطوبة المحيط وجفافه وحرارته، وبرودته.

وهذا لا ينافي حصول تغيير الرائحة قبل تلك الأيّام، إذا كان الجوّ شديد الحرارة، كما لا تتغيّر الرائحة بعد ثلاثة أيّام إذا كان الجوّ شديد البرودة، لأنّ التسريع والتأخير في هذين الفرضين ليس إلّا لعامل خارجيّ. وأمّا البدن بحسب طبعه وحاله فينتنّ خلال ذلك الزّمان.

وجدير بالذكر أنّ الإمام عليه السلام جعل الغاية لوجوب التّربّص آخر علامة للموت، بحيث ينتفي احتمال الحياة برأسه، فإنّ فساد البدن علامة قطعيّة للموت، بخلاف سائر العلامات، فإنّها قد تحصل قبل الموت تحت تأثير عوامل جسمانيّة أو محيطيّة.

وأنت خبير بأنّ هذه العلامة مفقودة في فرض موت المخّ بعد وجود التّنفس، ونبض القلب، سواء كانا تلقائيّاً أو اصطناعيّاً. ولأجل ذلك قيل: إنّ احتمال الحياة منجز، لا يمكن رفع اليد عنه إلّا بالعلم الوجدانيّ القطعيّ، وهو لا يحصل إلّا في فرض خروج الجسم من هيئة الحياة طرّاً.

وعلى ذلك، فإنّ ما ورد عن المعصومين عليهم السلام في قضية وجوب الصّبر يكون بمكان من التّلائم، ولا تنافي بينه وبين ما في الطبّ، كما لا تنافي بينها وبين ما صدر عن متقدّمي الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم، والتّشكيكات الواقعة من قبل بعض المتأخّرين لا محلّ لها كما لا يخفى على المتأمّل.

الملاكات في تحقّق الموت

لا إشكال في أنّ الارتباط بين الرّوح والبدن ارتباط متقابل، بمعنى أنّ قوام البدن بالرّوح، أنّ الرّوح مادامت في الدّنيا تكون محتاجة إلى البدن.

فإذا فارقت الرّوح الجسد، فإنّ الجسد يعطب لا محالة، لأنّ حفظه بالرّوح. ومن جانب آخر إذا عطب البدن، فالرّوح تفارقه البتّة، فإنّه آلة لها. فإن عطب الآلة، فلامجال لتعلّق الرّوح بها.

أما مفارقة الرّوح الموجب عطب البدن، فخارج عن محلّ البحث ومحطّ النّظر، وأمّا عطب البدن الموجب لمفارقة الرّوح له، فقد وقع الكلام فيه، أي يكون بتوقّف القلب، أم بتوقّف المخّ، أو بتوقّفهما معاً؟

وبكلمة جامعة: هل يفرض الانفكاك بين حياة القلب والمخّ أو لا؟ والمقصود من الحياة العضويّة في المقام هو قيام كلّ عضو بما خلّق لأجله، وهذه الوظيفة قد تحصل بنفس العضو، أخرى بما أبدل عنه. والعضو المذكور قد يقوم بما عليه بحركة تلقائيّة، وقد يقوم بآلة صناعيّة، فهنا ملاكان:

الملاك الأوّل: موت القلب

إنّ من المعلوم أنّ حياة المخّ - أي الإتيان بما على عهده - متوقّفة على عمل القلب، بحيث لو توقّف لانتقطع إرسال الدّم والأوكسجين إلى المخّ، ولما كانت حياة المخّ منوطة بهما - أي الدّم والأوكسجين - فلامحالة من موت المخّ بعد دقائق معدودة. والمقصود من موت القلب توقّف دوران الدّم في العروق، وإرساله إلى أعضاء البدن، لافرق في ذلك بين أن تكون الإدارة هذه، من ناحية العضو الصّنوبريّ، أو من عضو معوّض كالقلب البلاستيكيّ. كما لا يختلف الأمر إذا كانت الإدارة بالعضو اللّحميّ، أن تكون الحركة حركة تلقائيّة، أو صناعيّة.^١

فعلى هذا، يصحّ أن يقال: إنّ القلب إذا مات، أي توقّف عمّا هو عليه من إدارة الدّم - بجميع مراتبه - طبيعياً وصناعياً، وتلقائياً وآلياً - مات المخّ البتّة. لأنّ توقّف القلب عن العمل نهائياً، لأيّ سبب من الأسباب، يتبعه فوراً فقدان الوعي وتوقّف التّنفس، وهما وظيفتان من وظائف المخّ، الذي لا يتحمّل توقّف دورته الدّمويّة إلّا لثوان معدودة.

وبناءً عليه، فإنّ ما اعتقده الأطبّاء القدامى من أنّ الوقفة في أعمال القلب والرّئة بشرط أن لا تعود، موجب لانعدام أعمال المخّ، وأنّ توقّفهما علامة قطعيّة للموت،

غير صحيح. فإن توقّف القلب والرئة لا ينجّر إلى موت المخّ لزوماً. ولكنّه لا بدّ أن يُعلم أنّه لا يمكن الاحتفاظ بقابليّة القلب وبقية الجسد للحياة، ولو لفترة من الزّمان، بتحريك الجهاز التّنفّسي عن طريق آلة التّنفسّ وتوفير الأوكسجين. إذ تتدهور الحالة تدريجاً، حتّى يتوقّف القلب العضويّ والأعضاء الأخرى بالرّغم من كلّ الآلات المستعملة.

الملاك الثّاني: موت المخّ

إذا مات المخّ، فيُفرض تارةً بلحاظ حياة القلب، وأخرى بملاحظة موته. الفرض الأوّل: موت المخّ والقلب معاً: إذا توقّف القلب عمّا هو عليه من ضخّ الدّم بجميع مراتبه، وصار المخّ غير قابل لأن يعود نحو العمل، وإن عادت إليه الدورة الدّمويّة الحاملة للأوكسجين، فلامحالة من صيرورة الشّخص ميّتاً، ويترتّب عليه أحكام الأموات.

والجدير بالقول: إنّ مقصودنا من موت القلب والمخّ معاً، هو توقّف ما هما عليه من الوظيفة، ولو أعينا بالآلات الصّناعيّة.

الفرض الثّاني: موت المخّ والقلب حيّ: القلب يعمل، ويضخّ الدّم، ويسيره تلقائيّاً أو آليّاً، وطبيعيّاً أو صناعيّاً، والمخّ ميّت. في هذا الفرض تتضارب الآراء، وتختلف النظريّات.

قد يقال: «ربّما يموت المخّ - ونعني به جذعه لا قشره - والقلب ينبض، وهذا على قسمين، الأوّل: ينبض القلب تلقائيّاً؛ الثّاني: ينبض بآلة صناعيّة، بحيث لولاها لسكن القلب بالموتة.

لا يبعد الحكم على صاحب المخّ المذكور بالموت على الفرض الثّاني، فإنّ قلبه كمخّه مات وهو ميّت، وتحريك قلبه بآلة خارجيّة تؤثر في إعادة حياته أو إدامتها، وفي الفرض الأوّل الحكم بموته مبني على القولين المذكورين عند الأطباء، قديماً وحديثاً.

[أي توقّف القلب عن العمل، أو توقّف المخّ وإن كان القلب ينبض]¹.

يلاحظ عليه: أنّ التفصيل المذكور بين كون حركة القلب ونبضه تلقائياً أو بآلة، غير سديد بنتائاً، لأننا ذكرنا أنّ الميزان في حياة العضو هو الاتيان بما هو على عهدته. والعضو بما هو عضو ليس له مدخلية في ذلك إلا من جهة عمله. وعليه، لو أبدل العضو اللحمي بالعضو البلاستيكي، فحيث عمل العضو المعوّض بما على عهدة العضو الأصلي، فالحياة العضوية موجودة كما كانت.

وبعبارة أخرى: أنّ وظيفة القلب هي إدارة الدّم في البدن، وإرسال الأوكسجين إلى الخلايا والأنسجة، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الإدارة بالعضو اللحمي، أو العضو المبدّل البلاستيكي، فإنّ الميزان إدارة الدّم، وهي حاصلة بلا فرق بين العضو البلاستيكي واللحمي، سواء كان التحريك تلقائياً أو بآلة.

وأما عدم تأثير القلب المحرّك بآلة صناعية في إعادة الحياة، فغير صحيح أيضاً، فإنّ الحياة كما ذكرنا بتعلّق الرّوح، ونبض القلب يوجب حفظ قابلية البدن للتعلّق المذكور. والشاهد عليه أنّ موت المخّ بجميع مراتبه مستظهِراً بالاختبارات الطّبيّة الدقيقة، وتوقّف نبض القلب تلقائياً، لا يستلزم الحكم بموت الشّخص إذا كان المريض ابن خمس سنوات أو أقلّ، والوجه فيه ليس إلّا بقاء قابلية البدن لتعلّق الرّوح به.

الآراء في موت المخّ

إنّ الأطباء في تفسير موت المخّ على ثلاثة آراء:

الرّأي الأوّل: موت قشرة المخّ²

قد يقال: إنّ الموت عبارة عن انعدام فعالية قشرة المخ، مع عدم امكان عوده، الموجب لفقدان الوعي الذي لا يعود البتّة.

١ - الفقه والمسائل الطّبيّة ١٤٢.

و بعبارة أخرى: الإنسان حيٌّ حتّى ولو كان بلا حراك، مادام يمكن تسجيل نشاط في دماغه. وفي المقابل، إذا كانت الصّورة الكهربائيّة لنشاط الدّماغ تبدو خطأً مستقيماً، فالشّخص ميّت طبيّاً، حتّى ولو كان قلبه ينبض، ورئته تستنشقان الأوكسجين بطريقة من الطّرق. وهذا يعني أنّ العقل لم يعد يعمل نهائياً، وأنّ صاحبه قد اختفى عن الوجود، إذ الجسم لا يزال حيّاً، ولكنّ الفرد ميّت.

و يلاحظ عليه: أنّه لا يمكن جعل الوعي معادلاً للحياة ومعيّاراً لها فإنّه كثيراً ما يعيش الأفراد زمناً طويلاً بلا أيّ وعي، إذا حصل التّنفس ودورة الدّم على نحو تلقائيّ. وقد نُشرت موارد عادت الصّحّة فيها بعد فقدان الوعي خلال ١٨ إلى ٣٦ شهراً.

و بعبارة أخرى: فإنّ بقاء الحياة في جذع المخّ كاشف عن بقاء علقه الرّوح الإنسانيّة بالبدن، وفقدان الوعي وسائر الملكات لفساد الآلة والعضو، غير كاشف عن بطلان الحياة الإنسانيّة، ولا أقلّ من الشّك فيه.

إنّ قلت: إنّ موت قشرة المخّ يستلزم بطلان الحياة الإنسانيّة، فإنّها هي التي تميّز الإنسان عن الحيوان بما رزقه الله من ملكات إنسانيّة.

قلت: إنّ جذع المخّ نسّميه المراكز الدّنيا، وأمّا المراكز العليا فهي القشرة. والمراحل الدّنيا قليلة الأهميّة بالنّسبة إلى الحياة، على العكس من المراحل العليا. ولكنّ المراحل الدّنيا هي الحدّ الأدنى اللازم للحياة - وهي جذع المخّ - لذلك قيل المعتبره ليس ميّتاً لأنّه فقد الخاصّة العليا، وهي قشرة المخ، ولكنّه ما زال يحتفظ بالحدّ الأدنى، وهو جذع المخ.^١

الرّأى الثّاني: موت جذع المخّ^٢

تندعم الحياة في جذع المخّ بعد الموت، وبموته تموت قشرة المخّ. وعلى رغم عمليّة الإحياء، فإنّ قلوب جميع المرضى المبتلين بموت جذع المخّ تتوقّف خلال زمن

١ - الحياة الإنسانيّة بدايتها ونهايتها ٥٤١.

قصير، لأنها غير قابلة لأن تعود نحو العمل أبداً.
و يُلاحظ عليه: أنه يمكن ملاحظة الفعاليّة الكهربائيّة لقشرة المخّ في صورة موجات الدّماغ مدّة ساعات، بل أيّام طويلة. فلا يمكن الاعتماد على انعدام العمليّة في جذع المخّ بمفردها في الحكم بموت المريض.

الرّأي الثّالث: موت تمام المخّ (القشرة - الجذع - المخيخ)^٢
قد ادّعي أنّ المعتر في تحقّق موت المخ، توقّف الحياة على نحو غير قابلة لأن تعود في سطحين من المخ، أي القشرة والجذع معاً، ولعلّه هو المعتر في الحكم بموت المريض.

طرق تشخيص موت تمام المخّ^٣

- الف) معايير سريريّة لموت الدّماغ
- ١ - وضوح علّة انعدام الأفعال السّريريّة للمخّ، وأنّه لا يعود أبداً:
- إنعدام فعل المخّ.
- عدم وجود وضعيّة مشكوكة توجب الشكّ في العلامات المرضيّة.
- فقدان المسموميّة.
- عدم انخفاض حرارة البدن دون ٣٢ درجة.
 - ٢ - الإغماء:
- عدم الاستجابة للمحرّكات الخارجيّة العميقة المؤلمة: عدم تأثّر بؤبؤ العين^٤

١ - Electroencephalogram (EEG) عندما يؤدّي الدّماغ عمله، تصدر عنه تيارات ضعيفة شبيهة بالتّيار الكهربائيّ نستطيع تسجيلها بواسطة جهاز يكتبرها مليون مرّة على الأقلّ، ويحولها خطوطاً مرسومة على شريط ورقيّ لفافيّ. والآلة المستعملة لتكبير وتسجيل تلك التّيارات العصبيّة نسَمّي راسمة الموجات الدّماغية.

2- Cerebess.

٣ - راجع: «مجلة علمي پزشکی قانونی»، السنة الثّانية، العدد الثامن ٥٢.

٤ - Papil of the eye (هو الثّقْب الَّذِي يضبط كمّيّة النّور الدّاخلّة إلى العين، وعندما يكون الإنسان واقفاً في الظّل فإن

بالضوء المحقق، فقدان حركة بؤبؤ العين.

- إنعدام ردود الفعل الانعكاسية للمخ: فقدان الحس والحركة في الوجه، فقدان

المنعكس البلعومي^١ والشعبيات^٢.

- انعدام الاستجابة لمحاولات تنبيه التنفس التلقائي.

ب (مشاكل تشخيص موت المخ

١ - رض الوجه.^٣

٢ - الاختلالات الموجودة في بؤبؤ العين قبل الدخول في حالة الإغماء.

٣ - وجود آثار التسمم^٤ بالمواد الكيميائية.

٤ - سابقة حبس النفس في النوم، أو الأمراض الرئوية التي تنجر إلى تجمع ثاني

أوكسيد الكربون.

ج) الاختبارات التكميلية

تعيين موت المخ تشخيص سريري، فمن اللازم الفحص المجدد بعد مضي ٦

ساعات من الاختبار الأول، لحصول القطع بالموت بالاختبارات التكميلية.

- الصورة الإشعاعية لعمل الأوعية والقلب.^٥

- صورة موجات الدماغ (EEG).^٦

البؤبؤ يتسع من أجل استقبال كمية كافية من الثور، وعندما ينتقل إلى مكان مشع فإن البؤبؤ يتقلص للحد من تدفق الثور إلى داخل العين).

1- Gag - Pharyngeal.

2 - Bronchium.

٣ - Trauma (أذى مفاجئ يصيب الجسد أو العقل تتبعه عادة صدمة. وهي في التحليل النفسي، السبب المباشر للإصابة بالقلق أو الثور الذي قد يتطور إلى عصاب. أما الصدمة أو الجرح الطفولي فهو يحدث في الطفولة ولكنه قد يؤثر على البالغين).

4- Intoxication.

5 - Cardiac angiography.

6 - Electro encephalography.

- الصورة البيانية للسرعة ومقياس دورة الدم.^١

- الصورة الاشعاعية المقطعية للدماغ.^٢

- القابلية التحركية بتحريك الحواس.

تنبيه: لا يخفى أنه اختلفت الآراء في لزوم مراعاة الاختبارات التكميلية، للحكم بموت الدماغ؛ كما يلي:

١ - يحكم بموت المخ على أساس العلامات السريرية، بلا استعانة بهذه الاختبارات.

٢ - لا يحكم بموت المخ إلا بعد تكميل هذه الاختبارات، بلا توجه إلى العلامات السريرية.

٣ - لا تستعمل الاختبارات إلا في موارد خاصة.

مراحل تشخيص موت جذع المخ^٣

أ- وضعية المريض قبل الموت (Precondition)

١ - يكون المريض في إغماء كامل، وغيوبة عميقة.

٢ - يكون المريض مبتلياً بالبهر الحقيقي^٤، معتمداً على أجهزة التنفس الصناعي^٥.

ب) علّة الغيوبة^٦ (Cause of coma)

١ - وضوح علّة الإغماء وأنّ المخ لا يعود نحو العمل (صدّات أوليّة في بُنية المخ، -

صدّات ثانويّة في بُنية المخ).

١ - Doppler Ultrasonography (تخطيط بالموجات فوق السّمعية).

2- Computed tomography scan.

٣ - «مجلة علمي پزشکی قانوني»، السنة الثانية، العدد الثامن ٤٩.

٤ - Apnea (وقوف النّفس).

5- Ventilator.

٦ - حالة من اللاوعي يصعب فيها إيقاظ الشخص بالإثارة الحسيّة، لأنّه غير مدرك وغافل عن كلّ ما يحيط به. في هذه الحالة يستمرّ الجسم في القيام بوظائفه ولكن بشكل ضعيف وفقاً لسبب في الدماغ بما فيها الاختلاجات الشّكّات. وكذلك يؤدّي سوء عمل الرّئتين الحاد والكبد والكليتين إلى حدوث الغيوبة.

٢ - عدم ابتلاء المريض بأمرين:

الأول: توقّف عملية المخّ بعزل أخرى، نظير: إختلالات في الغدد الصّماء،^١ - التّسمّم

الصّيدلي^٢ - هبوط حرارة مركز البدن عن حدّها الطّبيعيّ (37°C).^٣

الثاني: الإغماء بعزل غير معلومة.

(ج) مرحلة المراقبة (Observation period)

من الواجب لحصول الإطمئنان من عدم إمكان عود جذع المخّ نحو العمل، أن يخضع

المريض واقعاً للمراقبة خلال ١٢ إلى ٧٢ ساعة.

و لا بدّ أن يكون المريض في هذه الفترة في إغماء عميق، فاقداً لأيّ نحو من التّنفس

التلقائي والحركة، ويكون بدنه في وضع غير طبيعيّ، وله حركات صرعية.

(د) اختبارات لازمة لفعل جذع المخّ

بعد انقضاء دورة المراقبة، لا بدّ من عمليّة الإختبار في جذع المخّ. ويعمل اختبار

(Apnea)، وهو من أدقّ الاختبارات لكشف فعل جذع المخّ.

(هـ) تكرار الاختبارات للفحص عن فعل جذع المخّ

وهذه الاختبارات لا بدّ وأن تكون بفترة أربع ساعات من التّنتائج الأوّليّة.

اختيارنا في موت المخّ

و الحقّ أن يقال: إنّ الميزان في تحقّق الموت - كما ذكرنا - قطع علاقة الرّوح عن

١ - Endocrine (الغدد التي لا قناة لها، تفرز إفرازات داخلية مباشرة في الدّم، ولها دور كبير في وظائف الجسم

الرئيسيّة).

2- Pharmaceuticall.

٣ - Hypothermia (إنخفاض حرارة الجسم بشكل غير طبيعي، وهو أمر شائع بين الكبار في السّن بسبب تدنّي

قدرتهم على الحفاظ على درجة حرارة أجسامهم. ويحدث أيضاً عند التّعرض للطقس البارد، كقضاء ليلة من ليالي

الشتاء الباردة خارج المنزل. ويؤثر هبوط الحرارة على الحواس، فتتبدّل ولا يعود المرء يشعر بالبرد، وبالتالي لا يدرك

الخطر المحدق به).

البدن، القطع المذكور إمّا لاستكمال الرّوح مع بقاء قابليّة الجسم لتعلّقه به، وإمّا لخراب البدن، وزوال قابليّته لتعلّقه به.

و زوال قابليّة الجسم أمر ذو مراتب، لأنّ الموت أمر تدريجيّ، فإنّ أكثر أنسجة البدن تحتفظ بقابليّتها للحياة مدّة زمنيّة حتّى مع توقّف ضخّ الدّم.

و على ذلك، إذا توقّف عمل القلب و التّنفس تلقائيّاً، ولم يعودا نحو العمل، ولو بآلة صناعيّة، و مات المخّ بجميع مراتبه، كان البدن خارجاً من حيّز الإنتفاع، وزالت قابليّته لتعلّق الرّوح به، تظهر آثار الموت فيه، إلى أن ينتنّ و يفسد. وإليه يشير ما ورد في قضية الصّبر عند الإشتباه، حيث جعلت الغاية فساد البدن - بتوضيح سبق ذكره - . فإنّ الإنسان إذا مات فسد جسده، تغيّرت رائحته بين يومين إلى ثلاثة أيّام بطبيعة الحال.

و أمّا إذا مات المخّ بجميع مراتبه، ولكنّ القلب ينبض بآلة صناعيّة، فقابليّة البدن لتعلّق الرّوح به باقية، ولذا لا تظهر فيه علامات الموت الموجبة للقطع بزوال الحياة. و يؤيّدنا في اعتبار القابليّة ما ذكره الشّيخ رحمه الله حيث حكم بالحياة إذا شقّ الجوف و ظهرت الأمعاء بشرط أن لا ينفصل، فإنّه بعد الانفصال زالت القابليّة، وأمّا قبله فباقية.^١ و يدلّنا على بقاء القابليّة، أمران:

الأمر الأوّل: إذا كان المريض ابن خمس سنوات أو أقلّ، له قدرة مضاعفة للخروج من حالة تعدّد للبالغين حالة انعدام فعل المخّ على وجه غير قابل للعودة.

و هذا الأمر ممكن، لأنّ الخلايا العصبيّة^٢ الشّابة أكثر مقاومة بالنّسبة إلى الإيسكيميّة^٣ التّورّم الدّماغيّ. خصوصاً أنّ الضّغط القحفيّ^٤ الموجود في داخل الجمجمة - بعلّة عدم انسداد مفاصل الجمجمة^٥، وقدرة انبساطها في صغر السنّ - لا يزداد على نحو

١ - المبسوط ٢٧٥/٦.

2- Neuron.

٣ - Ischemia (فقر دم موضعي ناشئ عن عقبات تعترض تدفّق الدّم في الشرايين).

4-Intra cranial pressure.

٥ - Cranial Sutures (خطوط الإئصال بين عظام الجمجمة الملتحمة).

يوجب الخطر.

وعلى ذلك، فإنّ الملاكات القطعيّة لموت المخّ في الكبّار غير جارية في من كان أقلّ سناً من خمس سنوات، ومات مخّه بجميع مراتبه، وتوقّف قلبه عن النبض التلقائيّ.

الأمر الثاني: وجود موارد متعدّدة من رجوع المرضى إلى الحياة بعد تحقّق موت المخّ (قشرته، جذعه، أو تمامه)، وفقدان الوعي، والتأثيرات الإنعكاسيّة، مع حفظ قابليّة البدن لتعلّق الرّوح به بضخّ الدّم، وتنبهات التنفّس الصناعيّ، متّصلاً بأجهزة الإحياء.

وهذه الموارد وإن كانت نادرة، إلّا أنّ ندرة وجودها كاف لنا في عدم الإعتماد على علامات موت المخّ في الحكم القطعيّ بموت المريض. ولأجل ذلك صرّح الأطباء الجدد بأنّ شرط الحكم بموت الشّخص النّاشئ من موت مخّه، هو توقّف نبض القلب والتنفّس على نحو تلقائيّ، مشروطاً بأن لا يعودا نحو العمل. وأنت خبير بأنّ القطع بذلك غير ممكن مادام البدن قابلاً لتعلّق الرّوح به، ولو باتّصاله بأجهزة الإحياء.

ويؤيّد نفس اختلافهم في معيار موت المخّ، أي يكون بموت قشرته، أو بموت جذعه، أو بموت جميع المخّ؟ وفي لزوم مراعاة الاختبارات التكميليّة، فإنّه بناءً على اعتبارها، ورعاية الفصل الزمانيّ المعتبر بينها، لا يمكن الحكم بموت المريض واقعا بمجرد توقّف القلب والتنفّس في خلال ثلاثة أيّام أو أقلّ.

لا يقال: إن كان ميزان الحياة بقاء قابليّة الجسد لتعلّق الرّوح به، فيمكن انحفاظها إلى ما لا نهاية. لأنّه مادام البدن متّصلاً بأجهزة الإحياء، كان التنفّس ودورة الدّم حاصلة، وبحصولهما يتحقّق إرسال الدّم والأوكسجين إلى الخلايا والأنسجة، بذلك يبقى البدن حيّاً (قابلاً لتعلّق الرّوح به) لحياة خلاياه وأنسجته.

وعلى ذلك، فقلّمّا يمكن الحكم بموت الشّخص، إلّا فيما إذا تلاشى مخّه، أو انخرق قلبه، ولا يمكن تعويضهما.

لأنّه يقال: أولاً: إنّ القابليّة المذكورة - ولو بآلة صناعيّة - ليست بدائيّة، لأنّ من ابتلي بموت المخّ، واجدٌ لدقّة القلب - مستعيناً بأجهزة الإحياء - في زمن يستغيّر بين ساعات إلى أيّام. أكثر ما قيل في ذلك بلغ حدود ١٧٧ يوماً، وبعد ذلك يتوقّف القلب

لامحالة، ويتوقفه يتوقف إرسال الدّم إلى الخلايا والأنسجة.
ثانياً: توقّف دورة الدّم في المخّ توقفاً كاملاً، متأثراً بعوامل متعدّدة داخلية أو خارجية ينجرّ في مدّة معيّنة إلى خلل غير قابل للعلاج.
إذا بلغ إرسال الدّم إلى المخّ ٥٠٪ من حدّه الطبيعيّ، شرع التأكّل وتقليل ذخائر طاقة الفوسفات^١. و التوقّف الكامل في إرسال الدّم إلى المخّ خلال ٥ دقائق يُوجب صدمة حتمية في المخّ.

و يُبتلى بعد توقّف دورة الدّم المخّ بالتورّم وانحلال الميالين^٢ (المادّة البيضاء، النّخاعين) ازدياد وزن المخّ (أكثر من ١٢٪ من وزنه الطبيعي خلال ٦ إلى ١٢ ساعة بعد توقّف جريان الدّم إلى المخ).

و غير خفيّ أنّ أكثر ما ذُكر من التّغييرات ليس مختصاً بموت المخّ، فإنّ التّغييرات المختصّة بموت المخّ التي تظهر بعد ٣٦ ساعة من قطع دورة الدّم تكون على النحو التالي:

١ - انحلال و ورود نسج مُنكرز المخيخ في التجويف الواقع تحت العنكبوتية^٣.

٢ - تنكرز^٤ الفصّ القداميّ للغدّة النّخامية^٥.

و على ذلك: فإنّ التّغييرات الحاصلة خلال ٣٦ ساعة من زمان موت المخّ غير قابلة للإنفكاك عن التّغييرات الحاصلة من سائر الصّدّمات الدّماغية.

و بعبارة أخرى: فإنّ الحكم بموت الدّماغ في السّاعات الأولىّة و تمييزه عن صدمات أخرى فيه، من أصعب الأمور. وبه يظهر وجه كلام المعصومين عليه السلام في لزوم الصّبر عند الإشتباه يومين أو ثلاثة أيّام.

1- Phosphate.

2- Myelinolysis.

3- Sub Arachnoid.

٤ - Necrosis (موت موضعيّ يحلّ بالنّسج الحيّ).

5- Hyphysis.

المقالات في قطع عملية الإحياء (C.P.R)

إذا عرفت ما ذكرنا، يظهر لك فساد ما قيل في جواز قطع عملية الإحياء بمجرد عدم ظهور علامات الحياة، وفقدان الوعي وردود الفعل الانعكاسية، وزوال نبض القلب والتنفس التلقائي.

المقالة الأولى^١: يُقرّر الأطباء إيقاف عملية الإحياء^٢ للمرضى المبتلين بموت المخ لدلائل:

- ١ - حفظ شؤون المتوفّى.
- ٢ - تقليل القلق لأسرة المتوفّى.
- ٣ - عدم استعمال الأجهزة المحدودة الطّبيّة بلا أيّة ثمرة، مع إمكان استعمالها في حقّ من يكون قابلاً للبقاء والحياة.
- ٤ - الحيلولة دون إنهك الأطباء والمرّضات ممّا يُعيقهم عن المحافظة على سائر المرضى.
- ٥ - الحيلولة دون وقوع أضرار اقتصادية كبيرة عند المحافظة على المرضى الذين ينتفي إمكان عودتهم إلى الحياة.

يلاحظ عليها: أولاً: إنّ استعمال عملية الإحياء ليس إلّا لمعالجة مريض مشرف على الموت. ونحن لانفهم كيف يكون إحياء الإنسان، الذي ساواه القرآن الكريم مع إحياء جميع النّاس، وحفظه عن خطر الموت غير ملائم مع شؤونه؟ مع أنّ تمام شأن الإنسان بحياته، وما ذكر من إحترامه بعد موته بتكريم جسده، وترك إهانتته، ليس إلّا لأجل حياته السابقة.

ثانياً: كيف يمكن الحكم بقتل إنسان، وقطع عملية نجاته من الموت، ولو كان احتمال رجوعه إلى الحياة احتمالاً ضعيفاً، لأجل تقليل قلق أسرته؟ إذا دار الأمر بين زوال قلق عدّة أشخاص، وبين حفظ حياة إنسان، فأيهما يُقدّم؟

١ - «مجلة علمى پزشکی قانونی»، السنة الثانية، العدد الثامن ٤٦: «نكرش جامع به پیوند اعضا»، ٩٨-٩٩.

2- (C.P.R) Cardio Pulmonary Resuscitation.

فإن كان الميزان في المقام أسرة الشخص، فلا بدّ من قطع علاج المرضى المبتلين بأمراض غير قابلة للعلاج كالسرطان، لتقليل زمان قلق أسرهم.

ثالثاً: إنّ أساس عمل الطبّ ليس إلّا المحافظة عن حياة الأشخاص، والأجهزة الطّبيّة اخترعت للوصول إلى هذا الهدف. وليس ملاك الطبّ وفعل الطّبيب القطع بنتيجة المداواة، بل احتمال العلاج كاف في تنجّز التّكليف على الطّبيب، وإن كان ضعيفاً. وإلّا، فإن كان الميزان في معالجة المرضى هو القطع بحصول الشّفاء، فلا بدّ من قطع علاج المرضى المبتلين ببعض أنواع السرطان، أو الأمراض غير القابلة للعلاج، فإن الطّبيب يرى أنّ عمله لا يثمر أيّة ثمرة، واستعمال الأجهزة والأدوية، لا يوجب إلّا استطالة الحياة أحياناً، وأنّ المريض يموت لامحالة.

هذا، مع أنّ اعتقادنا أنّ الطّبيب، ليس إلّا وسيلة وواسطة في الشّفاء، وأنّ الشّفاء بيد الله، وإنّا لا نعلم أنّه تعالى ماذا يريد. فلنا فعلنا، وعلى الله فعله، ولا يجوز لنا ترك ما أوجب الله علينا من حفظ النّفوس بادّعاء عدم ترتّب أيّة ثمرة على فعلنا، مع أنّ عمليّة الإحياء قد تُثمر فيما لا يحتمل الطّبيب رجوع المريض إلى الحياة.

رابعاً: إنّ المُشرفين والممرّضات ليس استخدامهم إلّا للمحافظة على حياة الإنسان، لحياة الإنسان قيمة لا يعادلها شيء، ولا امتياز بين إنسان وآخر في ذلك المقصد.

فإن خرج إنسان عن حدّ الحياة ومات فلا يجوز لهؤلاء صرف قوّتهم للمحافظة عليه، لانتفاء موضوع عملهم. وأمّا إن لم يخرج عن حدّ الحياة، وكان له قابليّة في الاستمرار عليها، ولو باحتمال ضعيف، فلا يجوز لهم تركه، و صرف قوّتهم في معالجة سائر المرضى، لأنّ لكلّ إنسان حقّ الحياة، وشأن المُشرف شأن المحامي عن ذلك الحقّ، و صرف قوّتهم في مريض دون مريض، ترجيح بلامرّجح، لأنّ شدّة احتمال البقاء وضعفه ليس بمرّجح في المقام، فإن احتمال البقاء كافٍ في تنجّز التّكليف بحفظ النّفوس شرعاً، بل عقلاً.

و العجب كلّ العجب إنّ ما لأجله أستخدم المشرفون والممرّضات، وهو المحافظة

على حياة النفوس، كيف يكون منافياً لاستمرار عملهم؟

مع أننا لانعلم أن من مات مخّه لا يعود إلى الحياة أبداً، فإن الحياة والممات بيد الله تعالى، ولا علم لنا بهما، وليس علينا إلا المحافظة على حياة الأفراد ما دامت أبدانهم قابلة لتعلق الروح بها.

و فرض التزاحم، وإن كان متصوراً، إلا أنه لا يجري فيما نحن فيه في أغلب الموارد، لولم نقل به في جميع الموارد. نعم لو تزاخم أمران، وهما: معالجة مريض، وحفظ من مات مخّه، بحيث لا يقدر الطبيب إلا على علاج أحدهما وانحصر ذلك، فلا بد من الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم، نظير ما إذا دار الأمر بين إنقاذ أحد الغريقين، والمكلف غير قادر إلا على أحدهما، وكان لأحدهما مرجّح دون الآخر، من الأبوّة والنّبوة والإمامة. لا يقال: بأن من مات دماغه قد مات، فانعدم موضوع عمل المشرف، لأنّه لا نفس حتّى تجب المحافظة عليها.

لأنّا نقول: إن موت المخ، مادام لم يخرج المريض من حدّ الحياة، غير كاف لإستناد الموت إليه، والدليل عليه رجوع بعض المرضى إلى الحياة بعد توقّف أدمغتهم عن العمل برأسه، اختلاف الأطباء في تعيين علامات موت المخّ الموجب لجواز الدفن.

خامساً: إن المال يكون دون النفس، ويجب بذله لحفظها، فإن كان للمريض مال فيمن ماله، وإلا فمن بيت المال، وحفظ النفوس المحترمة واجب بأيّ نحو فرض، ولو بصرف المال بلغ ما بلغ، فإن الحياة لا يعادلها شيء.

المقالة الثانية: إذا تحقّق موت جذع المخّ، وتوقّف عمله بكامله، وعُلم بتوقّف القلب توقفاً تاماً، فهو ميّت على قول جميع الأطباء، وعليه فلا يجب وصل الآلة الصنّاعيّة المحرّكة لقلبه به، إذ مع العلم في عدم تأثيرها في إعادة الحياة، فلا أثر لحركة القلب، وهذا واضح. بل مؤونة وصل الآلات في المستشفى نوع من الإسراف، بل ربّما تحرم جزماً، كما إذا كانت للميّت ورثة صغار، أو عليه دين للناس أو لله تعالى، وتركتّه - على فرض صرفها

في وصل الآلة - لا تفني بالدين المذكور.^١

و يلاحظ عليها: أولاً: أن موت جذع المخ غير كاف في إسناد الموت الحقيقي إلى المريض، لأنه قد يكون لقشرة المخ فعالية كهربائية، كما ترسم في مخطط كهربائية الدماغ (EEG)، وتقدم ذكره سابقاً.

ثانياً: إن كان المراد من التوقف التام في عمل القلب، التوقف مع الإتصال بالآلة الصناعية المحركة فهو حق، فإن توقف دورة الدم يوجب موت الشخص لا محالة. وأما إن كان المراد منه التوقف التلقائي، فهو غير كاف في الحكم بالموت، لأنه كثيراً ما يتوقف القلب عن العمل التلقائي خلال أيام طويلة، مع أن تحريكه الصناعي يوجب إعادته نحو العمل.

ولحركة القلب صناعية أثر، وهو المحافظة على بقاء قابلية البدن لتعلق الروح به، بحياة خلاياه وأنسجته. وادعاء العلم بعدم تأثير التحريك الاصطناعي في إعادة التحرك التلقائي، مكابرة واضحة. فإن الطب لا يحكم بالحكم المذكور على نحو قطعي، والدليل عليه اختلاف آراء الأطباء المختصين في علائم موت الدماغ، والاختبارات اللازمة لكشفه.

ثالثاً: إن الاستفادة من الروايات، كما تقدم بعضها، إنه لا يكون صرف المال فيما أصلح البدن من مصاديق الإسراف المحرم، بل الإسراف في صرف المال فيما أضرب به، ولذا جوز الإمام عليه السلام التدلك بالزيت. وعلى ذلك، فكيف يكون صرف المال في حفظ حياة نفس محترمة إسرافاً، مع أن صرفه في إصلاح بدنه ليس بإسراف؟ ولو كان احتمال حياته ضعيفاً.

رابعاً: حق المورث مقدم على حق وارثه، حيث إن موضوع حقه زوال حق المورث، فإنه لا يرثه إلا بعد موته. فمادام لا يعلم أنه قد مات، فلا ينتقل ماله عنه، حتى يكون للمنتقل إليه حق. واستصحاب حياته يدل على محكوميته بحياة تعبدية، ولو قلنا بعدم

جريان الإستصحاب في الشك في المقتضي، كما هو الحق عندنا، فإن اقتضاء الحياة ثابت بمضخة الدم والتنفس، ولو كانا صناعتين، كما هو كذلك حسب الفرض.

ويؤيدنا على ذلك طائفة من الروايات وردت في قضية أحقية صاحب المال في ماله. الروايات متفاوتة الموضوع مع اتحادها في المضمون. إذ جعل الموضوع تارة صاحب المال^١، وأخرى الميت^٢، وثالثة الإنسان^٣. والمستفاد من مجموعها هو كون الإنسان - مادام فيه الروح - أحق من غيره على ماله. خصوصاً مع ملاحظة جملة: شيء من الروح، في رواية عمار بن موسى، فإنها حاكية عن ثبوت الأحقية ولو بثبوت تعلّق ما بين الروح والجسد. كما ويكون في جعل الموضوع الميت في بعضها إشعار بذلك. وسيأتي مزيد من الإيضاح إن شاء الله تعالى.

خامساً: صرف مال الشخص في حفظ حياته مقدّم على ديونه، فإنّه إذا كان بيع ما لا بدّ منه - كداره وخدامه - غير جائز في حياته لإحقاق حقّ الدائن، فكيف يكون صرف ماله في حفظ حياته غير جائز؟

على، وإنّ الشارع الذي يقدّم كفّن الميت على ديونه، فكيف لا يقدّم صرف ماله في حفظ حياته؟ سواء كان ماله وافياً بديونه أم غير وافٍ. ونفس الشك في مماته يوجب عدم حلول ديونه.

موت الدماغ و حياة غير مستقرة

ذكرنا في أوّل البحث عند بيان موضوع موت الدماغ، أنّ الحياة والممات أمران وجوديان نسبتهما التضاد، ولا ثالث لهما.

و على ذلك، أنكرنا وجود الواسطة بين الموت والحياة الواقعيين، وأنكرنا أيضاً الثمرات المترتبة عليه من جواز استئصال بعض أعضاء بدن الشخص بموت دماغه.

١ - الكافي ٧/٧، الرقم ١.

٢ - نفس المصدر، الرقم ٣ و ٧.

٣ - نفس المصدر، الرقم ٩.

هذا، وقد وجد في كلام أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم عنوان يشعر بوجود الفصل المذكور، فإنهم تصوّروا فروضاً ثلاثة: ١- موت واقعي ٢- حياة واقعية مستقرة ٣- حياة غير مستقرة.

و البحث عن تلك الفروض يقع في أربع مواضع: ١- إدراك الزكاة في الصيد والذّباحة، ٢- إرث الجنين، ٣- دية الجناية على الجنين، ٤- الجناية على من كان في معرض التّلف بموت غيره.

و حيث لم يكن في كلماتهم ضابط وحيد ومعيّار فارد للتمييز بين مستقرّ الحياة وغير مستقرّها، فقد استخرجنا منها أربع معايير.

المعيار الأوّل: الزّمان: لا إشكال في أنّ قابليّة البقاء واستمراره من علامات الحياة الواقعية، إلّا أنّه وقع الكلام في مدى هذه القابليّة: ١- يوم أو يومين^١، ٢- يوم أو أيّام^٢، ٣- اليوم ونصف اليوم^٣، ٤- نصف اليوم^٤، ٥- أيام طويلة^٥.

المعيار الثّاني: الحالات الجسميّة: يظهر من بعض كلماتهم أنّ الميزان والمعيار في التّمييز بين استقراريّة الحياة وعدمها، هو وجود حالات جسميّة حاكيّة عن الحياة وعدمها. هذه على أنحاء: ١- الإدراك والحركة الاختياريّة^٦، ٢- الحركة القويّة^٧، ٣- الحركة وخروج الدّم^٨، ٤- خروج الدّم^٩.

المعيار الثّالث: الزّمان والجسميّات: وجعل المعيار في بعض الكلمات هو التّلفيق

١- المبسوط ٢٠٣/٧؛ السرائر ٩٦/٣.

٢- قواعد الأحكام ١٥٥/٢.

٣- المبسوط ٢٦٠/٦.

٤- المبسوط للسرخسي ٥/١٢.

٥- المغني ٣٧٣/٩، الرّقم ٧٧١٧.

٦- مباني تكملة منهاج الصّالحين ١٩/٢.

٧- المبسوط ٣٩٠/١.

٨- الدّروس ٢٧٧.

٩- كشف اللّثام ٧٤/٢.

بين الزّمان والأُمور الجسميّة، أو الإكتفاء بطروء أحدهما، نظير: ١- الحركة القويّة والزّمان^١، ٢- الأفعال الإراديّة أو الزّمان^٢.

المعيار الرّابع: الصدق العُرفي: وأحال بعضُ تعيين استقرار الحياة وعدمه إلى العُرف، فإنّ الفهم العُرفي يكون ملاكاً ومعيّاراً في ذلك، كما يكون كذلك في غيره من المفاهيم^٣.

اختيارنا

إنّ في المقام مسألة عويصة، التزموا لحلّها بوجود حالة واسطة بين الموت والحياة الواقعيّين، المعبّر عنها بحياة غير مستقرّة، وهي عبارة عن ظهور بعض علامات الحياة وآثارها، مع عدم قابليّة البدن للبقاء.

توضيح ذلك: إنّ انفصال الرّوح وقطع العُلقة الّتي كانت بينه وبين البدن، لا يكون بلا تأثير في الجسم، فإنّ البدن متأثر بقطع هذه العُلقة، بمعنى أنّ الانقطاع المذكور له آثار تظهر في البدن، و ظهور هذه الآثار غير كاشف عن بقاء الحياة من نظر، وإن كان كاشفاً عنها من نظر آخر، فهو كاشف عن بقاء الحياة لأنّ العُلقة الموجودة لم تزل بَعْدُ، وغير كاشف عنه لعدم قابليّة المحلّ لتعلّق الرّوح به، وهذا هو الّذي عبّر عنه بحياة غير مستقرّة. مثال ذلك: إنّ الدّجاجة إذا قُطع رأسها وكانت طليقة فإنّها ستعدو وتتحرك مدّة يسيرة. كما أنّ الإنسان إذا كان في حال الحركة، فقُطع رأسه غير كافٍ في زوال حركته، ولذا فإنّه سيمشي مع انفصال رأسه، بل ربما يعدو. والذّبيحة بعد ما تُقَطع أوداجها وحلقومها ومريئها ويفصل رأسها تتحرك يداها ورجلاها، وهذه الحالة موت ولا موت، موت لزوال قابليّة الموضع لتعلّق الرّوح به واستمرار حياته السّابقة، ولا موت باعتبار ظهور هذه الآثار.

١ - السّرائر ١٠٨/٣-١٠٩.

٢ - الميسوط ١٢٤/٤.

٣ - مفتاح الكرامة ٤٦/٨: كشف اللّثام ٧٥/٢؛ جواهر الكلام ١٤٨/٣٦؛ المجموع في شرح المهذّب ٨٩/٩.

و يؤيدنا فيما ذكرنا - من أن العلة غير زائلة بكلّها، مع أنّه لا يصدق عليها عنوان الحيّ - عدّة من الروايات، واردة في.. مدى بقاء حقّ الميت بالنسبة الى ماله.^١

عليك بهذه الروايات، فإنّ المعصوم عليه السلام أشار إلى نُكُتَيْن: ١ - أحقيّة الميت بماله مادام فيه روح ٢ - أحقيّة صاحب المال بماله مادام فيه شيء من روحه، والثانية موضحة للإيهام الموجود في الأولى في إطلاق عنوان الميت على مَنْ يكون فيه روح.

فإنّ التعبير بشيء من روحه - مع التأكيد على اجتماع كلمة (من) وكلمة (شيء) - ظاهر في أنّ الرّوح لا تنقطع علقتها عن البدن بالمرّة. والإنسان قد يصل إرتباط روحه بجسده إلى أقلّ حدّ ما يمكن، حيث يُعتبر هذا الشخص حيّاً وميّتاً باعتبارين: حيّ ببقاء العُلقة، وميّت بأنّ العُلقة الزائلة لا تعود البتّة.

وبه يظهر أنّ الموت والحياة أمران تدريجيّان، إلّا أنّهما متعاكسان شدة وضعفاً، فإنّ الموت لا يتحقّق إلّا بقطع العُلقة وانفصالها عن البدن، والقطع المذكور لا يحصل إلّا تدريجاً، فكما يصدق - إلى حدّ ما - على مَنْ قُطع عنه الرّوح عنوان الميت، كذلك يصدق عليه إذا انقطعت الروح عنه تماماً.

وعلى هذا الأساس جعل مَنْ يكون فيه الرّوح من مصاديق الميت، ولا يتوهم أنّ حمل ذلك العنوان عليه باعتبار ما يؤول إليه، بتوضيح أنّه مُشرف عليه في المستقبل، فإنّ حمل كلام المعصوم عليه السلام على المجازيّة خلاف الأصل مع إمكان حمله على الحقيقة.

و يؤيد ذلك ما رواه الكلينيّ بإسناده عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا عسر على الميت موته ونزعه، قُرب إلى مصلاّه الذي كان يصلّي فيه.^٢

ولا يشتبه عليك وضع النّوم والموت، فإنّ الفارق بينهما قطع العُلقة وعدمه، فإنّ في النّوم لا تنقطع العُلقة الموجودة بين الرّوح والبدن وإن ضعفت، بخلاف الموت فإنّها تنقطع وإن كان قطعها تدريجياً.

ومن هنا يُعلم وجه جعل خروج الدّم من علامات الحياة المستقرّة، فإنّ الموجود

١ - الكافي ٨/٧، الرّقم ٧ و١؛ الأمالي للصدوق ١٢٥.

٢ - الكافي ١٢٥/٣.

الحيّ مادام حيّاً وله قلب ينبض ولا يتوقّف فيه ضخّ الدّم، فقطع شرايينه يوجب خروج الدّم متدفّقاً، بخلاف ما إذا مات وقطعت، فإنّ الدّم يخرج متثاقلاً^١.
ولأجل ذلك جعل في الطّبّ الشرعيّ - من جملة ما يمكن أن يثبت به الموت بعد توقّف القلب والتنفس التلقائيّ - عدم نزف الدّم عند قطع بعض شرايين الجسد، لأنّ النزف حاكٍ عن عدم توقّف القلب، وبقاء دورة الدّم^٢.

وعلى ذلك، عُرّف عدم استقراريّة الحياة في بعض الكلمات بما يكون في حكم المذبوح، وفسّروا الأخيرة بمن قُطع حلقومه ومريئه، وأنت خبير بأنّ قطع الحلقوم والمريء يوجب توقّف دورة الدّم وزوال التنفس، وبهما يتحقّق الموت البتّة، كما أنّ إيانة الحشوة وانفصالها يوجب ذلك قطعاً^٣.

قد يقال: إنّ موت الدّماغ يجعل المريض في حكم من يكون حيّاً حياة غير مستقرّة، التي عبّر عنها بأنّ الجسد لا يزال حيّاً ولكنّ الفرد ميّت. وعلى ذلك، فحيث خرج المريض من حدّ الأحياء، لفقدان نشاط الدّماغ فيكون محكوماً بالموت، ولذا يجوز أخذ أعضائه، لعمليّة التشريح أو للزّرع في بدن آخر، ولا يجب إنعاش قلبه والمساعدة على استمرار وظيفته ومواصلة التنفّس آلياً، بل يمكن وقف أجهزة الإنعاش الاصطناعيّ.

ويرد عليه: أنّنا ذكرنا أنّ الحياة المستقرّة مختصّة بما إذا كان البدن قابلاً للبقاء وتعلّق الرّوح به، وغير المستقرّة بما لا يكون البدن قابلاً له ولتعلّقه به، فلا يمكن عدّ موت الدّماغ من الحياة الغير المستقرّة، فإنّ عدم استقراريّة الحياة على ما فُسّر في كلماتهم خارج من حدّ البقاء، وما صدر عنه من الحركة ونظائرها ليس إلّا أمارّة خروج روجه منه، فإنّه لا يمكن الحكم بحياة من قطع حلقومه ومريئه أو فُصلت أمعائه وقلبه، فإنّ البدن سواء كان لآدميّ أو حيوان، خارج من قابليّة البقاء برأسه. هذا بخلاف موت الدّماغ، لأنّ الشّخص لا يخرج به من حدّ القابليّة المعتبرة للحياة، وضخّ الدّم واستنشاق

١ - تحرير الأحكام ١٥٩/٢؛ المهدّب ٤٦٣/٢؛ المهدّب البارع ١٦٩-٧٠/٤.

٢ - «پزشکی قانونی» ٣.

٣ - المهدّب ٤٦٤/٢؛ المبسوط ٢٥٩/٦؛ مفتاح الكرامة ٢٤٤/٨؛ تحرير الأحكام ١٥٦/٢؛ المغني ٣٠٠/٨، الرّقم

الأوكسجين حافظان لها، ولو كانا بالأجهزة، وعن طريق صناعي. وفقدان النشاط في الدماغ غير كافٍ لإثبات الموت الحقيقي، كما تقدّم. فالجناية عليه جناية على الحي، وإماتته بقطع أجهزة الإنعاش الاصطناعي قتل نفس محترمة.

ولو سلّمنا بذلك، وألحقناه بالأموات، فقد تقدّم منّا أن قطع أعضاء الميت وخرق بدنه حرام، فالقاطع يستحق العقوبة الأخروية، غير ما عليه من الدية للجناية على الميت.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أن جعل ميزان الحياة واستقرارها هو البقاء لمدة يوم، أو أقل، أو أكثر؛ أو جعل الحركة علامة لذلك أو الإرجاع الى نظر العرف في غاية الضعف.

أما الزمان: فإنّ زمان الحياة أمر غير قابل للضبط، ولا يمكن العلم به إلا إفاضة من علام الغيوب، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.

فمن أين يصح الحكم بأنّ هذا الإنسان أو الحيوان حيّ مدة يومين، أو أنّه مات قبل ساعة؟ فإنّ الطّبّ مع دقته، ونهاية تكامله، غير قادر عليه ولو استعان بأدق الأجهزة، واستعمل من التكنولوجيا ما هو أعظم تطوّراً، وما يقال في ذلك إلا رجماً بالغيب.^٢

أما الحركة: فإنّ الحركة لا تكون علامة للحياة لا طرداً ولا عكساً، بمعنى أنّ وجودها لا يدلّ على الحياة، وعدمها على الممات.

أما عدم دلالة مطلق الحركة على الحياة، لأنّه يمكن إيجاد الحركة في بدن المتوفّي بعوامل طبيعّية كيميائية وفيزيائية، كما أنّه قد يتحرّك تلقائياً، فإنّ البدن بما أنّه مشتمل على اللحم العضلات، واللحم له خاصّية التمدّد والتقلّص، فإذا وقع عليه ضغط فإنّه يتأثر به، وتظهر منه حالة الحركة.

كما، أنّ عدم الحركة لا يدلّ على الممات، فإنّ الإنسان المغمى عليه، أو الغارق في الغيبوبة العميقة، قد لا يتحرّك ساعات، بل شهوراً، أو سنوات، ولكن مجرد هذا لا يدلّ على عدم كونه حياً. ولا فرق في ذلك بين تقييد الحركة بكونها إرادية، أو بيئية، أو قويّة. نعم وجود الحركات الإرادية، علامة للحياة قطعاً، ولكن الإشكال في فقدانها، فإنّ

١ - آل عمران: ١٤٣.

٢ - مجمع الفائدة والبرهان ١١/١٠٧؛ رياض المسائل ٢/٢٦٨.

عدمها لا يدلّ على الممات البتّة.

و لا يخفى أنّ ما ذكرنا في عدم العبرة بالحركة لإثبات الحياة، ناظر إلى جعلها بعنوان علامة دائميّة لها، وإلاّ فلا إشكال في أنّ من علامات الحياة الحركة لا على الدّوام.^١

أمّا العُرف: فإن كان المراد من العُرف العرف الخاصّ، أي العلماء المختصّين، فبعد ما يكون الموت والحياة غير قابلين للتّكهن، وأنّ أمرهما بيد الله تعالى ومن يكون مأذوناً منه - كما في المعجزات الصّادرة عن الهداة المعصومين عليهم السلام - لا يمكن الاعتماد على آرائهم في مثل هذه المسألة الخطيرة، مع ملاحظة اختلافهم في موازين الموت، والاختبارات اللّازمة لكشفه، ومدة زمان الصّبر والفحص السريريّ لذلك المقصد، إلّا أن يحصل أمارات قطعيّة للموت، كوقوف القلب والمخّ معاً، وخرج البدن من حالة الحياة. ويؤيّدنا على ذلك وقوع موارد حكموا بموت شخص، مع أنّه عاد إلى الحياة في المغتسل أو في القبر، خصوصاً في موارد السكتة القلبيةّ.

و إن كان المراد منه العُرف العام، فكيف يمكن الحكم بموت الشّخص برأي من لا عبرة برأيه، لقصور فهمه، وعدم مبالاته في ما يحكم به، وقلة دقّته في التّشخيص؟ مع أنّ الأمر محتاج إلى الاستعانة بالعلوم الحديثة والأجهزة الطّبيّة.

و لو كان الميزان في تشخيص الموت والحياة نظر العرف، فلا بدّ من الحكم بموت كثير ممّن ابتلي بالسكتة القلبيةّ أو الدّماغية، ومن كان في غيبوبة عميقة، لعدم ظهور آثار الحياة فيهم في بادئ الأمر.

و بما ذكرنا يظهر فساد ما قيل: إنّ المعنى العُرفيّ المتقوّم به الموت إنّما هو وقوف القلب عن الحركة الطّبيعيّة التي له، فما دام القلب لم يقف عن تلك الحركة فالإنسان حيّ؛ لو توقّف مخّه عن وظيفته الخاصّة، فإذا وقف القلب عن الحركة الطّبيعيّة فصاحبه ميّت يجوز أخذ أيّ عضوٍ من أعضائه، بشرط الحصول على إذنه أو ما بحكمه.^٢

١ - جامع المدارك ٣٧١/٥؛ قواعد الأحكام ٣٣٦/٢؛ المبسوط ١٢٤/٤ و ٢٠٠/٧.

٢ - كلمات سديدة ١٩٦.

المرحلة الثانية

ترقيع الأعضاء وزرعها

بعد تمامية البحث عن حكم قطع أعضاء الإنسان واستئصالها من بدنه، سواء كان حيّاً أم ميتاً، تصل التوبة إلى البحث عن زرع هذه الأعضاء في بدن إنسان آخر، وقبل الورد في بيان ما هو محطّ نظرنا في هذه المرحلة، لابدّ من ذكر أربع نكات:

النّكتة الأولى: أنّ البحث عن ترقيع الأعضاء وحكمه الشرعي غير مربوط بالبحث السابق في حكم استئصال بعض أعضاء بدن الإنسان حيّاً أو ميتاً، فإنّ جواز التّريع وعدم جوازه - حسب اقتضاء الأدلة - لا يرتبط بجواز القطع ولا جوازه، لفقدان التلازم بينهما، فيمكن أن يكون القطع محرماً التّريع جائزاً، أو بالعكس.

النّكتة الثانية: أنّ موضوع البحث في هذه المرحلة أوسع شمولاً من دائرة البحث في المرحلة السابقة، فإنّ البحث في المرحلة الأولى يختصّ بقطع أعضاء بدن الإنسان حيّاً أو ميتاً، ولكنّه في هذه المرحلة يقع في حكم التّريع، والتّريع موضوعاً جارٍ في العضو اللحمي الشّامل لأعضاء بدن الإنسان - حيّاً أو ميتاً - والحيوان، والعضو الاصطناعي.

النّكتة الثالثة: يدور البحث في هذه المرحلة حول حكم التّريع، فحسب، وبلا نظر إلى أية جهة أخرى، فإنّ التّريع قد يترتب عليه عناوين آخر يكون بلحاظها محرماً أو واجباً.

النّكتة الرابعة: إنّنا وإن جعلنا عنوان البحث في المرحلة الثانية التّريع، ولكن من المعلوم أنّ مقصودنا منه ما هو أعمّ من التّريع والزّرع، لوحدة جهتهما فيما هو دخيل في الحكم الشرعي المترتب عليهما. والتفاوت بينهما بمكانة من الوضوح، وإن استعملنا في المحاورات العرفيّة بمعنى واحد، فإنّ التّريع مستلزم لسريان الحياة في العضو المقطوع، بخلاف الزّرع، فإنّه قد يستعمل فيما لا يمكن حلول الحياة فيه، كزرع السنّ مثلاً.

وكيف كان، فإنّ بحثنا في هذه المرحلة هو حكم التّريع وزرع الأعضاء^١ - طبيعياً أو اصطناعياً - في بدن إنسان حيّ.

١ - نرمي من «ترقيع الأعضاء»: زرع الأعضاء الحيّة أو الميتة التي تكتسب الحياة فيما بعد؛ ومن «زرع الأعضاء»: زرع الأعضاء التي لم تحل الحياة فيها.

الفصل الأوّل

ترقيع الأعضاء

في الحكم الشرعي المترتب على الترقيع احتمالان، أي الجواز واللاّجواز؛ فنجعل البحث في مقامين.

المقام الأوّل: تشريح نظرية الجواز وتنقيح أدلتها

إنّ الذي يظهر لنا في حكم الترقيع هو الجواز، ومقصودنا من الجواز في المقام هو الجواز بالمعنى الأعمّ الذي يلائم الوجوب والاستحباب والإباحة. والأدلة التي نذكرها إن شاء الله تعالى، تتفاوت مدلولاً من هذه الجهة.

الدليل الأوّل: أصالة البراءة

لو كنّا بصدد تأسيس أصل في المسألة، فالجاري من الأصول العمليّة هو البراءة الشرعيّة، فإنّ عمليّة الترقيع فعل لو شككنا في جوازه وعدم جوازه، فالأصل جوازه، وبراءة ذمّة المكلف شرعاً لو أتى به.

وجريان البراءة في الفرع المذكور مبنيّ على مسألة أصوليّة تُقرّر في محلّها، وهو نحو الأصل الجاري في الشُّبّهات الحُكْميّة، فإنّه اختلفت آراء الأصوليين والإخباريين في المسألة المذكورة بين البراءة والإحتياط. وحيث كان الحقّ هو إجراء البراءة، فلا مجال للقول بالاشتغال والاحتياط الشرعيّ، والعقليّ أيضاً.

و توهم إجراء الاستصحاب العدمي فاسد بتاتاً، لعدم تمامية أركانه، فإنّ الحالة السابقة غير موجودة هنا، فإن كان العضو المرقّع عضو بدن الإنسان، حيّاً أو ميتاً، فقبل القطع انتفى الموضوع لفقدان قابلية التّرقيع في حال كونه متّصلاً ببدنه، وإن كان المراد منه العضو الاصطناعي، فلا حكم من هذه الجهة يتعلّق به قبل التّرقيع حتى يسري إلى بعده. و غير خفي أنّ الأصل العملي دليل يمتنع وقوعه لامتناع مقدّمته، لأنّه دليل حيث لا دليل، و بعد وجود أدلّة لفظيّة تدلّ على الجواز، فالأصل كعدم الأصل.

الدليل الثاني: رواية إسحاق بن عمّار

روى الشيخ رحمه الله بإسناده عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه رحمه الله: إنّ رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى عليّ رحمه الله فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه بدمه، فالتحمت وبرئت. فعاد الآخر إلى عليّ رحمه الله فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية، وأمر بها فدُفنت، وقال رحمه الله: إنّما يكون القصاص من أجل الشّين.^١

بيان الاستدلال: إنّ الرواية بظاهرها مشتملة على بيان أربعة مطالب: ١ - قطع بعض أذن الجاني قوداً عليه، ٢ - ترقيع أذن المقطوع في موضعها، ٣ - قطع العضو المرقّع مرّة أخرى، ٤ - علّة لزوم قطع العضو المرقّع.

والذي استفاد منه أصحابنا من الرواية يدور أمره بين فرضين:

الفرض الأوّل: أنّ الجاني ألصق أذنه المقطوع منها، بموضعها ثانياً، فشكى المجنيّ عليه، فقطع الأذن الملتصقة لحصول الشّين في الجاني عوضاً عن الشّين الحاصل بفعله في المجنيّ عليه.

الفرض الثاني: إنّ المجنيّ عليه ألصق أذنه المقطوع منها، بموضعها ثانياً، بعد ما قطع أذن الجاني قصاصاً، فشكى الجاني، فقطعت أذن المجنيّ عليه بعد إلصاقها لتساوي الجاني والمجنيّ عليه في الشّين.

قلت: إنّه وإن لم يتفاوت نحو الاستدلال بالرواية على المطلوب على كلّ من الفرضين، إلّا أنّ حمل الرواية على الفرض الأوّل أحرى وأجدر، فإنّ التعليل بالشين يُلائم الجاني لا المجنيّ عليه، لأنّ الجاني قطع أذن المجنيّ عليه، وبعد ما قُطعت أذنه أُنصتْها وتدارك النقص الوارد عليها، فكان المجنيّ عليه مقطوع الأذن والجاني واجداً لها، وهذا يُنافي حكمة تشريع القصاص، فإنّ الله تبارك وتعالى جعل القصاص تداركاً للشين الوارد على المجنيّ عليه، فإذا صار الجاني كحاله قبل إيراد الجناية من السلامة والصحة، لكان الأمر بالقصاص غير مثمر، ليس له حالة الردع والحظر، لسهولة إيراد الجناية على الأشخاص مع العلم بتدارك ما ورد عليه قصاصاً بالترقيع. وكيف كان، فإنّ الرواية تدلّنا على جواز عمليّة التّرقيع، سواء قلنا بالفرض الأوّل أو الثاني.

توضيح ذلك: ذكرنا بأنّها كانت بصدد بيان أربعة مطالب، أمّا الأوّل فلا يناسب المقام، بل هو من مسائل كتاب القصاص، ولكنّ ضمّ الثالث إلى الثاني يدلّ على عدم جواز عمليّة التّرقيع في بادئ الرّأي، فإنّ نفس أمر الإمام عليه السلام بقطع الأذن الملتصقة مع إلحامها وإيجاب دفنها، كاشف عن حرمة ذلك العمل وعدم رضا الشارع به، ففعل الإمام عليه السلام من مصاديق النّهي الشرعيّ الوارد على قضية التّرقيع.

هذا إذا لاحظناها بلا توجّه إلى كلامه عليه السلام في مقام التعليل، ولكنّه مع ملاحظته تنتج بعكس ذلك، فإنّ المستفاد من تعليله عليه السلام هو أنّ القطع مرّة ثانية لا يكون لحرمة التّرقيع ومبغوضيته، بل يكون لأمر آخر، وهو حقّ المجنيّ عليه المتعلّق ببدن الجاني، لاحقه الماديّ، بل حقّ معنويّ له، أو حقّ الجاني ببدن المجنيّ عليه بعد القصاص، حسب تفاوت الفروض، فقطع العضو المرقّع يكون لخصوصيّة المورد، وهو فرض القصاص.

و الشاهد عليه أنّ أمره بالقطع لم يحصل إلّا بعد مطالبة المجنيّ عليه، بحيث لولاها لما قطع، فإنّ التّرقيع لو لم يكن جائزاً، لأمر الإمام عليه السلام بدفن العضو المقطوع في الدّفعة الأولى، فسكوت المعصوم عليه السلام عن أخذ العضو المقطوع جنايةً أو قصاصاً، وعدم أمره بدفنه كاشف عن عدم مبغوضيّة الانتفاع بالعضو المفصول. ومن منافع ترقيع بدنه به في موضعه السابق.

والحاصل: أنّ دلالة الرواية على جواز عملية الترقيع التزاماً بمكان من الصحة والوضوح.

هذا، وحيث كانت العلة معيّنة ومخصصة، فلنا استكشاف حكمين منها بلحاظين: الأول: العلة المذكورة في كلامه عليه السلام تخصّص لزوم قطع العضو المقطوع قصاصاً بعد ترقيعه ثانياً، بما إذا طالب به المجني عليه أو الجاني، وإذا خاف الشين الباعث لجعل القصاص تشريعاً.

فعليه، لو أعطى الجاني أو المجني عليه ما قطع من أذنه قصاصاً أو جناية لشخص آخر محتاج إليه، فلا يجوز قطعه، لأنّ الشين حاصل بالقطع، ولا يتداركه شيء آخر حتّى يلزم قطعه ثانياً. ونظيره في الجواز إعطاء عضو المقطوع بحدٍّ للمحتاج إليه.

الثاني: العلة المذكورة في كلامه عليه السلام تعمّم حرمة الترقيع ولزوم إيانة العضو المستعمل في الترقيع بما إذا كان مقطوعاً بحدٍّ. فإنّ الله تعالى وضع الحدّ تنبيهاً وتحذيراً للناس وعقوبة للسارق، فلو فرض جواز ترقيع اليد أو الأصابع المقطوعة، فانه سيُزيل الحكمة التي بها جعلت الحدود.^١

وبما ذكرنا كلّه يظهر فساد ما في بعض الكلمات من التفصيل بين الجاني والمجني عليه في إلصاق الأذن المقطوعة.^٢

فإنّ العلة لوجوب القصاص هو الشين لا الإيانة، والإيانة ليست إلّا طريقاً لتحقيق الشين، إلّا أنّ الطريق منحصر بها شرعياً، فلا فرق بين الجاني والمجني عليه في ذلك، فإنّ اللازم حصول الشين في الجاني لأجل جنايته، وإلصاق العضو المقطوع قصاصاً يضافه. نعم لو فرضنا أنّ الجاني بعد الجناية هيأ مقدمات توجب تدارك جنايته بترقيع العضو المقطوع من المجني عليه بموضعه، وأبى المجني عليه وقطع أذن الجاني قصاصاً، فلو ألصق الجاني عضوه المقطوع، فليس للمجني عليه طلب الإيانة ثانياً، لأنّ الشين الموجود في بدن المجني عليه وإن كان مستنداً إلى فعل الجاني حدوثاً، ولكنّه غير مستند إليه بقاءً.

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢/ ٩٦.

٢ - تحرير الأحكام ٢/ ٢٥٨.

الدليل الثالث: الترقيعات الواقعة في عصر المعصومين عليه السلام

من جملة ما يمكن أن يستدل به على جواز عملية الترقيع أحاديث وردت في بيان معجزات المعصومين عليه السلام في ردّ الأعضاء المقطوعة إلى موضعها، وإصاقها بمحلّها السابق.

وهذه الطائفة تتفاوت من حيث المضمون إلى قسمين، حسب تفاوت العضو المقطوع، من اليد والرجل. وأمّا الاول، نظير: فعل النبي ﷺ: (حُبَيْبُ بْنُ يَسَافٍ)¹، (عبدالله بن عتيك)²، (معاذ بن عفراء)³ وفعل أمير المؤمنين عليه السلام بالأسود السارق⁴. والثاني كفعل النبي ﷺ: (عمر بن معاذ)⁵.

بيان الاستدلال

إنّ هذه الطائفة من الروايات ظاهرة، بل ناصّة على جواز ترقيع الأعضاء المقطوعة المبانة من بدن إنسان بمحلّها السابق. إلّا أنّ في المقام جهتين، تمنعنا عن الاستدلال بها على المطلوب.

الجهة الأولى: مانع سنديّ: ربّما يقال: إنّ الطائفة المنقولة من الروايات يدور أمرها بين الضعف والإرسال، فإنّ أكثرها منقولة عن طرق العامة، وما في كتبنا مراسلات، فلا عبرة بها حتّى يصحّ الاستدلال بها.

قلت: أولاً: أنّها وإن كانت منقولة عن العامة بأسانيدهم، إلّا أنّ شهرتها، وتواترها في طبقات الرواة أيضاً، يُغنياننا من البحث من أسانيدها، خصوصاً مع اعتماد علمائنا الإماميّة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين عليها، حيث إنّها مستندهم في عدّ معجزات النبي الأكرم المعصومين عليه السلام، فإنّها من قبيل المسلّمات عندهم، ولذا لم يعترض أحد على

١ - المغازي ٨٣/١: حجة الله على العالمين ٤٢٤؛ تاريخ الإسلام، المغازي ٩٩.

٢ - قصص الأنبياء ٣١٠، المناقب ١١٦/١.

٣ - الخرائج ٥٠/١، الرقم ٧١؛ شرح الشفاء ٦٥٦/١؛ الصراط المستقيم ٥٤/١.

٤ - الفضائل ١٧٢؛ نوادر المعجزات ٦٠-٦٢، الرقم ٢٥؛ التّحصيل ٦١٠-٦١٣.

٥ - الخرائج ٥٠/١، الرقم ٧٠.

سندھا.

ثانياً: ولو سلّمنا بذلك، فلا يبعد القول بالعلم الإجماليّ بصدور بعضها، ولما كان الحدّ اللازم لإثبات مطلوبنا مشترك في الجميع، فعدم العلم التفصيليّ بتمييز الحجّة عن اللّاحجّة غير ضائر بنا، فإنّ الوثوق بصدور مضمونها كاف، وإن لم تثبت وثاقة رواتها. فإنّ وثاقة الرّواة الواقعة في طريق كلّ خبر قد اعتبرت لانفسها، بل لكشفها وطريقها العقلانيّة عن صحّة مضمون إخباراتها، و الوثوق بصحّة المضمون ووقوع المخبر به لا ينحصر طريقه بخبر الثّقة، بل الوثوق بصدورها كاف وإن لم ينقلها الثّقة، لعدم التّلازم الدّائميّ بين خبر الثّقة والصدّق من ناحية، وخبر غير الثّقة والكذب من ناحية أخرى.

ثالثاً: أنّ بعض هذه الأخبار وردت مسندة في كتبنا خاصّة.^١

الجهة الثّانية: مانع دلاليّ: هناك إشكالان في دلالتها، مع غض النظر عن حُجّيتها، سلامة سندھا.

الإشكال الأوّل: إنّ الطّائفة المذكورة من الروايات حاكيّة عن معجزات صدرت عن المعصومين عليهم السلام، فلو سلّم إعادة الأعضاء المقطوعة وإصاقها بموضعها، فيكون أمراً خارجاً عن حدّ العادة، غير كاشف عن إمكان وقوعه لنا، فضلاً عن جوازها شرعاً. الجواب: أولاً: لا إشكال في أنّ الإعجاز هو الإتيان بأمر خارق للعادة، عجز النّاس عن الإتيان بمثله، والمعجزات وإن كانت مُمتنعة بالعرّض وقوعاً، إلّا أنّها ممكنة الذات، لاستحالة تعلّق القدرة والإرادة بالمستحيل العقليّ والممتنع الذاتيّ، ولا تنافي بين الإمكان الذاتيّ الامتناع الغيريّ، فعدم وقوعها خارجاً لا يدلّ على امتناع صدورها عن غيرهم عليهم السلام ذاتاً.

وإعجازهم عليهم السلام في إصاق الأعضاء المقطوعة أيضاً ليس لنفس تحقّق الفعل المذكور، لوقوعه في زماننا هذا، بل يكون في الوصل بلا استعانة بأجهزة، واستعمال أدوية، وخط موضع الشّق وأمثالها.

ثانياً: محطّ البحث و مورد النظر هو الحكم الشرعي المترتب على الأفعال المذكورة، لا في كَيْفِيَّة وقوعها. والمحرم شرعاً ممتنع الصدور عن أهل العصمة عليهم السلام المصونين عن الزلل والخطأ، لا بالذات بل بالعرض وبلحاظ معرفتهم وتديّنهم بالدين الإلهي الحنيف. والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا يفرض أن يكون متعلّق الإعجاز محرّماً شرعاً. وعلى ذلك فإنّ نفس صدور الفعل عنهم عليهم السلام كاشف عن جوازه شرعاً، مع أنّ الجواز الشرعي في الفرض الأخير لا يساوق إمكان صدوره عادةً من غيرهم عليهم السلام.

الإشكال الثاني: إنّ ما يُفيدنا في المقام هو إثبات قاعدة كَلِيَّة في جواز عمليّة التّرقيع، الاستفادة من هذه الأحاديث غير ممكن، فإنّها حاكيّة عن قضيّة شخصيّة في واقعة معيّنة. وسراية الحكم منها إلى غيرها غير جائز، فإنّ مدلولها ليس أزيد من حكاية فعل، والمعصوم عليه السلام في فعله هذا لم يكن بصدد التشريع، حتّى يصير فعله من مصاديق السّنة التي حجّيتها ثابتة شرعاً.

الجواب: أنّ اتصال العضو المنفصل إمّا جائز شرعاً وإمّا غير جائز، فإن لم يكن جائزاً فلا يصحّ صدوره عن المعصومين عليهم السلام، وإن كان جائزاً، فإن قلنا باختصاص جوازه بهم دون غيرهم فهو مردود باشتراك المكلفين في الأحكام التّكليفية، ومساواة الإمام والمأموم فيها - إلّا في موارد خاصّة - كالزّواج فوق الأربع أو صلاة اللّيل في حقّ النّبي صلى الله عليه وآله - يدلّ عليه دليل خاص، إن قلنا بعدم اختصاص جوازه بهم فهو المطلوب. وينبغي عدم الاشتباه بين جواز العمل وحصوله خارجاً، فربّ عمل جائز لا يمكن الإتيان به عادةً، كالصّعود على السّطح بدون سلّم.

الحاصل: إنّ من مصاديق السّنة التي هي من مصادر الاستنباط والحكم الشرعيّ، فعل المعصوم عليه السلام، سواء كان في مقام التشريع أم لم يكن، وفعله عليه السلام يلازم الجواز بالمعنى الأعم الشّامل للوجوب والاستحباب والكرهة والإباحة الشرعيّة. نعم، تعيّن أحدها يحتاج إلى قرينة معينة، ونحن بصدد إثبات جوازه شرعاً بذلك المعنى الأعمّ.

الإشكال الثالث: المستفاد من مجموع هذه الروايات جواز عمليّة التّرقيع لا بقول مطلق، بل بما إذا كان العضو المرقّع به من الأعضاء المقطوعة من بدن الإنسان نفسه، مع أنّ

المطلوب لنا جواز الترقيع ولو بغير عضو من أعضاء بدنه، من أعضاء الموتى أو سائر الأحياء. فالدليل أخص من المدعى.

الجواب: أولاً: إنَّ مطلوبنا في المقام ليس إلا إثبات جواز ترقيع الأعضاء على طبيعة مهملة لا كليّة ولا جزئيّة. وأمّا دائرة الجواز المذكور سعةً وضيقاً فتابعة لأُمور أخرى. مع أنَّ الشكَّ في عدم جواز الترقيع في غير ذلك الفرض مرفوع بحديث الرِّفع.

ثانياً: لافرق في عمليّة الترقيع بين عضو دون عضو، سواء كان من بدن الإنسان نفسه أم من بدن غيره، حيّاً أو ميّتاً، فإنَّ العُمدَة في المنع عن الجواز هو النَّجاسة الحاصلة من إماتة العضو بإيأنته من البدن أصالةً أو تَبَعاً؛ واستصحاب أجزاء ما لا يوكل لحمه في الصّلاة، وهما مشتركا الورود في جميع أقسام الترقيع، فإذا جاز ترقيع أعضاء بدن الإنسان بمحلّها السّابق، لجاز ترقيع الأعضاء المستأصلة من خارج بدنه يبدنه وإصاقها به بتنقيح المناط. والموانع المحتملة مندفة كما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى.

الدليل الرَّابِع: ضرورة إحياء النفوس

من جملة ما استدلَّ به على جواز ترقيع الأعضاء، الأدلّة الدّالة على لزوم إحياء النفوس المحترمة من الموت والهلاك، بل عن كلّ ما يغرّرها ويعرّضها لهما. والاستدلال المذكور يتوقّف على تأليف مقدّمتين، هما استلزام الترقيع للإحياء، ووجوب الإحياء شرعاً.

الأولى: الترقيع يستلزم الإحياء: لا ريب أنَّ ترقيع الأعضاء يوجب الإحياء والإنجاء من الموت، لا مطلقاً بل في بعض الفروض، فإنَّ ترقيع القلب أو الكليّة أو بعض الأعضاء الرّئيسيّة الأخرى يوجب تخلّص إنسان مريض مشرف على الموت من الموت والهلاك، فمن خرق قلبه أو توقّفت كليّته عن العمل وفسدتا، فإنَّ استمرار حياته منوط بتعويضهما واستبدالهما بعضو لحميٍّ آخر أو اصطناعيّ كذلك إن وجد. وجدير بالذّكر أنَّ إثبات هذه المقدّمة على عهدَة علم الطّب.

الثّانية: الإحياء واجب شرعيّ: وقد أشبعنا الكلام فيه فيما سبق، وذكرنا أنَّ

الإحياء إنجاء النفوس المحترمة من الموت والهلاك من أهم الواجبات الإلهية التي ساواها الله مع إحياء جميع الناس في القرآن العظيم، ويدل عليه طائفة من الروايات المتفرقة في أبواب مختلفة، ورددنا على جميع ما قيل، أو يمكن أن يقال في عدم لزوم الإحياء في سالف القول.

والذي ينبغي أن يقال: أن الدليل لا يثبت تمام مطلوبنا، بل أخص منه، فإن الترقيع لا يختص مورداً بإنجاء النفس من الهلاك والموت، بل هو جارٍ فيما دون ذلك، كترقيع الأذن العين، والترقيع لكل ما يوجب زوال نقص، أو حدوث جمال وكمال جسمي.

المقام الثاني: تشرية نظرية اللأجواز وتنقيح أدلتها

من المحتملات في حكم الترقيع شرعاً الحرمة، ويمكن استظهاره بأدلة قد يقال بدلايتها عليها.

الدليل الأول: بطلان الصلاة بالنجاسة

قد يقال: إن عملية الترقيع غير جائزة شرعاً، ولو ألصق عضو مقطوع بمحلّه السابق أو غيره من مواضع بدن المريض المحتاج إلى الإلصاق لوجب إزالته، فإن العضو المقطوع ميتة سواء كان مباناً من الحي أم الميت، والميتة نجسة بلا إشكال، وحيث كانت الصلاة بعين النجس باطلة. فكما لا يجوز إلصاقه بالبدن، كذلك يجب إزالته لو ألصق نهياً عن المنكر.

وهذا الدليل يستفاد من كلمات بعض أصحابنا الأقدمين رحمهم الله في وجوب إبانة الأذن الملتصقة ثانياً بعد إجراء القصاص، بلا تفاوت بين الجاني والمجني عليه.^١
الجواب: أولاً: مانعية حمل النجاسة في الصلاة لكونها في الأعضاء الخارجية الظاهرة، وأما نجاسة ما في جوف الإنسان ونظيره فغير ضائر بصحة الصلاة، مع أن الترقيع غير

مختص بالأعضاء الظاهرية، بل أكثر مصاديق زرع الأعضاء وترقيعها يكون فيما هو واقع في جوف الإنسان، كترقيع القلب والكليّة وأمثالهما. فالدليل المذكور لو تمّ لكان أخصّ من المدعى، حيث لا يثبت تمام المطلوب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ الترقيع وزرع الأعضاء غير منحصر في الأعضاء المستأصلة من الإنسان والحيوان، بل قد يكون العضو المستعمل عضواً إصطناعياً غير لحمي، والإشكال من جانب النجاسة غير جارٍ في حقه. فالدليل غير مثبت تمام المطلوب وأخصّ من المدعى أيضاً.

ثانياً: أنّ العضو بعد ترقيعه وإصاقه بالبدن وسريان الدّم فيه يصير حياً، وبعدئذ تنفّي النجاسة موضوعاً.

نعم، حيث إنّ عملية الاتصال، وسريان الدّم في العضو الملتصق، عملية تدريجية، فالعضو الملتصق لا يخرج من حكم الأموات فترة زمنية بعد الترقيع حتّى يحصل الالتحام، فالدليل على فرض تماميته أخصّ من المدعى حيث لا يجري بعد الالتحام^١.

ثالثاً: الصّلاة بالنجاسة باطلة وضعاً لا محرّمة تكليفاً، وحيث تكون واجباً موسّعاً فلا محذور من هذه الجهة إلّا في آخر الوقت الذي يدور أمر المكلف بين ترك الصّلاة لفقدان الطّهارة الباعث على تفويته اختياراً، والصّلاة بالنجاسة. ومن الواضح تعيّن الصّلاة بالنجاسة على المكلف حذراً من ترك الصّلاة مع عدم إمكان التّطهير لضيق الوقت. وبقي هنا أمر، وهو أنّ المصلّي قاءر على الصّلاة متطهراً بترك الترقيع، فيجب عليه قبل الوقت أو في الوقت ترك الوصل لتمكّنه من الصّلاة الواجدة لجميع الشروط^٢.

و لكن في كلّ من الصّغرى والكبرى تأمل، فكيف لا يكون حفظ النّفس من الموت، خلاص البدن من المرض والنّقص ضرورة مبيحة لحمل النجاسة؟ مع أنّ تحصيل الشروط والمقدّمات قبل فعلية التّكليف غير لازم، حتّى يجب على المكلف ترك الترقيع لتمكّنه من الصّلاة في وقتها خالياً عن النجاسة في بدنه، نظير من يُجنب عمداً مع علمه بفقدان الماء بعد دخول الوقت، فإنّه لا يجب عليه تحصيل الماء أو التّحفظ عليه قبل

١ - جامع المدارك ٢٧٦/٧.

٢ - المهدّب ٤٨٠/٢.

دخول الوقت.^١

الدليل الثاني: وجوب دفن الميتة من الأعضاء

إنَّ العضو المقطوع سواء كان مُبَاناً من الحيِّ أم من الميت محكوم بحكم الأموات، ومن أهمِّ أحكامها وجوب دفنها ومواراتها في الأرض. والترقيع يُنافي ذلك، فإنَّه يوجب ترك واجب من الواجبات الإلهية. وما يوجب الحرام حرام البتَّة بما ذُكر في محله من تحريم المقدّمات التَّحريمية.

أمَّا كون الأجزاء المبانة من الحيِّ ميتة، فبعد كونه مقطوعاً به في كلام الأصحاب كما في المدارك، تشهد له النصوص الواردة في باب الصيد، المتضمنة أنَّ ما قُطع من الحباله فهو ميتة كصحيح محمد بن قيس، ومُرسلة أيوب بن نوح الواردة في المقطوع من بدن الإنسان. ووجوب دفنها فلاقتضاء الحكم بكونها ميتة يوجب جريان أحكامها عليها، منها لزوم دفنها.

وأمَّا لزوم دفن الأعضاء المنفصلة عن الميت، فقد دلَّت عليه روايات متعدّدة صحيحة السند، صريحة الدلالة عليه.

الجواب: أولاً: أنَّ هذا الدليل لو تمَّ فهو غير جارٍ في ترقيع الأعضاء الاصطناعية، فهو أخصُّ من المدعى.

ثانياً: أنَّ العضو المرقّع تارةً يكون من الأعضاء المبانة من بدن الحيوان، وأخرى من الإنسان. وعلى أيّهما كان القطع حاصلًا إمَّا في حال الحياة، وإمَّا في بعد الممات.

أمَّا أعضاء بدن الحيوان: فلا يدلُّ دليل على لزوم دفنها، سواء كانت ممَّا تحلُّه الحياة أم لم تكن، وسواء انفصلت عنه في حال حياته أم بعد مماته.

أمَّا أعضاء بدن الإنسان: فإن كان العضو مبَاناً من الحيِّ، فلا دليل على لزوم دفنه سواء كان ممَّا تحلُّه الحياة أم لم يكن، لعدم دليل معتبر على صدق عنوان الميتة على

المبان من الإنسان حال حياته، إلا مرسله أيوب بن نوح، وهي ضعيفة السند. أما باقي الروايات التي موضوعها ما انفصل عن الحي فواردة في غير الإنسان من الحيوانات، وموضوع الدفن هو الميتة، ولو سلّم صدق الميتة عليها فلا دليل على وجوب دفن كل ميت حتى يشمل مثل المقام.

وإن كان العضو مباناً من ميت الإنسان، فقد وردت روايات كثيرة تدلّ على لزوم دفن ما قُطع من الميت، إلا أن موردها هو كل عضو فيه عظم أو صدر، ولا دليل على لزوم دفن لحم مجرد من العظم، ولذا فإن مبنى كل من أفتى بلزوم دفنه هو الإجماع أو الاحتياط. ومن المعلوم أن أكثر ما يستعمل في الترقيع هو الأعضاء اللحمية. وعلى ذلك، فإن إيجاب الدفن لا يزاحم الترقيع في مطلق القول، فهو أخص من المدعى، لا يثبت حرمة الترقيع في جميع الفروض.

ثالثاً: لو سلّمنا بوجوب الدفن على قول مطلق وفي جميع الأعضاء، لكان المكلف آثماً في تركه، ولكن هذا لا يدلّ على حرمة عملية الترقيع. ولا مجال لإثبات حرمة بقاعدة المقدمية، فإن مقدمة الحرام - على القول بالملازمة بين حكم الشيء وحكم مقدمته - تكون محرمة فيما لا يتوسط بينها وبين ذي المقدمة اختيار وإرادة، وهي الأسباب التوليدية في المحرمات التوليدية، وليس المقام من هذا القبيل، لأن المكلف قادر على ترك الدفن والترقيع معاً.

رابعاً: أن نفس ما ورد في قضية إلصاق الأذن المقطوعة بالقصاص كاشف عن عدم وجوب دفن جميع الأعضاء حتى في مثل الأذن، فإن أمر الإمام عليه السلام - مع ملاحظة التعليل الموجود في كلامه - بالقطع ثانياً ودفنه ليس إلا لأجل المساواة في الشين، ولو كان الدفن واجباً، فعلى الإمام أمره بدفنه أولاً وزجره عن تركه نهياً عن المنكر؛ ولو لم يطالب بالقطع صاحب الحق.

الفصل الثاني

زراع الأعضاء

إنّ موضوع بحثنا هنا تبين نظريّة الشريعة حول قضية زراع الأعضاء. ومن المعلوم أنّ الزرع إذا صدق على كلّ ما يصدق عليه الترقيع، فجميع ما ذكرنا في المقام السابق جار هنا أيضاً نفيّاً وإثباتاً. وإن قلنا باختصاص الترقيع بما إذا سرت الحياة في العضو بعد الاتصال، وأنّ الزرع بعكسه، فإنّ علينا إقامة دليل على جواز الزرع أو حرمة مستقلاًّ. أقول: الذي يخطر بالبال - وهو الصواب إن شاء الله تعالى - أنّ زراع الأعضاء ممّا لا إشكال في جوازه، فإنّه بعد ما وجد في المقام أدلّة مجوّزة، فيكون كلّما يحتمل أن يحرمه، كما في الترقيع، منتفياً.

الدليل الأول: أصالة البراءة

لو شككنا في جواز الزرع وعدمه شرعاً، فالبراءة الشرعيّة حاکمة على جوازه، فقد رُفِعَ عن الأمة ما لا يعلمون، فالأصل العمليّ يقتضي الجواز، أي الإباحة شرعاً، لولا دليل خاص دلّ على خلافه.

الدليل الثاني: الروايات الواردة في وضع السنّ

طائفة من الروايات تدلّ على جواز وضع سنّ مكان سنّ ساقط، وهي على قسمين:

١ - وضع سنّ شاة^١، ٢ - سنّ إنسان^٢.

بيان الاستدلال: هذه الطائفة من الأخبار بظاهرها تدلّ على جواز زرع سنّ موضع سنّ أخرى ساقطة من موضعها، ومع أنّ مورد السؤال في هذه الروايات وضع سنّ شاة أو إنسان ميّت، إلّا أنّ جوابه عليه السلام يدور حول ثلاثة فروض؛ هي: وضع سنّ شاة، أو وضع سنّ إنسان ميّت، أو وضع مطلق السنّ. والمتبادر من مجموع ما ذكر في مقام الجواب أنّ وضع السنّ جائز مطلقاً، سواء كان للشاة أو غيرها، وسواء كانت للحَيّ أم للميّت. فإنّ كلام الإمام عليه السلام في رواية البرقيّ مطلقاً من حيث نوع السنّ. ولا وجه لإجراء قاعدة الإطلاق والتقييد وحمل المطلق على المقيّد، فإنّ كلّ منها يثبت شيئاً لا ينفيه الآخر.

قال المحقّق الطوسي في المقام: «مسألة ٢٣٢: وكذلك السنّ إذا انقلعت، جاز له أن يُعيدها إلى مكانها أو غيره»^٣.

وقد يرد على الاستدلال المذكور إشكالان من ناحيتين:

الإشكال الأوّل: إنّ الإمام عليه السلام قيّد حكمه بجواز الوضع بما إذا كانت الشاة مذكّاة، ويُستفاد منه عدم جواز وضعها إذا لم تكن مذكّاة. وهذا ينافي الإجماع المحقّق على أنّ السنّ من أجزاء ما لا تحلّه الحياة، وأنّ ما لا تحلّه الحياة طاهر، سواء كان من الحيوان المذكّي أو غير المذكّي إذا كان طاهر العين.

الجواب: إنّ التذكيّة المأخوذة في كلامه عليه السلام تحتل أمران، فإنّها صفة إمّا للشاة وإمّا للسنّ، فعلى الأوّل يرد الإشكال، أمّا على الثاني فغير وارد، فإنّه على الأخير يكون مقصوده عليه السلام استعمال السنّ بعد غسله. واستعمال التذكيّة مورد الطّهارة غير بعيد، كما في رواية إسماعيل بن مرار، عن يونس، عنهم عليه السلام قال: خمسة أشياء ذكيّة ممّا فيها منافع الخلق: الأنفحة، والبيّض، الصّوف، والشعر، والوبر (الخبر).^٤

١ - مكارم الأخلاق ١٠٨؛ المحاسن ٢/٦٤٢، الرّقم ١٧٤.

٢ - مكارم الأخلاق ١٠٨؛ التهذيب ٩/٧٨، الرّقم ٣٣٢.

٣ - الخلاف ١/١٦٨.

٤ - الكافي ٦/٢٥٧.

و من المحتمل قوياً أنَّ الصَّحِيحَ في المقام هو الثَّانِي، لا الأوَّل، ويؤيِّدنا على ذلك، أي استعمالها مغسولة، ما رواه الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَرِيزٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لِرَزَّازَةِ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: اللَّبَنُ وَاللَّبَاءُ وَالْبَيْضَةُ وَالشَّعْرُ وَالصَّوْفُ وَالْقَرْنُ وَالثَّابُّ وَالْحَافِرُ وَكُلُّ شَيْءٍ يَنْفَصِلُ مِنَ الشَّاةِ وَالذَّابَّةِ فَهُوَ ذَكِّيٌّ، وَإِنْ أَخَذْتَهُ مِنْهُ بَعْدَ أَنْ يَمُوتَ، فَاغْسِلْهُ وَصَلِّ فِيهِ.^١ وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَعْصُومَ عليه السلام حُكِمَ بِطَهَارَةٍ مَا لَا تَحِلُّهُ الْحَيَاةُ وَغَسَلَهَا بَعْدَ مَا كَانَ مَأْخُوداً مِنَ الْمَيِّتِ، وَحُكِمَ بِالْغَسْلِ حُكْمَ نَدْبِيٍّ اسْتِحْبَابِيٍّ بِمُلَاحَظَةِ الْإِجْمَاعَاتِ وَسَائِرِ الْأَخْبَارِ. فَيَكُونُ مُحِطٌ النَّظَرُ فِي الرَّوَايَةِ غَسْلَ السِّنِّ قَبْلَ الِاسْتِعْمَالِ لَا اشْتِرَاطَ التَّذَكِّيَّةِ فِي الْحَيَوَانَ.

هذا، ولا يبعد القول بعدم ورود الإشكال حتَّى على فرض كون الكلمة صفة للشَّاةِ لا السِّنِّ، مع ملاحظة الإجماع المنعقد على طهارة ما تحلُّه الحياة من الحيوان، لخروج السِّنِّ من عنوان ما لا تحلُّه الحياة تخصّصاً، فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ صَحِيحَةِ الْحَلْبِيِّ فِي الصَّلَاةِ مَعَ صُوفِ الْمَيِّتَةِ، أَنَّ تَمَامَ الْعَلَّةِ فِي طَهَارَتِهِ هُوَ فَقْدَانُ الرُّوحِ فِيهِ، حَيْثُ قَالَ عليه السلام: إِنَّ الصَّوْفَ لَيْسَ فِيهِ رُوحٌ.^٢ وَعَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ كُلَّ عَضْوٍ فِيهِ رُوحٌ فَهُوَ نَجَسٌ بِالْمَمَاتِ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي عَبَّرَ عَنْهُ بِمَا تَحِلُّهُ الْحَيَاةُ. وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ مِنْ عَلَامَاتِ الْحَيَاةِ الْعَضْوِيَّةِ إِحْسَاسَ الْأَلَمِ فِيهِ بِتَحْرِيكِهِ. وَبِهَذَا الْعِنَانِ تَكُونُ السِّنُّ حَيَّةً وَمِمَّا تَحِلُّهُ الْحَيَاةُ، فَإِنَّهَا مَمْلُوءَةٌ بِالْعَصَبِ، وَلِذَا كَانَ حُكْمُهُ عليه السلام بِاشْتِرَاطِ التَّذَكِّيَّةِ فِي الْحَيَوَانَ بِمَكَانٍ مِنَ الصَّحَّةِ.^٣

قلت: ولا يبعد صحَّة الاحتمال الأوَّل، لدلالة بعض ما ورد في المقام من الرِّوَايَاتِ عَلَى كَوْنِ السِّنِّ مِمَّا لَا تَحِلُّهُ الْحَيَاةُ.^٤

و بما ذكرنا يظهر فساد ما في كلام الشَّهِيد رحمته الله، حيث قال: «ليس له إنبات سنّ نجس مكان سنّه، ويجوز الطَّاهِرُ، ولو كان سنّ آدميٍّ أو جُبرٍ بعظم الآدميٍّ أمكن الجواز لطهارته

١ - المصدر السابق ٢٥٨/٦.

٢ - التَّهْذِيبُ ٣٦٨/٢، الرَّقْمُ ١٥٣٠.

٣ - بحار الأنوار ٢٣٣/٨٣.

٤ - الكافي ٢٥٨/٦، التَّهْذِيبُ ٧٨/٩، الرَّقْمُ ٣٣٢.

ولتجوز الصادق عليه السلام «فإن السنّ طاهرة على أيّ حال، إلّا أن يكون مراده سنّ حيوان طاهر العين أو نجس العين.

الإشكال الثاني: إنّ ما دلّ على جواز زرع سنّ إنسان ميّت موضع السنّ التي سقطت، ينافي الإجماع المحقّق، والرّوايات المتضافرة على عدم جواز الصّلاة بأجزاء ما لا يؤكل لحمه إن كان طاهراً، وعليه لا يمكن الالتزام بهذه الأخبار لإثبات جواز عمليّة الزّرع.

الجواب: إنّ ما دلّ على عدم جواز الصّلاة مع ما لا يؤكل لحمه غير شامل للمقام، فإنّ مورد أكثرها اللّبس، ومن المعلوم أنّه لا يصدق على زرع السنّ عنوان اللّبس حتّى ينافي ما في المقام من الأخبار، ولو قلنا بشموله تكون روايات سنّ الإنسان مخصّصة لغيرها من الرّوايات، بمعنى عدم جواز استعمال ما لا يؤكل لحمه في الصّلاة إلّا سنّ الإنسان. وللکلام تنمّة ستأتى إن شاء الله تعالى في المرحلة الآتیّة.

المرحلة الثالثة

الترقيع

و

ما يترتب عليه من الآثار

الفصل الأول

بيع أعضاء بدن الإنسان

لأمانع من بيع الإنسان أعضاء بدنه إلا من ناحيتين، اى بطلان بيع الميتة واعتبار الملكية في البيع.

المقام الأول: بطلان بيع أعضاء البدن لبطلان بيع الميتة

إنَّ الإشكال من هذه النَّاحِيَّة ينحلُّ إلى بحث ذي جهة صُغُويَّة تارةً، وإلى بحث ذي جهة كُبرويَّة أُخرى، لأنَّ محطَّ النَّظَر تارةً في إثبات اتِّصاف أعضاء بدن الإنسان بعنوان الميتة، أُخرى في الحكم الكلِّي المترتَّب على ذلك العنوان، وهو حُرمة بيع الميتة.

الصَّغرى: استعمالات الميتة

فإنَّ الميتة لها استعمالات ثلاثة :

الأول: قد تستعمل صِفة الموت المقابل للحياة.

الثاني: بمعنى مَنْ مات حتف أنفه، في مقابل المقتول بالأسباب الموجبة للتذكُّية

وغيرها، كما في قوله تعالى: ﴿حُزِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيِّتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...﴾^١، وقوله

تعالى: ﴿أَفَاءُ يَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ﴾^٢.

١ - المائدة: ٣.

٢ - آل عمران: ١٤٤.

الثالث: بمعنى ما لم يُذكَ تذكية شرعية^١.

و استشهد على المعنى الأخير بجملة من التَّصَوُّص، كموثقة سماعة مضمرة، قال: سألتَه عن جُلُود السِّبَاع يُنْتَفَعُ بها؟ قال: إِذَا رَمِيتَ وَ سَمَّيْتَ فانتفع بجِلده، وَأَمَّا الْمَيْتَةُ فلا^٢. و على ذلك، فقد اختلف الأكابر في كَيْفِيَّةِ صِدْقِ عنوان الميتة على العَضْوِ الْمُبَانِ مِنَ الْحَيِّ، مع صِدْقِهِ عَلَيْهِ كما في بعض الروايات^٣.

قد يقال: إِنَّ الميتة عبارة عن كُلِّ ما خرجت روحه، من دون فرق في ذلك بين نفس الحيوان وأجزائه. فكما يقال: هذا حيوان ميّت، كذلك يصحّ أن يقال: هذه يد ميتة، أو رجل ميتة كذلك.

فلو تَمَّت الدَّعْوَى هذه، يكون صدق الميتة على الأعضاء المنفصلة صدقاً حقيقياً، فجميع ما ترتّب على الميتة من الأحكام يكون مترتباً على الأجزاء المُبَانَةِ مِنَ الْحَيِّ واقعاً.

وقد يقال: إِنَّ ما دُلَّ على جعل العَضْوِ الْمُبَانِ مِنَ الْحَيِّ ميتة، يكون بلسان التَّنْزِيلِ - أي تنزيل الأجزاء المُبَانَةِ منزلة الميتة - لا الإخبار عن كونها ميتة واقعية.

و يؤيّد ذلك نفس تصريح هذه الروايات بأنها ميتة، لأنّ الأجزاء المُبَانَةِ لو كانت ميتة حقيقةً - وبالنظر العرفي كميّنة الحيوان - لم يكن وجه لذلك التّصريح، بل ورد التّعليل في بعض الروايات، كما في صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام؛ حيث إنّ الميتة ميتة عند الجميع، فلا بدّ وأن يكون هذا التّصريح لعدم كونها ميتة لدى العرف^٤.

وبذلك يظهر فساد الاحتمال الأوّل، فإنّه بعيد عن النظر العرفي، وإن كان موافقاً للدّوق، صحيحاً بالنظر العقليّ. فإنّ الميتة بنظرهم هي الحيوان الذي خرجت روحه. و على ذلك، فإنّ الروايات الواردة في مقام عدّ الأجزاء المُبَانَةِ عداد الميتة، ناظرة

١ - مستمسك العروة الوثقى ١/ ٣٢٢-٣٢٣.

٢ - التّهذيب ٧٩/ ٩، الرّقم ٣٣٩.

٣ - الكافي ٦/ ٢٥٥ و ٣/ ٢١٢؛ الفقيه ٣/ ٢٠٢، الرّقم ٩١٨.

٤ - التّفتيح ١/ ٥١٥.

إلى جعل ما ليس بفرد فرداً بلسان الحكومة، ومن باب التوسعة في موضوع الحكم. ولا يخفى عليك أنّ ما ورد في المقام من الروايات بهذا اللفظ كثير جداً، فعليك بمراجعة موضعها.

الكبرى: حرمة بيع الميتة وضماً

فقد استدللّ على حرمة بيع الميتة وضماً بأمر:

الأول: قوله تبارك و تعالى: ﴿إِنَّمَا حُرِّمَ عَلَيْكَ الْمَيِّتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾.

بيان الاستدلال: يعتبر في الأحكام الشرعية أن يكون متعلقها فعلاً من أفعال المكلفين، حيث أن اللازم كون المتعلق مقدوراً، وأن للمكلف قدرة على فعله، فإذا تعلّق حكم من الشارح بعين من الأعيان الخارجية - كما في المقام - فلا بدّ من تقدير متعلّق يتعلّق ذلك الحكم به، فإنّه لا معنى لحرمة الدّم، إلّا أن يكون المراد منها هو حرمة أكله مثلاً. و على ذلك، فحيث تعلّق الحكم - أي الحرمة - بعين من الأعيان الخارجية، وهي الميتة الدّم ولحم الخنزير، فلا بدّ من وجود متعلّق حتّى يفسّر ما يكون حراماً منها، ولما لم يذكر المتعلّق، فحذفه يدلّ على العموم. فيستفاد من ذلك حرمة جميع أنواع الانتفاع والتصرّف بهذه الأعيان الخارجية، ومنها البيع والشراء. فكما يحرم بيع الدّم ولحم الخنزير، كذلك يحرم شراؤهما؛ وكما يحرم أكلهما، كذلك يحرم أيّ تصرّف فرض فيهما، ويؤيّد التعميم مجيء الفعل بسياق المجهول.

الجواب: إنّ هذه الآية بالمضمون المذكور وبألفاظ متباينة، موجودة في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم^١، وبالتأمّل في هذه الآيات المباركات يظهر أنّ محطّ النّظر فيها هو عدّ ما حرّم من المأكولات، فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ يكون بمنزلة المخصّص لقوله تبارك تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا﴾، وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ﴾.

كما أن قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ...﴾ في سورة المائدة بعد قوله تبارك و تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ يكون مبيّناً، لأنّ فرض الكلام هو قضيّة الأكل لا غيره.^١ وعلى هذا فلا يبقى للآية إطلاق، ليتمكن القول بأنّ حذف المتعلّق يدلّ عن العموم. ويؤيّدنا على ذلك قوله تبارك و تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ، فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.^٢

الثاني: الإجماع

من جملة ما استدلّ به على بطلان بيع الميّتة الإجماع المنقول في كلمات الأصحاب، فإنّه قد ادّعي إجماع علمائنا الإماميّة على ذلك. ويمكن استكشافه من بعض كلمات متقدّمی الأصحاب ومتأخّريهم.^٣

الجواب: أولاً: لو سلّمنا بقيام الإجماع المحصّل في المقام، أو حجّية المنقول منه، فلا نسلّم كونه تعبدياً محضاً، وكاشفاً عن رأي الحجة منهم عليه السلام، أو عن دليل معتبر، للاحتمال بل الاطمئنان بأنّ مدرك المُجمّعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كلّ نجس من الآيات و الروايات.

ثانياً: أصل تحقّق الإجماع في هذه المسألة مع تضارب الروايات مشكل جداً، والدليل عليه وجود المخالف في المسألة، كالمحقّق الأردبيليّ والمحدّث المجلسي، ولذا تردد السيّد في الرّياض في أصل وجوده.^٤

الثالث: بطلان بيع النّجس

ربّما يقال: إنّ قامت الضّرورة من المسلمين على نجاسة ميّتة ما له نفس سائلة

١ - بحار الأنوار ٧٧/٨٠؛ الحقائق الناضرة ٧٨/١٨.

٢ - الأنعام: ١٤٥.

٣ - منتهى المطلب ١٠٠٨/٢؛ تذكرة الفقهاء ٤٦٤/١؛ الشرائع ٥٧٤/٣.

٤ - بحار الأنوار ٧٧/٨٠؛ رياض المسائل ٤٩٩/١.

والأجزاء المبانة من الحي، وبيع النجس محظور.

أما نجاسة الميتة والأجزاء المبانة من الحي: فالظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في أن كل ما ينجس بالموت ممّا له نفس سائلة، فما قطع من جسده حيّاً كان أو ميتاً، فهو نجس.^١

واحتج العلامة رحمته بأن مقتضي لنجاسة الجملة الموت، وهذا المقتضي موجود في الأجزاء، فيتعلّق بها الحكم.^٢

وما أفاده صاحب المدارك ردّاً عليه هو في غير محلّه، حيث قال: «إنّ ضعفه ظاهر، إذ غاية ما يُستفاد من الأخبار نجاسة جسد الميت، وهو لا يصدّق على الأجزاء قطعاً، نعم يمكن القول بها في خصوص المقطوع من الميت استصحاباً، مع أنّه لا يخفى ما فيه».^٣

والوجه في ذلك: أنّنا ذكرنا سابقاً أنّ عنوان الميتة يُطلق على الأجزاء المبانة من الحيّ بلا فرق بين الإنسان والحيوان في عدّة من الروايات، كرواية أبي بصير في أليات الضّان، ومرسلة أيّوب بن نوح في المقطوع من الرّجل، وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله في ما أخذت الحباله. وبعد ذلك، يكفي في نجاستها ما دلّ على نجاسة الميتة، ولا فرق فيها بين أن يكون صدق الميتة على الأعضاء المنفصلة صدقاً حقيقياً، أو بلسان التّنزيل. وأضف إلى ذلك ما في بعض الروايات.^٤

أما بيع الأعيان النّجسة: فقد اختلفت كلمات الفقهاء في ذلك، فمنها ما تعرّض للحكم الوضعي، أو ظاهرها ذلك؛ ومنها: ما تعرّض لحرمة مطلق الانتفاع أو خصوص التّكسّب به؛ ومنها ما هي ظاهرة في الحرمة التّكليفية لأصل المعاملة، أو يدّعى ظهورها فيها،^٥ ويمكن أن يستدلّ على ذلك بعدّة من الروايات.^٦

١ - جواهر الكلام ٣١١/٥؛ مصابيح الظّلام ٤٣٥/١؛ كشف اللّثام ٤٧/١.

٢ - منتهى المطلب ١٦٥/١.

٣ - مدارك الأحكام ٢٧٢/٢.

٤ - الكافي ٢١٤/٦ و ٢٥٥.

٥ - تذكرة الفقهاء ٤٦٤/١؛ منتهى المطلب ١٠٠٨/٢؛ الانتصار ٢٠٩-٢١٠؛ المقنعة ٩٠.

٦ - تحف العقول ٢٤٥؛ دعائم الإسلام ١٩٠/٢، الرّقم ٢٣ و ١٢٦/١؛ الكافي ٢٣٠/٥؛ سنن الترمذي ٣٨١/٢، الرّقم ١٣١٥.

الجواب: ولكن الإنصاف، كما أفاده المحقق الأنصاري - أن مجرد النجاسة لا يصلح أن يكون علّة للمنع من البيع، فإن العمومات - مع غض النظر عما في سندها - لا تدلّ أزيد من عدم جواز البيع لأجل فقدان المنافع المحللة العقلانية، فإن رواية تحف العقول قد علل فيها المنع من بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله وشربه وغيرهما من المنافع، وما ورد في موارد خاصة كالخمر والبول والعذرة، وإن كان صحيح السند إلا أن مفادها ناظر إلى المنافع المحللة المقصودة العقلانية.^١

الحاصل: إن الانتفاعات العقلانية من الأعيان النجسة أو المتنجسة التي لا تلاحظ فيها الطهارة، لا مانع منها.

و على ذلك، إن كانت منافع الأعيان النجسة منحصرة في ما يشترط فيه الطهارة، أو غير منحصرة في ذلك، ولكنها غير مقصودة عند العقلاء، بحيث لا يبذل بإزائها المال، فلا يجوز بيعها، وأما إن كانت للأعيان النجسة منافع عقلانية غير مشروطة بالطهارة، فلا مانع من بيعها من هذه الجهة.

هذا، وقد ورد بعض ما يدلّ على جواز بيع جلود الميتة لغير ما يشترط فيه الطهارة، كرواية الصيّقل. وإن الأصل العمليّ الجاري في المقام - لولا وجود الدليل اللفظي على خلافه - هو أصالة الحليّة.

الزابع: الروايات الواردة في خصوص حرمة بيع الميتة

هذه الروايات من حيث المضمون على طائفتين، هما: ما دلّ على أن ثمنها سحت^٢، وما دلّ على عدم جواز بيعها^٣

أما الطائفة الأولى: ففي إشتقاق السحت أقوال:

(أحدها): أن الحرام إنما سمّي سحتاً لأنه يعقب عذاب الاستئصال والبوار، عن

١ - سلسلة النبايع الفقهية ٢٠٧/١٣، إيضاح الفوائد ٤٠٢/١، التثنيح الرائع ٥/٢؛ المكاسب ٥.

٢ - الكافي ١٢٧/٥.

٣ - قرب الإسناد ١١٥؛ السرائر، المستطرفات ٥٧٣/٣.

الرَّجَّاج.

(ثانيها): أَنَّهُ سَمِيَ سُحْتًا لِأَنَّهُ لَا بَرَكَةَ فِيهِ لِأَهْلِهِ، فَيَهْلِك هَلَاكَ الْإِسْتِئْصَالِ، عَنْ

الْجَبَائِي.

(و ثالثها): أَنَّهُ إِنَّمَا سَمِيَ سُحْتًا لِأَنَّهُ الْقَبِيحُ الَّذِي فِيهِ الْعَارُ، نَحْوُ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالْخَمْرِ،

فَعَلَى هَذَا يَسَحَتُ مَرُوءَةُ الْإِنْسَانِ، عَنْ الْخَلِيلِ^١.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي صَدَقِ السَّحْتِ عَلَى كُلِّ مَا يَحْرَمُ، أَوْ لَا أَقْلَّ عَلَى أَكْثَرِ الْمَحْرَمَاتِ، وَلَكِنَّهُ لَا عَكْسَ، فَلَيْسَ كُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ السَّحْتُ، يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْحَرَامُ، بَلِ السَّحْتُ هُوَ الْإِسْتِئْصَالُ، أَوْ كَمَا عَنْ «لِسَانِ الْعَرَبِ» هُوَ: مَا خُبْتُ مِنْ الْمَكَاسِبِ وَحَرَمٍ، فَلَزِمَ عَنْهُ الْعَارُ.^٢ وَبِهَذَا الْمَعْنَى أُطْلِقُ السَّحْتُ عَلَى أُمُورٍ لَا إِشْكَالَ فِي جَوَازِهَا. إِلَّا أَنَّهُا لِأَجْلِ رِدَائِهَا خُفَّتْهَا، سُمِّيَ ثَمْنُهَا سُحْتًا، نَظِيرُ: كَسْبِ الْحِجَّامِ، قَبُولِ الْهَدِيَّةِ بَعْدَ قَضَاءِ الْحَاجَةِ.^٣

و عَلَى ذَلِكَ أُطْلِقُ السَّحْتُ عَلَى ثَمَنِ الْمَيْتَةِ، لِأَنَّ فِيهِ الْعَارَ، كَمَا أُطْلِقُ عَلَى كَسْبِ الْحِجَّامِ، كَسْبِ الصَّنَاعِ فِي اللَّيْلِ، فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَرَمَةِ أَصْلًا مَا دَامَ لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى تَعْيِينِ التَّحْرِيمِ مِنْهَا.

أَمَّا الطَّائِفَةُ الثَّانِيَّةُ: فَمَعَ غُضِّ النَّظَرِ عَمَّا قِيلَ فِي حَقِّ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْوَاقِعِ فِي طَرِيقِ قَرَبِ الْإِسْنَادِ، وَعَدَمِ مَعْلُومِيَّةِ طَرِيقِ ابْنِ أَدْرِيسَ إِلَى جَامِعِ الْبَزْنَطِيِّ، فَإِنَّ مُورِدَ السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ هُوَ جُلُودُ الْمَيْتَةِ وَأَلْيَاتُ الْغَنَمِ، وَلَا عَمُومٌ وَلَا إِطْلَاقٌ فِي الرَّوَايَتَيْنِ - لَا فِي السُّؤَالِ وَلَا فِي الْجَوَابِ - يَدُلُّ عَلَى حَرَمَةِ مُطْلَقِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَيْتَةِ، حَتَّى يَشْمَلَ بَيْعَ سَائِرِ أَعْضَاءِ الْمَيْتَةِ.

و لَعَلَّ وَجْهَ ذَلِكَ عَدَمُ تَصَوُّرِ تَصَرُّفَاتٍ أُخْرَى غَيْرِ الْإِسْرَاجِ وَدَبَاغَةِ الْجُلُودِ وَلِبْسِهَا فِي عَصْرِ الْمَعْصُومِ عليه السلام، وَلِذَا لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُ بُطْلَانِ الْبَيْعِ الْوَاقِعِ عَلَى لَحُومِ الْمَيْتَةِ وَعِظَامِهَا -

١ - مجمع البيان ٣/٣٠٤: مجمع البحرين ٢/٢٠٤: المفردات في غريب القرآن ٢٢٥.

٢ - لسان العرب، ١٨٦/٦ مادة «س ح ت».

٣ - الكافي ٥/١٢٧: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢/٢٧، الباب ٣١.

لأجل الأكل، حتّى يُقال: إنّه لا يحلّ، بل لأجل تغذية الأسماك والطيور - بهذه الروايات.

و على ذلك، فإنّنا لو كنّا بصدد العمل بهذه الروايات، فلا بدّ من القول بعدم جواز بيع جلود الميتة وأليات الغنم المقطوعة في حال حياتها، اقتصاراً على مورد النصّ.

بل لا يمكن إثبات حرمة مطلق بيع الجلود والأليات بها، فإنّ هذه الروايات منصرفة إلى المنافع المتعارفة في زمان السؤال والجواب. فإنّه لا منفعة في ذلك العصر للجلود إلّا الدباغة اللبس، وحيث أنّ هذه المنفعة منفعة غير محلّلة، ولا منفعة محلّلة عقلائيّة لها غيرهما بحيث يبذل بإزائهما المال، فحكم الإمام (عليه السلام) بعدم جواز البيع. وكذلك الأليات، فإنّه لما كان الإسراج غير مشروط بالطّهارة، فقد جوزه الإمام (عليه السلام)، ولكن هذه المنفعة منفعة غير غالبية، وأمّا منفعتها الغالبة، وهي الأكل، فحيث كانت محظوراً شرعاً، فقد أجاب (عليه السلام) بعدم جواز بيعها.

و يؤيد ما ذكرنا أنّ جميع ما ورد في قضيّة الميتة غير ما يكون بلفظ السّحت، سواء دلّ على جواز البيع أم على حرّمته، أو على جواز الانتفاع بها أم عدم جوازه، وارد في مورد الجلود الأليات، وكان السؤال والجواب في الجميع حول الانتفاع بالجلود للبس والدباغة. وجه السؤال هو نجاسة الميتة، ولذا وقع السؤال عن الصّلاة في هذه الجلود، أو استعمالها في غلاف السيوف مع ملاصقة اليد لها، وعدم إمكان الصّلاة باللباس الطّاهر، أو صعوبته كما في رواية الصّيقل الآتية.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الأدلّة المانعة قاصرة عن شمول بيع الميتة على قول مطلق، وفي جميع أجزائها.

لا يقال: إنّ الميزان في ممنوعيّة بيع الجلود والأليات كونها ميتة، لا لأجل خصوصيّتهما، فلا فرق بين أجزاء الميتة في حرمة بيعها والتّصرف فيها.

لأنّه يقال: بل الأمر على العكس، فإنّ الأكل واللبس حيث كان التّصرف فيهما مشروطاً بالطّهارة والحليّة، فقد حصل الشك والترديد في استعمال الجلود والأليات فيهما. وأمّا سائر التّصرفات المتصوّرة في الميتة فغير مرتكزة في ذهن السائل، وكان

جوابه عليه السلام منطبقاً على ما هو السؤال عليه.

فإنّ هذا القدر المتيقّن يمنع عن تحقّق الإطلاق بتماميّة مقدّمات الحكمة، إن كان جوابه عليه السلام بظاهر اللفظ مطلقاً. وعلى ذلك فإنّ الأدلّة المانعة قاصرة عن شمول الميتة بقول مطلق وجميع أجزائها، ولانحتاج لإثبات جواز البيع بالاستدلال برواية الصّيقل وغيرها من الروايات.^١

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا في مسألة بيع الميتة لا يرتبط بقضيّة بيع أعضاء بدن الإنسان إلّا بعد قطعها وزوال اتّصالها بالبدن حتّى يصدق عنوان الميتة. وإلّا لو كان البيع واقعاً على أعضاء الإنسان قبل القطع، فلا إشكال من هذه الناحيّة، فإنّ العضو المتّصل بالبدن عضو حيّ.

الخامس: اعتبار المائيّة

قد يقال: ذكر في محله أنّه تعتبر المائيّة في كلّ من العوضين في البيع، فإنّ البيع مبادلة مال بمال، وكون الميتة مالاً موقوفٌ على تحقّق المنفعة لها المعتدّ بها، وهو غير حاصل، إمّا لحرمة الانتفاع بها كليّةً، أو لأنّ جواز الانتفاع بها في بعض الموارد ليس بنحو يُعتدّ به في صدق المال لندرته.^٢ وبعد ذلك تدخل المعاملة عليها تحت عموم التّهي عن أكل المال بالباطل.^٣

الجواب: أولاً: لا إشكال في جواز الانتفاع بالميتة فيما لا يشترط فيه الطّهارة، وهذه الانتفاعات ليست بحدّ لا يصدق عليها المال عرفاً، بل إنّها في زماننا بمثابة من الكثرة بحيث يُبذل بإزائها المال.

ثانياً: أنّ البيع هو تمليك العين بالعوض.

ثالثاً: لا يكون المقام داخلياً في عموم قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾،

١ - التّهذيب ٦/٣٧٦، الرّقم ١١٠٠ و ٤٧/٩، الرّقم ١٩٨.

٢ - مستمسك العروة الوثقى ١/٣٣٩.

٣ - مصباح الفقاهة ١/٦٨: الفقه الإسلامي وأدلّته ٤/١٧٧.

فإنّ الباء لا تكون بمعنى العوض، بل بمعنى السبب. وعلى هذا يكون المراد من الآية هو عدم أكل المال بأسباب باطلة كالقمار والسرقة والرشوة والربا. وأمّا البيع فليس منها، لا شرعاً، ولا عرفاً، بل البيع من الأسباب الممضاة لدى الشارع.

وهم ودفع

أمّا الوهم: قد يقال بأنّه على فرض حرمة بيع الميتة وفساده، فيمكن جعل المعاوضة على أعضاء بدن الإنسان بالصّلح. بل يمكن جعل المعاوضة بين حق الاختصاص الموجود لصاحب العضو وبين ثمنه، فإنّه لا إشكال في أنّ لكلّ شخص حق اختصاص بالنسبة إلى أعضاء بدنه، هذا الحق قابل للمعاوضة.

و أمّا الدّفع: فإن كانت الإدلة المانعة منحصرة في البيع فقط، فيمكن توهم جواز الصّلح غيره. وأمّا إن قلنا بتماميّة ما دلّت على حرمة الانتفاع بالميتة، فإن إطلاقها يشمل جميع التصرّفات، سواء كانت خارجيّة أم إنشائيّة اعتباريّة، ومنها الصّلح.

هذا، مع أنّ أصل الانفكاك بين البيع والصّلح، أو إيقاع العقد على حق اختصاص في غير محلّه، فإنّ مقصود الشارع عدم بذل المال بإزاء الميتة، وذكر البيع من جهة أنّه أعلى مصاديق التصرّف الإنشائيّ المعاوضيّ، وإلاّ لأمكن إيقاع المعاوضة على جميع ما يحرم المعاوضة عليه شرعاً بسائر العقود غير البيع، فلا بدّ أن يكون الصّلح على الخمر، أو أخذ الثمن في قبال اختصاص البائع المسلم للخمر جائزاً إذا ملكه عن إرث، أو إذا صار الخلّ خمرّاً في ملكه. كذلك آلات الملاهي والكتب الضّالة، على القول به.

المقام الثّاني: بطلان بيع أعضاء البدن لانه لا بيع إلّا في ملك

ربّما يقال: إنّّه يعتبر في صحّة البيع أن يكون المبيع مملوكاً للبائع، فإنّ قوله ﷺ: «لا بيع إلّا في ملك»، يدلّ على ذلك. ولما كانت أعضاء البدن ليست ملكاً للإنسان،

فلا يمكن جعلها مثمنًا، وأخذ الثمن في قبالتها هو أكل المال بالباطل.^١

الجواب: أولاً: ذكرنا عند البحث عن دلالة قوله تباك وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾، بأن الإنسان مالك لنفسه بلا إشكال، إلا أن مالكيته لها ليس ملكية اعتبارية إنشائية، بل ملكية ذاتية، وهذا المقدار من الاستيلاء كافٍ في أخذ الثمن. ولذا جعل الشارع الدية عوضاً لأعضاء الإنسان إذا وقعت الجناية عليها.

وتوهم أن الدية كانت في قبال الجناية لا في مقابل نفس العضو، فاسد جداً، لأنه إن كان الميزان هو الجناية، فلا بد من أن يكون تفاوت ميزان الدية قلّة وكثرةً، تابعاً لشدة الجناية ضعفها، مع أن تفاوت الدية في الأعضاء يكون على ملاك أهمية العضو، فكلما كان العضو أشرف كانت ديته أكثر، وبه يظهر أن الدية واقعة على العضو لا على الجناية، مع أن ظاهر الأخبار هو الأول أيضاً.

ثانياً: أصل اعتبار المملوكية في المبيع محل تأمل، فإن قوله ﷺ: لا يبيع إلا في ملك، له احتمالان:

الأول: أن يكون المبيع مملوكاً للبائع.^٢

الثاني: أن يكون البيع ملكاً له. وعليه كان بيع الوكيل والوصي والقيّم صحيحاً وإن لم يكونوا مالكين للمبيع.^٣

بل الميزان في صحة البيع هو وجود منفعة عقلائية بحيث يبذل المال بإزاء العين، وهذا المقدار كافٍ في مشروعية البيع، وهو موجود في المقام.

والكلمة الجامعة - كما أفاده المحقق الأنصاري رحمه الله - هي أن يقال: إن ما تحقق أنه ليس بمال عرفاً، فلا إشكال ولا خلاف في عدم جواز وقوعه أحد العوضين، إذ لا يبيع إلا في ملك، وما لم يتحقق فيه ذلك، فإن كان أكل المال في مقابله أكلاً بالباطل عرفاً، فالظاهر فساد المقابلة، وما لم يتحقق فيه ذلك فإن ثبت دليل من نص أو إجماع على عدم جواز

١ - «اطلاع رسانی دیدگاههای فقهی» (٢)، پیوند اعضا، ٧٣.

٢ - بلغة الفقيه ٢٢١/٣.

٣ - العروة الوثقى و تكملتها ٢٥٩/٣.

بيعه فهو، وإلا فلا يخفى وجوب الرجوع إلى عُمومات صحّة البيع والتجارة.
ولا يخفى أنّ الإشكال في بيع الإنسان أعضاء بدنه لو تمّ من جهة عدم الملكية،
فيكون مشتركاً بين ما كان البيع واقعاً قبل قطع العضو، وما كان بعد قطعه.
إن قلت: إنّ حرمة قطع الأعضاء تكليفاً تدلّ على بطلان المعاملة عليها وضعاً، فلا بدّ
من أن يكون بيع أعضاء البدن باطلاً غير مؤثّر ونافذ.
قلت: إن كانت الحرمة التّكليفية واردة على عنوان بيع الإنسان أعضاء بدنه، فيمكن
القول بذلك، فإنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، ولكن الحرمة في المقام مترتّب على القطع،
لا البيع، ولا ملازمة بين حرمة قطع الجوارح وبين فساد المعاملة عليها.^١

الفصل الثاني

الإيصاء باستئصال الأعضاء بعد الوفاة

وقع الخلاف بين الأعلام في صحّة وصيّة الإنسان بقطع أعضاء بدنه بعد مماته لعمليّة التّرقيع، وزرعها في بدن حيّ من الأحياء، على قولين. ولا يخفى أنّ محطّ التّظّر في هذين القولين هو الحكم الوضعيّ، أي الصّحة والفساد، لا الحرمة والجواز. فإنّ البحث في نفوذ هذه الوصيّة وعدم نفوذها، لا في جوازها وعدم جوازها تكليفاً.

و الوجه في ذلك أنّ الحكم الوضعيّ غير تابع للحكم التّكليفيّ الوارد على موضوعه في باب المعاملات، على خلاف العبادات، ولذا لا منافاة بين حرمة الوصيّة تكليفاً ونفوذها وضعاً على فرض وقوعها، كما في قضيّة البيع وقت النداء. وعلى ذلك فإنّ مقصودنا من الجواز وعدم الجواز هو الجواز الوضعيّ وعدم جوازه كذلك.

المقام الأوّل: تشريح نظريّة الجواز

قد استدلّ على جواز الوصيّة - حسب ما وجدنا في الكلمات - بدليلين:

الدليل الأوّل: الوصيّة استمرار لحقوق الإنسان

إنّ المستفاد عرفاً من أدلة الوصيّة، أنّها إدامة لاختيارات الإنسان الثّابتة له في حياته لما بعد وفاته، و وصل لما بعد الممات بالحيّة، فحقّ للمسلم، وعليه أن يوصي. ولا محالة

أنّ دائرة وصيّة الإنسان إنّما هي حقوقه الشرعيّة الثّابتة له في حياته ليعمل بها ما أراد بعد وفاته، فإذا كان من حقّه أن يعطي عضواً من أعضاء بدنه إنساناً آخر لينتفع بترقيعه، فله أن يوصي بذلك، ويجب العمل بوصيّته كما أوصى^١.

الجواب: أولاً: ليس كل حقّ ثابت شرعاً في حياته قابلاً لأن يوصى به، ليعمل به بعد وفاته. فإنّ الحقوق الشرعيّة الثّابتة للإنسان على ضربين، تارة لا يشترط فيها المباشرة، وأخرى يشترط فيها ذلك، والوصيّة جارية في الأوّل دون الثاني، فإنّ الحقّ الذي يقوم بالشّخص وحده بحيث يعتبر فيه المباشرة، غير قابل للانتقال إلى الموصى إليه بالوصيّة، كما في حقّ المضاجعة المجامعة، فإنّهما غير قابلين للانتقال بالوصيّة، وإن كانا ثابتين له في حياته، بل ينعدم موضوعهما بعد الممات.

ثانياً: لو قلنا بوجود هذا الحقّ للإنسان حال حياته لأمكن لنا القول بجواز الوصيّة به بعد مماته، ولكنّ الحقّ المذكور غير ثابت له في حياته فضلاً عن ثبوته بعد مماته، فإنّ ما دلّ على حرمة الإضرار بالنّفس، والنّهي عن إيقاعها في الغرر والخطر، يدلّان على محظوريّة هذا العمل شرعاً، فحيث كان العمل حال الحياة غير جائز، فالإيصاء به بعد مماته غير مشروع البتّة.

ثالثاً: لو سلّمنا وقلنا بجواز استئصال أعضاء بدن الإنسان في حياته، لعدم الدّليل على حرمة الإضرار بالنّفس، أو لعدم كون قطعها مضرّاً بحاله، فإنّ ذلك لا يثبت جواز ذلك العمل بعد الممات بالوصيّة.

فإنّ كسر عظم الميّت وتقطيع بدنه محرّم بدليل مستقلّ غير قضيّة الإضرار بالنّفس، الحرمة الواقعة على عنوان الميّت لا ترتفع بالوصيّة، فإنّها ليست بمحلّلة لما كان محرّماً، ولأجل ذلك صرّح العلماء بضرورة أن لا يكون معصيّة في الموصى به، كما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إنّ المستفاد من الأخبار السّالفة كون الحرمة في تقطيع بدن الميّت

واستئصال أعضائه، ليست إلّا لتكريمه واحترامه، كما عليه قوله ﷺ: حرمة المؤمن ميّناً كحرمته حيّاً. الحرمة المذكورة واجبة الرّعاية ما لم يأذن صاحب الحقّ بعدم لزوم مراعاتها. والإيضاء بالقطع إذن رخصة من ذي الحقّ على عدم لزوم مراعاة احترامه بعد مماته.^١

و عليه، يجوز القطع قبل الممات لعدم حرمة الإضرار بالنفس، أو لعدم كون قطع الأعضاء ممّا صدق عليه عنوان الضّرر؛ وبعد الممات لإذن صاحب الحقّ بترك احترامه، فالوصيّة بتشريح الجثث وقطع أعضائها ممّا لا بأس به. لأنّه يقال: قد تقدّم فيما سبق أنّ الروايات الواردة في مقام تقطيع بدن الميّت وكسر عظامه، على طوائف.

منها: ناظرة إلى جهة الحرمة والكرامة، كما ورد في قضيّة قطع رأس الميّت، معللاً بأنّ حرّمته ميّناً كحرمته حيّاً، ولكنّه ليس كذلك في سائرهما، فإنّ الاستفادة منها تسوية الإنسان حيّاً ميّناً في كسر عظامه وتقطيع بدنه، وهذه الطوائف لا تدلّ على أزيد من حكم شرعيّ إلزاميّ، كقوله ﷺ: إنّ الله حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياء. والتّحريم المذكور في هذه الأخبار ليس مأخوذاً بعنوان الحقّ، حتّى يمكن إسقاطه، بل حكم شرعيّ غير قابل للإسقاط، فإنّ الأحكام الشرعيّة اعتباريّة اعتبرها الشّارع، أمرٌ وضعها رفقها بيده، ولا مدخلية لرضا الإنسان وعدمه فيها. وعلى ذلك، فإنّ تقطيع بدن الميّت حرام، سواء كان برضاه حال حياته ووصيته به، أم لم يكن.^٢

الدليل الثّاني: حلّيّة دم المسلم وماله بطيب نفسه

قد يظهر من بعض العبارات^٣ استظهار جواز الوصيّة بتقطيع البدن واستئصال أعضاء

١ - صراط النّجاة ٣٥٣، سؤال ٩٧١.

٢ - العناوين ١/٣١٥-٣١٦.

٣ - «مجموعه آثار كنجره بررسى مباني فقهى حضرت امام خميني (ره)» ١١/٣٦١.

الموصي، من قوله عليه الصلاة والسلام: لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيب نفسه.^١ وبتوضيح متنا: فإنّ الاستفادة من قوله ﷺ جواز التصرّف في مال المسلم ودمه بإذن منه كاشف عن رضاه. ومعلوم أنّ الدّم في هذه الرواية غير مأخوذ بمعناه اللغوي، حيث لا خصوصيّة له، بل المقصود منه نفس المسلم، فكان الرواية في مقام تحليل التصرّف في مال الغير ونفسه بإذن منه. فكما لا يجوز التصرّف في مال الغير إلا برضاه، كذلك لا يجوز التصرّف في نفسه إلا بطيب نفسه. وحيث تكون الوصيّة بفصل أعضاء بدنه كاشفة عن طيب نفسه ورضاه، فلامحالة يجب العمل بها.

هذا، ومن ناحية أخرى إذا كان التصرّف في مال الغير ونفسه جائزاً برضاه، فإنّ تصرّفه في بدنه وماله جائز بطريق أولى، فالوصيّة المذكورة تصرّف من ذي حقّ في نفسه برضاً منه، فهي جائزة البتّة.

الجواب: أنّ قوله ﷺ: لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه، مركّبة من عاطف معطوف واستثناء. وما هذا شأنه، يكون من صغريات كبرى أصوليّة.

بحث أصولي: إنّ فرض الكلام فرض تعقيب الاستثناء للجملات، وقد وقع البحث بين الأعلام في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، أو إلى الجميع، أو عدم ظهوره في واحد منهما، بل لا بدّ في التّعيين من قرينة معيّنة.^٢

وكيف كان، فقد تصدّى جماعة من علمائنا المتأخّرين لبيان ضابط في موارد الرجوع إلى الأخيرة منحصراً، أو إلى الجميع.^٣

أقول: وظيفة الفقيه لا تكون تعيين ضابط لمداول المحاورات العرفيّة، بل لا بدّ لفهم الظهورات الكلاميّة وتحديد دائرة معناها، من الرجوع إلى الفهم العرفيّ، فإنّ العرف هو الذي يكون الكلام ملقى إليه ولأجله. والفقيه في مقام الاستنباط من ظهورات الألفاظ ليس إلاّ كواحد منها. ومعلوم أنّ فهم العرف من كلام المتكلّم متأثر بعدّة أمور، منها قرائن

١ - الكافي ٢٧٤/٧ و ٢٧٣؛ الفقيه ٦٦/٤، الرقم ١٩٥.

٢ - كفاية الأصول ٣٦٤/١؛ معالم الأصول ١٣٨.

٣ - فوائد الأصول ٥٥٥/٢.

لفظيّة، أو مقاميّة. فالمتّبع على أيّ حال هو العُرف وفهمه.

و على ذلك: فلا ريب في أنّ الظاهر من قوله ﷺ في المقام ليس إلّا رجوع الاستثناء إلى الجملتين معاً، فإنّ كلامه ظاهر في أنّ التّصرّف في مال المسلم ونفسه لا يمكن إلّا بطيب نفس منه، فإذا لم يَجُزْ التّصرّف في مال المسلم إلّا بطيب نفسه ورضاه، كان التّصرّف في نفسه منوطاً برضاه بطريق أولى، فإنّ المال دون النّفس.

و على مختار المحقّقين لا ظهور أيضاً للكلام إلّا في ذلك، فإنّ فرض المقام فرض تعدّد الموضوع واتّحاد المحمول، فعلى مقالة المحقّق الخوئي^١ - فحيث لم يتعدّد عقد الحمل - كان الاستثناء راجعاً إلى الجميع، كما على مختار السيّد الصّدر^٢ كذلك.

و عليه تنحلّ الجملة إلى قضيتين: ١ - لا يحلّ دم امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه، ٢ - لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه.

و الثّانيّة قضيّة مشهورة شرعاً وعُرفاً، بل عقلاً، ووردت على طبقها روايات متعدّدة عن المعصومين عليهم صلوات الله، ومفادها حرمة التّصرّف في مال الغير إلّا بإذنه الحاكي عن رضاه و طيب نفسه.^٣

ولكنّ الكلام في الأولى، فإنّه بناءً على رجوع الاستثناء إليها، كان معناها عدم حلّيّة دم المسلم إلّا بطيب نفسه. وغير خفيّ أنّ حلّيّة الدّم وعدمها كناية عن جواز القتل وعدمه، كما عليه سائر موارد استعمالات الكلمة، فإنّ الحلّيّة بما أنّها حكم شرعيّ من اعتبارات الشّارع، لا يتعلّق إلّا بفعل من أفعال المكلفين، فتعلّقه بعين من الأعيان الخارجيّة غير صحيح إلّا بتقدير فعل من الأفعال، فحلّيّة الدّم كناية عن حلّيّة إهراقه وإهداره.

و بناءً على ذلك، فإنّ القضيّة بمفهومها تدلّ على جواز قتل المسلم إذا كان بطيب

١ - محاضرات في أصول الفقه، ٣٠٦/٥.

٢ - بحوث في علم الأصول ٣/٣٩٤.

٣ - تحف العقول ٣٤: عوالي الثّالثي ٣/٤٢٤، الرّقم ١٦.

نفسه، هذا أول الكلام، فإن إذن الشخص ورضاه غير كافٍ لجواز قتله^١.
فالاستثناء المذكور في كلامه عليه السلام وإن كان صالحاً بحسب القواعد لأن يرجع إلى
الجمليتين معاً، إلا أن القرينة الخارجية في المقام صارفة عن ظهوره في الرجوع إلى الأولى
منهما، فإن جسد الإنسان يتعلّق به حقان: حقّ العبد وحقّ الله، ولا يجوز نقل حقّ الله إلى
موضع آخر بلا مبرّر، والحياة من حقوق الله ولا يجوز التصرّف فيها.

إن قلت: إن طيب النفس في الدّم ليس ظاهراً في القتل، بل يكون شاملاً لما هو أعمّ
منه من التصرّفات الواقعة في الأبدان، فكأنّ الرواية في مقام بيان أن التصرّف في مال
المسلم وبدنه غير جائز إلا بطيب نفسه وإذنه الكاشف عن رضاه. فلا مانع من إرجاع
الاستثناء إلى الجمليتين معاً، خروج القتل المأذون من صاحبه يكون بالدليل الخاص،
فلا ينثلم بظهور الجملة في باقي التصرّفات. فالجملة إذاً تدلّ بمفهومها على جواز التصرّف
في بدن الغير إذا كان برضاه. فكما أن إذن المريض مجوّز للطبيب لأن يعالجه ولو بقطع
بعض أعضائه، فإن الوصيّة إذن منه لأن يعمل غيره في جسده بعد موته. فالعمل بالوصيّة
جائز لكونه برضا صاحب الحقّ.

قلت: أولاً: ظهور طيب النفس في الدّم - في المعنى الأعمّ من القتل - خلاف
الإنصاف، فإنّ المفهوم من هذا الصّياع - بقرينة سائر استعمالاتها - هو القتل لا غير.
ثانياً: ولو سلّمنا به، فهو على خلاف القواعد الثابتة في الشرع، فإن طيب النفس غير
كافٍ لإثبات الجواز بعد ما ثبت من حرمة الإضرار بالنفس أو قتل النفس والجنابة على
الميّت، فإن الإذن من صاحب الحقّ لا يجوز الحرام.

فلو كان الرضا كافياً في إثبات الجواز، وكان مدلول الرواية أعمّ من القتل
والتصرّفات الخارجية، لأمكن القول بجواز كثير من المحرّمات كالزنا، واللواط، والزّبا،
والارتشاء، وقتل المريض المبتلى بأعراض شديدة، إذا صدر برضا فاعلها أو قائلها،
حسب اختلاف الموارد، تخصيصها بأدلة المحرّمات يوجب تخصيص الأكثر، وهو

مُستهجن.

ولما ذكرنا تردد صاحب الجواهر في سقوط الضمان على من قطع سلعة غيره بأمره، مات، مستدلاً بالرواية المذكورة.^١

ثالثاً: ولو أغضينا عن جميع ما ذكرنا، فإن الرواية غير صالحة لأن تكون دليلاً على جواز الإيضاء بالاستئصال، فإن مفادها جواز التصرف في بدن الغير إذا كان بإذن منه، ولكنها لا تدل على أن لصاحب الجسد أن يأذن بذلك، فالرواية لو تمت دلالتها لكانت صالحة لإثبات جواز تصرف الموصى له في الموصى به لو صحت الوصية، ولكنها ساكتة عن فعل الموصي، وهو المطلوب.

ولأجل ذلك فرّق جمع من علمائنا السالفين بين القود والدية فيمن قطع سلعة شخص بأمره فمات اتفاقاً، بخلاف ما إذا كان قطعها ممّا يقتل غالباً، ويعلم به القاطع، فلا ينتفع الإذن.^٢

الدليل الثالث: إطلاقات أدلة الوصية ومشروعيتها

روى محمد بن يعقوب بإسناده عن محمد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: الوصية حق، قد أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله، فينبغي للمسلم أن يوصي.^٣
و روى الشيخ بإسناده عن أبي الصباح الكناني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الوصية حق على كل مسلم.^٤

بيان استدلال

إن المستفاد من هذه الأخبار مشروعية الوصية، وأن للمسلم أن يوصي، حيث كانت الوصية أمراً تعلّقياً، فلا معنى لمشروعيتها إلا نفوذها وترتب آثارها، ومعلوم أن الوصية

١ - جواهر الكلام ٤١/٦٧٠.

٢ - مسالك الأفهام ٢/٣٦١.

٣ - الكافي ٣/٧، الرقم ٤.

٤ - التهذيب ٩/١٧٢، الرقم ٧٠٢.

اسم لفعل الموصي. وموضوع هذه الأخبار ليس إلا الإيصاء العرفي، فكل ما صدق عليه الإيصاء عرفاً، فهو مشروع بنفس هذه الأخبار حيث كانت في مقام البيان، ولم يؤخذ في صحتها شيء أزيد من الإيصاء القائم بالموصي، فلو شك في اعتبار شيء آخر، فإن إطلاقها يدل على عدمه.

و الوصية باستئصال أعضاء البدن والتبرع بها وصية صحيحة عرفاً، وحكم الشارع بنفوذ الوصية يترتب عليها، فالوصية باستئصال أعضاء البدن وصية صحيحة شرعاً.

الجواب: إن هذه الأخبار ليست إلا في مقام تشريع أصل الوصية، ولا نظر لها إلى شروط الوصية وموانعها، فلا تكون في مقام بيانها حتى يكون عدم بيانها حاكياً عن عدم اعتبارها سوى ما اعتبر لدى العرف.

بل أن نفوذ الوصية لدى الشارع منوط بمشروعية ما أوصى به الموصي، كما قال تبارك تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾، فالتمسك بإطلاق هذه الإطلاقات لإثبات مشروعية الوصية باستئصال أعضاء البدن ليس بصحيح.

المقام الثاني: تشريع نظرية الاجواز

إن عدم جواز الوصية باستئصال الأعضاء يتوجه من ثلاث جهات، هي من ناحية نفس العقد، ومن ناحية الموصى له، ومن ناحية الموصى به.

الجهة الأولى: نفس العقد

قد يقال: إن المتعبر في كل عقد وجود الإيجاب والقبول^١، والإيجاب وإن كان صادراً عن الموصي، إلا أن القبول يحتاج إلى وجود شخص قبال تلك الوصية، والقابل في المقام مفقود، فمن الذي صدر القبول عنه في مقامنا هذا؟

الجواب : أولاً: أن هذا لو تمّ لكان أخصّ من المدعى، لأنّ الوصية باستئصال الأعضاء بعد الموت تارة تكون لشخص واحد، كمن وصّى بإعطاء عينه بعد مماته إلى زيد المحتاج إلى تلك العين؛ وأخرى تكون لكلّ فرد محتاج إليها، كما في قضية تبرّع الأعضاء إلى البنوك.

والإشكال من هذه الناحية - على فرض صحّته - يختصّ بالفرض الأخير، أي التبرّع إلى كلّ من يحتاج إليه وإن كان غير معلوم. وأمّا في القسم الأوّل، فيمكن فرض وجود القبول عن الموصى له.

ثانياً: اعتبار القبول في الوصية منوط بكونها عقداً يحتاج إلى الموجب والقابل، وأمّا لو قلنا بأنّها إيقاع فلا نحتاج إلى أزيد من الإيجاب، ولنا في المقام ما دلّ على كونها إيقاعاً. توضيح ذلك: إنّ الوصية وإن عرّفت في اللّغة بالوصول، هي من وصى يصي، أو أوصى يوصي، أو وصّى يوصّي، وأصلها الوصل، سُمّيت به لما فيها من وصلة التّصرّف في حال الحياة به بعد الوفاة^١. ولكنّ الإنصاف أنّ القول بذلك غير تامّ على إطلاقه، لأنّا إذا راجعنا كتب اللّغة كالصّحاح والقاموس وتاج العروس وغيرها، نجد أنّها تفرّق في المؤدّي بين المجرّد والمزید، سواء كان مُشدّداً (وصّى توصيّة)، أو مهموزاً (أوصى إيصاءً)، فيجعلون الثلاثي بمعنى الوصل لا غير، بينما يجعلون الرباعيّ بمعنى العهد لا غير أيضاً^٢.

وإنّ هذه المادّة قد وردت في مواضع متعدّدة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٣. ومن الواضح أنّ جميعها - بعد ملاحظة سياقها مع الآيات المتقدّمة عليها، والمتأخّرة عنها - يأبى لسانها حمل الوصية فيها على ما ذكره من الوصل، بل السّياق دالّ على أنّ المراد بها العهد، بل يمكن القول بأنّ الوصية في هذه

١ - تذكرة الفقهاء ٤٥٢/٢؛ رياض المسائل ٤٤/٢.

٢ - لسان العرب ٣٩٤/١٥؛ معجم ألفاظ القرآن الكريم ٨٥٤/٢.

٣ - الأنعام: ١٥١.

الموارد لم يلحظ فيها معنى الوصلة بين شيئين أبداً.^١ وعليه، فإنّ لفظ الوصية في السنّة الشريفة قد استعملت في كثير من الموارد فيما ذكرناه، وهو العهد.^٢ وبما ذكرنا يظهر أنّ الوصية في عرف الفقهاء والمتشرّعة ليست إلّا العهد الخاص، أي العهد في الحياة بما بعد الوفاة، والوجه في هذا الاصطلاح ليس إلّا المتابعة للقرآن المجيد.^٣

فلا يبعد أن يقال: الوصية عهد خاص بتمليك عينٍ أو منفعة، ولو تبرّعاً، أو فكّ ملك، أو تسليط على التصرف في الحياة بما بعد الوفاة.^٤

وعلى ذلك فإنّ تقسيم الوصية - على ما هو المشهور - بالتمليكية والعهدية، لا يخلو من إشكال، حيث أنّ الوصية هي العهد، والعهد تارة بالتمليك، وأخرى بالتصرف في مال أو بدن، نالته بشيء آخر كالتهييز.

ثالثاً: لو سلّمنا اعتبار القبول في صحّة الوصية ونفوذها شرعاً، وعلى فرض كونها عقداً، فلا دليل على اعتباره حال العقد، فإنّ القبول لو تحقّق حين العمل بالوصية وبعد وفاة الموصي، لكان كافياً، واعتبار الموالاة والاتّصال غير معلوم^٥، والأصل عدمه لو شكّ.

لا يقال: لا قبول إلّا بعد الوفاة، لأنّ التملك بعدها، فكيف يقبل قبلها؟^٦ لأنّه يقال: إنّ الوصية على فرض كونها عهداً خاصاً، فغير محتاج إلى القبول رأساً، وعلى فرض كونها عقداً في تملك عين أو منفعة، واعتبرنا الإيجاب والقبول معاً في تحقّق العقد، بحيث يكون هذا هو المميّز بينه وبين الإيقاع، فلا مانع من صدور القبول عن الموصى له في فرض إيجاب الموصي، وهو زمان حياته، فإنّ العقد ليس إلّا مجموع

١ - البحر المحيط ٣/ ١٨٠.

٢ - الكافي ٧/ ٥٣.

٣ - مستمسك العروة الوثقى ١٤/ ٥٣٤: نيل الأوطار ٦/ ٣٨.

٤ - فقه الصادق ١٦/ ٢٤١.

٥ - الدروس الشرعية ٢٣٩.

٦ - الدروس الشرعية ٢٣٩: الغنية ٦٠٤.

اعتبارين، هما: إعتبار الموجب والقابل. وحيث كان أمر الاعتبار قائماً بمعتبره، وسعة الاعتبار وضيقة، بل نحو وجوده تابع لكيفية اعتباره، يصح أن يكون الإيجاب والقبول واقعين على اعتبار أمر في لاحق الزمان. فالموصى له قبل ما أوجب الموصي على عهده، وحيث كان القبول واقعاً على ما يكون الإيجاب واقعاً عليه، والإيجاب على التملك في مستقبل الزمان، كان القبول واقعاً عليه كذلك، فالقبول الفعلي لا ينافي الملكية اللاحقة.^١

رابعاً: يظهر من كلام العلامة والشهيد أن القبول غير لازم دائماً، حتى في الوصية التملكية، فإن الوصية التملكية تارة تكون لمعين، وأخرى لغير معين، والقبول معتبر في الأول دون الثاني^٢. اللهم إلا أن يدعى بأن الوصية لغير معين لا تكون من الوصايا التملكية، بل من العهدية^٣.

وبناءً على ما ذكرنا فإن الوصية باستئصال الأعضاء غير محتاجة إلى القبول، ولا إشكال في صحتها من هذه الناحية، أما على كونها إيقاعاً فواضح، لأن الإيقاع فعل الموجب، وعلى فرض كونها عقداً، فيمكن فرض صدور القبول عن الموصى له حين رقع العضو المبان من الميت به.

بل حيث كانت الوصية بعملية القطع، وصية لغير معين في غالب الحال، فلا احتياج إلى القبول رأساً، سواء قلنا بأنها من الوصية التملكية - كما عليه العلامة والشهيد - أو من العهدية، كما عليه صاحب الجواهر.

الجهة الثانية: الموصى له

ربما يقال: إن الوصية بتبرع الأعضاء غير صحيحة من جهة الموصى له، فإنه يعتبر فيه شرعاً أمور لا يوجد في المقام بعضها.

١ - شرح اللمعة ٣٢/٢.

٢ - تحرير الأحكام ٢٩٢/١: الدروس الشرعية ٢٣٩.

٣ - جواهر الكلام ٢٨/٢٤٥.

١- وجود الموصى له^١: واستدلّ عليه بأنّ الوصيّة لمّا كانت تمليكيّاً، احتاجت إلى وجود مملّك يضاف إليه الملك^٢. وبعبارة أخرى: أنّ الوصيّة لمّا كانت عبارة عن تمليك عين أو منفعة، فلا بدّ من أن يكون الموصى له قابلاً للتّملك، ليتحقّق مقتضاها^٣.
وأمّا في المقام: فإنّ الوصيّة بالتبرّع بالأعضاء بعد الممات، فحيث لا يكون حين الوصيّة من أوصى إليه موجوداً، لذا كان الشرط الأوّل من شروط الموصى له مفقوداً، فالوصيّة غير نافذة شرعاً.

ولكنّ الرّأي المذكور لا يمكننا الموافقة عليه لأمر:

أولاً: أنّ الدّليل المذكور أخصّ من المدّعى، لأنّ الوصيّة بالتبرّع إمّا لمن يكون موجوداً في الحال محتاجاً إلى العضو المنفصل في مستقبل الزّمان، وإمّا لمن لم يكن موجوداً كذلك، بل سيوجد، وما ذكر في وجه المنع لو تمّ، لجرى في الأخير دون الأوّل.
ثانياً: ما ذكر لو تمّ، لجرى في الوصيّة التّملكيّة، وأمّا الوصيّة العهديّة التي لم يقصد الموصي إنشاء تمليك بها، فلا أجد مانعاً من صحّتها للمعدوم، بمعنى أن يعهد الميّت في إعطاء شيء، أو وقفه، أو نحو ذلك، لمن يولد من زيد مثلاً^٤.

وإطلاق اشتراط الأصحاب وجود الموصى له، منزّل بقرينة تعليلهم وغيره، على التّملكيّة التي هي أحد العقود^٥.

ثالثاً: أصل اشتراط وجود الموصى له حين الوصيّة غير معلوم، لأنّ مقتضى التّعليل المذكور، عدم وجود الموصى له حين موت الموصي، حين الوصيّة، فإنّ ظرف التّملك هو حين الموت^٦.

رابعاً: أنّ الصّحة وعدم الصّحة في الأمور الاعتباريّة يدوران مدار اعتبار العقلاء،

١ - بلغة الفقيه ١٣٢/٤؛ الحدائق النّاضرة ٥١٥/٢٢.

٢ - جواهر الكلام ٣٦٣/٢٨.

٣ - أحكام الوصيّة ١٣٦.

٤ - جواهر الكلام ٣٦٤/٢٨.

٥ - مناهج المتّقين ٣٤١.

٦ - فقه الصّادق ٢٥٨/١٦.

ولا شك في صحة الاعتبار المذكور لمن لم يوجد بعد.^١

خامساً: يظهر من كلام العلامة رحمته الفرق بين ما كانت الوصية لمعين، وما لم تكن كذلك، وجود الموصى له حين الوصية يعتبر في الأول دون الثاني، فإنه على الأخير لا يشترط فيه إلا أن لا يكون في جهة معصية.^٢

و غير خفي أن الوصية بتقطيع البدن، واستئصال أعضائه، لا تكون في غالب الأفراد إلا من قبيل الوصية لجهات عامة، فإن الموصي ملك أعضائه بعد مماته للفاقرين المحتاجين إليها، فلا يشترط الوجود في الحال.

٢- أن لا يكون مجهولاً: وهو ما يقصده الفقهاء بشرط معلومية الموصى له، وذلك لأن الموصى له إذا كان مجهولاً، يستحيل صرف الموصى به إليه.^٣

قد يقال: إن الوصية بالتبرع تواجه إشكالاً من جهة مجهولية الموصى إليه، فإن العضو الذي أوصى به لا بد وأن يلحق بشخص خاص، ويؤزرع في بدنه، وحيث أن الفرد المذكور غير معلوم حين الوصية، فالإيصاء بتبرع الأعضاء غير صحيح شرعاً. و غير خفي أن الإشكال المذكور غير ما ذكر في معدومية الموصى إليه. فإنه بناء على اعتبار المعلومية، كان وجوده مفروغاً عنه.

يلاحظ عليه: الجهالة قد تكون بمعنى الإبهام، وهذه لا إشكال في كون عدمها شرطاً عند الفقهاء في صحة الوصية، لامتناع صرف الوصية إلى المبهم. وقد تكون بمعنى عدم التعيين، بعد فرض تردد الموصى له بين فردين، أو أفراد.

و بعبارة أخرى: إن الموصى له قد يكون فرداً خارجياً، وقد يكون فرداً عنوانياً، وقد يكون عنواناً كلياً قابلاً لأن ينطبق على عدة أشخاص يشتركون في ذلك العنوان، والموصى له في جميع هذه الفروض معين غير مبهم. أمّا الأول كمن أوصى إلى زيد، والثاني كمن أوصى إلى بنوك الأعضاء، والثالث كمن أوصى إلى عنوان فاقد العين أو فاقد

١ - جامع المدارك ٥٨/٤.

٢ - تذكرة الفقهاء ٤٦٠/٢.

٣ - مفتاح الكرامة ٤٣٥/٩.

الكلية. ومعلوم أن الموصى له معلوم، ومجهولية الفرد في القسم الأخير غير ضائر. نعم لو كان الموصى له غير مذكور، ولم يُعيَّنه الموصي، لا يفرد ولا بعنوانه، كان الترديد مضرراً ألبتة، فإن كل عقد يحتاج إلى وجود طرفيه، فإن العُلقة والارتباط لا توجد إلا بوجود طرفيهما.^١

وغير خفي أن البحث عن اعتبار المعلوماتية في الموصى له، يصح فيما عُرِّفت الوصية بالعقد على تملك العين أو المنفعة. وأما لو قلنا بأنها ليست إلا عهداً خاصاً، فهو فعل الموصي، وقائم به، و غير محتاج إلى الموصى إليه في تحققه، وإن كان ممّا لا مناص منه على أي حال.

و من راجع كلماتهم رأى أنهم - رضي الله عنهم - ذكروا في ضمن فروض باب الوصية فرضاً يعلم منه عدم اعتبار التعيين مطلقاً، وهو فرض من وصى بثلاث ماله بلا تعيين أي شيء آخر، فقد وقع الكلام في كيفية صرف ماله بعد مماته، وهذا كاشف عن عدم اعتبار التعيين في الموصى إليه.

الجهة الثالثة: الموصى به

يشترط في الموصى به أمور، منها: أن لا يكون معصية. والوصية المحرمة هي التي تكون فيما عُلِم من الشارع تحريمه، وقد تكون حرمتها ذاتية، كوصية الضرار التي نهت عنها الآية الكريمة: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍّ﴾، وقد تكون حرمتها عَرَضية ناشئة عن حرمة ما تؤدي إليه، كالوصية بإنشاء دور اللهو، أو بيوت عبادة غير الله. ...، فإن حرمة الوصية في هذه الموارد ناشئة عن كونها سبباً وإعانة على الإثم، ونشر الكفر، وإشاعة المنكر بين أفراد الأمة.^٢

ويدل على الاشتراط المذكور أمور:

١ - الدروس الشرعية / ٢٤٣: مفتاح الكرامة ٩/ ٤٣٥.

٢ - الوصية وأحكامها ١٢٥: تحرير الأحكام ١/ ٢٩٢: بلغة الفقيه ٤/ ٤٢.

الأول: قوله تبارك وتعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.^١

فإنه تبارك وتعالى رخص تغيير الوصية في موضعين: ١ - الجنف، ٢ - الإثم، فإن الموصي إذا وصى بما يكون جَنَفًا أَوْ إِثْمًا، جاز للموصي أن يغيره. وهذا الترخيص واقع بعد قوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^٢، الدال على تحريم التغيير بقول مطلق. فلو كانت الوصية بالمحرم جائزة، لما وجد وجه لرفع اليد عن هذا التحريم والقول بجواز التغيير. فنفس زوال حرمة التغيير بالإثم حاكية عن عدم جواز الوصية بما يستلزم إثمًا.

الثاني: بعض ما ورد عن الهداة المعصومين عليهم السلام في قضية تحريم تغيير الوصية عما أوصى به الموصي إلا في الإثم أو الجنف.^٣

الثالث: أن الوصية بالمحرم إعانة على الإثم، والتعاون عليه حرام بنص القرآن الكريم، حيث قال الحكيم عزّ شأنه: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.^٤

الرابع: أن العمل بالحرام حرام وممنوع، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، والوصية بالحرام التزام بالمحرم شرعاً، وإنفاذها والعمل بها عمل بالحرام.

اختيارنا في الوصية بتبرع الأعضاء

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أن الوصية بالتبرع بأعضاء البدن، واستئصالها، وزرعها في بدن آخر، لا مانع منها إلا من جهة الموصي به، فإنه بعد ما ثبت حرمة الإضرار بالنفس في الحياة، حرمة تقطيع بدن الميت في الممات، كانت الوصية بالاستئصال وصيةً بإثم، والوصية بالإثم باطلة لا يجوز العمل بها.

١ - البقرة: ١٨٢.

٢ - البقرة: ١٨١.

٣ - التهذيب ١٨٦/٩، الرقم ٧٤٧، الكافي ٢١/٧، تفسير القمي ١/٦٥.

٤ - المائدة: ٢.

الفصل الثالث

استئذان أولياء الميّت في فصل أعضائه

بعد ما فرغنا من مسألة وقطع أعضاء بدن الحيّ والميّت لعملية التّرقيع، وقضيّة الوصيّة بفصل أعضاء البدن واستئصالها للزّرع في بدن حيّ آخر محتاج إلى ذلك العضو، تصل الثّوبة إلى بحث آخر، وهو: مدى ولاية أولياء الميّت ومشروعيّة الاستئذان منهم لقطع أعضائه لو لم يوص به.

و البحث عن الاستئذان من أولياء الميّت وعدمه، يقع تارةً في معنى ولاية أولياء الميّت دائرتها، وأخرى في ثبوت حقّ لهم في قطع أعضاء الميّت على فرض قبول ولايتهم في سائر الموارد.

المقام الأوّل: ولاية الأولياء ودائرتها

دلّت روايات متعدّدة على لزوم أن يتصدّى لأُمور الميّت - من تجهيزه وتغسيله وتكفينه الصّلاة عليه - أولى النّاس به.^١ والمهمّ لنا تبیین معنى الأولويّة، وبيان متعلّقها، وتعيين من أولى النّاس بالميّت.

١ - الشّهيد ٣١٣/١، الرّقم ٩٠٩ وص ٣١٧، الرّقم ٩٢٢ وص ٣٢٦، الرّقم ٩٥١ وص ٤٣١، الرّقم ١٣٧٦ وص ٤٤٥، الرّقم ١٤٣٨ و ٢٠٦/٣، الرّقم ٤٤٨ وص ٢٦٨، الرّقم ٧٦٦؛ الفقيه ٨٦/١، الرّقم ٣٩٤؛ الكافي ١٧٧/٣ وص ٣٠١ و ١٩٣ و ١٢٤/٤؛ الاستبصار ١/١٩٨؛ علل الشّرائع ٣٠٨/١، الباب ٢٥٧.

المطلب الأوّل: معنى الأولويّة

فقد اختلف علماؤنا الأعلام قدّس الله أسرارهم في المراد من الأولويّة على قولين رئيسيّين.

القول الأوّل: الأفضليّة^١. ويمكن أن يستدلّ عليه بأمور:

١ - إنّ جلّ ما ورد في هذا الباب من الآداب، واجباتها ومسئولياتها، ليس المقصود بالأمر فيها إلّا حصول متعلّقاتها، وعدم حرمان الميّت من فائدتها، من أيّ شخص كان. بل لا يفهم من الأوامر الواردة في هذا الباب، مواجهة شخص خاصّ^٢.

٢ - فقدان الدليل^٣.

٣ - جريان الأصل.

٤ - العمومات الواردة في قضية أمر الميّت.

الجواب: أولاً: الظاهر من أخبار الباب كون الأوامر فيها تواجه شخصاً خاصّاً، فإنّ ما دلّ على أنّ الزوج أحقّ، أو الإمام أحقّ إن قدّمه الوليّ، أو أنّ دفن الميّت وأمر تلقينه بيد أولى النّاس به، ظاهر بل صريح في أنّ المقصود من هذه الأمور ليس وجودها كيفما اتّفق، بل المطلوب إيجادها من ناحية شخص واحد^٤.

نعم، لو لم يوجد حين العمل بها من يكون أولى النّاس بالميّت، أو كان ولكن امتنع عن الإتيان بها، انتقلت الوظيفة إلى كلّ من يقدر عليها، أو من أذن له الوليّ بذلك.

ثانياً: فرض البحث فرض قابليّة الوليّ وصلاحيّته للعمل بها، وأمّا لو لم يكن صالحاً لصغره، أو جُنونه، أو عدم قدرته، أو عدم حضوره، فلا إشكال في انتقال الوظيفة منه إلى كلّ من كان قادراً عليها، بإذنه إن أمكن، بل حتّى بدون إذنه.

فاشتغال الأبعد بأمر الميّت غير جائز، إذا وجد الأقرب وهو صالح للإذن به، وأمّا

١ - مستند الشيعة ١/ ١٧٠؛ الحقائق الناضرة ٣/ ٣٧٧؛ منتهى المطلب ١/ ٢٨٨.

٢ - كتاب الطّهارة، للمحقّق الهمداني ٣٥١.

٣ - مجمع الفائدة والبرهان ١/ ١٧٥.

٤ - الكافي ٣/ ١٩٣.

لولم يوجد، أو لم يكن صالحاً له، فلا، بل الأبعد يصير مشغول الذمة، وعليه الإتيان به.
 ثالثاً: الأصل دليلٌ حيثُ لا دليل، فلا يمكن التمسك به بعد ما يكون في المقام من
 الأدلة اللفظية أكثر من عشرة، والإشكال في سندها غير جارٍ في جميعها.
 مضافاً إلى أنه لو وصلت التوبة إلى الأصل، فالجاري منه هو الاشتغال، لليقين بتعلق
 التكليف، والشك في سقوطه بفعل غير الولي، فالأصل عدم السقوط، وأن الاشتغال
 اليقيني بالتكليف يحتاج إلى البراءة اليقينية الحاصلة بفعل الولي.
 رابعاً: كان البحث عن حمل الأولوية على الأفضلية، فاسداً في المقام جداً، لأن
 الكلام تارةً يكون في امكان حمل كلمة (الأولى) على الأفضلية والاستحباب، وأخرى
 في معنى «أولى الناس بالميت».

لا إشكال في صحة حمل (الأولى) على الاستحباب، كما عليه نظائر في متفرّق
 أبواب الفقه. ولكنّ المقام ليس من هذا القبيل، فليس هناك دليل يدلّ على أن الأولى في
 أمر الميت كذا وكذا، ليمكن القول بأنّها قابلة للحمل على الاستحباب.
 بل الروايات الواردة في المقام تدلّ على أن أمر غسل الميت، أو الصلاة عليه، أو
 إدخاله في القبر، تكون بيد أولى الناس به، وبعضها صريحة في عدم جواز الإتيان بها إلا
 من ناحيته، فإنّ رواية الشيخ عن زرارة في إمامة المرأة صريحة بأنّ المرأة تؤمّ النساء في
 صلاة الميت إذا لم يكن أحد أولى منها، والشرطية بمفهومها تدلّ على أنه إذا كان أحد
 أولى منها به، فلا تؤمّ. ورواية الساباطي صريحة في أن الرجل يغسل الصبيّة إذا كان أولى
 الناس بها، وأين هذا والأفضلية المستفادة من الأولوية.

و بعبارة أخرى: هناك فرق بين تعلق (الأولى) بفعل من الأفعال، وبين ما كانت
 مضافة إلى شخص من الأشخاص، وحمل الأولوية على الأفضلية جارية في الأول دون
 الثاني، فحمل هذه الروايات على الاستحباب والأفضلية محتاج إلى دليل خاص من غير
 نظر إلى كلمة (الأولى)، نظير رواية الصدوق في علل الشرائع عن أبي عبد الله عليه السلام. فإنّ كلمة

«ينبغي»، قرينة على استحباب تخلف أولى الناس بالميّت عند قبره، لا كلمة (أولى).^١
القول الثاني: الأحقيّة: قد ظهر من كلمات جمع من الأعاضم أنّ الأولويّة في المقام ليست إلّا بمعنى الأحقيّة، فإنّ الشارع في مقام جعل الحقّ للوليّ، فإنّه ذو حقّ بالنسبة إلى الميّت، تصرف غيره في حقّه غير جائز إلّا بإذنه.

بل لا يبعد أن يقال بأنّ الشارع ليس في مقام الجعل والتأسيس، فإنّ أولويّة الوليّ حقّ واقعيّ كشف عنه الشارع وقرّره، فما ورد عنه ليس إلّا إمضائياً إرشادياً.^٢

وكيف كان، يستدلّ على مشروعيّة الحقّ المذكور بعدّة أمور

الأوّل: الروايات الواردة بلسان الأحقيّة.^٣

الثاني: ما يعدّ تصرف غير الوليّ بدون إذنه غصباً،^٤ فإنّ الغصب يتصوّر في الحقوق لا في التكاليف.^٥

ويؤيده اعتبار أمر الوليّ في مُرسَلتي الصدوق والكليّنيّ، فإنّ التعبير بلفظ الأمر من أقوى الشواهد على إثبات الحقّ له، واعتبار إذنه في جواز فعل الغير.^٦

الثالث: بطلان الوصيّة بتغسيل غير الوليّ. قد حكم جمع من متقدّمي الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم بطلان وصيّة من أوصى أن يغسله شخص معيّن، لو لم ينفذها وليّه. وبطلان الوصيّة كاشف عن تقدّم حقّ الوليّ بعد موت المولّى عليه.

واستدلّ عليه في بعض الكلمات بأنّه أخذ في موضوع نفوذ الوصيّة المشروعيّة، المفروض أنّ دليل ولاية الوليّ يقتضي عدم مشروعيّة مورد الوصيّة بلا إذنه وموافقته، فلا تكون الوصيّة نافذة، لحكومة دليل الولاية على دليل نفوذها، فلاحظ.^٧

١ - مجمع البيان ٧٦٩/٢.

٢ - جواهر الكلام ٣٨/٤؛ مهذب الأحكام ٣/٣٩٥؛ كتاب الطهارة للمحقّق الهمدانيّ ٣٥٢.

٣ - الكافي ١٧٧/٣؛ الفقيه ١٠٢/١، الرقم ٤٧٤.

٤ - التهذيب ٢٠٦/٣، الرقم ٤٩٠.

٥ - مباني منهاج الصالحين ٢٩٩/٢.

٦ - كتاب الطهارة للمحقّق الهمدانيّ ٣٥٣.

٧ - مباني منهاج الصالحين ٣٠٣/٢.

الجواب: أولاً: أنّ ولاية التّجهيز جُعِلت شرعاً لئلاّ يهمل شؤون الميّت وتجهيزه، ومع تعيينه ذلك بنفسه، والاعتماد عليه، فلا موضوع للولاية أصلاً، ولا مورد للبحث عن حقّ الوليّ عدمه، لتكون الوصيّة دافعاً لحقّ الوليّ.

ثانياً: موضوع وجوب إنفاذ الوصيّة هو كلّ ما يكون وصيّة عرفاً ولم يثبت الرّدع عنه شرعاً، والمفروض عدم ثبوت الرّدع، فيكون حقّ الوليّ حقّاً اقتضائياً، يصير فعلياً إن لم يعمل الشّخص حقّه.^١

ثالثاً: دليل الولاية منصرف عن صورة الوصيّة، بتقريب أنّ دليل الولاية في مقام إثبات الولاية لأقرباء الميّت بالنّسبة إلى الأجنبي، بالنّسبة إلى ولاية الميّت على نفسه.

ولا يرد عليه بأنّ الولاية تحدث بعد الموت، وليست ثابتة قبله،^٢ فإنّه فرق بين ولاية الأجنبي وولاية الشّخص على نفسه، لأنّ ولاية الأجنبي وأحقّيّتهم بالميّت مجعولة لهم بعد موته، وولاية الشّخص على نفسه ثابتة في حياته، وحيث أنّ المستفاد من أدلّة الوصيّة استمرار ما ثبت للشّخص في حياته إلى بعد مماته فيما أمكن استمراره، فكما يصحّ أن يأمر في حال حياته أن يغسّله شخص آخر، كذلك يصحّ أن يأمره بأن يفعل به ذلك بعد مماته. ونحن لانفهم الفرق بين الوصيّة بالمال حتّى فى طعام المأتم وبين الوصيّة بالتّغسيل، حيث حكموا بالصّحة في الأولى دون الثّانية.

المطلب الثّاني: المراد من «أولى النّاس بالميّت»

بعد ما ثبت أنّ الاعتبار في أمور الميّت تصدّيها من جانب أولى النّاس به، وقع الكلام في المراد منه، وأنّه من يكون أولى النّاس بالميّت.

القول الأوّل: الأولى بميراثه^٣: قد ادّعى أحد معاصرينا قدّس الله روحه قاعدة كلبية، وهي أنّ المراد بالوليّ وبوليّ الميّت والأولى به في اصطلاح السنّة، أنّما هو الأولى

١ - مهذّب الأحكام ١٤٧/٣-١٤٨.

٢ - مباني منهاج الصالحين ٣٠٤/٢.

٣ - التّهذيب ٢٠٤/٣، الرّقم ٤٨٢؛ شرائع الإسلام ٣٠/١؛ الجامع للشرائع ٥٠؛ قواعد الأحكام ١٧/١؛ ذخيرة المعاد ٨١.

بالميراث، ما لم يدلّ دليل معتبر على الخلاف.^١

و يمكن أن يستدلّ عليه برواية رواها محمد بن يعقوب بإسناده عن حفص البختريّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: يقضي عنه أولى الناس بميراثه، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ فقال: لا، إلا الرجال.^٢

القول الثاني: أمسّ الناس به: احتمل صاحب المدارك وتابعه المحقق السبزواري أن المراد من أولى الناس بالميت، من هو أشدّ علاقة به من غير اعتبار لجانب الميراث.^٣ اشكل عليه في الحقائق: «بل المراد بهذا اللفظ إنّما هو الكناية عن الوليّ المالك التّصرف».^٤

و في اشكاله تأمل، فإنّه أولاً: أنّ هذا اللفظ مستعمل في مواضع من القرآن الكريم في المعنى التّفضيلي، لا ما ذكره من ملكيّة التّصرّف، قال الله تبارك وتعالى: ﴿أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾^٥ وقال عزّ شأنه: ﴿أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾^٦، وقال عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا﴾^٧.

و (أولى) في هذه الآيات المباركات لا تستعمل إلا في الأقربيّة والأحقّيّة لا غير.^٨ وعليه، كان حملها في جميع استعمالاتها على ملكيّة التّصرّف لا يخلو عن تعسف شديد.^٩

ثانياً: لو سلّمنا كون (الأولى) لا تستعمل إلا كنايةً عن مالك التّصرّف، كما اختاره

١ - مهذب الأحكام ٣/٤٠٩.

٢ - الكافي ٤/١٢٣.

٣ - مدارك الأحكام ٤/١٥٦؛ كفاية الأحكام ٨١.

٤ - الحقائق الناضرة ٣/٣٧٨.

٥ - الأنفال: ٧٥.

٦ - آل عمران: ٦٧.

٧ - مريم: ٧٠.

٨ - المفردات ٥٣٥؛ مجمع البحرين ١/٤٥٧؛ تفسير الكشاف ١/٣٧١؛ مجمع البيان ٢/٧٧٠ و ٦/٨٠٩.

٩ - جواهر الكلام ٤/٤٣.

صاحب الحقائق، فما الدليل على أنّ المراد منها في المقام هو ذاك؟ أليس ببعيد أن تكون الكلمة وضعت لمعنى في اللغة، واستعملت في معنى آخر قريب منه بالقرينة؟
إنّ صاحب المدارك لا يدّعي أنّ (الأولى) وضعت للأقربيّة وما شابهها، بل ادّعى أنّ المقصود منها في أخبار الباب هو ذاك، ولذا قيّد كلامه بكلمة (هنا)، وهذا لا يخلو من قوّة لو خُلّي ونفسه.^١

اختيارنا

إنّ حمل الروايات الواردة في قضية الميّت وأولى الناس به، على من يكون أشدّ علاقة به، لا محذور فيه، ولا يخالف القواعد لوخُلّي وطبعه.
ولكن أولى الناس بالميّت فُسّر في رواية حفص البختريّ بأولى الناس بميرائه، وهذه الرواية شارحة ومبيّنة لإجمال سائر الروايات، فإنّ (أولى الناس بالميّت) عنوان مجمل فسّره الإمام عليه السلام بأولاه في الإرث، فكان الشّارع اعتبر ترتيب طبقات الوراث في مفهوم أولى الناس به، وبعدئذٍ لا تصل التّوبة إلى الأخذ بما هو الظّاهر من اللفظ في النّظرة الأولى.

أضف إليه، أنّ بعض ما ورد في قضية الميّت وتصدّي أموره، وإن لم يكن مقيداً بأولى الناس، ولكنه يقيّد بوجود الرّحم والقربة، إمّا في سؤال الراوي وإمّا في جوابه عليه السلام.^٢
وعليه، لا يمكن لنا القول بإمكان أن يتصدّي لأمر الميّت من يكون أشدّ علاقة به، ولو لم يكن ذا رّحم وقربة.^٣

نعم قد يمكن الجمع بين اعتبار الأولويّة في الإرث، وبين اعتبار القرب والعلاقة، فإنّ مراتب الإرث تترتّب وفقاً لمراتب القربة، والعلاقة تتفاوت عادةً حسب ترتيب القربة.^٤
ويؤيدنا على هذا الجمع ما رواه الكليني بإسناده عن زرارة، قال: سمعت أبا

١ - مستمسك العروة الوثقى ٤/٥٣؛ مفتاح الكرامة ١/٤١٤.

٢ - التّهذيب ١/٣٤٠، الرّقم ٩٩٧ و ٤٤٣/١، الرّقم ١٤٣٢، الكافي ٣/١٥٧.

٣ - كتاب الطّهارة للمحقّق الهمدانيّ ٣٥٣.

٤ - الحقائق النّاضرة ٣/٢٨٠.

عبدالله (عليه السلام) يقول: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾، قال: إنّما عنى بذلك أولوا الأرحام في الموارِيث، ولم يعنِ أولياء النعمة، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرّحم التي يجزّه إليها.^١

وبه يظهر فساد ما في الجواهر، حيث قال: «نعم يحتمل قوياً أنّ المراد بالوليّ هنا مطلق الأرحام والقراة، لا خصوص طبقات الإرث».^٢

فإنّ الشّارع وضع قانونه على طبق ما هو المتعارف بين النّاس والمتداول بينهم في طبيعيّ الحال، واعتبار طبقات الإرث ترتيب للقراة، ولا يفرض رحم إلاّ وله الإرث على سلّم الأقربيّة والقراة.

بقي هنا أمران

الأمر الأوّل: إنّ كيف يمكن القول بأحقّيّة أولى النّاس بالميت بالنسبة إليه وأموره، مع أنّ القول بوجوب تصدّيّ أمور الميت من الغسل والكفن والصّلاة كفايةً، يتسالم عليه الأصحاب؟

ربّما يقال: إنّ الوجوب الكفائيّ على عامّة المكلفين لا يُنافي أحقيّة بعضهم على بعض في إيجاد هذا الواجب، بأن يكون له الولاية عليه من قبل الشّارع.^٣

قلت: القضايا الشرعيّة قضايا حقيقيّة، يتعلّق التّكليف فيها بالطّبيعة، والمطلوب في التّكليف الكفائيّ هو الطّبيعة على نحو صُرف الوجود، إلّا أنّ للشّارع أن يعتبر - بما هو معتبر - ترتيباً بين أفرادها في تحصيل المطلوب، فكأنّه فرض للطّبيعة أفراداً طوليّة، فإنّ التّكليف وإن يتعلّق بالطّبيعة، وهي بما هي لا يتفاوت أفرادها شدةً وضعفاً، إلّا وحيث تكون الأحكام اعتبارات شرعيّة، فلمعتبرها أن يعتبر الأولويّة والترتيب بينها.

الأمر الثّاني: إنّ بناءً على اعتبار الأولويّة في الميراث في التصدّيّ لأمر الميت، فإنّ

١ - الكافي ٧/٧٦.

٢ - جواهر الكلام ٤/٤٣.

٣ - جواهر الكلام ٤/٤٠؛ كتاب الطّهارة للمحقّق الهمدانيّ ٣٥١؛ مباني منهاج الضّالّحين ٢/٢٩٦.

لم يكن الوراث متساوين فلا إشكال، وأما لو كانوا متساوين، فقد وقع الإشكال في أنه رأي أيهم يكون متبعا؟

ربما أجيب عنه: «إن ورثة الميت في الجملة أولى بتجهيزاته من سائر الناس، إلا أن هذه الأولوية بحسب الظاهر ليست مما يستحقها جميع الورثة، كسائر ما تركه الميت من الأموال الحقوق، حتى يُعتبر في جواز فعل الغير، بل البعض منهم رضا الجميع، ضرورة قصور الأدلة عن إثبات هذا النحو من التعميم... فلا يستحقها إلا البعض»^١.

قلت: ذكرنا بأن الميزان في تصدي أمور الميت هو الأولوية، وفُسرت الأولوية في كلام المعصوم عليه السلام بالأولوية في الميراث، فأقرباء الميت مقدمون على سائر الناس، إلا أن بعضهم أولى من بعض، والأقرب يمنع الأبعد، فكل طبقة تقدم في الإرث، تقدم على الآخرين.

و أفراد الطبقة الواحدة وإن كانوا متساوين في استحقاق الإرث، إلا أن نفس اختلافهم في ذلك الاستحقاق، كاشف عن تقدم بعضهم على بعض، كما في تقدم الرجال على النساء.

هذا، ومن ناحية أخرى قد دلت روايات على تقديم بعضهم على بعض لا بهذا اللحظ، كتقديم الأبوين^٢، أو الزوجين على سائر الأفراد^٣، وتقديم ذي السببين على ذي السبب الواحد، وتقديم جانب الأب على الأقرباء من جانب الأم^٤، وتقدم الأكبر على الأصغر كما في الحياة، تقديم البالغ على الصغير، وتقدم الرجال على النساء^٥.

١ - كتاب الطهارة للمحقق الهمداني ٣٥٣.

٢ - الكافي ٨٢/٧.

٣ - المصدر السابق ١٧٧/٣.

٤ - المصدر السابق ٨٢/٧.

٥ - المصدر السابق ٨٥/٧.

المطلب الثالث : دائرة الأولوية

بعد ما بيّنا معنى الأولوية، وأن الميزان هو مَنْ أولى بالميّت في الميراث، تصل النوبة إلى البحث عن دائرة عمل الوليّ.

في المقام احتمالان

الاحتمال الأول: أن يكون الميزان في دائرة أولويّة الوليّ هو ما ذكر في روايات الباب من الغسل، والكفن، والتّلقين، والصّلاة، والدّفن.

الاحتمال الثاني: أن يكون الميزان فيها جميع أحكام الميّت، وإن لم يكن مصرّحاً بها في الأخبار الواردة في المقام^١. ويمكن أن يستدلّ عليه بأمرين:
الأول: حذف المتعلّق يقتضي العموم.

توضيح ذلك: إنّ المستفاد من الأخبار السابقة، أنّ زمام بعض أمور الميّت بيد وليّه، أو من يكون أولى النّاس به. ولكنّها لم تقيّد أولى النّاس به، بأمر خاصّ، وحذف المتعلّق يقتضي العموم، فمن يكون أولى النّاس بالميّت، هو أولى به في جميع أموره، بلا فرق بين الغسل والكفن والدّفن والصّلاة والتّلقين، وبين غيرها من أموره.

الثاني: يستكشف من أولويّة الوارث بالارث، كونه أولى بالميّت في جميع الأمور، إذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك، وإلّا لكان ذلك الغير وارثاً^٢.

المقام الثاني: حقّ الأولياء في قطع أعضاء الميت

إنّ المهمّ لنا في هذا المقام كشف حكم الاستئذان وليّ الميّت في قطع أعضائه واستئصالها للتّرقيع، وزرعها في بدن حيّ محتاج إليها.

١ - مفتاح الكرامة ٦/٤١٣.

٢ - مستمسك العروة الوثقى ٤/٥٢.

وهاهنا نظريتان

النظرية الأولى: الجواز

قد يتوهم أن لأولياء الميت أن يأذنوا باستئصال أعضائه، وأن إذنه كافٍ في رفع الحرمة المترتبة على الجناية على الميت، وقطع أعضائه، وبعد ما ترفع الحرمة، يكون الاستئصال المستند إلى إذن وليه جائزاً شرعاً.

ويمكن أن يستدل عليه: أنه قد عبّر عمّن يلي أمر الميت في الآيات والأخبار بالولي، والولاية هي الرعاية والقيومة، كما يرى في ولاية الأب وأولاده، فالولي يتصدى لأمر المولى عليه ويعمل ما يراه مصلحة له، فإذا رأى ولي الميت أن يضع بعض أعضاء الميت تحت اختيار طبيب ليستفيد منها في ترقيع مريض محتاج، فإن مقتضى الولاية جوازه.^١

النظرية الثانية: اللاجواز

ذكرنا بأن المستفاد من الأخبار السابقة أن أولى الناس بالميت مقدم على سائر الأشخاص في أموره. فلو قلنا بأن الأولوية المذكورة ليست بطلاقتها مطلوبة، وأن الولي محدود في نحو عمله، فإن أحقيته في دائرة ما جعله الشارع من التغسيل، والتكفين، وغيرهما ممّا صرحت به الأخبار.

وعلى ذلك، فإن قضية قطع واستئصال أعضاء بدن الميت خارجة عن هذه الدائرة تخصصاً، فليس للولي حقّ بذلك، ولا يكون إذنه كافياً فيه.

ولو قلنا بأن الأولوية المذكورة ليست محدودة فيما ورد في الأخبار، بل المذكور فيها ليس إلا مصاديق لما يكون هو أولى فيها، فإن أولويته شاملة لجميع ما ثبت للميت من الأحكام الحقوق.

فإذاً ليس له الإذن باستئصال أعضاء الميت، ولا إذنه كافياً فيه، فإن الولي يكون قائماً مقام الميت في أحكامه، بحيث لو كان حياً لتصرّف بنفسه. وبعد ما ثبت من حرمة

استئصال أعضاء البدن في الحياة لقضيّة حرمة الإضرار بالنفس ونظائره، وعدم نفوذ الوصيّة بقطع البدن لما دلّ على احترام الميّت، وحرمة قطع أعضائه وكسرها، فليس هذا الحقّ ثابت للمولّى عليه في حال حياته، فكيف يكون ثابتاً لوليّه؟ أليس هذا من زيادة الفرع على أصله؟

و لو سلّمنا، وقلنا بصحّة الإيصاء بالاستئصال لمكان أن إذن الوصي كافٍ في زوال حقّه الثابت له من تكريمه بعد مماته، فلم يكن لإذن الوليّ أثر، فنفس إيصائه في حال حياته كافٍ في التجويز الشرعيّ.

و لو لم يوص، فإنّ أدلّة حرمة المؤمن ميّتاً وحيّاً، و تحريم كسر أعضائه وقطعها، بإطلاقها جارية، سواء أذن به الوليّ أم لم يأذن، فإنّ دائرة عمل الوليّ - لا محالة - محدودة بالمشروعات، ولا يمكن تحليل المحرّمات بإعمال الولاية.

لا يقال: إنّ مقتضى الولاية أن يُراعي الولي صلاح المولّى عليه لا مصلحة نفسه، ولعلّه لا يوجد هنا مورد تكون مصلحة الميّت فيه مقتضيّة للإذن في الانتفاع بأعضائه في ترقيع الغير، ولا أقلّ من أنّه نادر جداً^١.

فإنّه يقال: إنّ مصلحة الميّت مقتضيّة للإذن في الانتفاع بأعضائه في التّرقيع بالغير دائماً، فإنّ قطع أعضاء بدن الميّت يتعلّق به حكمان: تكليفيّ ووضعيّ، وإذن الولي - لو شرّع - لكان كافياً في ارتفاع حرمة قطعها وكسرها تكليفاً، ولكنّه ليس بصالح لزوال حكمه الوضعيّ المترتب عليه، لأنّ الروايات الواردة في مقام الفرق بين الجناية على الجنين والميّت، مصرّحة بعدم تعلّق حقّ لوارث الميّت - وهو وليّه حسب الفرض - في الدّية المتعلّقة ببدن الميّت، فلا أثر لإذن الوليّ في سقوطها. وعليه فإنّ إذن الوليّ في قطع بدن الميّت يوجب إيصال الخير إليه، وإنّ دية قطع أعضائه مصروفة في ما يكون نفعه راجعاً إليه^٢.

و على ذلك، لو قلنا بمشروعيّة إذن الوليّ، فيكون إذنه باعثاً لإيصال الخير إلى الميّت،

١ - كلمات سديدة ١٧٤.

٢ - الكافي ٣٤٧/٧ و ٣٤٩.

فإنَّ العضو الَّذي يفسد بالدَّفْن بلا أَيْة منفعة للميِّت، يصبح قطعه و ترقيعه بالغير موجباً
لإِصال النَّفْع إلى ذلك الغير بإحيائه، وإلى نفس الميِّت ببذل دية قطعه في الخيرات
والصَّدقات، فالإشكال من هذه النَّاحِيَّة غير وارد بتاتاً.

الفصل الرابع

طهارة الأعضاء المرقّعة

إنّ العضو الذي يرقّع به بدن الإنسان لا يخلو أمره عن ثلاثة فروض، لأنّه تارةً يكون عضواً اصطناعياً، وأخرى عضواً جسمىً. وعلى الثاني تارةً يكون عضو حيوان طاهر العين، وأخرى عضو حيوان نجس العين؛ فنجعل الكلام في مقامين.

المقام الأول: العضو الاصطناعيّ

إن كان العضو المرقّع أو المزروع عضواً اصطناعياً، فلا إشكال في طهارته، إلّا أن يشتمل على أجزاء شيء نجس العين.

المقام الثاني: طهارة العضو الطّبيعيّ

الفرض الأوّل: طهارة عضو حيوان طاهر العين

العضو المستنصل من حيوان طاهر العين على قسمين:
القسم الأوّل: طهارة ما لا تحلّه الحياة: لا إشكال في أنّ ما لا تحلّه الحياة من أعضاء بدن الحيوان في الفرض المذكور طاهر بذاته، ولا دخل لزرعها في بدن إنسان بهذه الطّهاره.

القسم الثاني : طهارة ما تحلّ الحياة: إنّ إيّانة ما تحلّ الحياة من أعضاء بدن الحيوان يوجب إماتته، وفيّتصف حينذاك بالنّجاسة البتّة، والاتّصاف المذكور باق مادام لم يُزرع في بدن إنسان، ولكنّه بعد التّرتيع وسريان الحياة فيه باتّصال الأنسجة والعروق والأعصاب يزول الاتّصاف ويصير حيّاً، والعضو الحيّ المتّصل ببدن الحيّ يكون طاهراً، إذا كان آخذ العضو مسلماً، فإنّ أجزاء البدن تابعة للعنوان المترتب على مجموع البدن أولاً وبالذات. وأمّا لو كان الآخذ كافراً، فالاتّصال المذكور لا يخرج العضو من حدّ النّجاسة، ولو كان المعطي إنساناً مسلماً أو حيواناً طاهراً، فإنّ يد المسلم بعد فصلها وصورورها يداً للكافر لتكون نجسة، لا لكونها ميتة، لسريان الحياة فيها، بل لكونها من أجزاء بدن الكافر، ويكفي في تطهير ذلك العضو كسائر أعضاء بدنه إسلام الآخذ.

الفرض الثاني : طهارة عضو حيوان نجس العين

إن كان العضو عضواً لحيوان نجس العين، فقد يكون ممّا لا تحلّ الحياة وقد يكون ممّا تحلّ الحياة.

القسم الأوّل : طهارة ما لا تحلّ الحياة: الشّهرة على نجاسة جميع أجزاء نجس العين لو لم يكن ممّا تحلّ الحياة. ولا يقاس ذلك بأجزاء الميتة التي لا يتنجّس منها إلّا ما حلّ فيه الرّوح، لأنّه مع كونه قياساً، يتوجّه عليه وجود الفارق بينهما، حيث إنّ المؤثّر في نجاسة الميتة الموت الذي لا يتأثّر فيه ما لا روح له، وأمّا الموجب لنجاسة أجزاء الكلب كونها معدودة من الجملة المسماة باسم الكلب من غير فرق بمقتضى ظاهر دليله بين كون الجزء لحماً أو عظماً.^١

القسم الثاني : طهارة ما تحلّ الحياة: إن كان العضو المرقّع ممّا تحلّ الحياة من أجزاء حيوان نجس العين فلا إشكال في نجاسته ولو بعد التّرتيع، لأنّ الاتّصال وسريان الحياة في العضو لا يوجب طهارته وإن أخرجته من حدّ الأموات وصيّره حيّاً، فإنّ حياة

العضو لا يستلزم تغيير ماهيّته، لأنّ الجزئية في التركيب الصّناعي عنوان انتزاعي لا يستلزم المثلّيّة والاشتراك، إلّا إذا فُرض استحالته عمّا هو عليه وصورته شيئاً آخر، وهذا غير حاصل بنفس حلول الحياة. ولو شكّ فلاستصحاب الموضوعي أو الحكمي يدلّان على عدم تبدّل عنوانه، أو عدم خروجه من حدّ النّجاسة، والشّاهد عليه أنّه لو كان العضو المرقّع غصبيّاً، فنفس سريان الحياة فيه لا يُخرجه من حدّ الغصبيّة، وهذا كاشف عن أنّ العضو باقي على حاله قبل التّرقيع.

نعم لو كان العضو مفصولاً عن بدن كافر حربيّ أو ذميّ، على قول، فنفس اتّصاله ببدن المسلم كافٍ في طهارته، لأنّ بدن الكافر نجس بنجاسة معنويّة، وقدر بقذارة باطنيّة، ولا يتفاوت مع بدن المسلم إلّا في شرف التّوحيد، وهذا أمر عارضيّ غير ذاتيّ يحصل بالاتّصال ببدن المسلم، بخلاف الكلب والخنزير، فإنّ نجاستهما ذاتيّة لا تزول أبداً إلّا باستحالتهم عمّا هما عليه.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض الأعاضم، حيث قال: كما أنّه لا بأس للتّرقيع بعضو من أعضاء بدن حيوان نجس العين كالكلب ونحوه، وتترتب عليه أحكام بدنه، وتجاوز الصّلاة فيه باعتبار طهارته بصيرورته جزءاً من بدن الحيّ.^١

الفصل الخامس

الصَّلاة بعد عمليّة التَّركيع

إنَّ الصَّلاة بالعضو المرقَّع تواجه إشكالين من ناحيتين: أيّ نجاسة الأعضاء المفصولة من البدن، واستصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة؛ فنورد البحث في مقامين.

المقام الأوّل: نجاسة العضو المفصول

قد تقدّم فيما سبق أنَّ الإشكال من هذه الناحية غير وارد جدّاً، فإنَّ العضو المرقَّع إن كان من أجزاء ما لا تحلّه الحياة فلا يتّصف بالنّجاسة، سواء كان منقطعاً في الحياة أم بعد مماته.

وإن كان ممّا تحلّه الحياة، فالأصل بيدن إنسان حيّ يُخرجه من حدّ الأموات، فينتفي موضوع النّجاسة بكُلّه. مضافاً إلى أنَّ العضو الإنسانيّ لو كان منقطعاً بعد مماته و تغسله بغسل الأموات، فلا يكون متّصفاً بالنّجاسة أيضاً.

المقام الثّاني: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصَّلاة

لا إشكال في أنَّ من شروط لباس المصلّي أن لا يكون من أجزاء غير مأكول اللحم ولو كان طاهراً ومنفصلاً عنه بعد تذكّيته. وعليه فإنَّ الصَّلاة بعد التَّركيع تواجه إشكالاً من هذه الناحية، فإنَّ أكثر ما يستعمل في عمليّة الزّرع والتَّركيع من أجزاء غير مأكول اللحم.

الصلاة بعد عملية الترقيع / ٣٠٣

قلت: الإنصاف صحة الصلاة بالعضو المرقع سواء كان من أجزاء حيوان مأكول اللحم أم غير المأكول.
فإن موضع الترقيع والزرع تارة يكون جوف الإنسان وباطنه بحيث لا يكون مرئياً، وتارة يكون ظاهر البدن.

الصورة الأولى: الترقيع وزرع الأعضاء في باطن البدن
لا ريب في عدم صدق استصحاب أجزاء ما يؤكل لحمه على العضو المرقع أو المزروع في تجاويف بدن الإنسان، فإن عنوان التلبس منصرف عنه عرفاً، بل حقيقةً.

الصورة الثانية: الترقيع وزرع الأعضاء في ظاهر البدن
إن العضو المستعمل في مقام الترقيع، المزروع في خارج البدن، تارة يكون من أجزاء حيوان مأكول اللحم، وأخرى من غير مأكول اللحم.
القسم الأول: استصحاب أجزاء مأكول اللحم: لا إشكال في صحة الصلاة مع استصحاب أجزاء ما يؤكل لحمه، سواء كان ممّا تحلّه الحياة، أم ممّا لا تحلّه الحياة بشرط أن يكون طاهراً بالتذكية أو بحلول الحياة، وخروجه من حدّ الأموات.
القسم الثاني: استصحاب أجزاء غير مأكول اللحم: إن عنوان ما لا يؤكل لحمه له فردان:

الفرد الأول: الإنسان: إنّه لا إشكال في صحة الصلاة بأجزاء بدن الإنسان، والوجه في ذلك:

أولاً: أنّ الممنوع استصحاب ما لا يؤكل لحمه، وهذا العنوان وإن كان صادقاً على الإنسان بالدقة العقلية ولكنّه منصرف عنه ألبتّة، لانصراف الحيوان عن الإنسان في المتفاهم العرفي، فلا يشمل أدلّة ما لا يؤكل لحمه.^١

ثانياً: أنّ المستفاد من لفظة «في» الواقعة في أخبار الباب أنّ المنع مختصّ بالملابس وما يلتطّخ به اللباس من اللبن والبول والشعرات الملقاة على اللباس وسائر فضلات ما

لا يؤكل لحمه، وهذا المعنى غير صادق على العضو المرقّع، بل العضو المذكور لو صدق عليه عنوان لكان من قبيل المحمول.^١

ثالثاً: قد ورد عن الهداة المعصومين عليهم السلام أخبار بعضها صحيح السند تدلّ على جواز الصّلاة في أجزاء الإنسان.^٢

الفرد الثّانى: سائر الحيوانات: إن كان العضو المرقّع من أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، فعنوان غير مأكول اللحم وإن كان صادقاً، إلّا أنّ الكلام في صدق اللبس عليه، بل الأولى أنّه من قبيل المحمول في الصّلاة، وليس دليل على الاجتناب عن أجزاء ما لا يؤكل لحمه حتّى في مثل المحمولات، كما تقدّم نظيره في الإنسان.^٣

١ - الحقائق ٦٠/٧؛ كتاب الصّلاة للمحقّق الهمدانيّ ١٢٣.

٢ - الفقيه ١٧٢/١، الرّقم ٨١٢؛ التّقييد ٣٦٧/٢، الرّقم ١٥٢٦.

٣ - منتهى المطلب ١٨٤/١.

الضمائم

- تنقيح أسانيد الأحاديث
- فهرس المصادر
- الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب

تنقيح أسانيد الأحاديث

سند حديث (لا ضرر)

يُعتبر هذه الحديث من أهم القواعد الأساسية الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ في الدين الإسلاميّ الحنيف، ومن أبرز الرّكائز الفقهيّة المعروفة بين فقهاء المسلمين كافّة، وهو من أشهر القواعد الفقهيّة التي استُدلّ بها في معظم أبواب الفقه، وأغلب مسائله . بل هو المستند الوحيد لبعض الفروع، وقد أعرض أغلب الفقهاء عن التّطرّق لسنده، والتّأمل فيه، لتواتره^١ ولو إجمالاً.

هذا إضافة الى اعتماد المشهور من الفقهاء المتقدّمين عليه، واستنادهم إليه، ممّا استوجب حصول الوثوق والاطمينان بصدوره عن المعصوم عليه السلام، فعليه لا مجال لخدشه من جهة سنده، إن كان السّند الى بعض النّصوص صحيحاً والى البعض الآخر موثقاً.

سند رواية علل التّحريم

إنّ الرّواية مذكورة في الكافي، والتّهذيب، والفقيه، والعلل، والأُمالي، والمحاسن، الاحتجاج، وتفسير العيّاشي.

(أ) أمّا الكافي: فقد رواها محمّد بن يعقوب بسندين.

السّند الأوّل: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وعليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعاً، عن عمرو بن عثمان، عن محمّد بن عبد الله، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام.^٢

١ - إيضاح الفوائد، كتاب الرهن ٤٨/٢.

٢ - الكافي ٤٤٢/٦-٤٤٣.

أقول: الرواية مُرسلة، فضعيفة من جهة إرسالها كحد أدنى.

السند الثاني: عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن أسلم، عن عبد الرحمن بن سالم، عن مفضل ابن عمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، (الحديث).^١ وبيان كيفية السند، صحة وضعفاً، يتوقف على شرح أحوال الواقعيين فيه.

١- أحمد بن محمد بن خالد: ثقة على الأظهر.^٢

٢- محمد بن أسلم: إنَّ محمدًا هذا، هو محمد بن أسلم الطبري الجبلي^٣ وهو غير مذموم في الكتب الرجالية عدا ما في رجال النجاشي، وتابعه ابن داود، والعلامة، وغيرهما من الأعلام، ولعل وجه رميته نسبته إلى الغلو، وفساد حديثه.^٤

أقول:

أما غلوّه: فأولاً: يظهر من التعبير بلفظ (يُقال) أنَّه لم يثبت غلوّه عندهم.^٥ وثانياً: تعريفه بالغلو غير صحيح^٦، لوجود أخبار عنه تدلّ على سلامة اعتقاده في حقّ الأئمة عليهم السلام.^٧

أما فساد حديثه: فكأنّه متفرّع على غلوّه، فحيث لا يثبت غلوّه كما مرّ، فلا دليل على فساد حديثه، مع أنّ فساد الحديث لا يضرّ بالوثاقة.

١- المصدر السابق.

٢- رجال النجاشي ٧٦، الرقم ١٨٢؛ الفهرست ٦٢، الرقم ٦٥؛ رجال العلامة الحلي ٨٤، الرقم ٧.

٣- الجبلي بضم الجيم، قرية بشاطئ دجلة، منها جماعة محدثون، منهم محمد بن أسلم الجبلي وفي السنة بعض القاصرين بالفتح وخطاؤه ظاهره [طرائف المقال ١٦٧/٢؛ مجمع البحرين ٣٤٢/١].

٤- جامع المقال ١١٧-١١٨؛ بهجة الآمال ٢٨٥/٦؛ رجال ابن داود الحلي، القسم الثاني ٤٩٩؛ رجال العلامة الحلي ٣٥٥، الرقم ٥١؛ رجال النجاشي ٣٦٨، الرقم ٩٩٩؛ طرائف المقال ٣٤٢/١.

٥- تهذيب المقال (ط. ق)، ١٠٥/١.

٦- تنقيح المقال، باب الميم ٢٤٠/٣.

٧- كمال الدين ٢٨٦/١، الباب ٢٥؛ معاني الأخبار ٣٩٤، الرقم ٤٥؛ التوحيد ١٥٩؛ بصائر الدرجات ٢٧ و ٥٢.

و ٥٣١٩٨؛ الكافي ٢١٨/١، الرقم ٥ و ٣٩٤/٤ و ٥٨٤؛ تأويل الآيات ٥٥٠/٢؛ تفسير القمي ٣٤٤/٢.

بحار الانوار ٣٢/٣٥.

و يدلّ على وثاقته أنّه واقع في أسناد كامل الزيارات^١، لو قلنا بعمومية شهادة مؤلفه لجميع من وقع في أسانيد^٢؛ وإنّه واقع في أسانيد المزار الكبير؛ وروى عنه الثقات مثل: إسماعيل بن مهران بن أبي نصر السكوني، وعليّ بن الحكم الكوفي، ومعاوية بن حكم، ويعقوب بن يزيد بن حمّاد الأنباري، ومحمّد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمّد بن خالد.

٣- عبد الرحمن بن سالم: تدور كلمات الرجاليين عند البحث عنه حول السكوت^٣ التّضعيف^٤.

ولكنّ بالتأمّل في كلماتهم يظهر أنّ التّضعيف المذكورة كلّها راجعة إلى مقالة ابن الغضائري وغير خفيّ أنّه لا عبرة بتضعيفاته، فإنّ له مذاقاً خاصّ في تصحيح الروايات، وتوثيق الرواة، فقد جعل إتقان الروايات في المضمون حسب مذاقه دليلاً على وثاقة الراوي، وضعف الرواية في المضمون، ومخالفته لمعتقده فيما يرجع إلى الأئمة دليلاً على ضعف راويها^٥.

وعليه، يمكن إثبات وثاقته بأمرين: الأوّل: أنّ الرجل وقع في مستثنى منه من رواية كتاب (نواذر الحكمة)، الثّاني: أنّه كان من مشايخ أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي^٦.
٤- مفضّل بن عمر: أبو عبد الله الجعفي، وهو ممّن وقع الخلاف فيه، فذهب بعضهم إلى وثاقته، وذهب آخرون إلى ضعفه^٧.

١ - معجم رجال الحديث ٨٢/١٥.

٢ - تهذيب المقال، ط. ق، ١٠٩/١.

٣ - رجال النجاشي ٢٣٧، الرقم ٦٢٩؛ رجال الطوسي ٢٦٧، الرقم ٦٢٩؛ رجال ابن داود الحلّي ٢٢٣، الرقم ٩٣٢.

٤ - رجال ابن داود الحلّي ٤٧٤، الرقم ٢٩١؛ رجال العلامة الحلّي ٢٣٩، الرقم ٧؛ مجمع الرجال، ٧٩/٤؛ جامع الرواة، ٤٥٠/١؛ نقد الرجال ٣٥.

٥ - تنقيح المقال ١٤٣/٢-١٤٤.

٦ - الكافي ٤٥٩/١؛ الإستبصار ٢٠٠/١، الرقم ٧٠٥؛ بهجة الآمال ١٤٤/٥.

٧ - مشايخ الثقات ٢٠٢.

أما تضعيفه^١: فناشئ عن اتّهامه بفساد المذهب^٢، وكونه خطّايًا^٣، ومرتفع القول، مضطرب الرواية.

يلاحظ عليه: أولاً: لا مدخلية لمذهب الشخص في الأخذ بروايته، ولذا كثيراً ما أخذ بأخبار رجال فاسدي المذهب، كالفطحية والواقفية.

ثانياً: هناك طائفتان من الروايات تدلّان على اعتقاده بإمامة موسى بن جعفر عليه السلام، وعدم التزامه بإمامة إسماعيل^٥.

ثالثاً: ما رواه الرجل في ردّ كلمات الخطّابية عن الصادق عليه السلام يدلّ على تنزّه ساحته عن الاعتقاد بمقلالاتهم، فضلاً أن يكون منهم^٦.

رابعاً: القول بالرّبوبيّة لغير الله تعالى، أو التّبوة لغير سيّد الأنبياء والمرسلين، أو الإمامة لغير الذين نصبهم الله؛ فهذا ممّا يقطع بفساده، وأنّ مفضلاً هو العدوّ لأمثال هؤلاء الغلاة والكفرة الذين يقولون بذلك؛ وأقوم دليل عليه، ما رواه الرجل في التّوحيد والرّسالة^٧.

و يهدينا إلى وثاقة الرجل أمور كان بعضها من السداد بمكانة لا يمكن أن يخدش فيها، كمقالة الشيخ المفيد في (النص على إمامة الإمام الهمام أبي الحسن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام من أبيه عليه السلام)^٨، ومقالة المحقق الطّوسي في ذكر طرف من أخبار السّفراء الذين

١ - رجال النجاشي ٤١٦، الرقم ١١٢؛ مجمع الرجال ١٣١/٦.

٢ - اختيار معرفة الرجال ٦١٢/٢، الرقم ٥٨١؛ رجال الكشي ٢٧٤، الرقم ١٥٤ و ٢٧٦.

٣ - اختيار معرفة الرجال ٦١٥/٢، الرقم ٥٨٨ و ٦١٦/٢ و ٦١٧/٢، الرقم ٥٨٩.

٤ - الكافي ٣٠٨/١ و ٣٠٩؛ كمال الدين وتمام النعمة ٣٣٤، الرقم ٤؛ بصائر الدرجات ٩٣؛ الخرائج والجرائح ٣٠٨-٣١٠، الباب الثامن، الرقم ٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣١٠-٣١١.

٥ - مشكاة الأنوار ٢٠؛ المناقب ٢٨٨/١؛ الكافي ٩٢/٢؛ بحار الأنوار ٧٨/٧١؛ اختيار معرفة الرجال ٥٦٥/٢، الرقم ٥٠٢.

٦ - بصائر الدرجات ٥٢٦-٥٣٦؛ ثواب الأعمال ٢٩٢-٢٩٣؛ الخصال ٣٢٨؛ التّوحيد ١٩؛ اختيار معرفة الرجال ٦٢٠/٢؛ دعائم الإسلام ٥٠/١.

٧ - التّوحيد ٨٠، الرقم ٣٦ و ٤٨، الرقم ١٢ و ١٢٨، الرقم ٨ و ١٧٨، الرقم ٩ و ٣١٧، الرقم ٩.

٨ - الإرشاد ٢٨٨؛ تنقيح المقال ٢٣٨/٢.

كانوا في حال الغيبة،^١ ومقالة ابن شهر آشوب في فصل أحواله وتواريخه من إمامة أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام وفي فصل (معالي أموره) من باب (إمامة أبي الحسن موسى عليه السلام)^٢، ومقالة ابن طاووس في الحث والتحريض على كتب الرجل^٣، وكونه من مشايخ وثقات علي بن إبراهيم، من مشايخ كتاب (نواذر الحكمة)، ورواية الأجلاء عنه، والروايات الواردة في حقّه، بعضها في مدحه والثناء عليه^٤، وبعضها في وكالته عن الإمام عليه السلام في الأمور الماليّة^٥، وبعضها في دفع سائيه وأعدائه^٦.

ومما يؤيدنا على وثاقة المفضل، كلمات متأخري أرباب التراجم حوله، فإنهم بعد الجرح التعديل في أدلة الطرفين قائلون بوثاقته، بل وعدالته، ورفع مكانته عند الأئمة عليهم السلام^٧.

ب) أمّا الأمالي: قال: «حدّثنا الشيخ الجليل أبو جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، قال: حدّثنا محمد بن الحسين بن أحمد بن الوليد، قال: حدّثنا محمد بن الحسن الصفّار، قال حدّثنا محمد بن الحسين أبي الخطّاب، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذافر، عن أبيه، قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام: (الحديث)»^٨.

١ - الغيبة ٢٠٩-٢١٠.

٢ - المناقب ٤/٣٢٥ و ٣٢١ و ٢٩٤.

٣ - الأمان ٩١.

٤ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ١/٢٦-٢٧، الرّقم ٢٩: اختيار معرفة الرجال ٢/٧٩٧، الرّقم ٩٨٢ و ص ٦١٢، الرّقم ٥٨٢ و ٦١٤، الرّقم ٥٨٥ و ٦٢٠، الرّقم ٥٩٣ و ٦٢١، الرّقم ٥٩٧ و ٥١٨، الرّقم ٤٦١ و ١/٣٤٧، الرّقم ٢١٦: الغيبة ٢١٠؛ بصائر الدرجات، الجزء الخامس، الباب ١٠، الرّقم ٨: الكافي ١/٣٢٠ و ٥٢: الإرشاد ٣١٩ و ٢٨٩؛ الاختصاص ٢١٦: تاريخ آل زرارّة ٥١/١.

٥ - الكافي ٢/٢٠٩: اختيار معرفة الرجال ٢/٦٢٠، الرّقم ٥٩٥: الغيبة للشيخ الطّوسيّ ٢١٠.

٦ - إختيار معرفة الرجال ٢/٦١٢، الرّقم ٥٨٤ و ٦٢١، الرّقم ٥٩٨: رجال الكشيّ ٢٧٨: الكافي ٨/٣٧٣، الرّقم ٥٦١.

٧ - وسائل الشّيعّة ٢٠/٣٥٢-٣٥٣: مستدرک الوسائل ٣/٥٧٠: مجمع الرجال ٦/١٣٠، تكملة الرجال ٢/٥٣٠؛ تنقيح المقال ٣/٢٤٠، باب الميم: منتهى المقال ٦/٣١٨: معجم رجال الحديث ١٨/٣٠٤.

٨ - الأمالي، المجلس الخامس والتسعون ٥٢٩.

هذا، وقد رواها صاحب الوسائل عن الأمالي، عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذافر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام:^١

أقول: الصحيح ما ورود في الأمالي، فإنه لم يعهد، بل ولم يمكن رواية محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن عذافر بلا واسطة بحسب الطبقة، فإن محمد بن الحسين لم يدرك الرضا عليه السلام، بل هو من أصحاب الجواد عليه السلام، أو الهادي، أو العسكري، أو عنهم جميعاً على اختلاف فيه، ومحمد بن عذافر مات في أيام الرضا عليه السلام، وهو ابن ثلاث وتسعين سنة.

و يؤيدنا على ذلك ما في مشيخة الفقيه في طريقه إلى محمد بن عذافر الصيرفي.^٢

ج) أما علل الشرايع: فقد رواها الصدوق في العلل بسندين.

السند الأول: قال عليه السلام: حدثنا محمد بن الحسن عليه السلام، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذافر، عن بعض رجاله، عن أبي جعفر عليه السلام.

أقول: هذا السند ضعيف من جهة الإرسال على أقل تقدير.

السند الثاني: رواها أيضاً بسند آخر، قال: حدثنا أبي عليه السلام، قال: حدثنا سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم جميعاً، عن محمد بن إسماعيل ابن بزيع، عن محمد بن عذافر، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام سواء.^٣

تحقيق حول عذافر بن عيسى

إن عذافر هذا هو أبو محمد، عذافر بن عيسى الخزاعي الصيرفي الكوفي، ولا يُذكر في كلمات مشايخنا الرجاليين توثيق له، بل ولا ذم عليه، وكان الرجل ممن سكّنت عن

١- وسائل الشيعة ١٦/٣٧٧.

٢- الفقيه، المشيخة ٤/١٢٩.

٣- علل الشرايع ٢/١٩٦.

حاله في أكثر الكتب، بل جُلّها.^١

ولكنّ الإنصاف وثاقة الرجل كما عليه بعض المتأخرين من أرباب التراجم، ويمكن الاستفادة ذلك، بل قوّة ديانته، عن روايتين، رواهما ابنه محمّد عنه.^٢ فإنّ محمّداً ابنه شهد بأنّه كان يظهر في أبيه آثار الوجم، وهو شدّة الحزن، ولم ينفك عنه في وقت، بل كان مستمراً حتّى موته، ومن صار واجماً إلى آخر عمره من جملة صدرت عن الصادق عليه السلام، مُشيرة بأنّه يتوقّع جعل الرجل من أعوان الظلمة، أ يصلح أن لا يكون متّقياً متورّعاً مجتنباً المحارم؟ حيث أنّه كثيراً ما وقع الإنذار والتخويف من الأئمّة عليهم السلام في حقّ ظالمي أنفسهم، مع أنّه لو لم نُقل بلا أثر، لقلنا بارتفاع أثره بمرور الزمان. وأمّا من خوفه الإمام عليه السلام في مورد واحد، مغموماً إلى آخر عمره من ذلك، فلا بدّ وأن يكون متحرّزاً عن المعصية، معتقداً بصدق مقالته عليه السلام، وإلا فلا وجه لمغموميته. ولو تنزلنا فلا وجه لاستمرار محزونيته إلى آخر عمره.

مع أنّها تدلّ على كون الرجل وكيلًا من جانب أبي عبدالله عليه السلام في التجارة بماله عليه السلام. وظاهر توكيلهم - كما في بهجة الآمال^٣ - هو حسن حال الوكلاء، والاعتماد عليهم، وجلالتهم، بل وثاقتهم، إلّا أن يثبت خلافه، أو يحصل تغيير وتبديل وخيانة. وأمّا الإشكال عليهما بوجود سهل بن زياد في طريقهما، وكون الرجل راوية لهما^٤ فغير وارد أبداً.

فإنّ مدار الجرح والقدح في سهل على أمرين: الغلو والكذب، وهما يوجبان انتسابه إلى سائر العناوين المأخوذة منهم، أو أنّ انتسابه إلى الكذب ناشىء عن من نسبته إلى الغلو^٥، وقد تقدّم أنّ الغلو بالمعنى المصطلح الذي يُكفر صاحبه، ويخرج به عن ملّة الإسلام،

١ - رجال الطوسي ٢٦٤، الرقم ٦٦٥؛ طوائف المقال ١/٥٢٥؛ مجمع الزّجال ٤/١٣٦-١٣٧.

٢ - الكافي ١٠٥/٥ و٧٦.

٣ - بهجة الآمال ١/٥٢٨.

٤ - كليات أصول علم الزّجال ١٥١.

٥ - بهجة الآمال ٣/٦٧٠.

وهو القول بالوحيّة أمير المؤمنين عليه السلام أو أحد من الأئمة عليهم السلام غير متصوّر في حقّ رواة أحاديث الأئمة عليهم السلام. مع أنّ للرجل كتاب التّوحيد، وله مكاتبة مع أبي محمّد العسكري عليه السلام على يد محمّد بن عبد الحميد العطار للنّصف من شهر ربيع الآخر سنة خمس وخمسين ومائتين، رواها الصدوق في كتاب التّوحيد^١، وهي صريحة في صحّة اعتقاده، مضافاً إلى روايات كثيرة رواها الرجل بلا واسطة أو بواسطة عن الهداة المعصومين عليهم السلام تدلّ على سلامة نظره، وقوّة طريقته في التّوحيد^٢ والإمامة^٣.

وأمّا ما فيه مدح فقد رواها ابنه محمد، وأمّا ما رواه الرجل في بعض فقراتهما فلا يكون فيها مدح لنفسه، بل الرجل حكى ما يوجب ذمّه وتوبيخه كما في رواية التّعامل.

(د) أمّا التّهذيب: فقد رواها الشّيخ في التّهذيب بإسناده عنه [محمّد بن يعقوب]، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن عثمان، عن محمّد بن عبد الله، عن بعض أصحابه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (الخبر).^٤

الرواية على هذا الطريق ضعيفة بالإرسال.

(هـ) أمّا المحاسن: فقد رواها البرقيّ في المحاسن بإسناده عن محمّد بن عليّ، عن محمّد بن أسلم، عن عبد الرحمن بن سالم، عن المفضّل بن عمرو، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (الخبر).^٥

أقول: إنّ البحث عن كفيّة سند الرواية التي رواها البرقيّ يتوقّف على معرفة عدّة أشخاص، ذكرنا ترجمتهم عند البحث عن السّند الثّاني في الكافي، إلّا أنّ المحاسن يمتاز عمّا في الكافي بوجود شخص، وهو محمّد بن عليّ.

وإذا تفحصنا الروايات التي كان محمّد بن أسلم في طريقها، رأينا أنّ ابن أسلم هذا

١- التّوحيد ١٠٠، الرّقم ١٤.

٢- الكافي ١٠٣/١-١٠٤.

٣- المصدر السابق ١٨٨/١.

٤- التّهذيب ١٢٨/٩، الرّقم ٥٥٣.

٥- المحاسن ٣٣٤/٢، الرّقم ١٠٤.

روى عنه عدة أشخاص سُمِّي الجميع باسم محمد بن عليّ، تارة بلقب وأخرى بدونه، والقول باتحادهم، لا يخلو عن تعسف، لأنهم اختلفوا في تعيين المراد من أبي سمينة، على أقوال.^١

هذا، ومّا يوجب الظنّ بافتراق الصّيرفيّ عن أبي سمينة وجود طريقين للشيخ إلى كتبهما.^٢

وكيف كان، فسواء قلنا بأنّ محمد بن عليّ الواقع في سند رواية المحاسن هو أبو سمينة المعروف بالضّعف والغلوّ، أم لم نقلْ بذلك، وسواء قلنا بأنّ محمد بن عليّ الصّيرفيّ متّحد مع محمد بن عليّ الكوفيّ، وهما متّحدان مع محمد بن عليّ أبي سمينة، أم لم نقلْ بذلك، فإنّ الضّعف المتوهم في أبي سمينة ناشىء عن غلوّه وارتفاعه في الحديث.^٣ ولو أغضينا عن جميع ذلك - كما إنّنا لسنا بصدد نفي الغلوّ عنه هنا - وسلّمنا ضعفه لغلوّه كما عليه المشهور من أهل التّراجم، فإثباته لا يدلّ على ترك رواياته جمعاء.^٤

فإنّ ديدن أصحابنا إذا ما أرادوا الرواية عن مثل أبي سمينة أن يمحّصوا رواياته، ثمّ يُخرجوا الزّائف منها وكلّ ما خالف أصول المذهب، وما ذلك إلّا لعلمهم بأنّ ليس كلّ ما عنده كذباً، وإلّا لكانوا في غنى عن ذكر كتبه في الفهارس.

و يؤيّد ذلك ما في تشبيه كتبه بكتب الحسين بن سعيد، فإنّ الحسين بن سعيد بن حمّاد بن سعيد بن مهران الأهوازيّ من موالى عليّ بن الحسين عليه السلام، ثقة (على ما قاله الشّيخ)، وعدّ الصدوق في أوّل كتاب الفقيه كتب الحسين بن سعيد من الكتب المعتمدة المعوّل عليها.^٥

وأنت خبير بأنّ الرواية المذكورة مع اختلاف سندها وتغاير طرقها في أكثر الكتب

١ - رجال النّجاشي ٣٣٢، الرّقم ٨٩٤؛ مجمع الرجال ٢٦٤/٥؛ الفهرست ٢١٩، الرّقم ٦١٨؛ رجال الكشي ٤٥٧، الرّقم ٤١٩؛ الفهرست ٢٢٣، الرّقم ٦٢٤.

٢ - الفهرست ٢١٣، الرّقم ٤٢٤، و ٢٣٣، الرّقم ٦٨٥.

٣ - رجال النّجاشي ٣٣٢، الرّقم ٨٩٤؛ رجال العلامة الحليّ ٢٥٣، الرّقم ٢٩؛ مجمع الرجال ٢٦٤/٥.

٤ - الفهرست ٢٢٣، الرّقم ٦٢٤؛ رجال العلامة الحليّ ٢٥٣، الرّقم ٢٩.

٥ - الفقيه ٤/١.

المعتبرة. و منه يظهر اعتماد الأصحاب عليها. و من اعتمادهم عليها يحصل الوثوق بصورها عن المعصوم عليه السلام. و معلوم أنّ وثاقة الرواي تعتبر من باب كاشفيتها النوعية عن صدور الرواية، و بعد حصول الوثوق بالصدور، فإن المناقشة في سندها لا يخلو عن تأمل.

سند رواية طلحة بن زيد

وقع في طريق الكليني إلى المعصوم عليه السلام في هذه الرواية عدّة أشخاص، نذكرهم فرداً فرداً، و نبحت عن حال كلّ منهم اختصاراً إن شاء الله تعالى.

١- محمّد بن يحيى: و هو اسم لعدّة أشخاص، و التمييز بالرواي و المروي عنه، و محمّد بن يحيى الذي يروي عنه محمّد بن يعقوب، و روى عن أحمد بن محمّد، فهو: محمّد بن يحيى أبوجعفر، أو محمّد بن يحيى العطار، أو محمّد بن يحيى الأشعري، و الجميع اسم لشخص واحد، و الرجل شيخ للكليني ثقة.^١

٢- أحمد بن محمّد: المراد منه في المقام هو: أحمد بن محمّد بن عيسى. و الشاهد عليه أحد طرق الكليني في الكافي، حيث صرح بنقل الحديث عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد،^٢ و أحمد بن محمّد بن عيسى ثقة لا ريب فيه.^٣

٣- محمّد بن يحيى: و هذا مردّد بين شخصين: محمّد بن يحيى الخزّاز، و محمّد بن يحيى الخثعمي، لأنّ كلّاً منهما روى عن طلحة بن زيد، و روى عنهما أحمد بن محمّد بن عيسى، و وثّقهما النّجاشي في رجاله.^٤

الى هنا فلا إشكال في سند الرواية، لأنّ الجميع ثقات بلا شكّ و لا شبهة.

٤- طلحة بن زيد: اسمه طلحة، و كنيته كما عن العامة أبو مسكين، و هي عند الخاصّة

١ - رجال النّجاشي ٣٥٣، الرّقم ٩٤٦؛ رجال الطّوسي ٤٩٥، الرّقم ٢٤.

٢ - الكافي ٦٦٦/٢.

٣ - الفهرست ٦٨، الرّقم ٧٥.

٤ - رجال النّجاشي ٣٥٩، الرّقم ٩٦٤ و ٣٥٩، الرّقم ٩٦٣.

أبو الخزرج، لقبه مردّد، قد يقال: النّهديّ، أو الشّاميّ، أو الحزريّ، أو القرشيّ، أو الشّاميّ. كما وأن مذهبه أيضاً مردّد بين أمرين، قد ادّعى بعض بأنّه عاميّ، وادّعى بعض آخر بأنّه بتريّ [تبري]، وهؤلاء اختلفوا في تعريف الفرقة، وكلّ ذهب مسلكه.^١

و كيف كان، فقد اختلفت كلمات الرّجالين عند البحث عن حاله، نظير: عاميّ المذهب^٢، عاميّ وله كتاب^٣، عاميّ وكتابه معتمد^٤، كان كالموثوق^٥.

ولا يخفى عليك أنّ مراد الشّيخ وغيره من قولهم: كتابه معتمد، أي معتمد عند الأصحاب، لا عندهم، ومن هنا استظهر بعض الشّراح دخوله في زُمرة من ذكرهم في العدة^٦.

و معتمديّة كتاب الرّجل إمارة على توثيق مؤلّفه، لأنّه لا فرق في الاعتبار بين التّوثيق القوليّ والعلميّ، ولا يكون الاعتماد على كتاب رجل إلّا من جهة وثاقته لا لخصوصيّة أخرى، فكان الشّيخ قال بأنّ الرّجل ثقة، فلا نحتاج إلى إثبات أنّ الرواية من كتاب الرّجل^٧.

و كيف كان، فقد ذُكرت - سوى قول المحقّق الطّوسي في حقّ الرّجل بأنّ كتابه معتمد - أمور أخرى لإثبات وثاقته؛ وصحّة العمل على رواياته. كرواية أربعة من أصحاب الإجماع، الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم، ورواية ابن الوليد عنه^٨، ووقوعه في أسناد كامل الزّيارات.

١ - رجال الطّوسي ١٢٦؛ كليات علم الرجال ٤٠٨.

٢ - جامع المقال ٧٤؛ هداية المحدثين ٨٦.

٣ - رجال النجاشي ٢٠٧، الرّقم ٥٥٠.

٤ - الفهرست ١٤٩، الرّقم ٣٧٢؛ رجال ابن داود الحليّ ٤٦٣؛ معالم العلماء ٦١؛ نقد الرجال ١٧٥؛ بهجة الآمال ٥٧/٥.

٥ - تنقيح المقال ١٠٩/٢؛ بهجة الآمال ٥٧/٥؛ مرآة العقول ٣٥٨/١٨.

٦ - عدّة الأصول ٣٨٠/١.

٧ - مستدرک الوسائل ٦٠٨/٣؛ معجم رجال الحديث ٤٦٤/١٥.

٨ - قاموس الرجال ١٦٦/٥.

سند المكاتبة الأولى لابن سنان

رواها علي بن بابويه بأسانيد ثلاثة.

السند الأول: قال عليه السلام: «حدثنا محمد بن ماجيلويه رحمه الله، عن عمه محمد بن أبي

القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن محمد بن سنان.»

السند الثاني: قال عليه السلام: «وحدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقان،

ومحمد بن أحمد السناني وعلي بن عبد الله الوراق، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن

هشام المكتب رضي الله عنهم، قالوا: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، عن محمد بن

إسماعيل، عن علي بن العباس، قال: حدثنا القاسم بن ربيع الصخاف، عن محمد بن

سنان.»

السند الثالث: قال عليه السلام: «وحدثنا علي بن أحمد بن عبد الله البرقي، وعلي بن عيسى

المجاور في مسجد الكوفة، وأبو جعفر محمد بن موسى البرقي بالري عليه السلام، قالوا: حدثنا

محمد بن ماجيلويه، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان.»

أما السند الأول: فقد وقع فيه أربعة رجال:

١- محمد بن ماجيلويه: إنَّ محمدًا هذا كان من مشايخ الصدوق، بحيث ينحصر طريقه إلى عدة من أصحابنا في الرواية عنهم، فيه. وقد يكون الرجل في أحد طرق الصدوق عليه السلام إلى عدة أشخاص. وأصحابنا الرجاليون صحَّحوا أكثر هذه الطرق، ولو ضعَّفوا بعضها فإنَّ تضعيفهم لعلَّة أخرى غير المترجم له. فإنَّ كان ضعيفاً لأظهروا ذلك.

بل غاية ما يقال فيه: إنَّه لم ينصَّ أحد على توثيقه، فكان الرجل مسكوتاً عنه عند أهل التَّراجم، مع أنَّه يمكن أن يكون سكوتهم عنه لوضوح حاله لالخفاء أمره، فإنَّ الذي اعتمد عليه الصدوق في أكثر رواياته - كما رأيت - لا يحتمل فيه الضَّعف أصلاً.

أضف إلى ذلك أنَّ العلامة صحَّح في الفائدة الثامنة من خاتمة رجاله بعض طرق

الصدوق عليه السلام وكان الرجل من بينها.^١

٢- محمد بن أبي القاسم: هو محمد بن أبي القاسم عبيد الله بن عمران، المعروف بـ(محمد بن بُندار): ثقة.^١

٣- محمد بن علي الكوفي: قد تقدّم فيما سبق أنّه وقع الخلاف بين الأعلام في تمييز محمد بن علي الكوفي، ومعرفة حاله عن سائر مَنْ يمكن أن يكون متّحداً معه.

ولكنّ المتعيّن هنا هو اتّحاد المسمّى بالكوفيّ مع من يسمّى بالصّيرفيّ، والوجه في ذلك أن الصّدوق ذكر في المشيخة طريقه إلى الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، وهو: محمد بن عليّ ماجيلويه، عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن عليّ الصّيرفيّ، عن إسماعيل بن مهران، عنه.

٤- محمد بن سنان: وهو ممّن اختلفت فيه الأقوال مدحاً وقدحاً وتوقفاً، ولكنّ الأظهر، بل المتعيّن هو كونه في غاية الوثاقة، وما قيل في قدحه وذمّه لا يعتنى به أبداً.

و يدلّ على وثاقته رواية الكشيّ بسند صحيح عن أبي طالب عبد الله بن الصّلت القميّ^٢، مقالة الشيخ^٣ في كتاب (الغيبة) في ذكر من كان ممدوحاً حسن الطريقة^٤، والمفيد في الإرشاد في مَنْ نصّ على أبي الحسن الرضا^٥ من أبيه^٦، والسّيّد ابن طاووس في فلاح السائل^٧، وأبي غالب الزّراريّ في مقام الوصيّة^٨، والعلامة في مسألة (تحديد نشر الرّضاع بالعشر)^٩، وابن شهر آشوب في فصل أحوال الإمام الصّادق^{١٠} تاريخه^{١١}، ووقوعه في أسانيد كتاب (نواذر الحكمة)، ورواية جماهير الأجلّاء والأكابر

١- رجال النّجاشي ٣٥٣، الرّقم ٩٤٧.

٢- اختيار معرفة الرجال ٧٩٢/٢، الرّقم ٩٦٣.

٣- الغيبة ٢١١.

٤- الإرشاد ٣٠٤.

٥- فلاح السائل ١٠.

٦- رسالة أبي غالب الزّراريّ ١٧٤ و ١٧٢، الرّقم ٧٩ و ٧٦.

٧- مختلف الشيعة ٥١٨/٣.

٨- المناقب ٢٨٠/٤.

من الأصحاب عنه^١

والتضاعيف الواصلة في حق الرجل^٢ ناشئة عن انتساب الغلو إليه. وقد مرّ مراراً بأنه إن كان المقصود من الغلو هو الذي حكم الأصحاب بكفر صاحبه ونجاسته وارتداده، لأجل الاعتقاد بالوهية أمير المؤمنين والأئمة المعصومين عليهم السلام، وتحليل المحرمات وترك الفرائض الواجبات، فتقدّس ساحته عن ذلك. ومن راجع أحاديثه لم يجد فيما رواه ما يشعر بذلك أصلاً.

وإن كان المراد منه هو المعروف عند القميين من ذكر فضائلهم وكراماتهم وما وصل في شأنهم عليهم السلام، فثبوته لا يضرّ بالعدالة فضلاً عن الإيمان.

أما السند الثاني: ففيه طبقات من الرجال:

الطبقة الأولى: ١ - علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق^٣، ٢ - محمد بن أحمد السناني^٤، ٣ - علي بن عبدالله الوراق^٥، ٤ - حسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتّب^٦، من مشايخ الصدوق عليه السلام، وروى عنهم مترضياً الله لهم، مترحماً عليهم في مواضع متعددة.

الطبقة الثانية: ٥ - محمد بن أبي عبدالله الكوفي، متّحد مع محمد بن أبي عبدالله الأسديّ، ثقة بلا شك^٧.

١ - اختيار معرفة الرجال ٧٩٦/٢، ذيل الرقم ٩٧٩.

٢ - رجال النجاشي ٣٢٨، الرقم ٨٨٨ و ٤٢٤، الرقم ١١٤٠؛ الفهرست ٢١٩، الرقم ٦١٩؛ رجال الشيخ الطوسي ٣٦١ و ٣٨٦ و ٤٠٥، الرقم ٣٩ و ٧ و ٣؛ الاستبصار ٣/٢٢٤؛ التهذيب ٧/٣٦١؛ اختيار معرفة الرجال ٢/٦٨٧، الرقم ٧٢٩

و ٧٩٥، الرقم ٩٧٦ و ٧٩٦، الرقم ٩٧٨ و ٩٧٩ و ٨٢٣، الرقم ١٠٣٣؛ مصنفات الشيخ المفيد، جوابات أهل الموصل

و ٢٠/٩؛ مجمع الرجال ٥/٢٢٩ و ٣/٧٤.

٣ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ١/٣١٣، الرقم ٨٦ و ٥٩، الرقم ٢٨ و ٨٣، الرقم ٢١؛ كمال الدين، الباب ٢٤، الحديث ٤؛ الفقيه ٤/١٢٥.

٤ - الفقيه ٤/١١٦، المشيخة.

٥ - قاموس الرجال (ط. ج) ٧/٥٠٢.

٦ - تنقيح المقال ١/٣١٥، باب الحاء؛ لسان الميزان ٢/٢٧١.

٧ - رجال النجاشي ٣٧٣، الرقم ١٠٢٠؛ رجال الشيخ الطوسي ٤٩٦، الرقم ٢٨؛ الغيبة / ٨-٢٥٧؛ الإرشاد ٣٥٥؛ رجال

الطبقة الثالثة: ٦ - محمد بن إسماعيل. المراد منه هنا هو محمد بن إسماعيل البرمكي^١، ثقة معتمد عليه^٢.

الطبقة الرابعة: ٧ - علي بن العباس «الخرازيني»^٣.

أقول: الظاهر من عبارة النجاشي^٤ وابن الغضائري^٥ أن سبب تضعيفه هو الغلو وفساد المذهب، وقد مر أن الغلو بالمعنى المصطلح غير معلوم، والغلو في عرف الأقدمين من علمائنا غير ضائر بالوثاقة. والوثاقة لا تنافي فساد العقيدة والمذهب. ويؤيده رواية أبي عبدالله بن جعفر العلوي رأس المذري، أوتق الناس في حديثه، ووجه من أصحابنا، عنه^٦.

الطبقة الخامسة: ٨ - القاسم بن ربيع الصخاف. ضعفه ابن الغضائري بالغلو^٧، مع أن الرجل كان أحد رواة الرسالة الطويلة التي أخرجها ثقة الإسلام في أول الروضة لأبي عبدالله عليه السلام^٨، وكان الأصحاب يضعونها في مساجد بيوتهم، فإذا فرغوا من الصلاة نظروا فيها، ولا يرونها إلا السالم من الغلو والارتفاع، كما لا يخفى على من تأمل فيها.

و يكفيها في وثاقته وقوة في اسناد كتاب المزار للشيخ محمد بن جعفر المشهدي، و تقدم منّا أن شهادة مؤلفه كافية وإثبات وثاقة من وقع في طريقها. أما السند الثالث: ففيه أيضاً طبقات من الرجال:

الطبقة الأولى: ١ - علي بن أحمد بن عبدالله البرقي^٩، ٢ - علي بن عيسى المجاور^{١٠}.

العلامة الحلي ١٦٠، الرقم ١٤٥.

١ - الفقيه ١٢٤/٤، المشيخة.

٢ - رجال النجاشي ٣٤١، الرقم ٩١٥؛ رجال العلامة الحلي ١٥٤-٥، الرقم ٨٩.

٣ - قاموس الرجال (ط. ج)، ٤٨٩/٧.

٤ - رجال النجاشي ٢٥٥، الرقم ٦٦٨.

٥ - مجمع الرجال ٢٠٢/٤.

٦ - التهذيب ١٢٣/٦، الرقم ٢١٦.

٧ - مجمع الرجال ٤٥/٥.

٨ - الكافي ٢/٨، الرقم ١.

٩ - التوحيد ٩٩، الرقم ٦؛ الفقيه ١٠/٤، المشيخة.

- ٣- محمد بن موسى البرقي،^{١١}: من مشايخ الصدوق عليه السلام؛ قد ترحم عليهم وترضى الله لهم.
 الطبقة الثانية: ٤- محمد بن ما جيلويه (تقدم ذكره).
 الطبقة الثالثة: ٥- أحمد بن محمد بن خالد (تقدم البحث عنه في حديث علل التحريم).
 الطبقة الرابعة: ٦- محمد بن خالد. أبو عبدالله، ثقة لا ريب فيه^{١٢}، وتضعيف النجاشي^{١٣} ابن الغضائري^{١٤} راجع إلى حديثه لانفسه.

سند المكاتب الثانية لابن سنان

روى الصدوق في العلل بإسناده قال: حدثنا علي بن أحمد عليه السلام، قال: حدثنا محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس، قال: حدثنا القاسم بن الربيع الصخاف، عن محمد بن سنان.
 أقول: إن كانت لمحمد بن سنان مكاتبه واحدة مع الرضا عليه آلاف التحية والثناء في باب علل الأحكام من الواجبات والمحرمات - كما هو الظاهر - فلا ينحصر طريق الرواية بما ذكره الصدوق عليه السلام هنا، بل الطريق المذكور أحد طرقه إليها، حيث أنه عليه السلام رواها في العيون بطرق ثلاثة. سندها المذكور هنا أحدها، لا بتمامها بل بشعبة منها.
 والوجه في ذلك أنه عليه السلام رواها في العيون بسنده الثاني عن جملة من مشايخه، عن محمد بن أبي عبدالله، وحيث أن الرجال الواقعيين في الطبقة الأولى متعددون، فكان السند متعدداً بتعدددهم. ولذا كان للصدوق إلى محمد بن أبي عبدالله، - بغير طريق علي بن أحمد الدقاق، - ثلاثة طرق أخر.

١٠ - تنقيح المقال ٣٠١/٢، باب العين.

١١ - تنقيح المقال ١٩٢/٣، باب الميم.

١٢ - رجال الشيخ الطوسي ٣٨٦، الرقم ٤؛ رجال العلامة الحلي ١٣٩، الرقم ١٤.

١٣ - رجال النجاشي ٣٣٥، الرقم ٨٩٨.

١٤ - مجمع الرجال ٢٠٥/٥.

و كيف كان، فلو كانت المكاتبة واحدة لانهصر السند بما ذكره هنا، بل له إليها طرق متعددة كما عرفت فيما تقدم ممّا في خبر العيون. وإن كانت له مكاتبات متعددة معه عليه السلام، فكان السند منحصراً فيما ذكره عليه السلام هنا.

و على جميع هذه التقادير ففي ما ذكرنا سابقاً في أحوال هذه الأشخاص الواقعين في السند، كفاية وقناعة، فلا نعيده.

أسانيد قاعدة الإسراف

رواية إسحاق بن عبدالعزيز

رواها الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن إسحاق بن عبدالعزيز.

فيقع البحث في أمرين:

الأمر الأول: في طريق الكليني إلى أحمد بن خالد: وطريقه إليه هو علي بن إبراهيم علي بن محمد بن عبد الله بن أذينة وأحمد بن عبد الله عن أبيه، وعلي بن الحسن. ولا إشكال في صحة طريقه إليه، فإنّ علي بن إبراهيم بن هاشم القمي: ثقة في الحديث، ثبت، معتمد.

الأمر الثاني: في توضيح حال رجال الواقعين فيها:

١- أحمد بن خالد: أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، كان ثقة في نفسه، كما تقدّم.

٢- عثمان بن عيسى: وهو كما عليه النجاشي^١، والشيخ^٢، وابن شهر آشوب^٣، ثقة، معتمد.

٣- إسحاق بن عبدالعزيز: الرجل كان مسكوتاً عنه في التراجم، فكان مجهولاً

١- رجال النجاشي ٣٠٠، الرقم ٨١٧.

٢- عدة الأصول ١/ ٣٨٠-٣٨١.

٣- المناقب ٤/ ٣٢٥.

حسب الاصطلاح، والعجب من العلامة المامقاني حيث جعله من عداد الضعفاء.

هذا، ولنا في إثبات وثاقته أمران :

الأول: أنه كان من مشايخ ابن أبي عمير، وقد تقدّم أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة.^١

الثاني: أنه كان من مشايخ عثمان بن عيسى من أصحاب الإجماع.^٢

رواية أبان من تغلب

فهي منقولة بطريقين.

الطريق الأول: رواها الكليني في باب (الحمام) من كتاب (الزّي والتّجمل) بإسناده عن عليّ، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن أسلم الجبليّ، عن ابن أبي حمزة، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:.... (الخبر).

أقول: إنّ الرجال الواقعيين في سندها ثقات، فالرواية صحيحة. وتماثل العلة في تضعيف عليّ بن أبي حمزة فساد مذهبه، وتوقّفه في إمامة الرضا عليه السلام، بعد كونه من وكلاء أبي الحسن الكاظم عليه السلام.^٣ مع أنه قد وردت روايات تدلّ على رجوعه عن توقّفه وإقراره بإمامة أبي الحسن الرضا عليه السلام.^٤ فإن قلنا برجوعه عن توقّفه واعترافه بإمامة أبي الحسن الرضا عليه السلام كمعاصريه من الواقفيّة، فلا إشكال في صحّة الأخذ بأخباره ووثاقته. وإن لم نَقُلْ بذلك - حيث إنّ ما روى في رجوعه كان منتهياً إمّا إلى نفسه وإمّا إلى ابنه الحسن، وهو أضعف منه - فلا بدّ من قبول أنه مات وهو باقٍ على وقفه وفساده، كما عليه أكثر أهل التّراجم. وقد ذكرنا مراراً أنّ فساد العقيدة لا يوجب خللاً في الوثاقة، ولأجل ذلك صار أقرانه من الواقفيّة ممّن قبل قولهم وصدّق كلامهم.

١ - الكافي ٦٦٧/٢، الرّقم ٦: تفسير القمّي ٦٣٥/٢.

٢ - الكافي ٥٣/٤ و ٤٩٩/٦.

٣ - الغيبة للشيخ الطّوسي ٤٢-٤٣؛ اختيار معرفة الرجال ٧٤٢/٢، الرّقم ٨٣٤.

٤ - الغيبة للنعماني ٩٦، الرّقم ٢٨؛ رجال الكشي ٣٤٥، الرّقم ٣٦٤.

و يؤيدنا في وثاقته قولاً مقالته الشيخ في (العدة)^١، والمحقق في (المعتبر)^٢، ووقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي، وكونه من ثقات (نوادير الحكمة)، حيث لم يستثن ابن الوليد رواياته، وكونه من ثقات ابن المشهدي في (المزار الكبير)، ورواية أجلاء الأصحاب عنه.

الطريق الثاني: روى البرقي في المحاسن بإسناده، عن أبي سمينة، عن محمد بن أسلم، عن علي، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (الخبر). أقول: لا إشكال في صحة سند البرقي، وقد تقدّم فيما سبق توضيح حال رجاله.

أسانيد روايات التغيرير

رواية يعقوب بن سالم

رواها الكليني بإسناده عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن يعقوب بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام (الخبر). و رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب بالسند المذكور عن يعقوب بن سالم. أقول: رجال الرواية ثقات عدول، وما قال النجاشي^٣ وابن الغضائري^٤ في حق معلى بن محمد، غير ضائر في وثاقته، على فرض تماميته^٥. ولا يخفى على صحة مقالة النجاشي في حماد بن عيسى من أنه: بلغ من صدقه أنه روى عن جعفر بن محمد عليه السلام، وروى عن عبد الله بن المغيرة، و عبد الله بن سنان و عبد الله بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام؛ كانت كلمة (عن) بين عبد الله بن المغيرة و عبد الله بن سنان، زائدة محرّفة عن الواو.

١ - عدة الأصول ٣٨١/١.

٢ - المعتبر ٩٤/١.

٣ - رجال النجاشي ٤١٨، الزقم ١١١٧.

٤ - مجمع الرجال ١١٣/٦.

٥ - معجم رجال الحديث ٢٥٨/١٨.

رواية عبدالله بن سنان

رواها الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن عبدالله بن المغيرة، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (الخبر).
أقول: الرواية صحيحة السند.

أسانيد رواية التّمثيل

رواية جميل بن درّاج

رواها محمد بن يعقوب بطريقين.
الطريق الأول: رواها بإسناده عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الوشاء، عن محمد بن حرمان، وجميل بن درّاج كلاهما عن أبي عبدالله عليه السلام.
الطريق الثاني: رواها أيضاً بإسناده عن عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن أبي عبدالله عليه السلام.
أقول: الرواية بكلا الطريقين صحيحة لوثاقة رجالها، وصحة رواية ابن درّاج تغنيها عن البحث عن سند سائر ما ورد من الأخبار في المقام، مع وحدة سياقها.

سند حديث السّلطة

قد يقال: إنّ خبر ضعيف غير مجبور بعمل الأصحاب، فإنّه لم يرد في جوامعنا الحديثيّة إلّا في كتاب البحار، وأمّا في الكتب الفقهيّة فقد ذكره الشيخ في الخلاف، وربّما يوجد في بعض مصنّفات العلّامة، ولعلّ صاحب عوالي اللآلي قد أخذه منها، وإنّما مدرّكها الإجماع والسيرة.^١
ويلاحظ عليه: أولاً: التّبويّ غير مُرسل، فإنّ المؤلّف عليه السلام صرّح في الدّيباجة بأنّه رتّب كتابه على مقدّمة، وبابين، وخاتمة. والمقدّمة مشتملة على فصول عشرة، وقال في

الفصل الأوّل: «الأوّل: في كيفة إسنادي وروايي لجميع ما أنا ذاكره من الأحاديث في هذا الكتاب، ولي في ذلك طرق»^١.

و على ذلك يكون الكتاب ورواياته مسنداً خارجاً عن حدّ الإرسال. ولذا قال العلامة المرعشي رحمته الله: «و أما إشكال الإرسال فغير وارد أصلاً، لأنّ كلّ ما أودع فيه - إلّا ما صرّح بإرساله - مسندات ببركة المشيخة التي ذكرها»^٢.

ثانياً: أنّ مدرّك القاعدة ليس الإجماع أو السيرة، بل مدرّكها الرواية المعتبرة.

ثالثاً: أنّ عدم وجودها في الكتب الأربعة غير ضائر في اعتبارها.

رابعاً: أنّنا لو قلنا بضعف سندها، فإنّها مجبورة بعمل الأصحاب، كما يشهد به كلماتهم في أبواب الفقه، لو قلنا بجبر ضعف السند بالعمل بها.

خامساً: أنّ القاعدة منقولة في الخلاف وغيره من مصنّفات الشيخ، وفي عدّة من مصنّفات العلامة، والشهيد وغيرهما من المتقدّمين والمتأخّرين ومتأخّري المتأخّرين. ويؤيّدنا على اعتبار الرواية سنداً ما في كلمات الأصحاب من توصيفها بأوصاف ليست أقلّ شأناً من التوثيق والتّصحيح، نظير: ١- النّبويّ المستفيض^٣، ٢- الخبر المتواتر^٤، ٣- الخبر المشهور^٥، ٤- الحديث المعمول به^٦.

تنبيه: لا يخفى عليك أنّه لو تسلّمنا مقالة المشهور في ضعف رواية عوالي اللآلي بالإرسال، وأغمضنا عمّا ذكرنا في كيفة أسنادها، فإنّ جملة: (الناس مسلّطون على أموالهم)، إن لم توجد في الجوامع الروائية، ولكنّه لا يبعد استفادة هذا المعنى من جملة روايات واردة في متفرّق الأبواب، مضمونها تسليط الناس على أموالهم^٧.

١ - عوالي اللآلي ٥/٨.

٢ - رسالة الزودود والتّقود على الكتاب ومؤلفه ٦.

٣ - التّحفة السنيّة ٢٤٨.

٤ - جامع المقاصد ٩/١٧٠.

٥ - الحدائق النّاضرة ٥٤٧/٢٤: جامع المدارك ٦/٦٤.

٦ - جواهر الكلام ٣٨/٥٠.

٧ - الكافي ٨/٧، الرّقم ١٠ و ٩ و ٧/٧، الرّقم ١ و ٣.

ولذا قال المحقق اليزري: «الرابع: مقتضى الأصل خروج المنجزات من الأصل، ويمكن تقريره بوجوه، أحدها: القاعدة المستفادة من الكتاب والسنة من أن الناس مسلطون على أموالهم»^١.

أسانيد قاعدة التفويض

رواية أبي الحسن الأحمسي

رواها في الكافي في باب (كراهة التعرض لما لا يطيق) من أبواب الجهاد، بإسناده عن محمد بن الحسين، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، عن عبد الله بن حماد الأنصاري، عن عبد الله بن سنان، عن أبي الحسن الأحمسي، عن أبي عبد الله عليه السلام. فقد وقع البحث في تحقيق حال خمسة أشخاص:

١- محمد بن الحسين: لا إشكال في أن محمد بن الحسين تصحيف، والصواب محمد بن الحسن الصفار، فإن الصفار هو الراوي لكتاب إبراهيم بن إسحاق، وهو أيضاً شيخ الكليني.^٢

٢- إبراهيم بن إسحاق الأحمر: أقول: بعد تعارض توثيق الشيخ^٣ بتضعيفه^٤، فإن الباقي تضعيف النجاشي^٥ وابن الغضائري^٦، وكان الملاك في تضعيفه هو رميهِ بالغلو واتهامه في دينه، وقضية الغلو، وتضعيف أصحاب الأئمة عليهم السلام به ليست بأول قارورة كسرت.^٧

١ - حاشية المكاسب ١٥/٤.

٢ - التهذيب ١٧٩/٦، الرقم ٣٦٧.

٣ - رجال الشيخ الطوسي ٤٠٩، الرقم ٦.

٤ - رجال الشيخ الطوسي ٤٥١، الرقم ٧٥، الفهرست ٣٩، الرقم ٩.

٥ - رجال النجاشي ١٩، الرقم ٢١.

٦ - مجمع الرجال ٣٧/١.

٧ - تنقيح المقال ١٣/١، كتاب الهمزة.

و أوضح شاهد على نفي الغلو عنه الروايات التي رواها الرجل في قضية الاعتقادات، وفي حق المعصومين عليهم السلام.^١
هذا، ويؤيد وثاقته أمور:

الأول: رواية أجلاء الطائفة حتى القميين عنه.

الثاني: أن أبا أحمد القاسم بن محمد الهمداني رخص علي بن حاتم أن يروي عن إبراهيم بن إسحاق، الوكيل الجليل، فيكون فيه شهادة على الاعتماد عليه، وكذا في سماعه منه.^٢

الثالث: أنه من رجال (نوادير الحكمة)، ولم يستثنه ابن الوليد.

الرابع: أنه من رجال (المزار الكبير).

٣- عبدالله بن حماد الأنصاري: أظهر وثاقته، ويدل عليه مقالة النجاشي في حقه^٣، توصيف الكليني بأنه خير^٤، وكونه من رجال (نوادير الحكمة).

٤- عبدالله بن سنان: ثقة.^٥

٥- أبو الحسن الأحمسي: ليس له ذكر في كتب الرجال، وإنما وقعت الرواية عن

جعفر بن بشير^٦، وعلي بن الحكم الكوفي^٧، وعبدالله بن سنان، ومحمد بن سنان.^٨

أقول: إن في الجوامع الروائية أربعة عناوين: ١ - أبو الحسن الأحمسي،

٢ - أبو الحسين الأحمسي، ٣ - الحسن الأحمسي، ٤ - الحسين الأحمسي، والجميع واحد كما حققناه، والحسين بن عثمان الأحمسي ثقة.

١ - الكافي ١/ ٢٦٠-٢٦١ و ٣٣٩.

٢ - رجال النجاشي ١٩، الرقم ٢١.

٣ - رجال النجاشي ٢١٨، الرقم ٥٦٨.

٤ - الكافي ٣/ ١٢٧.

٥ - وسائل الشيعة ٢٠/ ٢٣٧.

٦ - الكافي ٦/ ٤٥٥، الرقم ١٣.

٧ - التهذيب ٥/ ٣٠٣، الرقم ١٠٣٥.

٨ - المعاصن ٢/ ٤٤٩، الرقم ٣٥٧.

رواية سماعة

رواها في الكافي بإسناده عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام (الخبر). والرواية صحيحة السند، لوثاقة رجالها وصحة طريق الكليني إلى أحمد بن محمد.

رواية أبي بصير

رواها أيضاً بإسناده عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام. والرواية صحيحة السند لوثاقة رجالها.

رواية يونس عن سماعة

رواها محمد بن يعقوب عن محمد بن أحمد، عن عبد الله بن الصّلت، عن يونس، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام. والرواية صحيحة السند لوثاقة رجالها.

سند رواية جميل بن درّاج

رواها محمد بن يعقوب بإسناده عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن جميل بن درّاج، عن حديد بن حكيم، أو مرازم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (الخبر).^١ ورواها الصدوق بإسناده عن محمد بن الحسن، عن الصّفّار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن جميل بن درّاج، عن حريز أو مرازم. قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (الخبر).^٢ ورواها مرسلًا في الفقيه عن الصادق عليه السلام.^٣

١ - الكافي ٢٧/٤.

٢ - ثواب الأعمال ١٧٠.

٣ - الفقيه ٣٠/٢، الرقم ١١١.

أقول: لإشكال في صحّة سند الكلينيّ والصّدوق إلى جميل بن درّاج. فإنّ حديد بن حكيم الأزديّ - في طريق الكافي - ثقة، وجه، كما وأنّ حرّيز بن عبد الله السجستانيّ - في طريق الصّدوق - ثقة، كما أنّ مرازم بن حكيم الأزديّ المدائنيّ ثقة، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام.

تنقيح أسانيد قاعدة الاقتحام فيما هو أكثر نفعاً

رواية حذيفة بن منصور

رواها محمّد بن يعقوب في باب (آداب المعروف) من كتاب الزكاة بإسناده عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن سنان، عن حذيفة بن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (الخبر).

أقول: رجال السند ثقات عدول. وكلام ابن الغضائريّ^١ في حقّ حذيفة لا يدلّ على عدم وثاقته وضعفه، بل يشعر بأنّ حديثه غير نقّي لاختلاطه مع ما هو غير صحيح، وهذا لا يضرّ بالوثاقة. بل يظهر من بعض الروايات أنّ حذيفة كان يعرف بالإمام الصادق عليه السلام^٢ أيضاً.

رواية إسماعيل بن خالد

روى في الأمالي عنه، عن شيخه، عن والده عليه السلام، قال: أخبرنا أبو عبد الله محمّد بن محمّد، قال: أخبرنا أبو القاسم جعفر بن محمّد عليه السلام، عن محمّد بن همام، عن عبد الله بن العلاء، عن الحسن بن محمّد بن شمّون، عن حمّاد بن عيسى، عن إسماعيل بن خالد قال: (الخبر).

أقول: لإشكال في سند الرواية، إلّا في فردين منها:

١ - مجمع الرجال ٨٧/٢.

٢ - الفقيه ١/١٦٣، الرّم ٧٧، تهذيب المقال (ط. ج)، ٣٤٥/٥.

١ - الحسن بن محمد بن شَمُون: هكذا في نسخة الأمالي، والرجل بهذا العنوان غير مذكور في كتب التراجم، بل فيها محمد بن حسن بن شمون، وهذا هو الصحيح أيضاً في المقام، يؤيده ما رواه الكليني في موضع آخر بإسناده عنه.^١
والمستفاد من كلام الشيخ عليه السلام ^٢ كَوْن الرجل مَتَّهَمًا بالغلو، ولكنّه يظهر من كلام ابن الغضائري^٣ والنّجاشي^٤ أنّه مَتَّهَم بالوقف والغلو معاً.

و لكنّ الإنصاف عدم تماميّة اتّصافه بهما. فإنّ الوقف غير ثابت في حقّه، ولو ثبت فهو غير ضائر، للاعتماد على روايات كثير من الواقفيّة، ولذا كان تضعيفه بفساد مذهبه - كما في كلام النّجاشي - غير صحيح.

و قضية الغلو - كما مرّ مراراً - ملاكها عند القدماء غير ما في نظرنا من إنكار الرّبوبيّة الرّسالة، والاعتقاد بخالقيّة الأئمة عليهم السلام، ويشهد بذلك ما رواه الرجل في حقّ الهداة المعصومين عليهم السلام، مضافاً إلى أنّ المستفاد من كلام النّجاشي وجود طريق له إلى جميع كتبه خلا ما فيه من التّخليط.^٥

٢ - إسماعيل بن خالد: غير مذكور في كتب متقدّمي الأصحاب، نعم قد يمكن استكشاف حاله من بعض كلمات متأخري أرباب الرجال.^٦
هذا، وقد وقع الرجل بهذا العنوان في أسانيد عدّة من الرّوايات، ذكرها أصحابنا الإماميّة بعض العامّة.^٧

١ - الكافي ٢٢/٣.

٢ - رجال الشيخ الطوسي ٤٣٦، الرقم ٢٠.

٣ - مجمع الرجال ١٨٧/٥.

٤ - رجال النّجاشي ٣٣٥، الرقم ٨٩٩.

٥ - رجال النّجاشي ٣٣٦، الرقم ٨٩٩.

٦ - مجمع الرجال ٢١١/١؛ جامع المقال ٥٠؛ لسان الميزان ٤٠٢/١-٤٠٣.

٧ - علل الشّرايع ٥٤٠/٢؛ الذّكرى ١٢٥؛ كشف اللّثام ٢/٢٥٦؛ فقه القرآن ١٠٧/٢؛ الدّرجات الزّفيعة / ٣٤٢؛ مناقب

آل أبي طالب ٦٩/٢ و ٢٠/٤؛ المحلّى ٤٨٨/٧ و ٣١٠/٨؛ المبسوط للسرّخسيّ ٧/٧٦؛ المغني ٧/٢٣٩؛ الشّرح

الكبير ٣/٤٧٠؛ كنز العقال ٧٣٣/١٥ و ٨٣٢؛ سنن الترمذيّ ١٣/٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد

١٠٧/١٢ و ٣١٠/٩٤٤/٦.

ولكنّ الإنصاف أنّ عنوان (إسماعيل بن خالد) في هذه الروايات ليس بصحيح، بل هو تصحيف عن إسماعيل بن جابر في بعض الموارد، أو عن إسماعيل بن أبي خالد، كما في معظمها.

وأما إسماعيل بن أبي خالد فهو ثقة لا ريب فيه^١، كما وأن أباه اسمه محمد بن مهاجر، ولكنّ الذي يظهر من كلام المزيّ أنّ الرجل أبوه مُعَنُون باسم هُرْمَز أو سعد^٢.

سند رواية اسحاق بن عمّار

رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفّار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام (الخبر). ولا إشكال في رجالها، فإنّهم ثقات عدول.

١ - رجال النجاشي ٢٥، الرقم ٤٦؛ الفهرست ٤٥، الرقم ٣٠؛ لسان الميزان ١/٤٣٤.

٢ - تهذيب الكمال ٦٩/٣؛ تصحيح تراثنا الزجالي ١/٢٢٣.

فهرس المصادر

«أ»

١ - آيات الأحكام (تفسير شاهي)، سيد أمير أبو الفتح الحسيني الجرجاني، انتشارات نويد، ١٣٦٢ هـ. ش.

«أ»

٢ - اجوبة المسائل المهنية، حسن بن يوسف الحلّي، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١ هـ. ق.

٣ - الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي، مؤسسة النعمان، بيروت.

٤ - احكام القرآن، أحمد بن عليّ الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ. ق.

٥ - احكام القرآن، عماد بن محمد الطبري (الكيا الهراسي)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية،

١٤٠٥ هـ. ق.

٦ - احكام القرآن، محمد بن عبدالله (المعروف بابن العربي)، تحقيق عليّ محمد البجاوي، دار المعرفة،

١٤٠٧ هـ. ق.

٧ - احكام الوصية، الشيخ عليّ الخفيف، المطبعة العالمية، مصر، ١٩٦٢ م.

٨ - الاحكام في الحلال والحرام، الهادي يحيى بن الحسين، تحقيق عليّ بن أحمد بن أبي حريصة،

الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ق.

٩ - احكام قرآن، دكتور محمد خزائلي، انتشارات جاويدان، ١٣٦١ هـ. ش.

١٠ - الاختصاص، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، مكتبة الصدوق، طهران،

١٣٧٩ هـ. ق.

١١ - اختيار معرفة الرجال، أبو جعفر الطوسي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام.

١٢ - إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن (تفسير أبو السعود)، أبو السعود محمد بن محمد العمادي،

دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣ - الارشاد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، مؤسسة الأعلمي للطبعات، بيروت.

١٤ - اساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، مطبعة دار الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٧٢ م.

١٥ - الاساس في التفسير، سعيد حوي، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ. ق.

١٦ - أسباب النزول، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٤٠ هـ. ق.

- ١٧ - الاستبصار، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة النجف في النجف، ١٣٧٥ هـ. ق.
- ١٨ - الأصول من الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ. ق.
- ١٩ - اضرار به نفس، اداره كل مطالعات و پژوهشهای ستاد مبارزه با مواد مخدر، ریاست جمهوری، مركز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٧٤ هـ. ش.
- ٢٠ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت.
- ٢١ - أضواء على متشابهات القرآن، الشيخ خليل ياسين، دار مكتبة الهلال، بيروت.
- ٢٢ - أطيب البيان في تفسير القرآن، سيد عبدالحسين طيب، كتابفروشی اسلام، أفست.
- ٢٣ - إفاضة العوائد، السيد محمدرضا گلپایگانی، دارالقرآن الكريم، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٢٤ - الافصاح في فقه اللغة، عبدالفتاح الصعدي وحسين يوسف موسى، العربي، الطبعة الثانية دارالفكر.
- ٢٥ - اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٣ هـ. ق.
- ٢٦ - الاقتناع في فقه ابن الحنبل، أبو النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، المطبعة المصرية بالأزهر.
- ٢٧ - الجعفریات (الأشعثيات)، أبو علي محمد بن محمد الأشعث الكوفي، مكتبة نينوى الحديثة (مطبوع في آخر قرب الإسناد).
- ٢٨ - الموسوعة القرآنية، إبراهيم الأبياري، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٢٩ - الام، أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، دارالفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ. ق.
- ٣٠ - الامالي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، المكتبة الأهلية، ١٣٨٤ هـ. ق.
- ٣١ - الامالي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- ٣٢ - الامالي، أبو عبدالله محمد بن النعمان العكبري البغدادي، مؤسسة النشر الإسلامي، تحقيق استادولى، ١٤٠٣ هـ. ق.
- ٣٣ - الامان من أخطار الأسفار والزمان، علي بن موسى بن طاووس، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠١ هـ. ق.
- ٣٤ - إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبري، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ. ق.
- ٣٥ - الانتصار، السيد مرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.

٣٣٦ / الترتيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

- ٣٦ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٣٧ - إيضاح الفوائد، أبوطالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ. ق.

«ب»

- ٣٨ - بحار الأنوار، المولى محمد باقر المجلسي، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٢ هـ. ق.
- ٣٩ - البحر المحيط، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان الأندلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ. ق.
- ٤٠ - بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي، المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٤١ - بدائع الصنائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٤٢ - البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبدالله الزركشي، دارالمعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ. ق.
- ٤٣ - بصائر الدرجات، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (الصفار)، المطبعة چاپ كتاب، الطبعة الثانية.
- ٤٤ - بلغة الفقيه، السيّد محمد آل بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤ م.
- ٤٥ - بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، ملا عليّ العلياري التبريزي، تصحيح هداية الله المسترحمي، مطبعة علمية، قم، ١٤٠٦ هـ. ق.
- ٤٦ - البهجة المرضيّة، جلال الدين السيوطي، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ١٣٧٠ هـ. ش.
- ٤٧ - بيان السعادة في مقامات العبادة، الحاج سلطان محمد الجنازدي، مطبعة دانشگاه تهران، ١٣٨٥ هـ. ق.

«پ»

- ٤٨ - پزشکی قانونی، دکتر فرامرز گودرزی، انتشارات امور دانشگاهی پلیس قضائی، تهران، ١٣٦٨ هـ. ش.

«ت»

- ٤٩ - تاج العروس في جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٥٠ - تاريخ آل زرارة، السيّد محمد عليّ الموحّد الأبطحي، مطبعة ربّاني.
- ٥١ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ. ق.
- ٥٢ - تأويل الآيات، السيّد شرف الدين عليّ الحسيني الاسترآبادي، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ. ق.

- ٥٣ - تبصرة المتعلّمين في أحكام الدّين، جمال الدّين حسن بن يوسف بن المطهر الحليّ، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، مكتبة فقيه، طهران، ١٣٦٨ هـ. ق.
- ٥٤ - التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطّوسي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.
- ٥٥ - تحرير الأحكام، الحسن بن يوسف بن عليّ بن مطهر الحليّ، مؤسسة آل البيت ^{عليه السلام}، قم.
- ٥٦ - تحرير الوسيلة، السيّد روح الله الموسوي الخميني، مؤسسة مطبوعات دار العلم، قم.
- ٥٧ - التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين، ابن طاوس، النّسخة الكومبيوتريّة، برنامج معجم حديث الشّيعه.
- ٥٨ - تحف العقول عن آل الرّسول، أبو محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحوّاني، مكتبة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٨٩ هـ. ق.
- ٥٩ - التحفة السّنية، الفيض الكاشاني، الجزائري، مخطوط، آستان قدس رضوي.
- ٦٠ - تذكرة الفقهاء، الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الحليّ، المكتبة الرّضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- ٦١ - ترتيب القاموس المحيط، الطّاهر أحمد الزّاوي، مطبعة عيسى البابي، الطّبعة الثانية، مصر ١٩١٧ م.
- ٦٢ - تسديد القواعد في حاشية الفرائد، الشّيخ محمّد الإمامي التّجفي الخوانساري، الأفت.
- ٦٣ - التسهيل لعلوم التّنزيل، محمّد بن أحمد بن جرّي الكلبي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطّبعة الرّابعة، ١٤٠٣ هـ. ق.
- ٦٤ - تصحيح تراثنا الرّجالي، محمّد عليّ التّجار، مؤسسه دار الهجرة، الطّبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٦٥ - التعريفات، عليّ بن محمّد الجرجاني، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦ هـ. ق.
- ٦٦ - تعليقة على المكاسب، ميرزا عليّ الإيرواني، الطبع الحجري، تهران، ١٣٦٥ هـ. ق.
- ٦٧ - تفسير آيات الأحكام، محمّد عليّ السّائس، ١٣٧٣ هـ. ق.
- ٦٨ - تفسير آيات الأحكام، محمّد عليّ الصّابوني، دار القرآن الكريم، ١٣١١ هـ. ق.
- ٦٩ - تفسير أحسن الحديث، سيّد علي أكبر قرشي، بنياد بعثت، ١٣٦٦ هـ. ش.
- ٧٠ - تفسير الإمام العسكري، المنسوب إلى الإمام أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري ^{عليه السلام}، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي ^{عليه السلام}، قم، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٧١ - تفسير البصائر، يعسوب الدّين رستگار الجويباري، المطبعة الإسلامية، قم، ١٣٩٩ هـ. ق.
- ٧٢ - تفسير الجلالين، محمّد بن أحمد المحلّي، عبد الرّحمان بن أبي بكر السيوطي، دار المعرفة، بيروت، الطّبعة الثّالثة، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٧٣ - تفسير الحديث، محمّد عزّة دروزة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٣ هـ. ق.
- ٧٤ - تفسير الخازن (لباب التّأويل في معاني التّنزيل)، علاء الدّين عليّ البغدادي، دار الفكر.
- ٧٥ - تفسير الصّافي، الفيض الكاشاني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢ هـ. ق.
- ٧٦ - تفسير الصّافي، المولى محسن الفيض الكاشاني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٣٣٨ / الترقيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

- ٧٧ - تفسير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت.
- ٧٨ - تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- ٧٩ - التفسير الفريد للقرآن المجيد، محمد عبد المنعم الجمال، دار الكتب الجديد.
- ٨٠ - تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٨١ - تفسير القرآن الكريم، السيد عبد الله شبر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٨٢ - تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، محمد علي طه الذرة، دار الحكمة، بيروت، ١٤٠٢ هـ. ق.
- ٨٣ - التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي.
- ٨٤ - تفسير القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح السيد طيب الموسوي الجزائري، مطبعة النجف.
- ٨٥ - التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م.
- ٨٦ - التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.
- ٨٧ - التفسير الكبير، تقي الدين ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ. ق.
- ٨٨ - التفسير المبين، محمد جواد مغنية، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٨ هـ. ق.
- ٨٩ - تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٣٩٦ هـ. ق.
- ٩٠ - تفسير المظهر، قاضي محمد ثناء الله، مكتبة جيبية، باكستان.
- ٩١ - تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.
- ٩٢ - التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١١ هـ. ق.
- ٩٣ - التفسير النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.
- ٩٤ - التفسير الواضح، دكتور محمد محمود حجازي، دار الجبل، بيروت، الطبعة السادسة، ١٣٨٩ هـ. ق.
- ٩٥ - التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣ هـ. ق.
- ٩٦ - تفسير روح البيان، الشيخ إسماعيل حقي الروسوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٩٧ - تفسير فرات الكوفي، فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، مؤسسة التعمان، بيروت، ١٤١٢ هـ. ق.
- ٩٨ - تفسير كنز الدقائق، الميرزا محمد المشهدي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٩٩ - التفسير لكتاب الله المنير، محمد الكرمي، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٢ هـ. ق.
- ١٠٠ - تكملة الرجال، الشيخ عبد النبي الكاظمي، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الإمام الحكيم العامة.
- ١٠١ - التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة

الأولى. ١٤٠٤ هـ. ق.

١٠٢ - تنقيح المقال، عبدالله المامقاني، انتشارات جهان، ١٣٥١ هـ. ق.

١٠٣ - التنقيح في شرح العروة الوثقى، الميرزا علي الغروي التبريزي، المطبعة العلمية، الطبعة الثانية، قم، ١٤٠٧ هـ. ق.

١٠٤ - تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ابن عباس، مطبعة أمير، قم، الطبعة الأولى.

١٠٥ - التوحيد، أبو جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسين الطهراني، منشورات جامعة المدرسين.

١٠٦ - تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح الآخوندي، دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠ هـ. ق.

١٠٧ - تهذيب الأصول، جعفر السبحاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٠٨ - تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد علي بن حسين (مفتي المالكية)، دار المعرفة، بيروت.

١٠٩ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجاج يوسف المزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ. ق.

١١٠ - تهذيب المقال، السيد محمد علي الموحّد الأبطحي الأصفهاني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٠٩ هـ. ق.

١١١ - تيسير الكريم الزحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ. ق.

«ث»

١١٢ - ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تصحيح علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣١٩ هـ. ق.

«ج»

١١٣ - جامع الأخبار، محمد الشعيري، النسخة الكومبيوترية، برنامج نور العترة.

١١٤ - جامع الزّواة، محمد بن علي الأردبيلي، مكتبة المصطفوي، قم، أفتست.

١١٥ - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٥٥ هـ. ش.

١١٦ - جامع المقاصد في شرح القواعد، الشيخ علي بن الحسين الكركي، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ. ق.

١١٧ - جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال، الشيخ فخرالدين الطريحي، مطبعة حيدري،

٣٤٠ / الترتيق وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

طهران.

١١٨ - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القُرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.ق.

١١٩ - الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلبي، مؤسسة سيد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.ق.

١٢٠ - الجديد في تفسير القرآن، محمد سبزواري، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.ق.

١٢١ - جبهة اللغة، ابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري، دار صادر، بيروت.

١٢٢ - الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبدالرحمن بن محمد الثعالبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٣ - جواهر الفقه، القاضي عبدالعزيز بن بزّاج الطرابلسي، تحقيق بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.ق.

١٢٤ - جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية، تحقيق الشيخ عباس القوجاني.

١٢٥ - الجواهر في تفسير القرآن، الشيخ طنطاوي جوهرى، دار الفكر.

١٢٦ - الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين، السيد عبدالله شبر، مكتبة الألفين، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.ق.

«ح»

١٢٧ - حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، أبوبكر (السيد البكري)، دار الفكر، بيروت.

١٢٨ - حاشية الكفاية، السيد محمد حسين الطباطبائي، ببناء علمى و فكرى علامه طباطبائي.

١٢٩ - حاشية المكاسب، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٧٨ هـ.ق.

١٣٠ - حاشية المكاسب، المولى محمد كاظم الآخوند الخراساني، وزارت ارشاد اسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.ق.

١٣١ - حاشية كتاب المكاسب، محمد حسين الغروي الأصفهاني، مكتبة بصيرتى، قم، ١٣٦٣ هـ.ق.

١٣٢ - حاشية كتاب فرائد الأصول، المولى محمد كاظم الآخوند الخراساني، مكتبة بصيرتى، قم.

١٣٣ - الحاوي في الطب، أبوبكر محمد بن زكريا الرازي، دائرة المعارف التعمانية، حيدرآباد، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ هـ.ق.

١٣٤ - الحاوي لتحرير الفتاوى، محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس المكي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ هـ.ق.

١٣٥ - حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين، يوسف بن إسماعيل النبهاني، المكتبة الإسلامية.

١٣٦ - الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٣٧ - حدود الشريعة، محمد آصف المحسني، مطبعة أمير المؤمنين عليهما السلام.

١٣٨ - حقائق الأصول، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهما السلام، قم.

«خ»

١٣٩ - الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي، مؤسسة الإمام المهدي عليهما السلام، قم.

١٤٠ - الخصال، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٩١ هـ. ق.

١٤١ - الخلاف في الفقه، شيخ الطائفة الطوسي، مطبعة رنگي، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٧ هـ. ق.

«د»

١٤٢ - دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري النجف آبادي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

١٤٣ - الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، دار القلم، دمشق.

١٤٤ - الدر المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ. ق.

١٤٥ - الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، السيد علي خان المدني الشيرازي الحسيني، مكتبة بصيرتي، ١٣٩٧ هـ. ق.

١٤٦ - الدروس الشرعية، أبو عبدالله محمد بن مكّي العاملي، تصحيح السيد مهدي اللازوردي، مكتبة صادقي، قم.

١٤٧ - دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

«ذ»

١٤٨ - ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، ملا محمد باقر السبزواري، مؤسسة آل البيت عليهما السلام.

١٤٩ - ذكرى الشيعة، محمد مكّي (الشهيد الأول)، الطبع الحجري، ١٢٧١ هـ. ق.

«ر»

١٥٠ - الرائد، جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٤ م.

١٥١ - رجال ابن داود الحلّي، تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي، مطبعة دانشگاه تهران.

١٥٢ - رجال الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٠٨ هـ. ق.

١٥٣ - رجال العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الرضي، قم، ١٤٠٢ هـ. ق.

١٥٤ - رجال الكشي، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة

٣٤٢ / الترتيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

الأعلمي للمطبوعات.

١٥٥ - رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ. ق.

١٥٦ - رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، ١٤١٠ هـ. ق.

١٥٧ - الرسائل التسع، جعفر بن الحسن، تحقيق رضا أستاذي، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١٣ هـ. ق.

١٥٨ - الرسائل، السيد روح الله الموسوي الخميني، مؤسسه إسماعيليان، ١٣٨٥ هـ. ق.

١٥٩ - رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.

١٦٠ - رسائل الكركي، الشيخ علي بن الحسين الكركي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.

١٦١ - رسالة أبي غالب الزراري، الزراري، الغضائري، الحسيني، مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ. ق.

١٦٢ - رسالة في قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيد مهدي الموسوي الكماري، مطبعة پیام، قم، ١٤١٥ هـ. ق.

١٦٣ - رفع الضر عن قاعدة لا ضرر، الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ. ق.

١٦٤ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود آلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٦٥ - روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين الجبعي العاملي الشامي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.

١٦٦ - روضة الواعظين، الفتال التيسابوري، تحقيق السيد حسن الخراساني، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٦ هـ. ق.

١٦٧ - رياض المسائل في بيان الأحكام بالادلة، السيد علي الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٤ هـ. ق.

«ز»

١٦٨ - زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ. ق.

١٦٩ - زبدة البيان في أحكام القرآن، أحمد بن محمد الشهير بالمقدس الأردبيلي، تحقيق محمد باقر البهبودي، المكتبة الرضوية.

١٧٠ - الزواجر عن اقتراف الكبائر، أبو العباس أحمد بن حجر المكي الهيثمي، دار المعرفة، بيروت.

«س»

- ١٧١ - السراج المنير، الخطيب الشربيني، دارالمعروفة، بيروت، الطبعة الثانية.
- ١٧٢ - سلسلة الينابيع الفقهية، على اصغر مرواريد، دار التراث، ١٤١٠ هـ. ق.
- ١٧٣ - سنن ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر.
- ١٧٤ - سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر.
- ١٧٥ - سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر.
- ١٧٦ - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الأولى، هند، ١٣٥٢ هـ. ق.
- ١٧٧ - السيرة النبوية، عبدالملك بن هشام، مكتبة المصطفى، قم، أفست.

«ش»

- ١٧٨ - الشافي في شرح أصول الكافي، عبدالله المظفر، مطبعة الغري الحديثة، النجف، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ. ق.
- ١٧٩ - شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلّي، مكتبة استقلال، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ١٨٠ - شرح الأخبار، التعمان بن محمد التميمي المغربي، تحقيق السيّد محمد الحسيني الجلاي، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ١٨١ - شرح الأزهار، عبدالله بن مفتاح، مكتة غمضان، اليمن، ١٤٠٠ هـ. ق.
- ١٨٢ - شرح الأسماء الحسنى، الحاج ملا هادي الأسراري السبزواري، مكتبة بصيرتي.
- ١٨٣ - شرح الشفاء، علي بن سلطان محمد، تركيه، ١٣٠٨ هـ. ق.
- ١٨٤ - الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، دارالمعارف، مصر، ١٩٧٣ م.
- ١٨٥ - شرح القيصري على فصوص الحكم (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم)، داود بن محمود القيصري، أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ. ق.
- ١٨٦ - الشرح الكبير، عبد الرحمن بن قدامة، دارالكتاب العربي.
- ١٨٧ - شرح النظام، الحسن بن محمد التيسابوري، مكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٠٣ هـ. ق.
- ١٨٨ - شرح تبصرة المتعلمين، الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق محمد هادي معرفت، مطبعة مهر، قم، ١٣٩٧ هـ. ق.
- ١٨٩ - شرح روض الطالب من أسنى المطالب، أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، المكتبة الإسلامية لصاحبها حاج رياض الشيخ.
- ١٩٠ - شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دارالكتب العربية.

٣٤٤ / الترتيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

- ١٩١ - الشفاء، ابن سينا، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.
١٩٢ - الشواهد الزبوية في المناهج السلوكية، محمد بن ابراهيم صدرالدين الشيرازي، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، مشهد، ١٣٦٤ هـ. ش.

«ص»

- ١٩٣ - الصحاح، اسماعيل بن حماد الجوهري، دارالكتاب العربي، مصر.
١٩٤ - الصحيفة السجادية، السيد علي نقى فيض الإسلام، ١٣٧٥ هـ. ق.
١٩٥ - الصراط المستقيم، علي بن يونس العاملي النباطي البياضي، المكتبة المرتضوية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ. ق.
١٩٦ - صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، موسى مفيد الدين عاصي، دارالمحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ. ق.
١٩٧ - صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دارالفكر، بيروت.

«ط»

- ١٩٨ - طب الأئمة، أبو عتاب عبدالله بن سابور الزيات والحسين ابني بسطام النيسابوريين، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ. ق.
١٩٩ - طب النبي، جعفر بن محمد المستغفر، النسخة الكومبيوترية، برنامج معجم حديث الشيعة.
٢٠٠ - طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، السيد علي أصغر الجابلقى البروجردى، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ق.

«ع»

- ٢٠١ - عدة الأصول، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة المحققة، ١٤٠٣ هـ. ق.
٢٠٢ - العروة الوثقى وتكملتها، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٩ هـ. ق.
٢٠٣ - علل الشرائع، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ. ق.
٢٠٤ - العمدية في الجراحة، أبو الفرج ابن موفّق الدين يعقوب بن اسحاق، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ. ق.
٢٠٥ - العناوين، السيد ميرعبد الفتاح الحسيني المراغى، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ. ق.
٢٠٦ - عوائد الأيام، المولى أحمد التراقي، مطبعة مكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ. ق.

- ٢٠٧ - عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، تحقيق حاج آقا مجتبی عراقی، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٤ هـ. ق.
- ٢٠٨ - عون المعبود في شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبدالرحمان محمد عثمان، دارالفكر، بيروت.
- ٢٠٩ - العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، دارالهجرة، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٢١٠ - عيون أخبار الرضا ^{عليه السلام}، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، منشورات الأعلمي، طهران، ١٣٩٠ هـ. ق.

«غ»

- ٢١١ - غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ. ق.
- ٢١٢ - غريب القرآن، عبدالله بن يحيى بن المبارك العدوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٢١٣ - غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٢ هـ. ق.
- ٢١٤ - غياث اللغات، محمد غياث الدين، مطبعة مهدي، بمبئي، ١٣٩٠ هـ. ق.
- ٢١٥ - الغيبة، ابن أبي زينب محمد بن إبراهيم التعماني، تحقيق علي اكبر غفاري، مكتبة صدوق.
- ٢١٦ - الغيبة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح آقابزرگ طهراني، مكتبة الصادق، النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ. ق.

«ف»

- ٢١٧ - الفتاوي الكبرى الفقهية، ابن حجر المكي الهيتمي، بيروت، دار صادر.
- ٢١٨ - فتاوي عزيزي، عبدالعزيز محدث دهلوي، باكستان.
- ٢١٩ - فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق بن حسن بن علي الحسين القنوجي البخاري، تحقيق عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٢ هـ. ق.
- ٢٢٠ - فتح العزيز في شرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الرافعي، دارالفكر.
- ٢٢١ - فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دارالمعرفة، بيروت.
- ٢٢٢ - الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، محمد الصادقي، مطبعة إسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ. ق.
- ٢٢٣ - الفرق، شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي القرافي، دارالمعرفة، بيروت.
- ٢٢٤ - فرهنگ سيّاح، أحمد سيّاح، مكتبة اسلام، الطبع الأول، ١٣٦٥ هـ. ق.
- ٢٢٥ - فرهنگ نوين، إلياس أنطوان إلياس، به اهتمام سيد مصطفى طباطبائي، مكتبة اسلامية، ١٣٥٨ هـ. ق.

٣٤٦ / الترتيب وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

- ٢٢٦ - الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي، دارالفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٢٢٧ - الفقه الرضوي، المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، تحقيق آل البيت عليهم السلام، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام.
- ٢٢٨ - فقه الصادق في شرح التبصرة، السيد محمد صادق الحسيني الزحاني، مطبعة المهر استوار، قم، الطبعة الثانية.
- ٢٢٩ - فقه القرآن، قطب الدين الراوندي، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٢٣٠ - الفقه والمسائل الطبية، الشيخ محمد آصف المحسن، مطبعة ياران، قم.
- ٢٣١ - فلاح السائل، أبو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ هـ. ق.
- ٢٣٢ - فوائد الأصول، الميرزا محمد حسين الغروي التائيني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٢٣٣ - الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٢٣٤ - فيض القدير، عبد الرؤوف المناوي، دارالمعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩١ هـ. ق.
- ٢٣٥ - في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧ هـ. ق.
- «ق»
- ٢٣٦ - قاعدة لا ضرر، السيد محمد المحقق الداماد، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٢٣٧ - قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٢٣٨ - قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيد علي الحسيني السيستاني، مطبعة مهر، قم، ١٤١٤ هـ. ق.
- ٢٣٩ - قاموس الرجال، الشيخ محمد تقي التستري، مكتبة نشر كتاب، ١٣٧٩ هـ. ق.
- ٢٤٠ - القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز بادي، دارالجيل.
- ٢٤١ - قاموس قرآن، سيد علي أكبر قرشي، دارالكتب الإسلامية، ١٣٥٢ هـ. ق.
- ٢٤٢ - قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر الحميري، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ٢٤٣ - قصص الأنبياء، قطب الدين الراوندي، النسخة الكومبيوترية، برنامج نور العترة.
- ٢٤٤ - القضاء والشهادات، الشيخ مرتضى الأنصاري، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.
- ٢٤٥ - قواعد الأحكام، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، منشورات الرضي، قم.
- ٢٤٦ - القواعد والفوائد، أبو عبدالله محمد بن مكّي العاملي، تحقيق السيد عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد.

«ك»

٢٤٧ - الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي، تحقيق رضا أستاذي.

فهرس المصادر / ٣٤٧

- ٢٤٨ - كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه القمي، مكتبة الصدوق، ١٣٧٥ هـ. ش.
- ٢٤٩ - كتاب البيع، السيد روح الله الموسوي الخميني، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان.
- ٢٥٠ - كتاب الصلاة، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق أحمد التفرشي، ١٣٠٥ هـ. ق.
- ٢٥١ - كتاب الطهارة، الشيخ مرتضى الأنصاري، مؤسسة آل البيت.
- ٢٥٢ - كتاب الطهارة، روح الله الموسوي الخميني، تحقيق علي أكبر المسعودي، ١٣٧٦ هـ. ق.
- ٢٥٣ - كتاب الطهارة، محمدرضا بن محمد هادي الفقيه الهمداني، مكتبة الصدر، ١٣٦٨ هـ. ق.
- ٢٥٤ - كتاب القضاء، ميرزا محمد حسن الآشتياني، منشورات دار الهجرة، قم، ١٤٠٤ هـ. ق.
- ٢٥٥ - كتاب المعرفة، اللجنة العلمية، الشركة الشرقية للمطبوعات.
- ٢٥٦ - كتاب النوادر، أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ. ق.
- ٢٥٧ - كشاف اصطلاح الفنون، محمد اعلى بن علي التهانوي، مكتبة خيام، أفسط.
- ٢٥٨ - كشاف القناع عن متن الإقتناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، بيروت، عالم الكتب.
- ٢٥٩ - الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، محمود بن عمر الرمخشري، أدب الحوزة.
- ٢٦٠ - كشف الرموز في شرح المختصر النافع، الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٢٦١ - كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء، الشيخ جعفر، مكتبة مهدي، أصفهان.
- ٢٦٢ - كشف اللثام، محمد بن الحسن فاضل الهندي، مكتبة السيد المرعشي، قم ١٤٠٥ هـ. ق / مكتبة فرهاني، ١٣٩١ هـ. ق.
- ٢٦٣ - كفاية الأحكام، محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري، أصفهان.
- ٢٦٤ - كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني، المكتبة العلمية الإسلامية.
- ٢٦٥ - كلمات سديدة في مسائل جديدة، محمد المؤمن القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ. ق.
- ٢٦٦ - الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكنوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٣ هـ. ق.
- ٢٦٧ - كليات في علم الرجال، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ. ق.
- ٢٦٨ - كمال الدين وتمام النعمة، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٢٦٩ - كنز العرفان في فقه القرآن، جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٤ هـ. ق.
- ٢٧٠ - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ. ق.

«گ»

٢٧١- گوهر مراد، ملا عبدالرزاق فياض لاهیجی، مکتبه فرهنگ و ارشاد اسلامی، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ هـ.ش.

«ل»

٢٧٢- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.

٢٧٣- لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

٢٧٤- الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبدالحسين أحمد الأميني النجفي، دارالكتب العربي، بيروت.

٢٧٥- لوايح البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، مکتبه الکلیات الأزهرية، مصر، ١٣٩٦ هـ. ق.

«م»

٢٧٦- مائة قاعدة فقهية، السيد محمد كاظم المصطفوي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ. ق.

٢٧٧- مبادئ العربية، رشيد الشرتوني، دارالمشرق، بيروت، الطبعة الحادية عشرة.

٢٧٨- مباني تكملة منهاج الصالحين، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

٢٧٩- مباني منهاج الصالحين، السيد تقي الطباطبائي القمي، مکتبه المفيد، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.

٢٨٠- المبسوط، شمس الدين السرخسي، دارالمعرفة، بيروت.

٢٨١- المبسوط في فقه الإمامية، أبو جعفر محمد بن الحسين بن علي الطوسي، تحقيق سيد محمد تقي كسفي، المکتبه المرتضوية.

٢٨٢- متشابه القرآن ومختلفه، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، مطبعة أمير، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ. ق.

٢٨٣- مجله حوزة ودانشگاه.

٢٨٤- مجله علمی پژوهشی قانونی، لجنة التحقيق، مؤسسة الطب الشرعي.

٢٨٥- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، المکتبه المرتضوية، ١٣٦٥ هـ. ش.

٢٨٦- مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دارالمعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ. ق.

٢٨٧- مجمع الرجال، عناية الله بن علي القهپائي، مطبعة روشن، اصفهان، ١٣٨٧ هـ. ق.

٢٨٨- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ. ق.

٢٨٩- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى أحمد الأردبيلي، منشورات جماعة المدرسين، قم.

- ٢٩٠ - مجمل اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي، تحقيق زهير عبد الحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية.
- ٢٩١ - مجمل اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ. ق.
- ٢٩٢ - المجموع في شرح المذهب، أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، دارالفكر.
- ٢٩٣ - مجموعه آثار كنگره برزسى مباني فقهى حضرت امام خميني، گروهی از نویسندگان، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٧٤ هـ. ش.
- ٢٩٤ - المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام.
- ٢٩٥ - محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، دارالفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ. ق.
- ٢٩٦ - محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفيّاض، انتشارات امام موسى صدر.
- ٢٩٧ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق المجلس العلمي بفاس، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ. ق.
- ٢٩٨ - المحلّى بالآثار، أبو محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دارالفكر.
- ٢٩٩ - المحيط في اللغة، إسماعيل بن عبّاد، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٣٩٠ هـ. ق.
- ٣٠٠ - مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي، دارالكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ م.
- ٣٠١ - المختصر النافع في فقه الإمامية، نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي، مؤسسه البعثة، قم، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٣٠٢ - مختلف الشيعة، العلامة الحلّي، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، ١٣٢٣ هـ. ق.
- ٣٠٣ - مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيّد محمد بن عليّ الموسوي العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٣٠٤ - المدونة الكبرى، مالك بن أنس، مطبعة السعادة، مصر.
- ٣٠٥ - مدينة المعاجز في دلائل الأئمة الأطهار ومعاجزهم، السيّد هاشم الحسيني البهراني، مكتبة المحمودي، طهران.
- ٣٠٦ - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر المجلسي، دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٤ هـ. ق.
- ٣٠٧ - المسائل الصّاغانية، الشيخ محمد بن نعمان بن محمد المفيد، تحقيق السيّد محمد القاضي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ. ق.
- ٣٠٨ - المسائل المستحدثة، محمد صادق الرّوحاني، دارالزهراء، بيروت، ١٣٩٣ هـ. ق.
- ٣٠٩ - مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام، زين الدين بن عليّ العاملي الجبعي، مكتبة بصيرتي، قم، الطبع الحجري.
- ٣١٠ - مستحدثات المسائل، السيّد أبو القاسم الخوئي، المطبوع في آخر منهاج الصالحين، الطبعة الثامنة

٣٥٠ / الترتيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

والعشرون، ١٤١٠ هـ. ق.

- ٣١١ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الحاج ميرزا حسين التوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت.
- ٣١٢ - مستطرفات السرائر، الشيخ أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي، مؤسسة النشر الإسلامي، (مطبوع في آخر السرائر).
- ٣١٣ - مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣١٤ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة، أحمد بن المولى محمد مهدي التراقي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٣١٥ - مستند العروة الوثقى، الشيخ مرتضى البروجردي، المطبعة العلمية، قم.
- ٣١٦ - مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
- ٣١٧ - مسند زيد بن علي، الشهيد زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، مكتبة الحياة، بيروت.
- ٣١٨ - مشارق الشموس في شرح الدروس، حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٣١٩ - مشايخ الثقاة، ميرزا غلامرضا عرفانيان، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
- ٣٢٠ - مشكاة الأنوار، الحسن بن الفضل بن الحسن الطبرسي، النسخة الكومبيوتريّة، برنامج المعجم الفقهي.
- ٣٢١ - مصابيح الظلام، البهبهاني، مخطوط.
- ٣٢٢ - مصباح الأصول، السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسوي، مكتبة الداوري، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٣٢٣ - مصباح الفقاهة، محمد علي التوحيد، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٤٧ هـ. ق.
- ٣٢٤ - مصباح الفقيه، الحاج آقا رضا الهمداني، مكتبة الصدر.
- ٣٢٥ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي بن المقرئ الفيومي، تصحيح محمد محي الدين عبد الحميد، ١٣٤٧ هـ. ق.
- ٣٢٦ - مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، محمد تقي الأملي، مطبعة الفردوسي، طهران، ١٣٨٧ هـ. ق.
- ٣٢٧ - المصحف الميسر، عبد الجليل عيسى، دار الفكر.
- ٣٢٨ - مصنفات الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ. ق.
- ٣٢٩ - معالم التنزيل (تفسير البغوي)، الحسين بن مسعود الفراء البغوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٣٣٠ - معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني، مكتبة العلامة، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ. ق.
- ٣٣١ - معالم العلماء، محمد بن علي بن شهر اشوب المازندراني، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف،

١٣٨٠ هـ. ق.

٣٣٢- معاني الأخبار، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تصحيح غفاري، مطبعة حيدري، ١٣٧٩ هـ. ق.

٣٣٣- معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي التجار.
٣٣٤- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ. ق.

٣٣٥- المعتبر في شرح المختصر، أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحلبي، مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤ هـ. ش.

٣٣٦- معجم ألفاظ القرآن الكريم، لجنة مجمع اللغة العربية، مصر، ١٣٩٠ هـ. ق.
٣٣٧- معجم الفروق اللغوية، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ. ق.
٣٣٨- المعجم الوسيط، عدة مؤلفين، طهران، المكتبة العلمية.
٣٣٩- معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الصدر، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ. ق.

٣٤٠- معجم متن اللغة، الشيخ أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٨ هـ. ق.
٣٤١- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر.
٣٤٢- معيار العلم، محمد الغزالي، المطبعة العربية، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٦ هـ. ق.
٣٤٣- معيار اللغة، محمد علي بن محمد صادق، الطبع الحجري، تهران، ١٣١١ هـ. ق.
٣٤٤- المغازي، محمد بن عمر بن واقد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٣٤٥- المغني، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، دار الكتاب العربي.
٣٤٦- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، السيد محمد جواد الحسيني العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام

٣٤٧- المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مطبعة خدمات چاپي، ١٤٠٤ هـ. ق.

٣٤٨- مقتنيات الدرر، ميسر سيد علي الحائري الطهراني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٣٨ هـ. ش.
٣٤٩- المقنعة، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ هـ. ق.

٣٥٠- مكارم الأخلاق، أبو نصر الحسن بن الفضل الطبرسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٦ هـ. ق.
٣٥١- المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، مطبعة الأطلاعات، تبريز، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ. ق.
٣٥٢- ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، الشيخ محمد باقر المجلسي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٦ هـ. ق.

٣٥٢ / الترتيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي

- ٣٥٣ - مناقب آل أبي طالب، رشيد الدين محمد بن علي بن شهر اشوب، المطبعة العلمية، قم.
- ٣٥٤ - مناهج المتقين في فقه أئمة الحق واليقين، الشيخ عبدالله المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٤ هـ. ق.
- ٣٥٥ - المناهل، السيد محمد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ٣٥٦ - منتخب مجموعه مقالات اولين كنغره آنا تومي ايران، عدة من المؤلفين، كلية العلوم الطبية بكرمان، معاونت پژوهشی، ١٣٧٢ هـ. ش.
- ٣٥٧ - منتهى الأدب في لغة العرب، عبدالرحيم بن عبدالكريم بور طالب، مطبعة اسلامية، الطبع الحجري، ١٣٧٧ هـ. ق.
- ٣٥٨ - منتهى المرام، محمد بن الحسين بن الإمام القاسم بن محمد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ. ق.
- ٣٥٩ - منتهى المطلب، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، الطبع المجري، ١٣٣٣ هـ. ق.
- ٣٦٠ - منتهى المقال في أحوال الرجال، محمد بن إسماعيل المازندراني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ. ق.
- ٣٦١ - المنجد في اللغة والأعلام، لويس معلوف، دارالمشرق، بيروت، الطبعة الثالثة والعشرون.
- ٣٦٢ - المنطق، الشيخ محمدرضا المظفر، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ. ق.
- ٣٦٣ - منية الطالب في حاشية المكاسب، الشيخ موسى النجفي الخوانساري، المطبعة الحيدرية، طهران.
- ٣٦٤ - الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق السابطي، دارالكتب العلمية، بيروت.
- ٣٦٥ - مواهب الجليل، محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مكتبة النجاح، طرابلس.
- ٣٦٦ - الموسوعة العربية العالمية، اللجنة العلمية، مؤسسة خليفة للطباعة، ١٩٩٣ م.
- ٣٦٧ - موسوعة الفقه الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٣٦٨ - مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، عبدالأعلى الموسوي السبزواري، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٩٩ هـ. ق.
- ٣٦٩ - المهذب البارع في شرح المختصر النافع، أحمد بن محمد بن فهد الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٣٧٠ - المهذب، القاضي عبدالعزيز بن براج الطرابلسي، مؤسسة النشر.
- ٣٧١ - الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣ هـ. ق.

(ن)

٣٧٢ - النجاة، الحسين بن علي بن سيناء، المكتبة المرتضوية، ١٣٦٤ هـ. ش.

٣٧٣ - نحة الأزهار، الشيخ محمد حسين السبحاني، المطبعة العلمية، قم.

فهرس المصادر / ٣٥٣

- ٣٧٤ - نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، مقداد بن عبدالله السيوري الحلبي، مكتبة آية الله المرعشي، قم.
- ٣٧٥ - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر البقاعي، دائرة المعارف النعمانية، الطبعة الأولى، حيدرآباد هند.
- ٣٧٦ - نقد الرجال، مير مصطفى التفرشي، الطبع الحجري، طهران، ١٣١٨ هـ. ق.
- ٣٧٧ - نوادر المعجزات، محمد بن جرير بن رستم، النسخة الكومبيوترية، برنامج معجم حديث الشيعة.
- ٣٧٨ - نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، العلامة الحلبي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٣٧٩ - نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الغروي الأصفهاني، الطبع الحجري.
- ٣٨٠ - نهاية المقال في تكملة غاية الآمال، عبدالله المامقاني، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، أُنست، ١٣٥٤ هـ. ق.
- ٣٨١ - النهاية في غريب الأثر، ابن الأثير، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤ هـ. ش.
- ٣٨٢ - النهاية ونكتها، شيخ الطائفة الطوسي، المحقق الحلبي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٣٨٣ - نهج البيان عن كشف معاني القرآن، محمد بن الحسن الشيباني، دائرة المعارف الإسلامية، طهران، ١٤١٣ هـ. ق.
- ٣٨٤ - نهج الحق، الحسن بن يوسف المطهر الحلبي، دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ. ق.
- ٣٨٥ - نيل الأوطار من حديث سيد الأخيار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجبل، بيروت، ١٩٧٣ م.
- (و)
- ٣٨٦ - الوافي، محمد محسن بن الشاه مرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ. ق.
- ٣٨٧ - الوافية، الشيخ عبدالله البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠ م.
- ٣٨٨ - وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق عبدالرحيم الرثاني، المكتبة الإسلامية، ١٣٧٦ هـ. ق.
- ٣٨٩ - وسيلة النجاة، السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني، مطبعة مهر استوار، قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ. ق.
- ٣٩٠ - الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ابن حمزة الطوسي، النسخة الكومبيوترية، برنامج المعجم الفقهي.
- ٣٩١ - الوصية وأحكامها في الفقه الإسلامي، محمد جعفر شمس الدين، دار التراث الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤ هـ. ق.

٣٩٢ - هداية المحدثين، محمد أمين بن محمد علي الكاظمي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.

الفهرس التفصلي لمحتويات الكتاب

٥	الاهداء.....
٦	كلمة الشكر.....
٧	الفهرس المجل لمحتويات الكتاب.....
٩	المدخل.....

المرحلة الاولى: استئصال الأعضاء (١٣ - ٢٣٨)

١٥	الفصل الأول: استئصال الأعضاء من بدن الانسان الحي.....
١٥	القول الأول: حرمة قطع أعضاء بدن الانسان الحي.....
١٥	الدليل الأول: حرمة الاضرار بالنفس.....
١٦	المقام الأول: كبرى الدليل.....
١٦	الف - الروايات.....
١٦	١- حديث نفي الضرر و الضرار.....
٣٣	٢- رواية علل التحريم.....
٤٠	٣- رواية طلحة بن زيد.....
٤٩	٤- المكاتبه الأولى لابن سنان.....
٥١	٥- المكاتبه الثانية لابن سنان.....
٥٥	٦- حرمة أكل الطين.....

٦٢	٧- قاعدة الاسراف
٦٤	ب - حكم العقل
٦٤	الجهة الأولى: وجود دفع المضار عن النفس
٧٣	الجهة الثانية: قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع
٧٤	ج - الاجماع
٧٥	ادعاء الاجماع
٧٦	ادعاء الضرورة
٧٧	الاضرار بالنفس في الفروع
٨١	المقام الثاني: صغرى الدليل
٨٢	١- نفس المكلف
٨٢	٢- العرف
٨٣	٣- الخيرة
٨٣	٤- الثقافات من الناس
٨٦	الدليل الثاني: حرمة التغيرير بالنفس
٨٧	المقام الاول: كبرى الدليل
٨٧	١- التغيرير بالنفس في القرآن الكريم
١٠١	٢- قوله تبارك و تعالى: ولا تقتلوا أنفسكم
١١١	ب - التغيرير بالنفس في الروايات
١١٨	ج - التغيرير بالنفس في ميزان العقل
١١٩	المقام الثاني: صغرى الدليل
١٢٠	الدليل الثالث: حرمة التمثيل في الفقه الاسلامي
١٢١	بيان حول (المثلة)
١٢٦	كبرى الدليل: حرمة التمثيل على قولٍ مطلق
١٢٧	الدليل الرابع: حرمة التغيرير في الخلقة: قول تعالى: فليغيرن خلق الله

الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب / ٣٥٧

القول الثاني: جواز قطع أعضاء بدن الإنسان الحيّ	١٣٤
الدليل الأول: سلطان الإنسان على نفسه	١٣٦
١- قوله تبارك و تعالى: قال رب إني لأملك الأنفسى و أخي	١٣٦
٢- قوله تبارك و تعالى: النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم	١٤٣
٣- حديث السلطنة	١٤٨
الدليل الثاني: قاعدة التفويض في أمور المؤمن	١٥٦
الدليل الثالث: العمل نحو الخيرات	١٦١
١- قوله تعالى: فاستبقوا الخيرات	١٦١
٢- إيصال المعروف الى المؤمن	١٦٥
الدليل الرابع: قاعدة الاقتحام فيما هو أكثر نفعاً	١٦٧
الفصل الثاني: استئصال الأعضاء من جثة الميت	١٧٢
المستثنيات من حرمة التعدي على جسد الميت	١٧٩
الدليل الثاني: حرمة التمثيل بالأموات	١٨٦
الدليل الثالث: وجوب دفن الأموات	١٨٧
المقام الثاني: موت الدماغ	١٩١
تحقيق حكمي	١٩١
الموت	٢١١
علامات الموت	٢١١
تحقيق موضوعي	٢٠٦
الحياة	٢٠٧
الآراء في موت المخ	٢١٩
طرق تشخيص موت تمام المخ	٢٢١
مراحل تشخيص موت جذع المخ	٢٢٣

المرحلة الثانية: ترقيع الأعضاء وزرعها

(٢٣٩ - ٢٥٦)

٢٤١	الفصل الأول: ترقيع الأعضاء
٢٤١	المقام الأول: تشريح نظرية الجواز و تنقيح ادلتها
٢٤١	الدليل الأول: أصالة البراءة
٢٤٢	الدليل الثاني: رواية اسحاق بن عمار
٢٤٥	الدليل الثالث: الترقيعات الواقعة في عصر المعصومين عليهم السلام
٢٤٨	الدليل الرابع: ضرورة احياء النفوس
٢٤٩	المقام الثاني: تشريح نظرية اللاجواز و تنقيح ادلتها
٢٤٩	الدليل الأول: بطلان الصلاة بالنجاسة
٢٥٣	الفصل الثاني: زرع الأعضاء
٢٥٣	الدليل الأول: أصالة البراءة
٢٥٣	الدليل الثاني: الروايات الواردة في وضع السنّ

المرحلة الثالثة: الترقيع و ما يترتب عليه من الآثار

(٢٥٦ - ٣٠٣)

٢٥٩	الفصل الأول: بيع أعضاء بدن الانسان
٢٦١	الكبرى: حرمة بيع الميتة وضعاً
٢٦٨	المقام الثاني: بطلان بيع أعضاء البدن لانه لا يبيع الآ في ملك
٢٧١	الفصل الثاني: الايصال باستئصال الأعضاء بعد الوفاة
٢٧١	المقام الأول: تشريح نظرية الجواز
٢٧١	الدليل الأول: الوصية استمرار لحقوق الانسان
٢٧٣	الدليل الثاني: حلية دم المسلم و ماله بطيب نفسه
٢٧٧	الدليل الثالث: اطلاقات أدلة الوصية ومشروعيتها

الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب / ٣٥٩

٢٧٨	المقام الثاني: تشريح نظرية اللاجواز
٢٧٨	الجهة الأولى: نفس العقد
٢٨١	الجهة الثانية: الموصى له
٢٨٤	الجهة الثالثة: الموصى به
٢٨٦	الفصل الثالث: استئذان أولياء الميت في فصل أعضائه
٢٨٦	المقام الأول: ولاية الأولياء و دائرتها
٢٨٧	المطلب الأول: معنى الأولوية
٢٩٠	المطلب الثاني: المراد من «أولى الناس بالميت»
٢٩٥	المطلب الثالث: دائرة الأولوية
٢٩٥	المقام الثاني: حق الأولياء في قطع أعضاء الميت
٢٩٩	الفصل الرابع: طهارة الأعضاء المرقعة
٢٩٩	المقام الأول: العضو الاصطناعي
٢٩٩	المقام الثاني: طهارة العضو الطبيعي
٢٩٩	الفرض الأول: طهارة عضو حيوان طاهر العين
٣٠٠	الفرض الثاني: طهارة عضو حيوان نجس العين
٣٠٢	الفصل الخامس: الصلاة بعد عملية الترقيع
٣٠٢	المقام الأول: نجاسة العضو المفصول
٣٠٢	المقام الثاني: استحباب اجزاء مالا يؤكل لحمه في الصلاة

الضمائم

(٣٦٠ - ٣٠٥)

٣٠٧	تنقيح أسانيد الأحاديث
٣٠٧	سند حديث (لا ضرر)
٣٠٧	سند رواية علل التحريم

٣١٢	تحقيق حول عذافر بن عيسى
٣١٦	سند رواية طلحة بن زيد
٣١٨	سند المكاتبة الأولى لابن سنان
٣٢٢	سند المكاتبة الثانية لابن سنان
٣٢٣	أسانيد قاعدة الاسراف
٣٢٣	رواية اسحاق بن عبد العزيز
٣٢٤	رواية ابان بن تغلب
٣٢٥	أسانيد روايات التَّغْرِير
٣٢٥	رواية يعقوب بن سالم
٣٢٦	رواية عبدالله بن سنان
٣٢٦	أسانيد رواية التَّمْثِيل
٣٢٦	رواية جميل بن درَّاج
٣٢٦	سند حديث السُّلْطَنَة
٣٢٨	أسانيد قاعدة التفويض
٣٢٨	رواية أبي الحسن الاحمسي
٣٣٠	رواية سماعة
٣٣٠	رواية أبي بصير
٣٣٠	رواية يونس عن سماعة
٣٣٠	سند رواية جميل بن درَّاج
٣٣١	تنقيح أسانيد قاعدة الاقتحام فيما هو أكثر نفعاً
٣٣١	رواية اسماعيل بن خالد
٣٣٣	سند رواية اسحاق بن عمَّار
٣٣٤	فهرس المصادر
٣٥٥	الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب

