فقه أهل البيت عليهم السلام

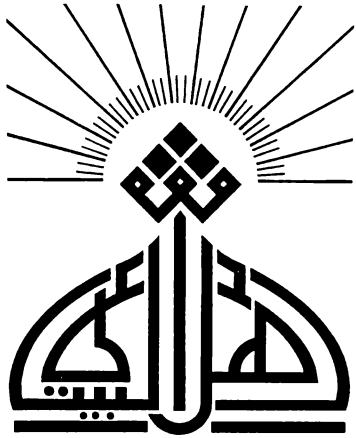
فصليّة فقهيّة تخصّصيّة

الطبعة الثانية

- الغناء والموسيقى
- البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها/٥/
- الإنجاب المدعوم طبيّاً
- إثارات هامّة حول رؤية الهلال
- وحدة الأفق وتعدّده في ثبوت الهلال
- اعتبار الأجهزة الحديثة في رؤية الهلال
- شهادة النساء في رؤية الهلال
- رسالة استيضاح المراد
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٣/
- نافذة المصطلحات الفقية ـ إباحة شرعية
- تقرير حول مؤسسة بقيّة الله عجل الله فرجه للبحث والتعليم

٤٠

العدد الأربعون ـ السنة العاشرة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م



فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

تصدر عن

مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الأربعون ـ السنة العاشرة

١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحماني

* * *

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

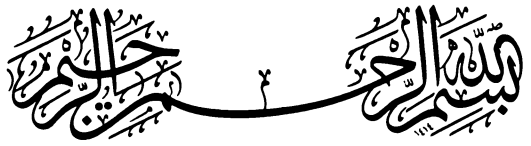
وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة : ١٢١

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ نحو صياغة معاصرة للعلاقات الأُسرية ..... ٥ ـ ١٠
رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

الغناء والموسيقى ..... ١١ ـ ٢٤
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها / ٥ / ..... ٢٥ ـ ٤٨
آية الله السيد محسن الخرازي

ـ دراسات وبحوث ـ

الإنجاب المدعوم طبياً ..... ٤٩ ـ ٧٨
الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري

ـ ملف العدد ـ

إشارات هامة حول رؤية الهلال ..... ٨١ ـ ٩٤
آية الله الشيخ مكارم الشيرازي

وحدة الأفق وتعدّده في ثبوت الهلال ..... ٩٥ ـ ١٢٢
آية الله الشيخ جعفر السبحاني

اعتبار الأجهزة الحديثة في رؤية الهلال ..... ١٢٣ ـ ١٥٨
سماحة الأُستاذ الشيخ محمّد جواد اللّنكراني

شهادة النساء في رؤية الهلال ..... ١٥٩ ـ ١٧٨
زهراء إسلامي

محتويات العدد

رسالة استيضاح العراد ..... ١٧٩ ـ ١٩٤
الشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ..... ١٩٥ ـ ٢٠٤
إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية ـ إباحة شرعية ..... ٢٠٥ ـ ٢٢٢
إعداد: التحرير

ـ تقارير ومتابعات ـ

تقرير حول مؤسسة بقية الله عليه السلام للبحث والتعليم ..... ٢٢٥ ـ ٢٣٠
إعداد: التحرير

ندوة علمية تخصصية في السياسة الجنائية بين الإسلام والغرب ٢٣١
مراسيم تخرّج طلّاب فرع علم الكلام ٢٣٢
الأعمال الختامية لمؤتمر خرّيجي المركز العالمي للعلوم الإسلامية ٢٣٣
الملتقى السابع لأساتذة البحث العالي في الحوزة العلمية ٢٣٥
المؤتمر الأول لدراسة أسباب نشوء المذاهب الإسلامية ٢٣٦
موسوعة الآيات والروايات حول المرأة والأُسرة ٢٣٧
سفر مسؤول مكتب السيستاني في قم إلى جورجيا وآذربايجان ٢٣٨
٢٠٠٠ طالب من ست دول يشاركون في امتحان القبول في الحوزة ٢٣٨
٢٥ الف إمرأة تشارك في امتحان القبول في الحوزة ٢٣٩
الحوزات العلمية تفتتح عامها الدراسي الجديد ٢٣٩
ثقافة التقريب بين المذاهب في ندوة لجامعة اليرموك الاردنية ٢٤٠

فهرست الأعداد (١ ـ ٤٠) ..... ٢٤٣ ـ ٢٦٦
إعداد: التحرير

نحو صياغة معاصرة للعلاقات الأُسرية

الزوجية نموذجاً

انطلقت الشريعة الإسلامية في معالجتها للعلاقة الزوجية ـ بما يكتنفها من إلزامات وحقوق ـ من تصوّراتها الخاصة حول طبيعة تلك العلاقة.. وعلى ضوء هذه التصوّرات قدّمت صيغة عملية لمسار هذه العلاقة وما ينجم عنها من تفاعلات وما يترتّب عليها من نتائج.. فهي ترى أنّ العلاقة الزوجية نوع من التعهّد والالتزام من ناحية الرجل والمرأة بإنشاء شراكة حياتية بينهما من أجل بناء وحدة اجتماعية وتشكيل خلية إنسانية.. وطبقاً لهذه النظرة فإنّ هذه العلاقة لابدّ وأن تنشأ نشوء مسؤولاً منبثقاً عن تعهّد والتزام بالمقتضيات والتبعات.. وأيضاً يجب أن تنشأ نشوء واعياً لأبعاد هذه المسؤولية وشؤونها.. فقد وصف النصّ القرآني الشريف هذه العلاقة بأنّها عقدة ومعاهدة ناشئة عن الوعي والارادة والعزم ﴿ وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ ﴾ (١).. وقد عبّر القرآن الكريم عن علاقة الزوجية هذه بالعقدة التي يعقد بها أحد الخيطين بالآخر بحيث يصيران واحداً بالاتصال.. وكأنّ حبالة النكاح تصيّر الزوجين واحداً متصلاً.. وعليه فلا قيمة لعلاقة خالية من العقد ومجرّدة من المسؤولية ومفرّغة من الالتزامات.. كما لا وزن للعلاقة العابرة

والطائشة والعابثة غير الهادفة وغير الواعية والقائمة على أساس تصريف الوقت ومبادلة المشاعر بين الجنسين في جوّ من الضبابية لم تحدّد فيه المواقف بل تتأرجح فيه التصوّرات العائمة وترتبك فيه الطموحات وتضيع فيه الحقوق.. إذ لا مرجع موضوعياً يصار إليه للفصل فيما لو وقع خلاف في البين أو حدثت تجاوزات.. ولا ضابطة يعتمد عليها لديمومة هذه العلاقة وصيانتها من الفشل والخيبة أو المجازفة بمستقبلها في تجربة غالباً ما تكون هي الأُولى والأخيرة.. فالصحيح هو إرساء العلاقة على أساس متين وإقامتها على بنيان مرصوص.. ولا قيمة قانونية لما يسمّى بالتعايش بين الجنسين ولا اعتبار لعلاقة الصداقة ما دامت لم تنبثق عن مسؤولية والتزام..

ومن اللافت للنظر أنّ الإسلام قد احترم العقود كافة ودعا إلى الالتزام بها ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٢).. غير أنّه اعتبر عقد الزوجية أكثرها حرمة وأشدّها مسؤولية وأغلظها استيثاقاً ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِيثَاقاً غَلِيظاً ﴾ (٣) فهو أخطر عقد يبرمه الإنسان مع غيره من البشر.. من هنا حكم الفقهاء بعدم صحة اشتراط الخيار فيه..

ولا يوازيه عقد آخر باعتبار أنّ كلّاً من الزوجين يفتح باب أسراره أمام قرينه ويبيح حريمه الشخصي الخاص به أمام صاحبه.. ولم يكن ليقدم على ذلك لولا الثقة العالية والاطمئنان الكبير بالطرف الثاني الذي هو بدوره يقابله بالموقف نفسه.. إنّها شراكة تجعل الزوجين بمنزلة الشخص الواحد.. بل هو عقد مقدّس فإنّ فيه شوباً من العبادات المتلقّاة من الشارع كما عبّر بذلك بعض الفقهاء (٤) سيما بعد ملاحظة الآداب التي سنّتها الشريعة الإسلامية فيه..

حقيقة الزوجية

يمتاز عقد النكاح عن سائر العقود من ناحية الآثار المترتّبة عليه.. وبما أنّ الأثر معلول لسببه.. فهذا يعني أنّ ماهية عقد النكاح تختلف عن غيره من العقود.. ولكلّ عقد ماهية خاصة تعبّر عن ملاك وضعه وجعله من قبل العقلاء أو المشرّع.. وممّا لا يخفى أنّ كلّ عقد جاء لتلبية حاجة إنسانية معيّنة.. من هنا نرى أنّ بعض العقود ذو طابع اقتصادي وبعضها اجتماعي وبعضها سياسي وغير ذلك.. وعندما نحلّل عقد النكاح نجده من قسم العقود الاجتماعية لا من جملة العقود الاقتصادية وإن تعلّق به المال تبعاً وعرضاً.. فإنّ محض ذلك لا يصيّره عقداً اقتصادياً.. فهو ليس معاوضة بين مالين كعقدي البيع والإجارة.. ولا يقع المهر في مقابل شيء من جسد المرأة.. ولا في مقابل الانتفاع والاستمتاع الجنسي.. ولا في مقابل ما تقوم به المرأة من أعمال منزلية.. فلا نقل في الملكية ولا تبدّل في إضافتها.. وليس المصبّ في هذا العقد المال ولا الملكية..

والمهر ليس عوضاً عن إباحة المرأة نفسها للزوج كما قد يتصوّره بعض.. بل إنّه هدية تقدّم من قِبل الزوج ونوع تكريم للمرأة بما يتناسب مع التجربة الهامة التي ستتمخّض عن عقد النكاح وبحسب ما تقتضيه طبيعة المرأة من احتياجات حياتية في مثل تلك الحالات.. وقد قال سبحانه: ﴿ وَآتُوا ٱلنِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ (٥) أي إنّ الصدقات ـ وهي المهور ـ محض عطية وهدية وليس ثمناً..

ولا ينافي ذلك اشتمال طائفة من النصوص المأثورة على سنخ من التعابير التي استخدم فيها ألفاظ قد تعورف دلالتها على المعاوضات نحو قوله عليه السلام: «إنّما يريد أن يشتريها بأغلى ثمن» (٦) وقوله عليه السلام: «إنّما هو مستام» (٧).. وذلك: لأنّ المهر ليس ركناً

في عقد النكاح ومن هنا صحّ العقد مع عدم ذكره [٨] أو مع الإبهام فيه أو تأخير تحديده إلى أجل وهو التفويض.. هذا أوّلاً.. وثانياً: قد لا يكون الهدف من المهر هدفاً مادياً كما لو كان المهر تعليم الزوجة القرآن.. وثالثاً: ربّما لا يكون المهر مالاً خطيراً ومهمّاً بنظر العقلاء.. وعليه فالمعنى المقبول لهذه التعابير هو أن يكون المراد المفهوم المعنوي للثمن وهو انتخابها شريكة حياته وأمينة لسرّه ورفيقة مستقبله وليس المراد الثمن الحقيقي وبالمعنى الشائع.. بل حتى لو حملنا الثمن هنا على المال الحقيقي كما تُشعر به بعض الروايات بيد أنّه لا يمكن حمل الشراء هنا على المعنى الحقيقي بل المراد المجاز.. والتعبير بالثمن إشارة لثبوت حقّ مالي.. فلا دلالة في أمثال هذه العبارات على المعاوضة قطعاً..

وأيضاً لا ينافي ذلك ما جاء في قسم من العبارات الفقهية من أنّ المهر ثمن أو عوض البضع.. لكون المقصود في المقام هو الإشارة إلى ثبوت حقّ مالي للمرأة وهو المهر بسبب عقد النكاح نظراً لوجود ضرورات حياتية ومعيشية نظير حقّها في النفقة أو الأرث ونحوهما ممّا لا يحتمل فيه المعاوضة جزماً.. وكذلك الكلام في الحكم بضمان مهر المثل في بعض الحالات كما هو واضح..

ولا يقاس النكاح بملك اليمين لمجرّد وجود الشبه بينهما في بعض الآثار كالإباحة الجنسية.. فصرف هذا الشبه لا يجعلهما من واد واحد لكون حقيقة النكاح متقوّمة بالشركة بين الزوج والزوجة في الحياة والتعايش معاً فهو شركة اجتماعية ومعنوية لا مالية ولا اقتصادية.. في حين أنّ المرأة في ملك اليمين ليست هي طرف العقد ولاأثر لقبولها وعدمه بل طرفا العقد هما المالك الأوّل والثاني..

ولو فرضنا أنّ المهر هو عوض الاستمتاع الجنسي وإباحة المرأة

نفسها فهذا الفرض مردود باعتبار أنّ الاستمتاع الجنسي يتحقق للطرفين الرجل والمرأة لا للرجل حسب.. مضافاً إلى أنّ الحياة الزوجية لا تنحصر في هذا الأثر المحدود جدّاً والذي لا يتلاءم مع وجود تلك القائمة الطويلة والعريضة من الواجبات والحقوق التي قد تمتدّ إلى ما بعد الموت.. وإلّا فكيف نفسّر حقّ التوارث بينهما؟! وكيف نفسّر الحكم بالعدّة والحداد بعد موت الزوج؟! إلى غير ذلك.

وهذا التفسير الإسلامي للنكاح يستند إلى مبرّرات واقعية.. منها:

أوّلاً ـ ظاهرة الميل الجنسي الكامن تكويناً في طبيعة كلّ من الرجل والمرأة تجاه الآخر.. وهذا ما يدعو إلى البحث عن سبيل لتلبية هذه الحاجة الملحّة ولبرمجة هذا الميل بما يتناسب مع الصيغة المدنية للإنسان وتجنيبه الممارسات الهمجية استجابة للغريزة..

ثانياً ـ وجود الارتباط العاطفي والروحي بين الجنسين.. وهو ارتباط طبيعي فما لم يتجسّد خارجاً فسيحدث فراغاً نفسياً ونقصاً روحياً وخللاً في الشخصية.. فإنّ كلّاً منهما بحاجة إلى الآخر..

ثالثاً ـ ضرورة ضمان وتأمين المستقبل الحياتي لكلّ من الزوجين إذا بلغ الكبر أحدها أو كلاهما ووضعا أقدامهما على أعتاب الشوط الأخير من العمر.. فإنّ الضمان العائلي هو أفضل السبل لخلق الإحساس بالاطمئنان وعدم القلق تجاه المستقبل الحياتي للفرد..

رابعاً ـ تقاسم الأدوار في صناعة اللبنة المجتمعية الأُولى.. فإنّ ملابسات الحياة ومشاقّها تتطلّب التعاون والشراكة بين الزوجين..

خامساً ـ المساهمة في تهيئة الجوّ المناسب مادياً ومعنوياً وتربوياً لتنشئة الجيل المقبل من أجل إدامة النوع البشري على الأرض..

ومن اللازم على كلّ من يريد بناء جسر العلاقة الزوجية أن يفقه

هذه الحيثيات وأن يدركها جيّداً لأنّها المنطلق لتأسيس منظومة الحقوق والواجبات المترتّبة والمحدّدة لشكل التعامل بين الزوجين نظرياً والمؤمّنة للانضباط السلوكي لهما على المستوى العملي..

ولنكتفِ بهذا القدر من بيان الأساس والملاك الذي تستند إليه العلاقة الزوجية وندع تفصيل معالم العلاقة ومنظومة الحقوق بين الزوجين في ظل الشريعة إلى فرصة أُخرى.. قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٩)..

.. ولا حول ولا قوة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

الهوامش

(١) البقرة: ٢٣٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) النساء: ٢١.

(٤) جواهر الكلام ٢٩: ١٣٣.

(٥) النساء: ٤.

(٦) الوسائل ٢٠: ٨٩، ب٣٦ من مقدمات النكاح وآدابه، ح٧.

(٧) المصدر السابق: ح٨.

(٨) نعم يشترط ذكر المهر في العقد المؤقّت خاصة.

(٩) الروم: ٢١.

الغناء والموسيقى

❑ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

لقد كتب هذا البحث قبل أكثر من عقدين.. وكان يرغب سماحة السيد الكاتب ـ دام ظلّه ـ في تأخير نشره ريثما تسنح له الفرصة بإعادة النظر فيه مجدّداً.. غير أنّنا آثرنا نشره عاجلاً رغبة في إفادة طلّاب العلم وروّاده.. (التحرير)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين

أولاً: حكم الغناء

لا إشكال في حرمة الغناء في الجملة؛ لاستفاضة الأخبار بذلك، وفيها ما هو تامّ سنداً.

والغناء هو الصوت المطرب، ولا فرق بين كون الطرب بنحو يورث البكاء أو الفرح؛ فإنّ ذلك كلّه طرب وخفّة، ويستعمل للتلهّي والتلذّذ سواء كان التلذّذ بالألحان المفرّحة أو بالتنفيس عن الهموم والأحزان عن طريق الاستعانة بالألحان المبكية. وليس المفهوم من الغناء إلّا أمثال هذه الألحان المستعملة عادة للتلهّي والتلذّذ بأحد الشكلين.

قال في لسان العرب: «الغناء من الصوت ما طرّب به»[1].

وفسّر في الصحاح الطرب بمعنى: «خفّة تصيب الإنسان لشدّة حزن أو سرور» (٢).

وذكر في الصحاح أنّ «الغناء ـ بالكسر ـ من السماع» (٣).

وفي لسان العرب: «الغنى من المال مقصور ومن السماع ممدود، وكلّ من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب ـ غناء. والغَناء بالفتح النفع، والغِناء بالكسر من السماع» (٤).

وأيضاً في لسان العرب: «كلّ ما التذّته الاذن من صوت حسن سماع. والسَّماع الغناء. والمُسمِعة المغنّية» (٥).

ويبدو أنّ التعابير المختلفة تشير إلى معنى واحد، وهو أنحاء الصوت المعروفة للهو واللعب.

وعلى أيٍّ فتكفي في حرمة الغناء ـ كما قلنا: ـ الروايات المستفيضة مع صحة أسانيد بعضها، من قبيل:

١ ـ رواية زيد الشحام قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك» (٦).

٢ ـ وأيضاً رواية زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱجْتَنِبُوا قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾ (٧) قال: «قول الزور الغناء» (٨). وكلتا الروايتين تامّتان سنداً.

٣ ـ ورواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «... فإذا رأيت الحق قد مات وذهب أهله، ورأيت الجور قد شمل البلاد... ـ ويستمر في ذكر شياع الفحشاء والفساد إلى أن يقول ـ: ورأيت الملاهي قد ظهرت يمّر بها لا يمنعها أحد، أحداً ولا يجتري أحد على منعها...» (٩).

وهذه الرواية وإن كان لا يمكن أن يستفاد منها حرمة مطلق ما يسمّى لهواً ولكن الغناء أو بعض أقسامه هو من أبرز مصاديقها. نعم قد لا يتم فيها

الإطلاق لمطلق أقسام الغناء. وهذه الرواية أيضاً تامّة سنداً.

وليست حرمة الغناء خاصّة بإيجاده وقراءته بل تشمل الاستماع أيضاً؛ وذلك لبعض الروايات التامة سنداً:

١ ـ كرواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه؟ قال: «لا»[١٠].

٢ ـ ورواية محمّد بن مسلم عن أبي الصباح أو محمّد بن مسلم وأبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ **وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ** ﴾؟[١١] قال: «الغناء»[١٢].

وإن أمكن المناقشة في دلالة الرواية الأخيرة بأنّه لعلّ شهادة الغناء لا تشمل مطلق الاستماع إليه بل تختص بحضور مجلسه، فلعلّ حرمته من باب حرمة حضور مجالس المعصية.

٣ ـ ورواية عنبسة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «استماع اللهو والغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع»[١٣] اللهمّ إلّا أن يناقش في دلالة هذه الرواية على أكثر من الكراهة.

وعلى أي حال فلا إشكال في تمامية دلالة الرواية الأُولى.

المستثنيات من حرمة الغناء:

وقد وردت في الروايات لحرمة الغناء عدّة استثناءات:

الأوّل ـ الحُداء صوت يرجّع فيه للسير بالإبل، وذكر الشيخ رحمه الله في المكاسب: «لم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا رواية نبوية ـ ذكرها في المسالك[١٤] ـ من تقرير النبي صلى الله عليه وآله لعبد الله بن رواحة حيث حدا للإبل، وكان حسن الصوت»[١٥].

وذكر الشهيدي رحمه الله في تعليقته على المكاسب[١٦] عن الصدوق رحمه الله أنّه روى

بإسناده عن السكوني عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: زاد المسافر الحداء، والشعر ما كان منه ليس فيه خناء». ورواه البرقي في المحاسن عن النوفلي عن السكوني نحوه والخناء بفتح أوله: الفحش.

وقد ظهر بذلك أنّ الحُداء بعنوانه غير مستثنى؛ لأنّ أدلّته ضعيفة سنداً. والرواية الأخيرة ذكرها في الوسائل عن الصدوق، ولكن قال: «ليس فيه جفاء وفي نسخة ليس فيه خناء» وقال: الخنا من معانيه الطرب (١٧).

وعلى أي حال فقد عرفت أنّ الحُداء بهذا العنوان لم يثبت استثناؤه. إلّا انّه بالامكان المناقشة في إطلاق دليل حرمة الغناء بنحو نحتاج في الحُداء إلى مخصّص يخرجه؛ وذلك بأن يقال بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع: إنّ المفهوم عرفاً من دليل حرمة الغناء حرمة الغناء اللهوي أو التلهّي بالغناء، أمّا الحداء بهدف تسيير الابل لا بهدف التلهيّ فهو غير مشمول لإطلاق الدليل، على أنّه قد يقال بعدم حرمة الغناء غير المقترن بالموسيقى على ما سوف يأتي في المستثنى الرابع، فلا موضوع لاستثناء الحداء.

الثاني ـ الغناء بالقرآن، فقد ورد عن أبي بصير بسند تام قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جاءني الشيطان؟ فقال: «إنّما ترائي بهذا أهلك والناس. فقال: يا أبا محمّد اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك ورجّع بالقرآن صوتك، فإنّ الله عزّ وجلّ يحبّ الصوت الحسن يرجّع فيه ترجيعاً» (١٨).

وقد حملها الشيخ الحرّ العاملي على التقية قائلاً: «هذا محمول على التقية؛ لما ذكرنا من معارضة الخاص وهو الحديث الأول ـ أي رواية عبدالله بن سنان ـ، والعام وهو كثير جدّاً قد تجاوز حدّ التواتر...» (١٩).

أقول: إنّ حمل هذه الرواية على التقية إن كان بسبب تعارضها مع مطلقات

حرمة الغناء فهي تتقدّم عليها بالأخصية، ولا تصل النوبة إلى الحمل على التقية.

وإن كان بسبب تعارضها برواية أُخرى، وهي رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر؛ فإنّه سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم» ورواه الطبرسي في مجمع البيان عن حذيفة بن اليمان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ورواه الشيخ بهاء الدين في الكشكول مرسلاً[٢٠]. فهذه الرواية غير تامة سنداً، فلا توجب حمل معارضها على التقية.

على أنّ الحمل على التقية هنا غير محتمل؛ إذ أيّ داع للامام عليه السلام للحثّ على هذا الغناء وجعله مستحبّاً؟! أفلم يكن بإمكانه عليه السلام أن يكتفي بفرض الجواز؟! بل أيّ داع للترخيص هنا تقية أفليست حرمة الغناء كحرمة الفقّاع ممّا لا مورد فيه للتقية؟! لأنّه ليس ذكر الحكم الواقعي فيه وهو الحرمة موجباً لابتعاد الامام عليه السلام عن الأُمّة وتقليل تأثيره عليه السلام فيهم؟! ولذا ترى أنّ الأئمة عليهم السلام لم يتّقوا في حرمة الفقّاع.

نعم، لولا ضعف سند الحديث لكانت الروايتان تتساقطان بالتعارض فكنّا نرجع إلى العموم الفوقاني.

وعلى أيّ حال، فرواية أبي بصير لا تدلّ على جواز الغناء بالقرآن على الإطلاق أي حتى عند قراءته بالموسيقى، وغاية ما تدلّ عليه هي جواز قراءة القرآن بترجيع الصوت.

وهناك رواية أُخرى غير تامّة سنداً تدلّ على عدم مرغوبية الغناء بالقرآن بالمزامير بل مطلقاً، وهي رواية عبد الله بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث قال: «إنّ من أشراط الساعة، إضاعة الصلوات، واتباع الشهوات،

والميل إلى الأهواء ـ إلى أن قال ـ: فعندها يكون أقوام يتعلّمون القرآن لغير الله ويتخذونه مزامير، ويكون أقوام يتفقّهون لغير الله، وتكثر أولاد الزنا، ويتغنّون بالقرآن... الخ»(٢١).

وعلى أيّ حال، فرواية أبي بصير وإن كانت خاصة بتجويز الغناء في القرآن ولكن لا يبعد التعدّي عرفاً إلى كلّ ما يذكّر بالحق كالمناجاة مع الله أو مدح الأئمة عليهم السلام أو النصائح والمواعظ وما شابه ذلك.

هذا، وبالامكان القول بأنّ ترجيع الصوت بالقرآن وبالمناجاة ومدح الأئمة وبالمضامين الحقة غير مشمول لاطلاقات دليل حرمة الغناء؛ لأنّ المفهوم منه بمناسبات الحكم والموضوع إنّما هو ما يصنعه أهل الفسق والفجور من التلهّي بالغناء، ولا يشمل ترجيع الصوت بالمضامين الحقّة المساعد لتأثيرات تلك المضامين الحقة في النفس.

ولعلّ المقصود من التغنّي بالقرآن المذموم في الرواية الأخيرة ـ غير التامة سنداً أيضاً ـ هو التغنّي بمعنى قراءته بألحان لهويّة والتلهّي به، لا مجّرد الترجيع المساعد لتأثير القرآن في النفس.

الثالث ـ غناء المغنّية في الأعراس، والدليل على ذلك ما نقل عن أبي بصير بمتون ثلاثة كلّها تامّة السند:

١ ـ ما عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنّيات؟ فقال: «التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عزّوجلّ: ﴿ **وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ** ﴾(٢٢)»(٢٣).

٢ ـ ما عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المغنّية التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها»(٢٤).

٣ ـ عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أجر المغنّية التي تزفّ

العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»[٢٥].

والمتن الثالث فيه دلالة على ما هو أوسع من عنوان غناء المغنّية في الأعراس؛ وذلك لأنّ ظاهره هو انّه عليه السلام بعد أن نفى البأس عن أجر المغنّية التي تزف العرائس أراد أن يوضّح عدم البأس في ذلك ببيان مغايرة هذا العمل مع ما هو المحرّم، وهو عمل التي يدخل عليها الرجال.

إذاً فالحرام هو غناء المغنّية التي يدخل عليها الرجال، أمّا الغناء غير المقترن بشيء من هذا القبيل فليس حراماً.

ولا أقصد بذلك أنّ الغناء ليس حراماً إطلاقاً، وإنّما الحرام ما قد يقترن به من دخول الرجال عليهنّ؛ فإنّ هذا خلاف قاعدة تقييد المطلق بالمقيّد، فإنّ المطلقات دلّت على حرمة الغناء مطلقاً، وهذه الرواية تتقدم على المطلقات بالأخصّية، وليس معنى التقييد عزل العنوان المحمول عليه الحكم في المطلق عن كونه بعنوانه موضوعاً لذلك الحكم.

إذاً فمقتضى الجمع بين المطلق والمقيّد هو أنّ الغناء المقترن بدخول الرجال عليهنّ حرام، لا أنّ هذه الضميمة هي الحرام فحسب.

هذا، ولا يخفى أنّ هذه الرواية ليست لها دلالة على انحصار ما يستوجب ضمّه إلى الغناء للحكم بحرمة الغناء في دخول الرجال على النساء، فلا تعارض بينها وبين ما سيأتي في المستثنى الرابع من الرواية الدالّة على حرمة الغناء المقترن بالمزمار، على أنّه لو فرض التعارض كان إطلاق الحصر مقيَّداً بتلك الرواية.

هذا، وبالامكان أن يقال: إنّ هذه الرواية لا تدلّ على ما هو أوسع من عنوان غناء المغنيّة في الأعراس، بمعنى تحليل الغناء غير المقترن بعنوان آخر من قبيل عنوان دخول الرجال عليها؛ وذلك لأنّ غناء المغنّية في الأعراس ليس بطبعه ممّا لا يدخل فيه الرجال عليهنّ، بل هو ينقسم إلى قسمين: فإمّا

أن يدخل الرجال عليهنّ، وإمّا أن لا يدخلوا، فالمقصود من قوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» هو أنّ القسم الذي حلّلناه هو القسم الخالي عن دخول الرجال عليها، فلا يدلّ على أكثر من جواز غناء المغنّية في مجالس العرس الخالية عن الرجال.

الرابع ـ الغناء غير المقترن بالموسيقى، ومقتضى ذلك جواز الغناء الخالي عن الموسيقى حتى في غير مثل القرآن. وهذا ما دلّت عليه رواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأس به ما لم يزمر به». ورواها أيضاً عبد الله بن جعفر في (قرب الاسناد» عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر، ولكنه قال: «ما لم يعص به» (٢٦).

والمتن الثاني غير تام سنداً، والمتن الأوّل هو التام سنداً، وهو دالّ على ما ذكرناه في عنوان هذا المستثنى. وهذا أيضاً لا يحمل على أنّ الحرام هو الموسيقى أو المزمار فحسب دون ذات الغناء ـ لو قلنا بأنّ الموسيقى ليس غناء ـ فإنّ هذا خلاف قانون تقييد المطلق بالمقيّد، كما شرحناه في المستثنى الثالث.

ومقتضى قانون التقييد ـ لو سلّم عدم صدق الغناء على الموسيقى ـ هو أن يقال: إنّ الغناء إذا اقترنت به الموسيقى أصبح حراماً، وإذا لم يقترن بالموسيقى لم يكن حراماً.

إلّا أنّ هذه الرواية معارضة برواية أُخرى، وهي رواية عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحييكم؟ فقال: «كذبوا، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَاءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِن لَدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى ٱلْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (٢٧) ثمّ قال: ويل لفلان ممّا يصف، رجل لم

يحضر المجلس»[٢٨]. فهذه الرواية تدلّ على عدم الترخيص في قول: «جئناكم جئناكم... الخ» بشكل الغناء رغم عدم افتراض السائل اقتران ذلك بالمزمار أو الموسيقى، فهي تعارض الرواية السابقة لكنّها ضعيفة سنداً، فتصبح الرواية السابقة بلا معارض.

وقد تلخّص من كلّ ما ذكرناه أنّ الغناء وحده ليس حراماً، وإنّما يحرم إذا اقترن بدخول الرجال على النساء أو بالموسيقى، وأنّ الغناء بالقرآن ونحوه بلا موسيقى ليس حراماً ولا مكروهاً؛ وأمّا الغناء بالأشعار اللهوية من دون اقتران بدخول الرجال على النساء ولا اقتران بالموسيقى فهو مكروه؛ لأنّ اللهو ـ على الأقل ـ مكروه في الإسلام، كما دلّت على ذلك روايات مضى بعضها وما مضت من رواية عنبسة لو قلنا إنها لا تدلّ في الغناء على أكثر من الكراهة، فهي دالّة على كراهة الغناء غير المقترن بالموسيقى، ولم يرد عليها مخصّص عدا ما مضى من رواية جواز الغناء في القرآن والترغيب فيه. وقد ثبت بظواهر بعض النواهي السابقة حرمة الغناء اللهوي. هذا كلّه في الغناء.

ثانياً: حكم الموسيقى

وأمّا الموسيقى فلاثبات حرمتها عدّة طرق:

الطريق الأوّل: التمسّك بالروايات الواردة في الموسيقى من قبيل كثير من روايات الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل[٢٩] وغيرها.

وما رأيته بالنسبة للموسيقى ممّا يكون تامّاً سنداً هو:

٨ ـ رواية إسحاق بن جرير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ شيطاناً يقال له القفندر إذا ضرب في منزل الرجل أربعين صباحاً بالبربط ودخل الرجال وضع ذلك الشيطان كلّ عضو منه على مثله من صاحب البيت ثمّ نفخ فيه نفخة فلا يغار بعدها حتى تؤتى نساؤه فلا يغار»[٣٠].

٢ ـ ورواية علي بن جعفر الماضية: عن أخيه سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأس به ما لم يزمر به»[٣١].

إلّا أنّه قد يناقش في دلالة الرواية الأُولى بأنّها لعلّها تنظر إلى حرمة دخول الرجال على النساء؛ فإنّها لم ترد في مطلق الضرب بالبربط، بل وردت في خصوص فرضية دخول الرجال على الأهل والعائلة بقرينة قوله: «ودخل الرجال»، وقوله: «فلا يغار بعدها حتى تؤتى نساؤه فلا يغار».

كما قد يناقش في دلالة الرواية الثانية ـ لو قلنا بأنّ الضرب بالمزمار ليس وحده غناءً ـ بأنّها إنّما وردت في الغناء المصاحب لاستعمال المزمار، ولا تدلّ على حرمة الضرب بالمزمار حينما يكون منفصلاً عن الغناء.

ولكن قد يدّعى أنّ روايات حرمة الموسيقى رغم ضعف أكثرها سنداً يكاد يبلغ حدّ الاستفاضة.

الطريق الثاني: التمسّك بما ورد في تحريم الملاهي، وقد مضت الإشارة إلى حديث تامّ السند، وفيه: «ورأيت الملاهي قد ظهرت يمرّ بها لا يمنعها أحد»[٣٢]. وهذا المتن وإن لم يكن يستفاد منه الإطلاق لكن المتيقّن عرفاً من حرمة الملاهي حرمة الغناء والموسيقى، وأيضاً مضت رواية عنبسة استماع اللهو والغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع»[٣٣]. وقد يقال: إنّ هذه الرواية لا تدلّ على أكثر من الكراهة.

الطريق الثالث: دعوى دلالة روايات حرمة الغناء للموسيقى؛ بدعوى شمول مفهوم الغناء للموسيقى حيث فسّرت الغناء في اللغة بالصوت المطرب وبالسماع، والأوّل أو كلاهما يشمل الموسيقى. ويشهد لذلك تعبير الشيخ الطوسي ﷺ في الخلاف حيث قال: «الغناء محرّم سواء كان صوت المغنّي أو بالقصب أو بالأوتار مثل العيدان والطنابير والنايات والمعازف وغير ذلك، وأمّا الضرب بالدفّ في الأعراس والختان فإنّه مكروه... الخ»[٣٤].

يبقى الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل: إنّ الموسيقى هل يحرم استماعها أيضاً أو لا؟ والجواب هو

حرمة الاستماع؛ وذلك على أساس الطريق الثالث من طرق إثبات تحريم الموسيقى لو قلنا به، وكذلك على أساس الطريق الثاني؛ إذ لو قلنا بدلالة رواية عنبسة على الحرمة فالأمر واضح، وإلّا كفتنا رواية «ورأيت الملاهي... الخ»[٣٥]؛ لأنّ المفهوم عرفاً وبمناسبات الحكم والموضوع من دليل حرمة الملاهي هو حرمة التلهّي بها بلا فرق بين استعمالها أو استماعها.

بل ولعلّ الأمر كذلك على أساس الطريق الأول أيضاً بناء على أنّ أدلّة تحريم الموسيقى ـ وكذا الغناء ـ يفهم منها عرفاً أيضاً النظر إلى جانب التلهّي بها، فلا يفرّق بين الاستماع والانشغال المباشر بذلك.

نعم، لا دليل على حرمة سماع الموسيقى بلا استماع، كما لا دليل على حرمة سماع الغناء كذلك.

الأمر الثاني: إنّ حرمة الموسيقى مشروطة بكونها مطربة ولو بمعونة ما تقترن به أو مقترنة بالغناء المطرب، أي إنّ الحرام إنّما هو الموسيقى بالنحو المرسوم عند أهل اللهو. أمّا لو لم تكن كذلك فلا دليل على حرمتها؛ لا من الوجه الثالث لعدم صدق الغناء بلا إطراب، ولا من الوجه الثاني؛ لعدم ثبوت حرمة ما يكون لهواً على الإطلاق ـ نعم يمكن القول بكراهة الموسيقى اللهوية غير المطربة تمسّكاً بمثل رواية عنبسة[٣٦] ـ ولا من الوجه الأوّل؛ لأنّ استفاضة روايات ضعيفة السند لو ثبتت لا تثبت إطلاقاً من هذا القبيل.

الأمر الثالث: الموسيقى الحماسية يمكن القول بحلّيتها؛ لعدم دلالة شيء من الوجوه الثلاثة على حرمتها:

أمّا الوجه الأوّل؛ فلأنّ استفاضة روايات ضعيفة السند لو تمّت لا تثبت إطلاقاً من هذا القبيل.

وأمّا الوجه الثاني؛ فلأنّ الموسيقى الحماسية لو استعملت بداعي التهيج للحرب إذاً ليست لهواً كي يشملها دليل حرمة اللهو، ولو استعملت بعنوان التلهّي فقد قلنا إنّه لم يثبت بدليل حرمة اللهو حرمة اللهو مطلقاً.

وأمّا الوجه الثالث؛ فلو ثبت صدق الغناء على الموسيقى الحماسية بأن يفرض أنّ الطرب المأخوذ في مفهوم الغناء يعني مطلق الخفّة لا خصوص الخفّة الناشئة من الفرح أو الحزن أمكن أن يقال: إنّ دليل حرمة الغناء ينصرف بمناسبات الحكم والموضوع إلى ما هو المتعارف في مجالس اللهو والطرب والموجب للرقص أو على الأقلّ للّذة الناشئة من البكاء اللهوي؛ أمّا مالم يكن بطبيعته لأجل اللهو والتلهّي بل كان لأجل خلق الحماس فدليل الحرمة منصرف عنه. ويؤيّد ذلك أنّ طبول الحرب كانت متعارفة في عصر النصوص، ولم نر نصّاً ورد على حرمته بالخصوص، فهذا على الأقلّ يدلّ على حلّية الموسيقى الحماسية في حين استعمالها في سبيل الهدف النزيه.

الأمر الرابع: إنّ حرمة الموسيقى المطربة لا تختصّ بمثل المزامير والأعواد، بل تشمل مثل الدفوف والطبول؛ وذلك على أساس الوجه الثاني والثالث، دون الوجه الأوّل؛ لأنّ ما يدلّ في الوجه الأوّل على حرمة مثل الدفوف والطبول ليس على مستوى الاستفاضة، وهو ضعيف سنداً.

وقد يقال: إنّ الرواية الثانية المذكورة في الوجه الأوّل [٣٧] تدلّ على جواز الغناء بغير مثل المزامير حتى ولو كان بمثل الدفوف والطبول؛ وذلك لأنّه عليه السلام نفى البأس عن الغناء ما لم يزمر به. ولكن احتمال كون المزمار مثالاً لمطلق الموسيقى موجود.

لا أقول: إنّه ينعقد لعقد المستثنى في الحديث إطلاق لمطلق الموسيقى، ولكن أقول: لا ينعقد لعقد المستثنى منه أيضاً إطلاق ينفي البأس عن الغناء المقترن بالموسيقى غير المزمار.

الأمر الخامس: لا تختصّ حرمة الموسيقى بما إذا كانت في ضمن الغناء، بل الموسيقى الخالية عن قراءة أيّ شيء أيضاً حرام للوجه الأوّل والثاني وكذلك الثالث لو قبلناه.

الهوامش

(١) لسان العرب ١٠ : ١٣٧ ، مادة (غنا) .

(٢) الصحاح ١ : ١٧١ ، مادة (طرب) .

(٣) الصحاح ٦ : ٢٤٤٩ ، مادة (غنى) .

(٤) لسان العرب ١٠ : ١٣٥ ، مادة (غنا) .

(٥) لسان العرب ٦ : ٣٦٥ ، مادة (سمع) .

(٦) الوسائل ١١ : ٢٧٨ ، ب٤٩ من جهاد النفس ، ح٢٢ . وأيضاً ١٢ : ٢٢٥ ، ٩٩ ما يكتسب به ، ح١ .

(٧) الحج : ٣٠ .

(٨) المصدر السابق : ح ٢ .

(٩) الوسائل ١١ : ٥١٥ ـ ٥١٦ ، ب ٤٥ من الأمر والنهي ، ح٦ .

(١٠) الوسائل ١٢ : ٢٣٢ ، ب ٩٩ مما يكتسب به ، ح٣٢ .

(١١) الفرقان : ٧٢ .

(١٢) الوسائل ١٢ : ٢٢٦ ، ب٩٩ ممّا يكتسب به ، ح٣ .

(١٣) الوسائل ١٢ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦ ، ب١٠١ ممّا يكتسب به ، ح١ .

(١٤) انظر المسالك ١٤ : ١٨١ . وانظر البيهقي ١٠ : ٢٢٧ .

(١٥) مكاسب الشيخ الأنصاري (تراث الشيخ الاعظم) ١ : ٣١٣ .

(١٦) ص ٧٨ .

(١٧) الوسائل ٨ : ٣٠٦ ، ب٣٧ من آداب السفر ، ح١ .

(١٨) الوسائل ٤ : ٨٥٩ ، ب ٢٤ من قراءة القرآن ، ح٥ .

(١٩) المصدر السابق : ذيل ح٥ .

(٢٠) المصدر السابق : ٨٥٨ ، ح١ .

(٢١) الوسائل ١١ : ٢٧٨ ، ب ٤٩ من جهاد النفس ، ح٢٢ . وأيضاً ١٢ : ٢٣٠ ، ب ٩٩ ما يكتسب به ، ح٢٧ .

(٢٢) لقمان : ٦ .

(٢٣) الوسائل ١٢ : ٨٤ ، ب ١٥ ما يكتسب به ، ح ١ .

(٢٤) المصدر السابق : ٨٤ ـ ٨٥ ، ح٢ .

(٢٥) المصدر السابق : ٨٥ ، ح٢ .

(٢٦) الوسائل ١٢ : ٨٥ ، ب ١٥ ما يكتسب به ، ح٥ .

(٢٧) الأنبياء : ١٦ ـ ١٨ .

(٢٨) الوسائل ١٢ : ٢٢٨ ، ب ٩٩ ما يكتسب به ، ح١٥ .

(٢٩) انظر : الوسائل ١٢ : ٢٣٢ ـ ٢٣٥ .

(٣٠) الوسائل ١٢ : ٢٣٢ ، ب ١٠٠ ما يكتسب به ، ح١ .

(٣١) انظر : الوسائل ١٢ : ٨٥ ، باب ١٥ مما يكتسبه ، ح٥ .

(٣٢) الوسائل ١١ : ٥١٦ ، ب ٤٥ من الأمر والنهي ، ح٦ .

(٣٣) الوسائل ١٢ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦ ، ب ١٠١ مما يكتسب به ، ح١ .

(٣٤) الخلاف ٣ : ٣٤٥ ، كتاب الشهادات ، مسألة ٥٥ .

(٣٥) الوسائل ١١ : ٥١٦ ، ب ٤٥ من الأمر والنهي ، ح٦ .

(٣٦) الوسائل ١٢ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦ ، ب ١٠١ مما يكتسب به ، ح١ .

(٣٧) وهي رواية علي بن جعفر : الوسائل ١٢ : ٨٥ ، مما يكتسب به ، ح٥ .

البنـوك

دراسة في أقسامها وأحكامها

❑ آية الله السيد محسن الخرازي

القسم الخامس

المضاربة (٢)

يقوم البنك عادة بعدّة أنشطة اقتصادية في سبيل استثمار رؤوس الأموال التي تكون في حوزته.. وهذا يتطلّب إجراء بعض العقود والمعاملات كالمضاربة والجعالة والشركة والحوالة ونحوها.. وكثيراً ما تواجه هذه المعاملات إشكالات شرعية لاصطدامها مع بعض الأحكام الفقهية ممّا يعيق ويعرقل حركة العمل المصرفي.. لذا كان من الضروري البحث في هذه المعاملات من ناحية الشروط ومن ناحية النتائج المترتّبة عليها وتكييفها فقهياً بما يتناسب مع وظائف البنك وبما يحقّق أغراضه التي يستهدفها.. وقد عالجت هذه السلسلة من الدراسات الفقهية ذلك.. وليس الغرض من هذه الدراسات استيعاب البحث في كل عقد من العقود.. وإنّما الغرض هو بحث ما يتعلّق منها بالبنك وأنشطته ليس إلّا.. (التحرير)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين

المسألة السادسة:

إنّه قد اشترطوا في المضاربة أن يكون الاسترباح بالتجارة، وأمّا إذا كان الاسترباح بغيرها كأن يدفع إلى العامل ليصرفه في الإنتاج أو بناء المساكن أو تعبيد الطرق ونحوها فلا تصح المضاربة؛ لاختصاص أدلّتها على ما يستفاد منها بالاسترباح بالتجارة.

أورد عليه بعض الأعلام بأنّه لا دليل لذلك إلّا الأخذ بالقدر المتيقّن، مع أنّه لا وجه له بعد كون الدليل دليلاً لفظياً لا لبّياً وله الإطلاق، مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالعمومات الدالّة على وجوب الوفاء بالعقود، فإنّ مقتضاها هو صحة جميع العقود العقلائية إلّا ما خرج بالدليل، فلو لم تشمل أدلّة المضاربة هذه الصورة كفت العمومات في صحتها سواء أُطلق عليها المضاربة أو لا[1].

وفيه:

أوّلاً: منع إطلاق الأدلّة الواردة في المضاربة بحيث يشمل جميع الموارد المذكورة؛ لأنّ عنوان التاجر في مثل قوله: «من اتّجر مالاً... الخ» ـ وهو الذي يبيع ويشتري ـ لا يشمل مثل المزارعة والمساقاة والإجارة لتعبيد الطرق ونحو ذلك، لأنّ الظاهر من معنى التاجر المأخوذ في المضاربة أنّ عمله هو البيع والشراء، فالمعاملات المذكورة وإن لم تخل عن البيع والشراء، ولكنّها ليست بتجارة بالمعنى الأخص للذي يكون عمله منحصراً في التجارة.

وعليه، فلا يشمل عنوان المضاربة بالمعنى المذكور مثل شراء المواد الغذائية وطبخها وتركيبها وبيعها أو شراء الآلات والأدوات والمواد وتركيبها وإنتاج أشياء كالسيارات ونحوها وبيعها؛ وذلك لأنّ الظاهر من كلمة الذي يبيع

ويشتري في تفسير التاجر هو الذي يكون عمله البيع والشراء من دون احتياج إلى توليد وتركيب وإعمال عمل آخر.

لا يقال: لا يمكن الالتزام بذلك مع تفسير التجارة في قوله تعالى: ﴿ **إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ** ﴾ بأرباح المكاسب من أيّ طريق، ولذا ذهبوا إلى وجوب الخمس فيها، ولا تُحمل التجارة في الآية الكريمة على التجارة بالمعنى الأخص وغلبة وجود التجارة بنفس البيع والشراء لا توجب الانصراف. هذا، مضافاً إلى إمكان منع الغلبة، كما لا يخفى.

لأنّا نقول: استعمال التجارة في الآية في الأعمّ ـ بقرينة كونها في مقام بيان الأسباب الباطلة والأسباب الصحيحة ـ لا يكون موجباً لرفع اليد عن ظهور المضاربة في التاجر الذي يكون عمله البيع وعليه والشراء، فمثل قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن قيس: «من اتّجر مالاً واشترط نصف الربح فليس عليه ضمان» [٢] لا يصدق على مطلق الاتّجار بالمال سواء كان ذلك بمجرّد البيع والشراء أو مع ضميمة إعمال عمل أو إنتاج، بل المراد هو الذي يكون البيع والشراء عمله وحرفته.

ولذا ذهب السيد المحقّق الخوئي قدس سره إلى اختصاص المضاربة ـ على ما يستفاد من نصوصها ـ بالاسترباح بالتجارة [٣].

ثمّ إنّ المحكيّ عن العلّامة الحلّي في التذكرة أنّه قال: «شرط العمل في المضاربة أن يكون تجارة، فلا تصح على الأعمال كالطبخ والخبز وغيرهما من الصنائع؛ لأنّ هذه أعمال مضبوطة يمكن الاستئجار عليها، فاستغني بها عن القراض فيها، وإنّما يسوغ القراض فيما لا يجوز الاستئجار عليه، وهو التجارة التي لا يمكن ضبطها ولا معرفة قدر العمل بها ولا قدر العوض والحاجة داعية إليها ولا يمكن الاستئجار عليها، فللضرورة مع جهالة العوضين شرّع عقد المضاربة» [٤].

ولكن لا يخلو ذلك عن الإشكال؛ فإنّ عدم جواز المضاربة في الأعمال لما ذكرناه من اختصاصها بالتجارة بالمعنى الأخص، وهو الذي يكون عمله البيع والشراء، لا لما أشار إليه من أنّ هذه الأعمال مضبوطة والمضاربة فيما إذا لم تكن الأعمال مضبوطة، وإلّا فهو قابل للمنع؛ لجواز المضاربة أيضاً فيما إذا كان نوع التجارة والعمل فيها مضبوطاً، ولا دليل على انحصار المضاربة في غير المضبوطة من الأعمال.

وثانياً: إنّ التمسّك بمثل قوله تعالى: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ الدالّ على وجوب الوفاء بالعقد في المقام محلّ نظر وإشكال؛ فإنّ المضاربة من العقود الجائزة، فلا يصلح الاستدلال عليه بما يدلّ على اللزوم والوجوب.

نعم، يمكن الاستدلال بمثل قوله تعالى: ﴿ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ ﴾ فإنّ التجارة بالمعنى الأعمّ تصدق على المذكورات ولو لم تشملها الأدلّة الخاصّة الواردة في المضاربة، ومقتضى شمولها للمقام هو الحكم بالصحة وإن لم تكن بمضاربة اصطلاحية.

ولذلك لم يستبعد السيد المحقق اليزدي ﷺ في الشرط التاسع من شروط المضاربة شمول العمومات للاسترباح بغير التجارة بالمعنى الخاص، كأن يدفع إلى العامل ليصرفه في الزراعة مثلاً ويكون الربح بينهما، فراجع (٥).

ولكن أورد عليه السيد المحقق الخوئي ﷺ بأنّ الأخذ بالعمومات بعيد؛ لعدم تمامية العمومات واحتياج الحكم بالصحة في هذه المعاملات الى الدليل الخاص، وحيث إنّه مفقود فالقاعدة تقتضي البطلان (٦).

وذكر في وجه البطلان بحسب القاعدة وبُعد الأخذ بالعمومات أمرين، حيث قال: «والذي ينبغي أن يقال: إنّ العقد الواقع في الخارج قد يكون من قبيل البيع والإجارة ونحوهما ممّا يكون التمليك من كلّ من الطرفين للآخر تمليكاً لما يملكه.. وفيه لا مانع من التمسّك بعمومات التجارة، وقد تمسّكنا بها

لإثبات صحة المعاملة المعاطاتية.

وقد لا يكون كذلك، بألّا لا يكون فيه تمليك من أحد الطرفين ماله للآخر كالمضاربة والمزارعة والمساقاة حيث لا يملّك المالك العامل إلّا حصة من الربح، وهي غير متحقّقة بالفعل؛ لأنّه لا يملك إلّا أصل ماله، فكيف يصح تمليكها لغيره، وفيه فالقاعدة تقتضي البطلان، ولا عموم يقتضي صحته. وعليه، فيكون تمام الربح للمالك؛ نظراً لتبعية المنافع للأصل.

وكون بعضه للعامل رأساً وابتداء[٧] على خلاف القاعدة في العقود؛ إذ مقتضاها كون العوض لمن له المعوّض، فمن يبذل المثمن له الثمن والعكس بالعكس، فلا وجه لكون بعضه للعامل.

وانتقاله آناً ما إلى ملك المالك ومن ثمّ إلى العامل وإن كان معقولاً إلّا أنّه على خلاف قانون المضاربة والمزارعة والمساقاة[٨]... إلى أن قال: والحاصل إنّ الصحة في هذه الموارد تحتاج إلى دليل خاص، فإن كان فهو، وإلّا فالقاعدة تقتضي البطلان، نظير ما تقدّم في إجارة الأرض بحاصلها أو بيع ما سيرثه من مورّثه؛ فإنّها غير مشمولة لأدلّة التجارة عن تراض، وصحتها على خلاف القاعدة، فلابدّ لإثباتها من دليل خاص. على أنّ المضاربة تزيد على غيرها في الإشكال بأنّها لا تنحصر غالباً بالتجارة مرّة واحدة، بل تكون من التجارة المستمرّة والمتعدّدة.

وعلى هذا، فلو فرض أنّ رأس المال مئة دينار وكان للعامل نصف الربح، فاتّجر العامل به واشترى سلعة بمئة دينار ثمّ باعها بمئتي دينار كان مقتضى العقد اختصاص المالك بمئة وخمسين ديناراً واختصاص العامل بخمسين ديناراً فقط، فلو اشترى بعد ذلك شيئاً بمئتي دينار ثمّ باعه بأربعمئة دينار، فمقتضى العقد أن يكون للعامل مئة وخمسون ديناراً وللمالك مئتان وخمسون ديناراً فقط، وهو مخالف للقاعدة، حيث إنّ المئتي دينار الحاصلة من التجارة

الثانية إنّما هي ربح لمجموع خمسين ديناراً (حصّة العامل) ومئة وخمسين ديناراً (حصّة المالك)، ومقتضى القاعدة أن يكون ربع هذا المبلغ له والثلاثة أرباع الباقية بينه وبين المالك. وهذا يعني أن يكون للعامل من مجموع الأربعمئة مئة وخمسة وسبعون ديناراً وللمالك منه مئتان وخمسة وعشرون ديناراً فقط.

والحال إنّه لا يأخذ إلّا مئة وخمسين ديناراً، ولازمه أن يكون ربح العامل أيضاً مناصفة بينه وبين المالك، وهو على خلاف القاعدة؛ حيث إنّ المالك لم يعمل فيه شيئاً، بل ذلك المال حصّة العامل بتمامه والعمل فيه من العامل، فلا وجه لأن يكون للمالك نصف ربحه.

ومن هنا فلو كنّا نحن والقاعدة ولم يكن هناك دليل على الصحة لالتزمنا بفساد عقد المضاربة بقول مطلق، وإنّما قلنا بالصحة فيها للنصوص الخاصة... الخ»[٩].

ويمكن أن يقال:

أوّلاً: إنّ التمليك الفعلي معتبر في البيع لا في المضاربة؛ إذ حقيقتها عند العقلاء هو تمليك الربح على تقدير وجوده، لا تمليك الملك الفعليّ الوجود، وتمليك الربح على تقدير وجوده في مقابل عمل العامل يكون من التجارات بالمعنى الأعم.

وعليه، فلا مانع من الأخذ بعموم قوله تعالى: ﴿**إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾، ومع دلالة العموم وشموله للمقام لا مجال للأخذ بمقتضى القاعدة والحكم بالبطلان، كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ ما ذكره السيد المحقّق الخوئي ﷺ من أنّ مناصفة ربح سهم العامل في المعاملات الثانية والثالثة... بين العامل والمالك مع أنّ المالك ليس

له عمل يستحق ذلك خلاف القاعدة، ومع كونها خلاف القاعدة يحتاج نفوذها إلى دليل خاص، فلا يكفي فيه الأخذ بالعمومات (١٠).

منظور فيه؛ لإمكان أن يقال: إنّ سهم العامل في المعاملة الأُولى من الربح متزلزل ومعلّق على عدم حصول ربح في المعاملة الثانية، فإذا حصل ربح في المعاملة الثانية تبدّل سهم العامل منه إليه كأنّه لم يقع ربح في المعاملة الأُولى، وعليه ففي المثال المذكور كان رأس المال في المعاملة الأُولى مئة دينار، فإذا باع ما اشتراه بها بمئتين كان سهم العامل هو خمسون ديناراً، فإذا اشترى بمئتين شيئاً وباعه بأربعمئة صار سهمه من الربح الأول كأن لم يكن، ويحتاج حينئذٍ إلى ملاحظة مجموع الربح في المعاملات المتتالية، والمجموع من الربح بالنسبة إلى أصل رأس المال هو ثلاثمئة دينار، فيكون نصفها للعامل، وهو مئة وخمسون ديناراً، وهكذا في المعاملات التي وقعت بعدها.

وعليه، فكلّ ربح سابق صار بالنسبة إلى ربح لاحق كأن لم يكن حتى تنتهي مدّة المضاربة، فيلاحظ الربح الأخير ويقسّم بين العامل والمالك على ما عقدا عليه، ويعبّر عنه بالملكية المتزلزلة، ونظيره هو الخمس، فإنّ الخمس بمجرّد ظهور الربح واجب، وإنّما أرفق الشارع في أدائه إلى آخر السنة، ومع ذلك لم يجعل مستحقّي الخمس شركاء في المعاملات الواقعة أثناء السنة إلى آخرها، ولا تحتاج المعاملات إلى إمضائهم أو إجازة الحاكم، وليس ذلك إلّا لتبدّل سهمهم من السابق إلى اللاحق وصيرورة السابق كأن لم يكن.

كما أنّ الأمر أيضاً كذلك بالنسبة إلى الخسارات الواردة، فإنّ الأرباح العائدة في طول السنة في باب المضاربة وفي باب أرباح المكاسب وقاية لرأس المال، ومعنى الوقاية أنّ ملكية تلك الأرباح بالنسبة إلى العامل أو مستحق الخمس ملكية متزلزلة، فإذا حصلت الخسارة نقصت من الأرباح

وتدارك نقص رأس المال إلى آخر السنة، فإن زاد شيء بعد جبران رأس المال فهو يقسّم بين العامل والمالك طبقاً للعقد ويكون خمسه لأرباب الخمس.

ثمّ لا فرق في ذلك بين ما ذهب إليه المشهور من أنّ العامل صار شريكاً في العين بظهور الربح وبين ما ذكرناه من إمكان أن يكون العامل شريكاً في المالية؛ لجواز أن يجاب عن إشكال خلاف القاعدة بكون الملكية ملكية متزلزلة في مثل المضاربة والخمس، والملكية المتزلزلة أمر اعتبرها العقلاء كسائر الاعتبارات، ومع كونها معتبرة عندهم فلا وجه لإنكار شمول العمومات للمقام بدعوى أنّها خلاف القاعدة.

ولا فرق في الملكية المتزلزلة بين أن تكون الملكية بالنسبة إلى العين أو المالية؛ لأنّ الملكية بالنسبة إلى المالية أيضاً تحتاج إلى تبدّل شركتها في المالية من المعاملة الأُولى إلى المعاملة الثانية، وهكذا إلى أن تنتهي المعاملات بانقضاء وقت المضاربة.

ومن الجدير بالذكر أنّه لا يرد على الشركة في المالية ما يرد على الشركة في العين؛ لأنّ العين للمالك، ولا سهم للعامل فيها، كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أنّ المضاربة في الأحكام المذكورة خلاف القواعد، ولا بناء من العقلاء على المضاربة بهذه الكيفية، والتمسّك بالعمومات فيها مشكل.

نعم، لا بأس بالتمسّك بالعمومات في المضاربة العرفية إن كانت، والحكم بالصحة من باب مطلق التجارة، لا من باب المضاربة الشرعية والتجارة بمعناها الأخص.

وعليه، فالمضاربة العرفية لا توجب عند العقلاء الشركة بظهور الربح ولو بالنسبة إلى المالية، بل الشركة بعد حصول الربح وكسر الخسارة.

والمضاربة العرفية كالضمان العرفي عقد، وهو غير المضاربة الشرعية.

وعليه، فلا يترتّب عليه أحكام المضاربة الشرعية؛ لعدم انطباقها مع القاعدة، فتأمّل فإنّ المسألة مشكلة.

المسألة السابعة:

إنّ المستفاد من الأدلّة الواردة في المضاربة هو لزوم كون الربح مشاعاً بينهما، فلو جعل لأحدهما مقداراً معيّناً والبقية للآخر أو البقية مشتركة بينهما لم تصح؛ لظهور النصوص في كون الربح بينهما على وجه الاشتراك بنحو الإشاعة.

وعليه، فجعل مقدار معيّن يكون منافياً لمفهوم عقد المضاربة بحسب ما ورد في الأخبار، منها صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يعطي المال مضاربة وينهى أن يخرج به فخرج؟ قال: «يضمن المال والربح بينهما»[11]. ونحوها صحيحة الحلبي[12] وصحيحة الكناني[13] وصحيحة جميل[14].

وموثّقة إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مال المضاربة؟ قال: «الربح بينهما، والوضيعة على المال»[15] وغير ذلك من الأخبار.

وفي قبالها ما رواه في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدّي إليه العبد كلّ شهر عشرة دراهم؟ قال: «لا بأس»[16]. ولكن الرواية ضعيفة ولم يعمل بها أحد.

وكيفما كان فظاهر هذه الأخبار هو أنّ ربح المال يكون بينهما، ومقتضى إطلاق اسم الجنس هو أنّ الربح بجميعه يكون كذلك، وعليه فلا يجوز تعيين مقدار معيّن لأحدهما والبقية للآخر أو البقية مشتركة بينهما؛ لأنّ ذلك ينافي

كون ربح المال بجميعه بينهما.

وممّا ذكر يظهر ضعف ما في مباني العروة الوثقى حيث قال: «لا يستفاد من أدلّة المضاربة كون كلّ جزء من الربح مشتركاً بينهما كما قيل، وإنّما المستفاد منها أنّ مجموع الربح يكون بينهما في قبال اختصاص أحدهما به، وهو صادق في المقام أيضاً إذا استثنى المالك لنفسه عشرة دنانير مثلاً على أن يكون باقي الربح بينهما مناصفة كان مرجع ذلك إلى المضاربة بالمال على أن يكون للعامل نصف الربح إلّا خمسة دنانير، وهو لا محذور فيه مع الوثوق بزيادة الربح على عشرة دنانير؛ لصدق كون الربح بينهما مشتركاً ومشاعاً» (١٧).

وذلك لما عرفت من أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «الربح بينهما» أنّ جنس الربح يكون بينهما، وهو ظاهر في إشاعة كلّ جزء جزء من الربح، ولا يتناسب مع استثناء جزء من الربح لصاحب المال، واعتبار المجموع في قوله: «الربح بينهما» خلاف ظاهر الإطلاق، ويحتاج إلى مؤونة زائدة.

وممّا ذكرنا يظهر الإشكال في جعل مقدار معيّن من أصل المال كـ (٢٠٪) للمالك بعنوان الربح في المضاربة؛ فإنّ هذا ـ مضافاً إلى كونه من أصل المال لا من الربح ـ تعيين سهم المضارب من الربح مقطوعاً مهما كان مقدار الربح، وقد عرفت أنّ المستفاد من الأخبار هو أنّ الربح بجميعه يكون مشاعاً بينهما.

ودعوى: أنّه يمكن تصحيح المضاربة إذا كانت على المقدار المعيّن للمضارب بتوكيل المضارب العامل في تعيين أيّ سهم مشاع أراده لنفسه وبتوكيله العامل بعد ذلك في المصالحة على السهم المعيّن الذي يؤدّيه إلى المضارب شهرياً مثلاً، وحينئذٍ يجوز أخذ المضارب المقدار المعيّن أو الأقلّ منه من العامل قبل حصول الربح دفعة، بمعنى أنّه يأخذه قرضاً حتى حين حصول الربح ثمّ ينقص منه المقدار المأخوذ ويصالح عليه.

مندفعة: بأنّ لازم ذلك أنّ المضاربة لم تقع حين التوكيل، بل غايته هو الوعد بوقوعها بتعيين الوكيل، وهو كما ترى.

فالأولى هو أن يقال في مقام التصحيح: إنّ تعيين المقدار المعيّن حين المضاربة طريق إلى سهمه الكسريّ الذي يعادله واقعاً من الربح ويكشفه العامل بتوكيل المضارب إيّاه، والغرر وإن كان لازماً حين المضاربة، ولكنّه ليس بمنهيّ عنه في جميع المعاملات، فتدبّر جيّداً.

المسألة الثامنة:

إذا افترضنا أنّ البنك يستثمر الودائع الثابتة جميعاً في وقت واحد بحيث تظلّ جميعاً فترة معيّنة قيد الاستثمار جاز تحديد نصيب كلّ وديعة من مجموع الربح بنسبة كمّيتها إلى مجموع الودائع الثابتة المستثمرة خلال العام، ولا إشكال فيه إلّا أنّ هذا الافتراض نادر جدّاً؛ لأنّ البنك لا يجمع الودائع الثابتة كلّها ويدفع بها إلى مجال الاستثمار في وقت واحد بل في أوقات مختلفة.

فاللازم هو الكلام في الشائع، فإن قلنا بأنّ النصيب ملحوظ من لحظة الإيداع إلى لحظة السبح بحساب نسبته إلى الربح، قال الشهيد الصدر ﷺ: «إنّ هذا يبعدنا عن فكرة المضاربة الإسلامية؛ لأنّ الدخل القائم على أساس المضاربة ينتج عن استثمار المال والاسترباح به، وهو بهذا يختلف عن الربوي القائم على أساس القرض باسم الفائدة، فإذا أدخلنا اليوم الأوّل لإيداع الوديعة الثابتة في حساب الأرباح بالرغم من أنّ الوديعة في هذا اليوم لم يطرأ عليها أيّ استثمار كان معنى هذا أنّا اقتربنا من طبيعة الدخل القائم على أساس الفائدة وابتعدنا عن طبيعة الدخل القائم على أساس المضاربة الإسلامية.

ولهذا نقترح أن يقيّم البنك حساباته على افتراض أنّ كلّ وديعة ثابتة تدخل خزائنه سوف يبدأ استثمارها فعلاً بعد شهرين من زمن الإيداع مثلاً ولن تستثمر قبل ذلك.

والتخريج الفقهي لذلك: أن يشترط البنك على المودعين أن يتنازلوا عمّا يزيد من حصّتهم الواقعية عن الحصّة التي تقرّر لهم بموجب ذلك الافتراض، فإذا كانت هناك وديعة لـ (زيد) استثمرت فعلاً من بداية الشهر الثاني إلى نهاية السنة ووديعة أُخرى ممثالة لـ (خالد) استثمرت من بداية الشهر الرابع إلى نهاية السنة وافترضنا أنّ الربح الذي نتج عن استثمار وديعة (زيد) كان أكبر من الربح الذي نتج عن استثمار وديعة (خالد) بالرغم من تساوي الكميتين في مثل هذا الفرض تكون حصّة وديعة (زيد) من الربح أكبر من حصّة وديعة (خالد) في الواقع، فلكي يتاح للبنك أن يساوي بين الوديعتين في الربح يشترط على كلّ مودع أن يتنازل عن القدر الزائد منه بالطريقة التي تصحّح للبنك طريقته في توزيع الأرباح على الودائع، فالأرباح يجب أن توزّع على الودائع حسب أحجامها ومدد إيداعها مطروحاً منها الفترة التي يقدّر بشكل عام أنّها تسبق الاستثمار، وقد افترضنا أنّها شهران مثلاً»[١٨].

ولا يخفى عليك إمكان تشريك المتأخّر مع المتقدّم بنحو الشركة العقدية بمجرّد الإيداع كما ورد في التشريك بعض الأخبار، وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشارة إليه في بحث الشركة.

وعليه، فلا مانع من شركة المتأخّر مع المتقدّم في مال المضاربة، ومن المعلوم أنّ الشريك ينتفع من لدن تحقّق الشركة، فتدبّر جيّداً.

المسألة التاسعة:

من الواضح أنّه إذا فرض فساد المضاربة فالربح للمالك سواء كان العامل والمالك جاهلين بالفساد أو عالمين به أو أحدهما عالماً دون الآخر؛ إذ المعاملات الصادرة عن العامل كالبيع والشراء واقعة للمالك؛ لأنّ المضاربة تستلزم الإذن في التجارة وإن كانت المضاربة باطلة، فإذا كانت المعاملة واقعة مع إذن المالك كانت صحيحة.

لا يقال: إنّ اللازم في صحة المعاملات هو إظهار الرضا، ولا يكفي مجرّد الرضا الباطني، والإظهار مفقود في المقام.

لأنّا نقول: إظهار الرضا بالمضاربة مع عدم تقيّد رضاه بها إظهار لرضاه بالمعاملات الأُخرى، وليس ذلك مجرّد الرضا، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الإذن مقيّداً بالمضاربة توقّفت صحة المعاملات على إجازته، وإلّا فالمعاملات الواقعة باطلة؛ لعدم الإذن ولا الإجازة.

ثمّ بناءً على عدم تقييد الإذن بالمضاربة وبطلانها يستحق العامل مع جهلهما أو جهل العامل لأُجرة عمله؛ لأنّ المفروض أنّ المعاملات مأذونة ولم يقصد العامل التبرّع، وعليه فتكون أُجرة عمله مضمونة على من استوفاه، والمفروض أنّ المالك مستوفٍ لعمله بعد عدم تقييد إذنه بالمضاربة، وبطلان المضاربة لا يضرّ بذلك.

وأمّا إن كان المالك والعامل عالمين بالفساد أو كان العامل عالماً دون المالك فقد صرّح السيد المحقّق اليزدي ﷺ بأنّه لا أُجرة له؛ لإقدامه على العمل مع علمه بعدم صحة المعاملة.

ولكن أورد عليه في المستمسك بأنّ «العلم بعدم صحة المعاملة شرعاً لا يقتضي الإقدام على التبرّع الموجب لعدم الاستحقاق، وكذلك الغاصب إذا اشترى بالمال المغصوب إنّما يقصد الشراء، ولا يقصد أخذ المال مجّاناً، والبائع إذا كان عالماً بالغصب إنّما يقصد البيع، ولا يقصد التمليك المجّاني؛ ولذلك يصح البيع بالإجازة من المالك، ولو لم يكونا قصدا البيع لم يصح بالإجازة»[١٩].

وإليه يؤول ما في مباني العروة الوثقى حيث قال: «إنّ العلم بالفساد شرعاً لا يلازم الإتيان بالعمل مجّاناً وبغير عوض، فإنّ العامل قاصد للعوض

وإن كان يعلم بأنّ الشارع لم يمضه، ومقتضى السيرة العقلائية القطعية اقتضاء استيفاء عمل الغير الصادر عن أمره للضمان مطلقاً علم العامل بالفساد أو جهل، فإنّ العبرة في عدم الضمان إنّما هو بالتبرّع به، وهو غير متحقّق » (٢٠).

وأمّا احتمال استحقاق العامل حصّته من الربح من باب الجعالة في صورة علمهما بفساد المضاربة بدعوى القصد إلى الجعالة؛ لكون المضاربة مركّبة من الوكالة والجعالة أو الوكالة مع الإجارة.

ففيه منع؛ لأنّ المضاربة كالمصالحة أمر بسيط، وتحليلها إلى الأُمور المذكورة لا يخرجها عن البساطة، وعليه فالقصد لا يتعلّق بالجعالة، فمع عدم قصد الجعالة فلا وجه لاستحقاق العامل حصّته من الربح من باب الجعالة. هذا كلّه مع عدم تقييد الإذن بخصوص المضاربة.

وأمّا مع تقييد الإذن والإجازة اللاحقة فلا وجه لاستحقاق العامل للربح ولا لأُجرة المثل؛ إذ المالك كما هو المفروض لم يأمره بعمل بعد كون إذنه مقيّداً بالمضاربة، ولم يستوفِ من عمله شيئاً، وإجازة المعاملات بعد وقوعها ليست استيفاء كما صرّح به السيد المحقّق الخوئي ﷺ في مباني العروة الوثقى (٢١).

نعم، لو أمره المالك بالمعاملات في هذا الفرض بتخيّل صحتها لزم عليه أُجرة المثل ولو لم يجز المعاملات بعد علمه بفسادها؛ لأنّ عمل العامل محترم، والمفروض أنّه أمره بها، فتدبّر جيّداً.

وممّا ذكر يظهر إمكان تصحيح المعاملات البنكية فيما إذا لم تكن المضاربة صحيحة؛ لما عرفت من عدم تقييد الإذن بالمضاربة نوعاً. نعم، لا يستحق البنك في مقابل عمله إلّا أُجرة المثل، ولا سهم له من الربح؛ لعدم صحة المضاربة.

وعليه، فإن وقع الصلح بين العامل والمالك بمقدار الربح المذكور في المضاربة فلا إشكال فيه، وإن لم تقع المصالحة فاللازم هو إعطاء أُجرة المثل.

ولا بأس بتوكيل البنك في تعيين حقّه من أُجرة المثل بازاء المعاملات الواقعة على مال المضاربة التي فرض أنّها غير صحيحة.

وينقدح أيضاً ممّا ذكر حكم ما إذا أذن المضارب بأنواع المعاملات الأُخرى كالمساقاة والمزارعة والإنتاج والشركة وغير ذلك؛ لأنّ المفروض أنّ العامل وكيل في الإتيان بأيّ نوع من أنواع المعاملات، ولا كلام في صحة المعاملات؛ لصراحة الإذن بجميع أنواع المعاملات، وإنّما الكلام في حقّ العامل؛ إذ حقّه في غير المضاربة غير معيّن، فإن أعطاه الوكالة في تعيين حقّه من أُجرة المثل أو المصالحة على شيء فهو، وإلّا فاللازم على المالك إعطاء أُجرة المثل؛ لأنّ عمله محترم ووقع مع الإذن والأمر، كما لا يخفى.

المسألة العاشرة:

إذا أخذ شخص من البنك مقداراً بقصد أن يضارب به ولكن لم يضارب به بل صرفه في أداء ديونه أو في بناء مسكنه أو تعميره أو سائر حوائجه عصى وتجاوز واستحقّ التأديب والتعزير وضمن المال بالتصرّف فيه وإتلافه، ولكن ليس للبنك المطالبة بالزيادة على المأخوذ بعنوان الربح؛ إذ المفروض أنّ الآخذ لم يضارب به، ولا ضمان على الآخذ بالنسبة إلى الربح؛ لأنّ الربح ليس موجوداً حتى يضمنه الآخذ المتجاوز، بل هو أمر يمكن تحصيله بالمضاربة مع المال، والمفروض أنّه لم يحصّله.

نعم، إن أعطى الآخذ شيئاً إلى البنك بطيب نفسه فلا إشكال؛ إذ ليس في البين قرض ولا شرط حتى يكون الربح المذكور موجباً للربا، وإنّما هو هبة في الحقيقة، ولا يجوز إجبار الآخذ على إعطائه شيئاً بعنوان الهبة إلّا أن

يشترط ذلك بعنوان الغرامة للتقصير والتعدّي عن القرار في عقد خارج لازم. ومن المعلوم أنّ الغرامة المشروطة في المقام لا تندرج في شرط الزيادة في القرض، بخلاف شرط الغرامة في باب القرض فإنّه يصدق عليه شرط النفع، كما لا يخفى. هذا كلّه فيما إذا صرف المأخوذ في حوائجه وأتلفه.

وأمّا إذا صرفه في المزارعة أو المساقاة أو مشروع إنتاجي ونحوها ممّا هو خارج عن مورد المضاربة، فإن كان إذن البنك غير مقيّد بخصوص المضاربة فالمعاملات الواقعة بعين المأخوذ صحيحة؛ لكونها مأذونة، ولكن ربحها للبنك، واستحق العامل أُجرة المثل؛ لأنّ عمله مع عدم اختصاص الإذن بخصوص المضاربة مأذون فيه. ويمكن للبنك أن يصالح العامل فيما استحقّه العامل من أُجرة المثل بالنسبة إلى عمله في المعاملات المذكورة.

وأمّا إذا كان إذن البنك مقيّداً بخصوص المضاربة فالمعاملات الواقعة بعين المأخوذ محكومة بالبطلان إلّا إذا أجازها، ومع الإجازة استحق البنك ربحها، ولا استحقاق للعامل؛ لأنّ عمله ليس مأذوناً فيه والمفروض أنّ البنك لم يستوفه؛ إذ أنّ إجازته وإن أوجبت الصحة بالنسبة للمعاملات التي أوقعها ولكنها ليست باستيفاءٍ لعمل العامل، فتدبّر جيّداً.

نعم، لو أتى الآخذ بسائر المعاملات لنفسه وفي ذمّته وجعل المأخوذ في أداء ديونه كانت المعاملات الواقعة لنفسه صحيحة، ولا استحقاق للبنك بالنسبة إلى أرباحها، وإنّما استحق المطالبة بالمأخوذ دون الزيادة إلّا إذا اشترط في ضمن عقد لازم الزيادة عند التخطّي عن القرار بعنوان الغرامة، فلا تغفل.

المسألة الحادية عشرة:

تبطل المضاربة بعروض الموت أو الجنون من أحد الطرفين؛ لأنّها من العقود الجائزة والإذنية، ولا إذن للميت ولا للمجنون.

وألحق بعض الفقهاء السفاهة بهما، ولعلّه المراد من لفظة (الجنون) بعد اشتراط البلوغ والعقل والاختيار في عبارة العروة الوثقى، وإلّا لزم ذكر الجنون أن يكون مستدركاً. ولم يتعرّض لذلك أكثر الفقهاء، وإنّما اقتصروا على ما ذكروه في باب الحجر من أنّ السفيه محجور عليه في ماله.

وكيفما كان فقد قال في مباني العروة الوثقى: «اعتباره ـ أي عدم السفاهة ـ بالنسبة إلى المالك ممّا لا خلاف فيه؛ فإنّه ليس للسفيه أن يعقد المضاربة مع العامل، لكونه محجوراً عن التصرّف في أمواله.

وأمّا اعتباره بالنسبة إلى العامل فلا وجه له؛ إذ لا يعتبر قبول ذلك منه تصرّفاً في أمواله كما هو واضح، بل ولا [تصرّفاً في] عمله الذي هو بحكم المال؛ وذلك لأنّ العامل لا يملّك المالك عمله، وإنّما المضاربة عقد شبيه بالوكالة ـ كما عن المحقّق ـ أو الجعالة.

وعليه، فلا وجه لاعتبار عدم السفه فيه، فإنّه غير ممنوع منهما، بل ذكر غير واحد منهم أنّ له أخذ عوض الخلع؛ لكونه من تحصيل المال، لا التصرّف في أمواله»[٢٢].

ويمكن أن يقال: إنّ المضاربة من سنخ المعاوضة؛ لأنّ الحصّة من الربح في مقابل العمل، والعمل في مقابل الحصّة، ومقتضى المعاوضة هو التمليك من الطرفين.

وعليه، فالعامل يملّك عمله للمالك مع أنّه سفيه ومحجور في أمواله، والعمل الذي يملكه بمنزلة ماله؛ ولذا ذهب جماعة من الأصحاب إلى عدم صحة إجارة العمل من السفيه في كتاب الإجارة، هذا بخلاف الجعالة والوكالة فإنّه لا تمليك فيهما بالنسبة إلى العمل، بل الجعالة من الإيقاعات والمضاربة من العقود، فلا تقاس المضاربة بالوكالة أو الجعالة.

وعليه، فعدم السفاهة يعتبر بالنسبة إلى العامل أيضاً.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تُؤْتُوا ٱلسُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ﴾ (٢٣) يدلّ على منع إعطاء مالهم إليهم، فكيف يصح قبول العمل الذي يكون بمنزلة المال منهم؟!

ثمّ ينقدح ممّا ذكر حكم الإغماء، فإنّ الإذن يبطل بالإغماء، فكما أنّ الوكالة تبطل بالإغماء فكذلك إذن صاحب المال بالمضاربة في ماله يبطل بالإغماء، فتدبّر.

المسألة الثانية عشرة:

كلّ ما تعهّد به العامل للمالك في ضمن عقد المضاربة يجب العمل به ما دام عقد المضاربة باقياً، بل مطلقاً لو تعهّد به في ضمن عقد خارج لازم كالصلح، فلو تعهّد العامل مثلاً بتأمين المال وجب عليه تأمين المال، وإن جعل تدارك خسارته عليه في صورة عدم التأمين لزم تداركه عليه.

ولا ينافي ذلك ما ورد من أنّ الوضيعة على المال؛ لأنّ الشرط المذكور هو تدارك الوضيعة، لا شرط الوضيعة على العامل.

ولو تعهّد العامل للمالك بشراء مال المضاربة من المالك عند انقضاء مدّتها أو فسخ المضاربة بقيمته يوم الانقضاء أو يوم الفسخ أو بما توافقا عليه وجب عليه شراؤه طبقاً لما شرط وتعهّد، كما لا يخفى.

المسألة الثالثة عشرة:

لو وكّل العامل البنك في زمان حياته في ملاحظة مال المضاربة في محلّه وإخراجه عن المحلّ وبيعه عند اللزوم وتسهيم الربح وإعطاء سهم العامل جاز ذلك بلا إشكال؛ قضاء للوكالة.

وليس معنى ذلك فسخ المضاربة، بل المضاربة باقية، وإنّما فعل البنك ذلك من قبل العامل بعنوان الوكالة عنه وإن كان المال مال المالك، كما لا يخفى.

بل لو أوصى العامل للبنك أن يفعل تلك الأُمور بعد موته وانفساخ المضاربة كان ذلك جائزاً؛ لأنّه وصية بأداء الأمانات، ولا إشكال في لزومه على الوصي.

نعم، لزم أن يستأذن البنك من الورثة في الدخول في محلّ البضائع ونقل أمواله جمعاً بين الأدلّة الدالّة على نفوذ الوصية والأدلّة الدالّة على أنّه لا يجوز التصرّف في مال الغير إلاّ بإذنه. هذا فيما إذا لم يقدّر للدخول والخروج شيء من المالية، وإلّا فهو داخل في الوصية بالثلث، ولا حاجة فيه إلى الاستئذان.

بيد أنّه، يلزم الاستئذان في بيع البضائع بناء على شركة العامل فيها بنسبة سهمه من الربح؛ لانتقال ذلك السهم إلى الورّاث.

المسألة الرابعة عشرة:

يجوز فسخ المضاربة من ناحية المالك أو العامل إلّا إذا شرط في ضمن عقد خارج لازم عدم الفسخ إلى مدّة معيّنة، فلا يجوز الفسخ حينئذٍ قضاء للشرط.

ودعوى أنّه تحريم للحلال كما ترى؛ لأنّه شرط ما له الخيار فيه من الفعل أو الترك، وشرط الفعل أو الترك شرط ما يجوز، وليس بتحريم الحلال، كما لا يخفى.

ولو عصى وفسخ بطلت المضاربة؛ لأنّ الشرط المذكور لا يفيد الحكم الوضعي، وليس الفسخ من الحقوق حتى يسقطه بالشرط كالخيار في البيع؛ فإنّه لا يؤثّر الفسخ بعد شرط إسقاط حق الفسخ، بل الفسخ من الأحكام

الشرعية، فشرط عدم الفسخ لا يوجب إلّا حكماً تكليفياً.

ثمّ إذا فسخت المضاربة خلال المدّة لزم أن يتصالحا بالنسبة إلى حق العامل إن لم يمكن تعيين مقداره، ولا يتبدّل حق العامل بأُجرة المثل، كما صرّح به في بعض القوانين والمقرّرات؛ إذ لا موجب له. وأُجرة المثل مخصوصة بما إذا لم تكن الأُجرة المسمّاة، وفي المقام الأُجرة المسمّاة موجودة.

المسألة الخامسة عشرة:

لا فرق بين المضاربة الفردية والمضاربة المشتركة في الأحكام المذكورة، والمقصود من المضاربة المشتركة: هي المضاربة التي يعهد فيها مستثمرون عديدون معاً أو بالتعاقب إلى شخص حقيقي أو معنوي باستثمار أموالهم مع الإذن له صراحة أو ضمناً بخلط أموالهم بعضها ببعض أو بماله.

وفي المضاربة المشتركة المستثمرون بمجموعهم هم أرباب المال، والعلاقة بينهم هي المشاركة بنسبة مالهم، والمتعهّد باستثمار أموالهم هو العامل سواء كان شخصاً حقيقياً أو معنوياً مثل البنوك أو المؤسسات المالية، والعلاقة بين العامل وأرباب المال هي المضاربة.

ويجوز اشتراك العامل معهم في رأس المال، وعليه فالعامل شريك بنسبة ماله معهم وعامل لهم بالنسبة إلى غير سهمه من سائر السهام.

وفي المضاربة المشتركة لا مانع من خلط أموال أرباب المال بعضها ببعض أو بمال العامل؛ لأنّ ذلك يتمّ برضاهم صراحة أو ضمناً.

ولا يخشى الإضرار ببعضهم دون بعض بعد تعيّن نسبة كلّ واحد في رأس المال وقيام العامل بالمضاربة وتنظيم الاستثمار وتقسيم الأرباح بنسبة سهم كلّ واحد من الشركاء، فالضرر والخسارة على جميع أرباب المال بنسبة

سهامهم، وهكذا النفع لهم بتلك النسبة بعد كون أموالهم مختلطة.

واللازم في تسهيم المنافع هو ملاحظة مدّة بقاء سهم كلّ واد في الاستثمار، فإنّ أموال المستثمرين ساهمت كلّها في تحقيق العوائد حسب مقدارها ومدّة بقائها، فاستحقاقها حصّة متناسبة مع المبلغ والزمن هو أعدل الطرق لإيصال حقهم إليهم، وأمّا غيره ممّا يتعذّر الوصول إليه فالظاهر من إقدامهم على المضاربة المشتركة هو التوافق الضمني على إبرائه.

وعليه، فلو انفصل أحد المستثمرين في وسط العمل فيحسب ربحه بنسبة سهمه إلى ذلك الزمان، ولا يلاحظ فيه الخسران المحتمل في بقية المدّة، وعليه، فبعد المصالحة والتوافق المذكور لا يرجع إلى المستثمر المنفصل عند عروض الخسارة؛ فإنّ المصالحة من العقود اللازمة إلّا أن يشترط الرجوع إلى الخسران بالنسبة فلا إشكال في جواز الرجوع حينئذٍ، كما لا يخفى.

ولا إشكال في جواز تأليف لجنة متطوّعة تختار من أرباب المال لحماية حقوقهم على العامل ومراقبة تنفيذ شروط المضاربة المتّفق عليها، ولكن بشرط ألّا تتدخّل تلك اللجنة في قراراته الاستثمارية، نعم، لا بأس بكونهم طرفاً للمشاورة من دون أن يلزموا العامل بالعمل بآرائهم.

وممّا ذكر يظهر أيضاً أنّه لا إشكال في تعيين أمين الاستثمار ليكون مؤتمناً على الأموال وليمنع العامل من التصرّف فيها بما يخالف شروط المضاربة ليكون المساهمون على بيّنة، ولكن بشرط ألّا يتدخّل أمين الاستثمار في القرارات، ويقتصر عمله على الحفظ والتثبّت من مراعاة قيود الاستثمار الشرعية والفنّية.

هذه جملة من أحكام المضاربة الفردية والمشتركة. وإن شئت المزيد فراجع [الملحق رقم (٢)]

الملحق رقم [٢]:

قال الشهيد الصدر ﷺ: «إنّ عامل المضاربة قد يتلاعب على البنك فيدّعي تلف المال أو عدم الربح كذباً؛ ولهذا اقترحنا أن يسير البنك معه بموجب أصل عام يقرّر أنّ المفروض بقاء رأس المال وحدّ أدنى من الربح ما دام لم يثبت الخلاف بالقرائن المعيّنة.

إنّ هذا الأصل على خلاف قاعدة قبول قول الأمين فيما جعله المالك تحت يده من مال وأذن له بالاتّجار به.

وعلى هذا لابدّ أن نخرّج هذا الأصل إمّا بنحو شرط الفعل في ضمن عقد يشترط فيه البنك على العامل أن يدفع من المال ما يعادل المقدار الذي يدّعي خسارته في حالة عدم إقامة القرائن المحدّدة من قبل البنك على الخسارة.

وإمّا بنحو الجعالة، وذلك بأن يجعل العامل للبنك جعلاً على تحصيل رأس مال له للمضاربة عليه، والجعل عبارة عن مقدار يساوي قيمة رأس المال مع الحدّ الأدنى من ربحه المفروض... ـ إلى أن قال: ـ أو يقيم القرائن المحدّدة على خسارته»[٢٤].

الملحق رقم [٣]:

وقال الشهيد الصدر ﷺ أيضاً: «إنّ الحصّة المحدّدة بنسبة مئوية من الربح التي فرضناها للبنك اللاربوي لا يمكن أن تكون بمقتضى عقد المضاربة؛ لأنّ عقد المضاربة لا يقتضي إلّا فرض حصّة من الربح للعامل من مجموع الربح الذي هو ملك لمالك المال بمقتضى طبعه الأوّلي، والبنك في المقام ليس هو عامل المضاربة، بل العامل هو التاجر الذي يأخذ مالاً من البنك.

ولا يمكن فرض مضاربتين إحداهما بين المودع والبنك والأُخرى بين البنك والتاجر بناء على أنّ عامل المضاربة يمكنه أن يضارب بدوره عاملاً آخر،

وتكون الحصّة التي يأخذها البنك قائمة على أساس كونه عاملاً في المضاربة الأُولى.

والوجه في عدم إمكان افتراض مضاربتين كذلك هو: إنّ لازم جعل البنك عاملاً في المضاربة مع المالك عدم إمكان تحميله ضمان المال بناء على ما تقدّم من أنّ عامل المضاربة لا يضمن، فلابدّ من جعل البنك شخصاً أجنبياً عن المضاربة لكي يمكن أن يتحمّل ضمان المال ويكون دوره في العقد دور الوسيط فحسب »[٢٥].

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ المنع عن تضمين العامل إن كان راجعاً إلى شرط عروض الخسارة على عهدة العامل من أوّل الأمر فهو صحيح، وحيث إنّ الشرط المذكور مع عدم مالكية العامل غير معقول فهذا الشرط في المضاربة يرجع تعبّداً إلى انقلاب عقد المضاربة إلى القرض كما يشهد له صحيحة محمّد بن قيس، فتبطل المضاربة.

وإن كان تضمين العامل راجعاً إلى شرط التدارك على العامل، فلا مورد للمنع والبطلان، كما فصّلنا ذلك في المسألة الأُولى من مسائل المضاربة.

وعليه، فيمكن فرض مضاربتين إحداهما بين المودع والبنك والأُخرى بين البنك والتاجر بشرط أن يعمل المضارب الأوّل عملاً ما، ويمكن تضمين العامل الأوّل أو الثاني بتدارك الخسارة، ولا إشكال من هذه الناحية.

وعليه، فللبنك أن يجعل لنفسه نسبة مئوية من الفوائد بمقتضى عقد المضاربة بحيث يجبر شرط تدارك الخسارة أيضاً.

الهوامش

(١) راجع مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام عدد ٧ من السنة الثانية / أحكام البنوك : ٦٩ .

(٢) الوسائل ١٩ : ٢١ ، ب٣ من المضاربة ، ح٢ .

(٣) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٩ .

(٤) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٩ .

(٥) العروة الوثقى ٥ : ١٥٠ .

(٦) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٩ .

(٧) أي بدون الحاجة إلى تمليك المالك .

(٨) بل هو مقتضى الجمع بين البيع والمضاربة ، كما صرّح به نفسه في المباني (٣ : ١٢) .

(٩) مباني العروة الوثقى ٣ : ١٧ ـ ١٨ .

(١٠) انظر : مباني العروة الوثقى (المضاربة) : ١٨ ـ ١٩ .

(١١) الوسائل ١٩ : ١٥ ، ب١ من المضاربة ، ح١ .

(١٢) المصدر السابق : ح٢ .

(١٣) المصدر السابق : ١٧ ، ح٦ .

(١٤) المصدر السابق : ١٨ ، ح٩ .

(١٥) الوسائل ١٩ : ٢٢ ، ب٣ من المضاربة ، ح٥ .

(١٦) الوسائل ١٩ : ١٨ ، ب١ من المضاربة ، ح١٢ .

(١٧) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٦ .

(١٨) البنك اللاربوي في الإسلام : ٥٧ ـ ٥٩ .

(١٩) المستمسك ١٢ : ٣٩١ ـ ٣٩٢ .

(٢٠) مباني العروة الوثقى ٣ : ١٦١ .

(٢١) مباني العروة الوثقى ٣ : ١٦٠ .

(٢٢) مباني العروة الوثقى ٣ : ١٦ .

(٢٣) النساء : ٥ .

(٢٤) البنك اللاربوي في الإسلام : ٢٠٩ .

(٢٥) البنك اللاربوي في الإسلام : ٢٠٥ .

الإنجاب المدعوم طبّياً

❑ الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

مُقَدِّمَة:

إنّ الأبحاث البيولوجية والطبية خلال العقدين التاسع والعاشر من القرن العشرين شهدت تطوراً متسارعاً بحيث مكّنت من إنتاج طرق علاج جديدة وساهمت في إيجاد وسائل تسمح ببروز الحياة من خارج المسارات الطبيعية التي عرفتها البشرية حتى اليوم، فمثلاً الإنجاب المدعوم طبياً الذي أتاح لبعض الأزواج أن يلدوا ولم يكن بإمكانهم ذلك، قد تكاثر الطلب عليه نتيجة احتمال النسبة العالية التي هي (١٧/٤٪) إثر كلّ محاولة إنجاب مدعوم طبياً.

وهذه النسبة هي فيما إذا كان الزوجان عقيمين، أمّا إذا كانت الزوجة هي العقيمة ولم يكن زوجها عقيماً؛ فإنّ نسبة الحصول على طفل في كلّ محاولة تتراوح بين (٣٠ ـ ٣٥٪)، وكذا إذا كان الرجل هو العقيم دون زوجته.

وفي مقابل هذا قد تحصل اضطرابات قوية في الخلايا المشيمية للمرأة تؤدّي إلى تقليل نسبة النجاح إلى (٥٪) في كلّ محاولة[١].

لذا رأينا أن نتطرّق هنا إلى بحث الإنجاب المدعوم طبياً بكلّ تفاصيله

ليتسنّى لنا معرفة الحكم الشرعي لهذه العملية الجديدة التي تكاثر عليها الطلب من قِبل العقيمين لأجل الحصول على طفل ولو من خارج المسارات الطبيعية التي عرفتها البشرية حتى اليوم.

ولنبدأ بعرض نظرية الأديان للتقنيات الجديدة في مجال الإنجاب لنعرف ما هو موقف الديانة المسيحية واليهودية في هذا المجال؟

موقف الكاثوليكية:

تقول الكاثوليكية (في رسائل بابوية أو تعليمات): «إنّ الحياة البشرية التي خلقها الله يجب أن تستجيب لبعض القوانين التي سجلها إلله نفسه في طبيعة البشر، وهذا هو معنى القانون الطبيعي الذي ينبغي أن تستند إليه كلّ الأخلاقيات، وفيما يخصّ الإنجاب يشير هذا القانون بدون لبس إلى أنّ الإنجاب ينشأ من نظام طبيعي لا يمكن تغييره عند تلاقي الجنسين، ومن هنا يحرم اللجوء إلى أيّ شكل من الإنجاب غير الطبيعي وإلى أيّة تقنية يتمّ فيها الفصل بين الحبّ - المعبر عنه: بحميمية التلاقي الجنسي خاصة - وبين الإنجاب»[٢].

ثمّ يبيّن القائل صورة مخالفة الكنيسة الكاثوليكية لهذه المبادئ فيقول: «غير أنّ تطبيق هذه المبادئ بدون فوارق لا يشكّل القاعدة حتى عند الكنيسة الكاثوليكية نفسها»؛ أي أنّ أكثر الكاثوليكيين لا يتّفقون مع هذا الرأي، ولا يحترمه إلّا القليل من أتباع الكنيسة الكاثوليكية.

موقف البروتستانتية:

إنّ الموقف البروتستانتي لا يرتضي أيّ دعم طبي للإنجاب في صورة ما إذا كان الإنجاب من الأبوين، فممّا ذكر في عناصر التفكير البروتستانتي: «لا تلقى مختلف أشكال الدعم الطبي للإنجاب عامة أيّ رفض، وتحدّد الهوية

والكرامة الإنسانيّتين بالثقافة أكثر منها بالطبيعة، ويُقبَل أن تكون التقنية في صالح أنسنة الإنسانية. وهكذا ففي سنة (١٩٨٧ م) ألحّت الفدرالية البروتستانتية بفرنسا على أنّ الولادة لا تقتضي الحمل فحسب، بل تتطلب - إضافةً إلى هذا التبنّي، وعلاوة على ذلك، فإنّه لا يمكن ببساطة أن نتّفق مع كلّ من عبّر عن رغبته في طفل؛ ذلك أنّ «حقوق الطفل يجب أن ترجّح على رغبة (حقّ) الكبار»، ومن هذه الحقوق حق الطفل في امتلاك والدين من جنسين متباينين».

وزيادة على ذلك، يبدو التخصيب المختبري في إطار زوج واحد كما لو كان «قوساً تقنياً بسيطاً» واللجوء إلى مانح آخر يُربك الوضع؛ ذلك أنّه يطرح قضية الأُبوة بأشكال معقّدة.

نعم، هناك تحفّظات من قِبل البروتستانتية، وهي تحفّظات لا تشكّك - على كلّ حال - في المبدأ؛ لذا فإنّ وثيقة الكنائس الأُوربية لسنة (١٩٩٩ م) تحذّر من المبالغة في تثمين الدعم الطبي للإنجاب، وتندد ببعض أشكاله.

موقف اليهودية:

فقد جاء في السفر الأوّل من التكوين: «أوّل أمر أو وصية يوجهها الله إلى الإنسان هو الإنجاب، يقول الله لهم: أثمِروا وتعدّدوا! املؤوا الأرض وأخضِعوها لكم»[٣].

وتسعى اليهودية للاستفادة من هذا الأمر المؤسس أمام التقنيات الجديدة الحالية للإنجاب، فالأمر الذي يصدره الله بالإنجاب يرتبط به «علاقة جنسية كاملة مع امرأة بإمكانها أن تصير حاملاً»؛ فإنّ غالبية ذوي القرار اليهود لا يدينون - بالتأكيد - الدعم الطبي للإنجاب وخصوصاً طريقة التخصيب المختبري، ولكنهم يطالبون على الأقلّ بأن يَحترم هذا الدعم الطبي إلى حدّ أقصى حميمية الزوجين وخاصّة خلال إصدار المنيّ وتجميعه، وبذلك يتّم

تشجيع طرق تجميع المنيّ في المسالك التناسلية الأُنثوية مباشرةً بعد الجماع سواء بواسطة الأخذ المباشر من المهبل أو بعد أن يوضع فيه كويس للتجميع.

ويقبل بعض أصحاب القرار أن يتمّ التجميع في أُنبوب تجارب أو في كيس واقٍ بعد جماع منقطع حتى يقال إنّ وجهة المنيّ احتُرمت...[٤].

الدعم الطبي للإنجاب:

١ ـ في الحضارة الغربية وقع اتّفاق في فرنسا ـ وتبعتها إسبانيا والمملكة المتّحدة ـ على الاقتصار في استعمال تقنيات على الإطار الطبي دون غيره، ولا يتصرّف فيها بوصفها بديلاً فعلياً للإنجاب الطبيعي.

٢ ـ وفي فرنسا قد اشتُرطت للولوج إلى هذه التقنيات شروط، وهي:

أ ـ حصر استعمال هذه التقنيات بالرجل والمرأة المتزوجين اللذين ما زالا في سنّ الإنجاب.

ب ـ وأيضاً حصر استعمال هذه التقنيات في رجل وامرأة يقدّمان الحجّة على أنّهما قضيا سنيناً من العيش المشترك ومازالا في سنّ الإنجاب.

وفي هاتين الصورتين يشترط أن تكون حالة الرجل والمرأة تدعو لاستعمال الدعم الطبي للإنجاب.

ج ـ يشترط موافقة الزوجين عند كلّ عملية وفي لحظة إنجازها، وهذه الموافقة تأتي بعد أجل من التفكير بحيث يفهم المعني بالأمر صعوبة الأمر ومخاطره وحدوده القانونية والتنظيمية، وأن تكون الموافقة مكتوبة وموقّعة من الطرفين[٥].

القرابات:

بما أنّ الإنجاب المدعوم طبياً يدخل فيما يسمى بالقرابات والأنساب، إلّا أنّ

هذه القرابات والأنساب تختلف عن القرابات والأنساب المتعارفة الجنسية، فالقرابات على قسمين:

القسم الأوّل: قرابات اجتماعية وبيولوجية؛ أي حصلت من الاتصال الجنسي.

القسم الثاني: قرابات اجتماعية فقط؛ أي لم تحصل من الاتصال الجنسي.

أمّا القسم الأوّل: فتنقسم القرابات فيه إلى قسمين أيضاً:

الأوّل: قرابات ناشئة من الزواج الشرعي. وهذه القرابة لها حالتان:

الحالة الأُولى: وجود زوجين وجنس بينهما (أي اتّصال جنسي) وإنجاب ناشئ من العملية الجنسية، وهذه هي الحالة العاديّة والمعروفة للقرابة الشرعية والتي تكون منها عادةً حضانة وتربية.

الحالة الثانية: وجود زوجين وإنجاب بدون عملية جنسية، فيحصل الفصل بين الإنجاب والجنس. وهذه الحالة حصلت بوجود التقدّم العلمي الذي يطمس البعد الجسدي لتخلّق الوليد وإن كان للجسد دور في نمو الوليد، وهي حالة لقاء الأمشاج خارج جسد المرأة من بويضة ومنّي الزوج، وهذا هو الأكثر شيوعاً للإنجاب المدعوم طبياً؛ فإنّه قد أثبت ولادة من غير اتّصال جنسي، وهذه الحالة يطلق عليها اسم «القرابة الشرعية» أيضاً مادام الزواج موجوداً وقد تكوّن الوليد من نطفة الزوج وبويضة الزوجة.

الثاني: القرابة الناشئة من الزنا. وهذه الحالة غالباً ما تعيش فيها الأُم مع الأولاد، وقد يترك ولد الزنا ليلتقطه أحد المارّة ويتولى حضانته وتربيته ويعيش مع غير أبويه الذي تخلّق منهما، وهذه قرابة وبنوّة ولكنّها من حرام لم يرتّب عليها الشارع حكم التوارث؛ لما دلّ من الأدلّة على عدم التوارث بين ولد الزنا والزانيين من الرجل والمرأة، فالولد ولد لهما ولكن من زنا؛ ولذا لا

يجوز لهذا الولد أن يتزوّج المرأة الزانية إن كان ذكراً، وإن كان أُنثى لا يجوز له أن يتزوّجه الزاني.

وأمّا القسم الثاني - أي القرابات الاجتماعية التي لم تحصل من الاتصال الجنسي - فهي تنقسم إلى قسمين أيضاً:

الأوّل: قرابة اجتماعية تتكوّن من الإنجاب فقط مع التربية والحضانة، وتحصل:

١ - من منح الجنين للزوجين.

٢ - من هبة البيضة للرجل، فتحصل أُسرة ذات أب فقط.

٣ - من هبة المنيّ، فتكون الأُسرة محتوية على أُمّ فقط.

وهذه الحالة هي ممارسة قديمة عند بعض الناس، فالأب علاقته بابن غيره أو بنت غيره اجتماعية، كالربيب والربيبة اللذين يعيشان مع رجل تحت سقف واحد وهما متولّدان من امرأة بنطفة رجل آخر، ولكن علاقة الربيب والربيبة بأُمّهما وبالرجل الذي التقى معها شرعية، وهذه العلاقة بين أُمّ البنت أو الذكر مع الرجل الذي نشآ منه ليست شرعية كما أنّها ليست من زنا في وقت واحد. وكذا علاقة الرجل بالولد الذي وهبت بيضته هي علاقة اجتماعية. وكذا علاقة الأبوين بالولد الذي وهبت بيضته ومنيّه هي علاقة اجتماعية وإن كان الحمل قد حصل في رحم الزوجة إذا لم يكن هنا اتّصال جنسي وعلاقة بيولوجية.

ثمّ إنّه في حالة هبة المنّي فالأب ليس هو الزوج.

وفي حالة هبة البويضة فالأُم ليست هي الزوجة.

وفي حالة هبة الجنين ليس الأبوان هما الزوجان، كما سيأتي دليل ذلك.

٤ - وهنا حالة رابعة، وهي الأُم الحامل (الأُم البديلة) التي تحمل الجنين

المتخلّق من غيرها، وهي قد لا تكون الأُم الحاضنة أو المربية أيضاً، فالمولود في هذه الحالة الرابعة قد يكون ثمرة لقاء بين ثلاثة أو أربعة أو حتى خمسة أطراف مختلفة اثنان هما المانحان للجنين، ثمّ المتقبّلة لحمله، ثمّ المربّيان له (الزوج والزوجة).

وهنا يكون التساؤل: أوّلاً عن الأبوين؟

وثانياً: عن علاقة الوليد بمن جاء أو تولّد منه؟

وثالثاً: وما هو الحكم لو كشف الولد الحقيقة؟

ورابعاً: وما هو الحكم إذا كان الواهب قد صرّح بذلك وادّعى الولد؟

وللجواب عن التساؤل الأوّل والثاني يوجد ثلاثة أوجه:

١ ـ اقترح في فرنسا أن يكون الوالدان هما من تبنّيا الوليد وأرادا تربيته[٦].

٢ ـ الوالدان هما مَن منح المنيّ ومَن منحت البيضة.

٣ ـ الأب مَن منح المنيّ، والأُم مَن حملت الولد وولدته[٧].

والصحيح هو الوجه الثاني؛ وذلك لأنّ معنى الولد حقيقةً هو ما تولّد من الشيء ونشأ منه، وعرفاً هو ما نشأ من منيّ الرجل وبويضة المرأة، فيكون هذا الولد قد نشأ من صاحب المنيّ ومن بويضة المرأة، فصاحب المنيّ هو الأب، وصاحبة البويضة هي الأُم.

وأمّا هذه التي وضعت اللقيحة في رحمها فهي أُمّ حاضن وليست أُمّاً حقيقية القرآن الكريم؛ فإنّه قال: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا ٱللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[٨]، والولادة الحقيقية ليست هي الوضع وإفراغ ما في البطن إلى الخارج كما هو معنى ذلك عند غير العرب، بل الولد حقيقةً هو ما تولّد من الشيء ونشأ منه،

وقد تولّد هذا الولد ونشأ من منيّ الرجل وبويضة المرأة، فهما الأبوان الحقيقيان له.

ولكن يبقى السؤال حول ما هي نسبة الأُم الحاضن إلى هذا الجنين؟

فقد يقال بحرمة الأُم الحاضن مع هذا الولد الذي لم ينشأ منها؛ وذلك للأولوية القطعية من الأُم المرضعة الذي يحرم عليها الولد الذي اشتدّ عظمه ونما لحمه من لبنها بواسطة الرضاع.

وللجواب على السؤال الثالث ـ وهو ما لو اكتشف الولد الحقيقة ـ: فلا يزيد على ما قلناه سابقاً، فيكون الولد قد عرف حقيقةً من هو أبوه ومن هي أُمّه (وهما صاحبا المني والبويضة)، وعرف أُمّه المجازية التي هي أولى من الرضاعية (التي حملته في بطنها وأفرغته)، وعرف من ربّاه إذا كان المربّي له غير من حملته وأفرغته.

وأمّا الجواب على السؤال الرابع ـ وهو ما لو ادّعى الواهبان الولد ـ: فهو لا يزيد على ما ذكر أيضاً إذا قلنا إنّهما هما الأبوان الحقيقيان فهما أحق به نسباً؛ فقد قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً ﴾ [٩] ولكن لا يكون الولد ملكاً لهما يفعلان به ما يشاءان، بل هما أبوان ليس إلّا لهما حقوق وعليهما واجبات.

ثمّ إنّ إعلان الحقيقة للوليد ليعرف من هو أبوه الحقيقي ومن هي أُمّه الحقيقية ومن هي التي حملته ومن هي التي ربّته إنّما هو لأجل أن يكون على اطلاع بكلّ مراحل حياته فلا يفاجأ بعد ذلك، بخلاف ما كان معتقداً به؛ فإنّ علماء النفس يحذّرون من حالات الاضطراب ومن الأعراض المرضية المتولّدة عن الأسرار الأُسريّة، كما أنّ الأطفال المتخلّى عنهم يطالبون بالتعرّف على أُصولهم دون المساس بعلاقة الحمل والتربية والحضانة.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى أنّ هبة الجنين ليوضع في رحم غريب أو هبة

المنيّ ليوضع في رحم غريب أيضاً أو هبة البويضة لتوضع في رحم غير رحمها هل هي حالات محلّلة شرعاً أو محرّمة؟ (١٠)

نقول: لا دليل على عدم الجواز؛ لأنّ الثابت هو حرمة إدخال النطفة في رحم يحرم على صاحب النطفة، وهذا شيء غير حرمة الزنا، فقد ورد في الرواية المعتبرة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه» (١١).

وفي رواية أُخرى رواها الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله ـ عزّوجلّ ـ من رجل قتل نبياً أو اماماً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً» (١٢).

ومعلوم إرادة المنيّ من النطفة التي ذكرت في الحديث الأوّل؛ لإضافتها إلى الرجل، بينما السؤال كان عن النطفة التي هي لقيحة مكوّنة من ماء الرجل وبويضة المرأة التي هي مبدأ نشوء إنسان، ولهذا كان الجواب بجواز وضع اللقيحة بحدّ نفسها في رحم امرأة أجنبية؛ لعدم شمول دليل الحرمة المتقدّم له.

وأمّا ما قيل من التهويل لهذه العملية: من أنّ المرأة «ستحمل جنينها غريباً؛ لا هو من زوجها ولا هو منها ولا هو في نطاق عقد زواج» (١٣).

فهو لا ينفع في الحرمة؛ إذ ما هو البأس في أن تحضن امرأة ولداً ليس من زوجها ولا منها ولا هو في نطاق عقد زواج إذا لم يكن من زنا؟! فهل دلّ الدليل على الحرمة من السنّة الشريفة؟! أو من القواعد العامة للشريعة؟

الثاني ـ تبنّي أبناء الزنا:

فلا يوجد هنا جنس ولا إنجاب، والموجود هو فقط تربية وحضانة. وهذه القرابة ليست شرعية ولا يقرّها الإسلام، فيجب على المرّبية التستّر عن الولد

الذي رُبّي، ويجوز للزوج التزوّج بالبنت التي ربّيت في بيته ومن قبل زوجته.

إذاً، الإنجاب المدعوم طبياً يكون:

١ ـ في الحالة الثانية من الزواج الشرعي الذي فيه انجاب بل عملية جنسية.

٢ ـ وفي القسم الأوّل من القرابة الاجتماعية التي يكون إنجاب فقط مع التربية والحضانة أو بدونهما.

وهذا الانجاب المدعوم طبياً وإن قضى على حالة العقم إلّا أنّه أربك التصورات المعتادة عن القرابة والأُسرة، وقلنا ـ لحدّ الآن ـ بعدم الحرمة لهذه العملية[١٤]، ولكن وجدت لنا بعض المستجدّات في هذا البحث نعرضها بالتفصيل.

الإنجاب المدعوم طبياً لحالات العقم:

في كلّ سنة يتمّ إجراء ما يقارب خمسين ألف محاولة للإنجاب المدعوم طبياً لحالات العقم، وينتج عنها عشرة آلاف مولود تقريباً في فرنسا فقط، ناهيك عن الدول الأُخرى التي تتعامل بالإنجاب المدعوم طبياً.

وهذه الظاهرة لا تختصّ باهتمام الأطباء أنفسهم، بل تتعدّى إلى اهتمام علماء النفس والاجتماع والفلاسفة والفقهاء بهذه الظاهرة التي أصبحت تشكّل ظاهرة اجتماعية فنقول: بالنسبة للانجاب المدعوم طبياً لمشيج الزوجين:

حيث تكون هذه العملية بحاجة إلى إثارة مفرطة للمبيض لغرض إنتاج عدّة خلايا مشيمية نسائية، ثمّ تتمّ عملية التخصيب خارج جسد المرأة بواسطة المنيّ.

ونحن هنا سنعالج هذه الظاهرة مستبعدين مسألة منح المنيّ ومنح الخلايا

المشيمية النسائية (البويضة):

وأهم الأسئلة التي تواجهنا هنا هي:

١ ـ هل يمكن تقييم أخطار هذه التقنيات؟

٢ ـ هل من المشروع إخضاع المرأة لهذه التجارب الشاقّة؟

٣ ـ هل لنا معرفة كافية بالأخطار التي قد يتعرّض لها الطفل الآتي؟

وفي جواب السؤال الأوّل قال أهل الاختصاص:

أوّلاً ـ انّ عملية العقم إذا كانت من المرأة أو من الرجل، ففي كلتا الحالتين تحتاج طبياً إلى إثارة مفرطة للمبيض قد تؤدّي إلى ظهور تكيّسات مبيضية أو جروح في الحوض نتيجة بضع المبيض، وهذا خطر أوّل لهذه العملية.

ثانياً ـ انّ نسبة نجاح هذه العملية كما تزداد إذا كان العقم من أحد الطرفين فإنّها تنخفض إلى (٥٪) في حالة وجود اضطرابات قوية في الخلايا المشيمية للمرأة.

ثالثاً ـ يحتمل وجود خطر لاحق، مثل تشجيع ظهور سرطان الثدي أو المبيض عند النساء اللاتي خضعن لعمليات إثارة متكرّرة وإن كان هذا الاحتمال لم تؤكّده الدراسات الإحصائية.

رابعاً ـ وجود نسبة من الحمل بالتوأم أو الحمل الثلاثي الإكراهي، وهذه النسبة وإن كانت نادرة إلّا أنّها لا يمكن إهمالها بالنسبة للمرأة وبالنسبة للزوجين (١٥).

هذه هي أهمّ الأخطار التي تتحقّق بهذه العملية.

وعليه نقول: إنّ هذه المخاطر السابقة تبرّر وجوب تزويد الزوجين من قِبل الطبيب المشرف على هذه العملية بكامل المعلومات حتى يكون بإمكان

الزوجين الحكم على قبول بدء العمل أو متابعته حسب رغبتهما في هذه العملية مادام الضرر مجرّد احتمالات لم تصل إلى حدّ القطع به الموجب للمنع الشرعي، إلّا أنّ احتمال العذر وعدم القطع به لا يسوّغ للطبيب المشرف إخفاء احتمالات الخطر بالنسبة للزوجة أو الزوجين اللذين بيدهما الموافقة على العملية أو عدمها.

وللجواب على السؤال الثاني ـ الذي كان التساؤل فيه عن مشروعية إخضاع المرأة لهذه التجارب الشاقّة ـ نقول:

قد يكون سبب العقم هو الرجل، وقد يكون سببه المرأة، وعلى كلّ حال لابدّ من قبول المرأة لهذا العلاج إذا كانت المرأة هي الراغبة في الحصول على طفل، ولكن بما أنّ هذه العملية العلاجية تتضمّن إرهاقاً جسدياً ومعنوياً خصوصاً إذا أُخضعت إلى محاولات متعدّدة فلا يجوز إكراهها على هذه العمليات العلاجية؛ لعدم وجود دليل شرعي على وجوب خضوعها لهذه الأُمور التي لم تكن منظوراً إليها وقت العقد ولم يبنَ عليها العقد ولم تشترط عليها حين العقد. وإكراه المرأة والحالة هذه ـ بالإضافة إلى عدم مبرّر له ـ يجعل استعمال جسد المرأة وسيلة وليس هدفاً في حدّ ذاته، وهذا يشكل مساساً بمبدأ الاستقلالية للمرأة، وهو لا يجوز.

وللجواب على السؤال الثالث ـ الذي كان التساؤل فيه عن وجود معرفة كافية بالأخطار التي قد يتعرّض لها الطفل الآتي ـ نقول حسب ما استفيد من كتب أهل الاختصاص:

لا توجد معرفة كافية بالأخطار التي قد يتعرّض لها الطفل الآتي، إلّا أنّ هناك تخوّفاً إذا عرفنا أنّ استعمال تقنيات الدعم الطبي للإنجاب لم تخضع لتجارب مسبقة على الحيوانات الثديية، بل نجحت التجربة على الجنين البشري مباشرةً. ورغم إجراء هذه العملية على الحيوانات الثديية بعد نجاح العملية في

الجنين البشري إلّا أنّ الأطباء يقولون: انّ النموذج الحيواني لا ينتج إلاّ بصورة ناقصة لشروط عقم الإنسان ممّا يشكّل عقبة أمام تحقيق نماذج مختبرية تتيح فهم آليات العقم البشري. ومع هذا فقد عرف الطب بعض الأخطار التي يتعرّض لها الجنين البشري، وهي:

١ ـ إنّ التشوّهات الجنينية الناتجة عن هذه المحاولة للانجاب هي أكثر بقليل من النسبة المسموح بها في حالة الحمل الطبيعي، أي إنّ نسبة التشوّهات الجنينية في حالة الحمل الطبيعي تكون مسموحاً بها طبياً إذا كانت بنسبة (٢/٤٪)، وهنا في حالة الإنجاب المدعوم طبياً تكون نسبة التشوّهات (٣ـ٤٪).

٢ ـ إذا كان الزوج هو العقيم وفإن الجنين الذكر سيكون عقيماً كأبيه، وعندما يُخبَر الزوجان بذلك يقولان: «لدينا كثير من الوقت للتفكير في هذا الأمر فيما بعد، وحتى ذلك الوقت سيتوصل الطب إلى حلّ».

٣ ـ لا يوجد تأكّد من أنّ هؤلاء الأطفال الذين يتولّدون نتيجة العقم وخصوصاً عقم الأب لا يصابون لاحقاً بأمراض أو لا ينقلون تشوّهات تظهر في الأجيال اللاحقة (١٦).

أقول: ألّا تكون هذه المخاطر محذّرة لنا في اللجوء إلى طرق الإنجاب بواسطة المساعدة الطبية؟! ولو كان الجواب هو جواز اللجوء إلى هذه الطرق ـ لعدم وجود قطع بالأضرار المتقدّمة توجب المنع من هذه العملية ـ إلّا أنّنا نقول لا يجوز الإكراه على قبول هذه العملية من قبل الزوج لزوجته أو العكس كما تقدّم دليل ذلك، فراجع.

وحينئذٍ، إذا اختار الزوجان الاقدام على هذه العملية للانجاب فلا يجوز لنا ـ لحدّ الآن ـ منعهما؛ لعدم الدليل على ذلك، ولكن هنا نريد أن نعرّج على:

الصعوبات النفسية المرتبطة بمسارات الإنجاب المدعوم طبياً:

وتتمثّل هذه الصعوبات النفسية ـ كما ذكر ذلك أهل الاختصاص ـ بما يلي:

١ ـ قساوة التحرّيات وقساوة العلاجات.

٢ ـ طول الانتظار قبل تحقّق النجاح المحتمل.

٣ ـ تدخّل الطب في العلاقة الزوجية واحتمال التأثير على الحياة الجنسية.

تقول المحلّلة النفسية المواكبة لمدّة ما يقرب من كلّ ثلاثين سنة لتقلبات ومصادفات الحياة الإنجابية لعدد من الأزواج الخاضعين لتقنيات الإنجاب المدعوم طبياً:

١ ـ من يرغب في الإنجاب ولا يستطيع أن يعيش تجربة مؤلمة فسيعيشها على أنّها قدر غير عادل بالنسبة له.

٢ ـ الرغبة في الطفل مثل كلّ رغبة مكبوحة قد تنحو نحواً مبالغاً فيه.

٣ ـ الرغبة في الطفل هيام بشري معقّد ومتناقض يدار من الطرفين.

٤ ـ الرغبة لا تحدّ بالحصول على طفل، بل على طفل متخيّل.

٥ ـ الرغبة الشديدة في الطفل لا تمثّل بالضرورة ضمان سعادة للطفل.

٦ ـ إنّ غياب الطفل ليس مرضاً بالمعنى المعتاد للكلمة، ولذا فإنّ قدوم الطفل لا يشفي الزوجين، مثل اختفاء عرض ما يكون دالاً على الشفاء من المرض.

٧ ـ إنّ النجاح الذي تمثّله الولادات بعد علاج الدعم الطبي للإنجاب لا يمحو فعلاً جراح سنوات العلاج، ولا يمحو المعاناة النفسية التي تحمّلها الأزواج، فحينما يظهر المولود لا يتخلّص الزوجان من جاذبية هذا المولود المعجز الذي رحم النرجسية المجروحة ورحم سلامتهم الجنسية والاجتماعية التي أضرّ بها

العقم.

٨ ـ انّ هذا المولود هو علامة على عقمهم، خاصّة في حالة هبات أمشاج (منّي أو جنين).

٩ ـ لابدّ من التذكير أنّ مواليد الدعم الطبي للإنجاب هم أطفال زواج يظلّون (يضلون) عقيمين بعد ذلك، وإذا كان آباؤهم يريدون الحصول على مولود آخر فيما بعد فإنّ عليهم معاودة العلاج.

١٠ ـ العقم الذكري معّقد على المستوى النفسي يتخلّص منه بالتلقيح الاصطناعي بهبة المنيّ والتخصيب خارج الرحم، فالطفل تكوّن بواسطة أمشاج رجل مجهول الهوية، فالأُم تيأس من مولود من زوجها والزوج يئس من خصوبته، بالإضافة إلى أنّ المرأة التي تجد أنّ زوجها ليس قادراً على التلقيح فهو ليس بفحل.

١١ ـ ماذا سيقال للولد بخصوص تخلّقه؟ الصمت أو الجهر بالحقيقة؟ فهل يجب أن يقال له إنّك تخلّقت من أمشاج رجل مجهول الهوية؟ وماذا يفيده لو عرف الأمر (الحقيقة)؟

١٢ ـ إذا عرف تاريخ الواهب للمنيّ؟ فإنّ له تاريخه الخاص، فهل يقال للطفل بالحقيقة؟

١٣ ـ العقم الأُنثوي قد يعالج بأخذ بيضات متعدّدة وتلقّح بماء الزوج وتزرع في الرحم، ولكن ماذا عن الأجنّة الفائضة؟ فهل توهب لنساء أُخريات لا تعرف أنّ الأجنّة لمن؟ وهذا له أضراره رغم أنّ المرأة قد عاشت الحمل والوضع كأيّ أُمّ أُخرى، إلّا أنّ الجنين ليس جنين الزوجين[١٧].

أقول: هل تكفي هذه التوضيحات لمنع العملية المرتبطة بالإنجاب المدعوم طبياً؟

الجواب: لعلّ هذه الأُمور المتقدّمة تثني الزوجين عن الاقدام على العملية المرتبطة بالإنجاب المدعوم طبياً. ولكن فيما إذا لم تثنِ العزم. فهل تكون النقطة الحادية عشرة مانعة من الإقدام على العمل الذي يكون فيه التخلّق من أمشاج رجل مجهول الهوية أو معلوم الهوية من دون علاقة زوجية بين الأُم والأب ليكون الولد شرعياً (وليس منتسباً إلى غير الزوج)؟!

أي هل من حقوق الإنسان أن يعرف أباه؟ وإن عرف أباه هل من حقّه أن يعرف أنّه أب شرعي؟

والجواب: ليس هناك اتّفاق على ذلك، بل هو مورد البحث، فلا يمكن أن يكون دليلاً في المسألة.

ثمّ إنّ هذا السؤال يدعونا إلى هذا البحث:

أنّه إذا تدخّل طرف ثالث في الانجاب المدعوم طبياً فهل يجب علينا أن نعرّف الطفل (الذي سيولد) أُصوله؟ أو هو أولى؟ أو نمنع ذلك؟

فهناك من أعطى الأولوية لحقّ الطفل في معرفة أصله البيولوجي، وهناك من أعطى الأولوية لحقّ الطفل في معرفة أصله الاجتماعي.

وفرنسا تقول بمبدأ عدم الإفصاح عن هوية المانح بعد أن شرطت مجانية المنح؛ لئلّا يكون المانح قد سلك سلوكاً تجارياً.

وحينما ترى فرنسا عدم الإفصاح عن هوية المانح للمنّي فهي ترى أنّ هذا المبدأ يحمي النسب الاجتماعي للطفل، وهو أولى من النسب البيولوجي، وهو يحرّر المانح من كلّ مسؤولية، وهو يحمي حميمية العائلة.

ولكن يرى البعض الآخر: أنّ حق معرفة الطفل لأُصوله أمر أساسي لتفتّحه، فلا ينبغي أن يخضع الطفل للسرّ الطبي أو لسرّ الوالدين الخاص بشروط الحمل، كما ينبغي ألّا يحرم من تاريخه العائلي. (وهذا هو رأي

المحكمة الدستورية في ألمانيا بتاريخ (١٩٨٩/١/٣١ م)[١٨].

أقول: من هذا الخلاف بين أساتذة الغرب نفهم عدم وجود اتّفاق بينهم على حق الطفل في معرفة أُصوله، بل النص الثاني يفضِّل ويرى حسن معرفة الطفل بأُصوله، ولا يراه حقاً ملزماً من حقوق الطفل الذي يجب أن يعطى له، حيث جعله أمراً أساسياً لتفتّحه، وعبّر بالانبغاء لعدم حرمانه من تاريخه.

ولكن ورد عندنا في الشرع الإسلامي: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾[١٩]؛ أي يجب أن يدعى الولد لأبيه (والده) وهو الذي ولّده وتكوّن منه، وهو صاحب النطفة، ولا يجوز أن يدعى وينسب الولد لغير من ولّده.

وتتفرّع مسائل شرعية كثيرة على وجوب دعوة الأبناء لآبائهم وعدم جواز نسبتهم أو تبنّيهم على أنّهم أولاد لغير من تولّدوا منهم.

المضغ المتعدّدة:

إنّ الدعم الطبي للانجاب يستدعي الحصول على مضغ متعدّدة من الزوجين ـ مثلاً ـ لهدف وضعها في الرحم إذا فشلت العملية الأُولى وتجنّباً لبزل مبيضي جديد. وهذه المضغ لابّد أن تُجمّد وتُحفظ بين سنة إلى خمس سنوات حسب البلدان.

ولكن توجد بلدان تمنع قوانينها من تجميد المضغ إلّا أنّها تسمح بتجميد اللقيحة.

واللاقحة: «هي المرحلة التي تكون فيها البيضة غير الناضجة قد أُخصبت ـ أي ولجها الحيوان المنوي ـ لكن قد تشكّلت النواة الجنينية بعدُ على نحوٍ نهائي من خلال الاختلاط الذي لا رجعة فيه بين صبغيّات الأُم والأب»[٢٠].

أقول: اللقيحة أو اللاقحة: هي ما عبّر عنه بالنطفة التي هي عبارة عن منشأ الإنسان وأمّا المضغة فهي اللحم الممضوغ.

والتفريق بينهما بمنع تجميد المضغ وجواز تجميد اللاقحة (النطفة) ليس بوجيه؛ لأنّه إذا جاز تجميد اللقيحة (النطفة) حفاظاً عليها من الموت وأنّها منشأ الإنسان الذي لا يجوز الاعتداء عليه ـ كما تقدم ذلك ـ فحينئذٍ تكون المحافظة على المضغة واجباً بالأولوية، فإنّها قد تعدّت مراحل نشوء الإنسان الأولية ووصلت إلى مرحلة متقدّمة معدّة لنفخ الروح، فالمحافظة عليه ـ ولو بالتجميد ـ وعدم الاعتداء عليه بالقتل يكون أولى من حفظ اللقيحة.

وبعبارة أُخرى: إنّ الجنين البشري منذ التخصيب (التلقيح) هو أمشاج بشرية فيها الجينوم الذي هو يميّز الجنس، فهو بداية إنسان يختلف عن خلايا الجلد (البشرة)، فالخلية المتكوّنة من منيّ الرجل وبويضة المرأة قادرة على النموّ والتطوّر لتكون كائناً بشرياً، وهذه إمكانية لا تملكها الخلايا الأُخرى في الجسم، وإن كانت الخلايا الأُخرى يمكن أن توضع فيها نواة جنينية لتعطينا جنيناً إلّا أنّها قبل ذلك لا تكون خلية جنينية وليست مبدأ لجنين.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن تُرَابٍ ﴾ إشارة إلى خلق آدم عليه السلام ﴿ ثُمَّ مِن نُطْفَةٍ ﴾ إشارة إلى تبدّل الخلق من التراب وجعل الخلق من الحيمن الذكري ﴿ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ... ﴾ (٢١). وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ ﴾ (٢٢).

فالنطفة يراد منها هنا «اللقيحة»، وهي عبارة عن التقاء حيمن الرجل مع بويضة المرأة، فتكون هي أوّل نشوء الإنسان.

والعلقة: هي القطعة من الدم الجامد.

والمضغة: هي القطعة من اللحم الممضوغة.

فقد روى أهل السنّة عن عبد الله بن مسعود أنّه قال: حدّثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «أنّ خلق أحدكم يجمع في بطن أُمّه أربعين يوماً نطفة، ثمّ يكون علقة مثل ذلك، ثمّ يكون مضغة مثل ذلك، ثمّ يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح...»(٢٣).

وروى الشيعة الإمامية في الكافي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «قال الإمام الباقر عليه السلام إنّ النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً، ثمّ تصير علقة أربعين يوماً، ثمّ تصير مضغة أربعين يوماً، فاذا أكمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلّاقين فيقولان: يا ربّ ما نخلق ذكراً أو أُنثى؟...»(٢٤).

هذا، وقد وردت الروايات الدالّة على وجوب الدية إذا اعتدي على الأمشاج البشرية (اللقيحة وما بعدها) لأنّها مبدأ نشوء الإنسان، ولا يجوز الاعتداء عليها، ففي معتبرة ابن مسكان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «دية الجنين خمسة أجزاء: خمس للنطفة عشرون ديناراً، وللعلقة خمسان أربعون ديناراً، وللمضغة ثلاثة أخماس ستون ديناراً، وللعظم أربعة أخماس ثمانون ديناراً، وإذا تمّ الجنين كانت له مئة دينار، فإذا أُنشئ فيه الروح فديته ألف دينار أو عشرة آلاف درهم إن كان ذكراً، وإن كان أُنثى فخمسمئة دينار...»(٢٥).

وهذا الدليل يدلّ على حرمة التعدي على مبدأ نشوء الإنسان مطلقاً سواء كان نطفة لقيحة أو مضغة.

كما أنّ دليل وجوب دفنها بعد لفّها في خرقة بعد أن تنفصل من جسم الإنسان هو دليل احترامها عرفاً وإن لزم منه المحافظة على البيئة من التلوّث أيضاً.

وبهذا نعرف أنّ الشارع المقدّس جعل للحياة البشرية وأوّل نشوء الحياة البشرية قيمة أكبر من أيّة حياة أُخرى. وهذا ليس تعبيراً عن أنانية الجنس البشري، بل هو عبارة عن إعلان بأنّ هذه الحياة البشرية ومبدأها هو تلبية

لمشروع إلهي، فحتى الجنين وقبل ولوج الروح (مبدأ نشوء الإنسان) قد قرّر الشارع المقدّس حمايته، فليس هو يحبّ فقط أو يحبّ ويدعى للوجود وينتظر، بل هو واجب الحماية، فيحرم الاعتداء عليه.

ثمّ إنّ الباحث الأُستاذ جاك مونتاغوث ذكر أنّ المضغة مصيرها إحدى ثلاث حالات:

الأُولى: إتلافها بالإيقاف المباشر للحفظ.

الثانية: إتلافها بالقيام ببحث عليها. وهذا ما أجازه القانون البريطاني سنة (١٩٩٠ م)، ولكن منع هذه الحالة كلّ من قانون المانيا وسويسرا والنمسا وفرنسا، وهو منع مرفق بعقوبات شديدة بالسجن سبع سنوات مع غرامات مالية.

الثالثة: منحها لزوجين مصابين بالعقم. وهذا ما ذهب إليه قانون النرويج وفرنسا في سنة (١٩٩٤م) حيث لم يقبل استعمال المضغ إلّا لهذه الحالة.

أقول: هناك حالة رابعة يمكن أن يكون مصير المضغة إليها، وهي عبارة عن زرع اللقيحة والمضغة للاستفادة منها في علاج بعض الأمراض، وهذه الحالة الرابعة يحظرها القانون الفرنسي لسنة (١٩٩٤م). وفي قبال هذا الرأي هناك من يقول بأنّ قطع طريق الاستفادة من الخلايا الإنشائية لعلاج بعض الأمراض يعدّ بمثابة جريمة.

أقول: إذا قلنا بأنّ الدية التي وضعها المشرّع الإسلامي على من قتل النطفة المنعقدة من منّي الرجل وبويضة المرأة دالّة على تحريم قتل النطفة مطلقاً حتى إذا كانت خارج الرحم فهنا لابدّ أن يقال بحرمة كلّ هذه الحالات الأربع بعد تكوّن النطفة وما بعدها من العلقة والمضغة.

وأمّا إذا قلنا انّ الدليل مختصّ بقتل النطفة اللقيحة في داخل الرحم فحينئذٍ

تكون النطفة التي نتكلّم عنها خارج الرحم، فلا حرمة في قتلها أو قيام بحث عليها أو منحها لزوجين مصابين بالعقم أو زرعها للاستفادة منها في علاج بعض الأمراض. وهذا ما ذهب إليه السيد الخوئي حيث ذكر أنّ حرمة قتل النطفة مختصّة بما إذا كانت في رحم المرأة، لا مطلقاً (٢٦).

الخلايا البشرية المستنسخة:

وقد رأينا التعرّض لاستنساخ الخلايا البشرية إتماماً للفائدة، فنقول: يتّضح هذا البحث بالتعرّض لعدّة نقاط:

أوّلاً: إنّ هذا البحث يسمّى ببحث عمليات الزرع، أو العلاج بالخلايا أيضاً؛ فإنّ كلّ جسم حيّ متولّد الخلايا يتولّد من خلية واحدة (البويضة المخصّبة بحيوان منوي) فالخلية الجنسية تنقسم حتّى تصير كويرة من الخلايا كلّ واحدة منها معزولة عن الأُخريات يمكن أن تعطي مرة أُخرى جنيناً كاملاً، وذلك بإعادة الجدار المتصدّع لها.

وهذه الخلايا الجنينية الأُولى تسمّى خلايا إنشائية جنينية، وهي التي ستكوّن الجنين وملحقاته، وعندما تتمايز هذه الخلايا في الجنين لتكوّن الجنين تكون أهم خاصّية فيها أنّها تستطيع في الوقت نفسه أن تعطي نسخاً متعدّدة منها وان تتمايز لتوجد خلايا تخصّصية (٢٧).

وفي نهاية القرن العشرين عرف الأطباء عزل وزرع الخلايا البشرية، وبهذا تمكّن الطب في السنوات الأخيرة من زرع خلايا عصبية مأخوذة من أعلاق أجنّة مجهَضَة، ولكن بما أنّ المستقبِل للخلايا يمتلك مورّثات جينية مختلفة عن مورّثات المانح فهناك إمكانية رفض جهاز مناعة المستقبِل للخلايا المزروعة أو مهاجمة الخلايا المزروعة لخلايا المستقبِل، ويمكن للجهاز العصبي المركزي أن يحتوي هذه المشكلات، وتبقى النتائج العلاجية التجريبية المحصّل عليها للمرض مشجّعة.

ثانياً: قد تؤخذ خلايا جنينية من دم الحبل السرّي أثناء الوضع فتزرع (تتكاثر) لعلاج بعض الأمراض (يتمّ الآن إنشاء بنك أوربي لدم الحبل السرّي).

ثالثاً: قد تؤخذ خلايا انشائية من جسم الإنسان ـ النخاع العظمي ـ ثمّ تزرع ويعاد حقنها ليستفيد منها مَن يعاني من ضمور الخلايا بسبب علاج كيمياوي، أو يستفيد منها مَن حُرق جلده بمرتبة عالية.

رابعاً: توجد أجنة فائضة محصَل عليها بواسطة الدعم الطبي والمحتفظ بها في المجمّدات بعد أن حقّق الأزواج مشاريعهم الإنجابية وهي موجّهة للتدمير، فيمكن الاستفادة منها لزرع الخلايا البشرية في علاج بعض الأمراض (ولكن القانون الفرنسي في سنة ١٩٩٤ م يحظر هذا المصدر للزرع)[٢٨].

خامساً: في فرنسا منذ أن تطورت تقنيات زرع الأعضاء والأنسجة أصبح مقبولاً أخذ أعضاء للزرع من أجساد الموتى، ووضعت قيود صارمة على الأخذ من الإنسان الحي.

أمّا في اليابان فعلى العكس، حيث يكون أخذ الأعضاء من الموتى لزرعها إساءة إلى الموتى، وهو محظور، بينما يسمح إلى حدٍ كبير بأخذ الأعضاء من الإنسان الحي للزرع، ولكن أدّى تمازج الثقافات وبعد النجاح المؤكّد لتقنيات الزرع باليابان إلى السماح بأخذ أعضاء للزرع من جسد الميت[٢٩].

أقول: إنّ أخذ أعلاق من جسد الحي أو من جسد الميّت للزرع يكون جائزاً وإن كان بصورة ضئيلة جدّاً؛ إذ لا يصدق عليه أنّه إهانة خصوصاً إذا أُخذ من الحي، ولا يكون هذا العمل في خصوص الميّت خلافاً للشريعة التي أقرّت أن تدفن الأعضاء من الميّت أو تدفن المأخوذة من الحي؛ لأنّ المأمور به هو دفن العضو كاليد والرجل والصدر، أمّا الخلية الضئيلة جدّاً والمنتزعة من جسم الحي أو الميّت فلا يجب دفنها، ولا يكون أخذها إهانة للجسد المأخوذة

منه.

أمّا أخذ الأعلاق من الحبل السرّي فلا إشكال فيه؛ إذ ليس هو جزءاً من جسم إنسان حي، وليس هو جزءاً من الجنين. وكذا لا إشكال في زرع النخاع الذي يؤخذ من النخاع إذا رضي صاحبه.

التشخيص السابق على الولادة:

ومن الأبحاث المفيدة ما يرشد إليه من قبل الأطباء وهو التشخيص السابق على الولادة، فإنّ منظّمة الصحة العالمية تعتبر أنّ الهدف من التشخيص قبل الولادة يكمن في أُمور:

١ ـ تحديد وجود مرض خاص عند الجنين بحيث يعدّ هذا الحمل خطراً. وهذه المعلومات تقدّم للزوجين لمساعدتهما في اتّخاذ القرار بالاحتفاظ بالحمل إلى نهايته أو إجهاضه، وقد تكون المعلومات موجبة للاستعداد لعملية وضع عسيرة أو لعلاجات خاصّة للمولود الجديد.

٢ ـ يمكن اكتشاف أمراض ناتجة عن اضطرابات كروموزومية وتحديد عيوب خَلقية ناتجة عن الجينات، فيكون هدف التشخيص لهذه الأمراض هو الرغبة في الحصول على طفل كامل، والإقدام على معالجة المرضى والمعاقين.

٣ ـ يوجد هناك تخوّف من أن تستعمل تقنيات الفحص قبل الولادة لأغراض تحسين النسل (٣٠).

أقول: في نظر الشريعة الإسلامية أنّه لا فائدة من التشخيص قبل الولادة لأجل الإجهاض؛ لأنّ الإجهاض محرّم مطلقاً إلّا في حالة ما إذا شكّل الحمل خطراً حقيقيّاً على حياة الأُم، فهنا جوّز بعض العلماء الإجهاض للمحافظة على حياة الأُم (٣١).

نعم، الفحص قبل الولادة يفيد فيما إذا كان مشيراً إلى عملية وضع عسيرة أو علاجات خاصّة للمولود الجديد، فيستعدّ لعملية الوضع أو يعالج المولود الجديد.

وأمّا كشف العيوب الخلقية الناتجة من الجينات فلا بأس بالفحص قبل الولادة للحدّ من هذه العيوب من أجل الوصول إلى طفل كامل أو الاستعداد لمعالجة هذا المولود الجديد إذا كان معاقاً.

ولكن كلّ هذا مشروع بشرط عدم وجود أمر محرّم ينشأ من الفحص قبل الولادة كالكشف عن العورة وأمثالها، أو يعدّ هذا الأمر علاجاً لمرض وقعت فيه المرأة أو الجنين بحيث تكون المرأة مضطرّة إلى المعالجة وقد رضيت بذلك.

وأمّا تحسين النسل:

فإنّ الفحص قبل الولادة على قسمين:

١ ـ أن يكون الفحص قبل الولادة لأجل مساعدة الوالدين على أن يكون لهما طفل أو أطفال في صحة جيدة، وهذا ما يسمّيه علم الأخلاق الأحيائي بتحسين النسل الطبي، وهو يعني القضاء على الجينات الضارّة المؤدّية إلى نسبة كبيرة من المرض أو إلى نسبة وفيات لدى الجنين،

وهذا النوع من تحسين النسل لا تفرضه الدولة بل يهتم به الزوجان لمصلحتهما ومصلحة طفلهما. وهذا أمر جيّد ومفيد بالشرط الذي تقدّم قبل قليل، وهو شرط عدم وجود عمل محرّم ينشأ من الفحص قبل الولادة أو يعدّ هذا الكشف علاجاً لمرض وقعت فيه المرأة أو الجنين بحيث تضطرّ المرأة إلى المعالجة.

٢ ـ أن يكون الفحص قبل الولادة لأجل التعرّف على الأجنّة المصابة

بتشوّهات للقيام بإجهاض انتخابي للجنين على أمل إتاحة الفرصة لحمل آخر عادي أو جيّد.

وهذا أمر ترفضه الشريعة؛ إذ لا يجوز شرعاً في التعاليم الإسلامية الإجهاض حتى وإن تبيّن وجود أمراض جينية قاتلة أو مؤدّية إلى موت قريب للجنين؛ لأنّ الزوجين ليسا هما مالكين لهذا الجنين، بل هما يربّيانه ويحفظانه ليس إلّا، فلا يوجد أيّ حق للزوجين في قرار القضاء عليه.

٣ ـ قد تكون الغاية من الفحص قبل الولادة التي تقوم به الدولة من أجل تحسين النسل؛ وذلك بتعقيم آلاف الأشخاص في شروط تتحدّى جميع حقوق الإنسان من أجل تحسين النسل باصطفاء الأشخاص واصطفاء جيني للأطفال الذين سيولدون من الأشخاص المصطفين، ويعرَف هذا بتحسين العرق (لا تحسين الولادة الذي يقف عند حدود الزواج الأمثل) ليتفوّق على الأعراق الدنيا، وهو يختلف عن إطار السياسة الشمولية للصحة العمومية، وهذا موضوع اهتمام علم الوراثة المتعلّق بالكائن الحي.

أقول: إنّ الشريعة الإسلامية لا توافق على تعقيم الأشخاص من دون إرادتهم [٣٢]؛ لأنّ ذلك يتنافى مع حق الإنسان في إنجاب طفل له وإن لم يكن بصورة «دعه يعمل». ثمّ إنّ الجينة الجديدة المنتخبة لا تقي من الأمراض الوراثية؛ لأنّنا نعرف أنّ عدداً من الطفرات للأمراض الوراثية تظهر تلقائياً في كلّ جيل مؤدّيةً إلى حالات جديدة من الأمراض الجينية، فالتشخيص قبل الولادة قد يؤدّي إلى تراجع عدد ولادات الأطفال المعاقين لكنّه لا يغيّر الأمراض الوراثية في الأجيال المقبلة، وبهذا نستطيع أن نستخلص أنّ سياسة الدولة بتحسين النسل لإيجاد نسل «دعه يعمل» لم ينجح بتحسين النسل.

نعم، توجد لغة أُخرى لتحسين النسل يستعملها الفرد باختياره الفردي لاختيار إنجابه، فهو يتمكّن أن يقرّر تجنّب انجاب جنين حامل لمرض جيني

خطير أو قاتل بل حتى لتخلّف ذهني، إلّا أنّ هذا سيكون قبل الإنجاب وقبل التلقيح إذا أمكن إدراك ذلك، أمّا إذا حصل اللقاح وأصبحت علقة ثمّ مضغة فهنا قد تمّ الانجاب، ولا يحقّ للفرد إسقاط هذا اللقاح وهذه المضغة إذا تبيّن اشتمالهما على مرض خطير؛ لأنّ هذا الجنين ـ كما قلنا ـ ليس ملكاً للزوجة أو للزوج أو لهما معاً، بل المرأة وعاء حافظ لهذا الجنين يحرم عليها التفريط به، والزوج أيضاً ليس له إلّا المحافظة على هذا الجنين إلى أن يأتي سالماً، ويجب عليه الحضانة أيضاً إن لم توافق الزوجة على حضانة الوليد، فالزوجان ملزمان بإعطاء حقوق هذا الجنين من دون أن يكون لهما حق التصرّف فيه (٣٣).

لا حاجة لتحسين النسل:

وهنا نذكر بحثين:

البحث الأوّل: إنّ بعض المرضى والمعاقين وإن كانت إصابتهم جسيمة إلّا أنّها لا تمنع من الحياة المكتملة، ويجب على البشرية إعطاء المرضى والمعاقين حقوقاً فوق الحقوق التي يستحقها الأصحّاء ما دام وضعهم غير مُرضٍ. كما يمكن الفحص عن الأمراض الوراثية وتجنّبها، ولا تنافي بين الرغبة في وجود أطفال أصحّاء واحترام جميع المعاقين والمرضى؛ فإنّ الهدف إذا كان إنجاب أطفال أسوياء فإنّه يتوافق مع فرض الاحترام الكلّي لحقوق الأشخاص المعاقين والمرضى وكونهم مساوين للأشخاص الأسوياء في الحقوق، بل لهم حقوق إضافية مادام وضعهم غير مُرضٍ كما قلنا.

البحث الثاني: إذا كانت التقنيات الحالية أو المستقبلية قد كُرّست لخدمة رغبة كمال الإنسان من أيّ مرض أو إعاقة (تحسين النسل)، وصاحَبَ هذه الرغبة شعور بمهانة الإنسان الحالي الذي لا يكون كاملاً من جميع الجهات، فسوف تحدث إشعارات كبيرة وخطيرة في المجتمع؛ إذ نشعر نحن بالإهانة

عندما نرى الآخرين يبذلون ما في وسعهم لئلّا ينجبوا أطفالاً يشبهوننا، وسوف توضع برامج لقتل المرضى والمصابين، كما ذهبت إلى ذلك بعض المذاهب التي تضادّ حقوق الإنسان فقاموا بوضع برامج لقتل المصابين بأمراض عقلية (٣٤).

وقد ذكر بعض المؤلّفين عن المرضى المصابين بمرض ليس له شفاء والمعاقين فقال: بأن يتم «تصوّرهم بوصفهم أفراداً ما كان عليهم ليوجدوا وما كان لهم ليوجدوا لو رصدهم أحد في الوقت المناسب» (٣٥).

أقول: إنّ البحث الأوّل هو مورد تأييد الشريعة الإسلامية بالشرط المتقدّم، أمّا البحث الثاني فهو مرفوض أساساً؛ لمخالفته الصريحة لنصوص الشريعة السمحاء.

الهوامش

(١) راجع بحث الأُستاذ موريس عد جيمان «الجوانب السريرية والأخلاقية لطلبات الإنجاب المدعوم طبياً» المقدّم إلى الندوة الدولية في الدار البيضاء ٢ ـ ٣ مايو / ٢٠٠٣ .

(٢) راجع بحث الأُستاذ جان فرانسوار كولانج «الأديان والتقنيات الجديدة في مجال الإنجاب» .

(٣) ٢٨ ، ١ .

(٤) راجع بحث الأُستاذ جان فرانسوار كولانج : الأديان والتقنيات الجديدة في مجال الانجاب .

(٥) راجع بحث الأُستاذ جاك مونتا غوت «الدعم الطبي للإنجاب عبر القوانين والحدود» .

(٦) راجع بحث الأُستاذ فيليب كوريلسكي .

(٧) وهذا الرأي قاله السيد الخوئي ﷺ وأفتى به جمع كثير من الفقهاء .

(٨) المجادلة : ٢ .

(٩) الفرقان : ٥٤ .

(١٠) نعم قد يقال : إنّ الاحتياط والأولى هو عدم إعمال هذا العمل الذي يكون غريباً على الزواج وغريباً عن الزوج أو غريباً عن المرأة ، إلّا أنّ هذا غير الحرمة .

(١١) وسائل الشيعة ١٤ : ٢٣٩ ، ب ٤ من النكاح المحرم ، ح ١ .

(١٢) المصدر السابق : ح ٢ . ويرى البعض أنّ المراد من هذه الرواية والسابقة عليها الزنا وأنّ إدخال النطفة في الرحم المحرّم هو كناية عنه ، ونحن وإن كنا نخالف هذا الفهم ؛ لأنّنا نرى أنّ الروايتين قد صرّحتا بحرمة إلقاء النطفة في رحم يحرم عليه ، وهو معنى آخر غير حرمة الزنا الذي هو عبارة عن التقاء الختانين المحرم ، فإنّه حتى على هذا المبنى الذي لا نقبله لا يحرم وضع اللقيحة في رحم امرأة أجنبية ؛ لأنّه ليس من الزنا كما هو واضح ، ولا إلقاء النطفة في الرحم . نعم قد يقال : إنّ المفهوم عرفاً من النهي عن

إدخال نطفة الرجل في رحم يحرم عليه هو النهي عن إدخال النطفة الملقّحة مع بويضة المرأة ، بل هو أولى ، فلاحظ .

(١٣) جاء هذا في بحث الأُستاذ حسان حتحوت عن استنساخ البشر : ٨ .

(١٤) وهذا الرأي قد تبنّيناه في كتابنا بحوث في الفقه المعاصر ٣ : ١٢٤ ـ ١٢٥ .

(١٥) راجع بحث الأُستاذ فيليب كويلسكي .

(١٦) راجع بحث الأُستاذ موريس عدجيمان «الجوانب السريرية والأخلاقية لطلبات الإنجاب المدعوم طبياً» المقدّم إلى الندوة الطبية في الدار البيضاء ٢ ـ ٣ مايو / ٢٠٠٣ م .

(١٧) راجع بحث الأُستاذه جونفييف دولايزي دويارسوفال .

(١٨) راجع بحث الأُستاذ جاك مونتاغوت .

(١٩) الأحزاب : ٥ .

(٢٠) راجع بحث الأُستاذ جاك مونتاغوت «الدعم الطبي للإنجاب عبر القوانين والحدود» المقدّم إلى ندوة التدخل البشري في الإرث الجيني في الدار البيضاء ٢ ـ ٣ مايو / ٢٠٠٣ م .

(٢١) الحج : ٥ .

(٢٢) المؤمنون : ١٢ ـ ١٤ .

(٢٣) كتاب السنة : ٧٧ ، كتاب الخفاء (العجلوني) ١ : ١١٣ .

(٢٤) راجع : الميزان في تفسير القرآن ، العلّامة الطباطبائي ١٤ : ٣٤٤ و ٣٥٤ و ج ١٥ : ٢٤ .

(٢٥) وسائل الشيعة ١٩ : ١٦٩ ، ب ٢١ من ديات النفس ، ح ١ .

(٢٦) صراط النجاة ١ : ٣٥٨ ، سؤال ٩٨٣ .

(٢٧) ملاحظة : تكاثر الخلايا الإنشائية بالزرع يصحبه إمكان التسرطن فهل يجب التأكّد من عدم الضرر أو يكون تكاثر الخلايا مأذوناً ؟

(٢٨) راجع بحث الأُستاذة آن فاغو لارجو «التبعات الأخلاقية للأبحاث الجارية في مجال الخلايا المستنسخة : (٣٩ ـ ٤٣)» المقدّم إلى ندوة التدّخل البشري في الإرث الجيني في الدار البيضاء ٢ ـ ٣ مايو / ٢٠٠٣ م .

(٢٩) المصدر السابق : ٣٩ ـ ٤٣ .

(٣٠) راجع بحث الأستاذ جون بول آمان «التشخيص السابق على الولادة ـ الجوانب الأخلاقية» .

(٣١) ولكن بعض العلماء ـ كالسيد السيستاني ـ لا يجوّز إسقاط الجنين إذا دخلته الروح حتى في هذه الحالة ؛ لأنّه إنسان وأُمّه إنسانة ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

(٣٢) هناك رأي نسب إلى السيد الخوئي ﷺ يقول بعدم جواز تعقيم المرأة نفسها أو تعقيم الرجل نفسه حتى في صورة اختياره ؛ وكأنّه لأجل النهي عن إضرار الإنسان بنفسه ؛ إذ قال النبي ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، والتعدّي على النفس بالتعقيم اختياراً إضرار .

(٣٣) إنّ حرمة إسقاط الجنين وعدم جواز ذلك تشمل حتى الجنين الذي تخلّق من حرام كالزنا أو بالاغتصاب ؛ لأنّ الإسقاط للجنين أو لمبدأ الجنين هو عبارة عن اعتداء على الإنسان أو على مبدأ نشوء الإنسان كما جاء في الروايات عن أهل البيت عليهم السلام ؛ لذا لم تكن الفتوى الحديثة ـ العائدة إلى حرب البوسنة التي تتعلّق بالنساء اللاتي حبلن بعد تعرّضهن للاغتصاب ، حيث جوّزت لهن الإجهاض حيث تخشى المرأة الفضيحة ـ صائبة ؛ لأنّ الفضيحة وإن كانت أمراً لا تقبله المرأة لنفسها كما في الزنا المحرّم ، إلّا أنّ قتل النفس (الجنين) محرّم أيضاً ، وهو أهمّ من ضرر الفضيحة ؛ لأنّه قتل نفس محترمة بالإضافة إلى أنّ ما حصل في حرب البوسنة من اغتصاب النساء لم يكن فضيحة إلّا على المعتدي ؛ لأنّ المرأة لم تكن مطاوعة على ذلك الفعل الشنيع وكانت مكرهة على ذلك ، فالصحيح هو وجوب المحافظة على الجنين وإن حصل زنا فضلاً عن غيره .

(٣٤) راجع بحث الأستاذ جون بول آمان .

(٣٥) Kass/L . R / ١٩٧٣

ملف العدد

- ❑ إثارات هامّة حول رؤية الهلال
- ❑ وحدة الأفق وتعدّده في ثبوت الهلال
- ❑ اعتبار الأجهزة الحديثة في رؤية الهلال
- ❑ شهادة النساء في رؤية الهلال

إثارات هامّة حول رؤية الهلال

□ آية الله الشيخ مكارم الشيرازي

مقدّمة:

لقد طلب منّي بعض الإخوة من طلبة العلوم الدينية أن أُبيّن رأيي حول القضايا المرتبطة برؤية الهلال مع ذكر الدليل باختصار، فرتّبت هذا البحث استجابة لدعوة هؤلاء الأعزّاء وأداء للوظيفة في هذه الظروف الخاصة، والنقطة الأساسية في هذا البحث هي أصل مسألة (رؤية الهلال) ثمّ مسألة (رؤية الهلال بالتلسكوب) وأخيراً مسألة (اتّحاد الأفق).

وفي البدء نتعرّض إلى مسألة ربّما تكون أهمّ من هذه المسائل، وهو ما تكرّر وقوعه في السنوات الأخيرة من الاختلاف المؤسف في قضية (رؤية الهلال) والذي حوّل حلاوة العيد إلى مرارة تجرّعها الجميع.

فجماعة يعتبرون يوماً عيداً ويردّدون: «... أسألك بحقّ هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً...»، وجماعة أُخرى في المدينة نفسها وربّما في المسجد ذاته يردّدون في اليوم التالي تلك العبارة، ولم يُعلم مَن المقصود بـ«المسلمين» في هذه العبارة؟!

وعدّة يهنّئ بعضهم البعض الآخر وعدّة أُخرى لا يزالون صائمين يقرؤون دعاء «يا عليّ يا عظيم... وهذا شهر عظّمته وكرّمته... وهو شهر

رمضان...» وأحياناً يرى هذا الاختلاف المزعج في لحظة واحدة وفي بيت واحد.

في حين أنّ الإسلام هو دين «التوحيد» على جميع الأصعدة، وسنرى أنّه حتى في حالة وجود اختلاف في الفتاوى لا داعي لهذا الاختلاف.

والناس قلقون من تكرار هذه القضية في السنوات القادمة، وهذا ما يدفع بعض الجهلاء إلى اتّهام الإسلام وأحكامه.

والمشكلة الأساسية هنا إنّنا نتعامل مع مسألة (رؤية الهلال) ـ والتي هي من (الموضوعات) ـ كأيّة مسألة فقهية وأيّ (حكم من الأحكام الشرعية) مع أنّنا نعلم بأنّ الناس في (الموضوعات) ـ كرؤية الهلال ـ كلّ يمكنه أن يعمل طبق يقينه واطمئنانه هو، وإن كانوا في المسائل الفقهية والأحكام الشرعية لابدّ أن يكونوا مجتهدين أو مقلّدين للمجتهد.

وتوضيح ذلك: إنّ وجوب صوم شهر رمضان المبارك من ضروريات الإسلام وبديهيات القرآن ولا يشك بذلك أحد، وبما أنّ أصل الوجوب من ضروريات الدين فلا سبيل إلى التقليد فيه، ولكن في الأحكام الجزئية وشروط وموانع الصوم لابدّ من الاجتهاد فيها أو اتّباع المجتهد.

أمّا هل إنّ اليوم هو من شهر رمضان أو لا فهو من الموضوعات التي بإمكان كلّ أحد أن يعمل فيه حسب تشخيصه، أي لو ثبت لشخص أول شهر رمضان صام ولو ثبت له أوّل شوال أفطر.

بالرغم من أنّ الناس نظراً لشدّة اعتمادهم على المراجع ففي مثل هذه الموضوعات المهمة يرجعون إليهم للتأكّد من التشخيص الصحيح، بيد أنّ مراجع التقليد غير ملزمين شرعاً بأن يبدوا نظراً بشأن هذا الموضوع، ويمكنهم أن يصرّحوا بأنّ هذه المسألة من الموضوعات وعليكم التحقّق منها والعمل على ذلك.

هذا، ومن ناحية أُخرى لو أنّ كلّ مكلّف على انفراد يحقّق في هذه المسألة والتي هي ذات جانب اجتماعي عام فسوف تبرز اختلافات كثيرة لا تتلاءم مع روح الإسلام؛ نظراً لتعدّد مصادر التحقيق.

كما أنّ مراجعة مراجع الدين كلّاً على انفراد لا تكون بمنجى من هذه المشكلة؛ فإنّه من الممكن أن يشهد عدد من الشهود لدى أحد المراجع العظام بنحو ويشهد عدّة آخرون لدى مرجع آخر بنحو آخر، أو إنّ الشهود الذين يدلون بالشهادة لدى مرجع معيّن قد لا يكونون معتمدين بنظر المرجع الآخر، أو إنّ من يشهد لدى مرجع ما قد لا يتسنّى له الإدلاء بالشهادة لدى المرجع الآخر.

فلهذه الأسباب قد يثبت هلال الشهر لشخص ولا يثبت لدى آخر ممّا يؤدّي إلى وقوع اختلاف خطير ومثير للقلق بين الناس وإلى التقليل من شأن العيد وشهر رمضان المبارك، وربّما يحدث مثل ذلك في المدينة الواحدة أو في البيت الواحد.

مقترح لتشكيل لجنة مختصّة برؤية الهلال:

ويوجد بهذا الصدد سبيل واضح يمكن أن يضع حدّاً لهذه الاختلافات ولو على مستوى البلد الواحد يحفظ وحدتهم ويحفظ عظمة وشأن الظواهر الإسلامية وهو عبارة عن تشكيل لجنة خاصّة برؤية الهلال تتألّف من المطّلعين بهذا الفنّ وممثّلي المراجع تقوم بجمع المعلومات كافّة حول رؤية الهلال من أيّة جهة كانت سواء من طريق الشهود الذين رأوا الهلال أو من طريق الخبراء في علم الفلك ـ الذين يمكن اعتبار نظراتهم مؤيّداً ـ ويخرجون من مجموع ذلك برأي واحد.

وقد يقال بأنّه في حالة عدم اتّفاق أعضاء لجنة الهلال على رأي واحد ـ بسبب جرح وتعديل الشهود أو لغير ذلك ـ فماذا نصنع؟

والجواب: إنّه يمكن جعل المقياس الأكثرية؛ لأنّه سوف يكون ذلك أكثر اطمئناناً لغالبية الناس، ويكون أقرب إلى الواقع يقيناً، وكما أشرنا إنّ البحث في تشخيص الموضوع - وليس في تشخيص الحكم - لا يخلق أيّة مشكلة.

وربمّا يطرح سؤال آخر: وهو إنّ المراجع أحياناً بالنسبة لبعض الأحكام المتعلّقة برؤية الهلال يختلفون في الفتوى والرأي ممّا يؤثّر على ما نحن فيه؟

ونحن نعتقد بأنّ هذا أيضاً لا يخلق مشكلة مهمة، وقد توصّلنا لطريقة حلّ، وتوضيح ذلك يخرج عن مسؤولية هذا المختصر.

وعلى أيّة حال يمكن شرعاً قبول رأي لجنة رؤية الهلال والتعويل عليه فيما لو تحرّوا الدقّة الكاملة.

وإنّنا على يقين بأنّ صاحب الشريعة لا يرضى لأتباعه الوقوع في التشتّت والتفرّق ولو في المدينة الواحدة أو البيت الواحد ممّا ينجرّ إلى ضعفهم وانكسارهم أمام الأعداء.

ففي الوقت الذي يُجيز أئمة أهل البيت عليهم السلام لأتباعهم الاشتراك في صلاة الجماعة التي يقيمها أهل السنّة حفظاً لشوكة المسلمين علماً بأنّ هناك اختلافات كثيرة في الأحكام الفرعية للصلاة بين الفريقين، فيا ترى كيف يرضون أن تكون قضية الهلال سبباً لكلّ هذا التشتّت؟! وفي عالمنا اليوم الذي تنتقل فيه الأخبار بسرعة من نقطة إلى أُخرى!!.

ومن عجائب هذا الزمان أنّه بسبب عدم وجود لجنة مركزية لمتابعة رؤية الهلال بدقّة والاعتماد على شهود من غير أهل الخبرة صار الناس لعدّة سنوات يصومون شهر رمضان بناء على أنّه (٢٩) يوماً وقلّما يتذكر أحد أنّه صام (٣٠) يوماً باستثناء موارد نادرة، ومن الواضح أنّ هذا غير ممكن من الناحية العلمية، ولا يُدرى من هو المسؤول عن هذه الأُمور؟

نأمل أن يفكّر أهل الرأي بصورة أكبر في مسألة «لجنة رؤية الهلال» وأن يبيّنوا طرق عملها.

هل تكفي رؤية الهلال بالتلسكوب؟

المشهور بين المراجع أنّ رؤية الهلال يجب أن تكون بالعين المجرّدة، ولكن بعض الفقهاء المعاصرين يذهبون إلى كفاية المشاهدة بالتلسكوب.

ورغم احترامنا لجميع آراء المجتهدين إلّا أنّ التدقيق في الأدلّة يثبت عدم كون هذا الرأي غير المشهور موافقاً للأدلّة وقواعد الفقه؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ المذكور في الروايات المتواترة كون الرؤية هي المعيار في ثبوت الهلال، ومن جملتها (٢٨) رواية نقلها في وسائل الشيعة في الباب الثالث من أبواب شهر رمضان، والتي يشتمل أغلبها على المضمون الآتي: «إذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فافطر»[١] أو «صم للرؤية، وافطر للرؤية»[٢]، أي صم عندما ترى هلال شهر رمضان، وافطر عندما ترى هلال شوّال. وأيضاً يلاحظ في الأبواب التالية لهذا الباب روايات بهذا الشأن.

وعندما يدور الحديث عن الرؤية فإنّها منصرفة إلى الرؤية المتعارفة، وهي الرؤية بالعين المجرّدة وغير المسلّحة؛ ولهذا يرى الفقهاء في جميع أبواب الفقه أنّ الإطلاقات منصرفة إلى الأفراد المتعارفة، نظير ما يلي:

١ - إنّهم يقولون في باب الوضوء إنّ حدّ الوجه الذي يجب غسله هو المقدار الذي يقع بين قصاص الشعر والذقن طولاً، وبين الإبهام والوسطى عرضاً.

ثمّ يصرّحون بعدها بالنسبة إلى طول الأصابع ومنابت الشعر أنّ المدار على الفرد المتعارف، ويرجع الأفراد غير المتعارفة إلى الفرد المتعارف لدى العمل.

٢ ـ في مسألة تقدير الكرّ فإنّهم يعيّنونه بالأشبار، والمدار في الأشبار على المتعارف، وما ليس متعارفاً لا يكون معياراً بنظر الفقهاء.

٣ ـ في مسألة تقدير الأبعاد التي عيّنت في الفقه بالأقدام فإنّ المدار على القدم المتعارف.

٤ ـ بالنسبة للصلاة والصيام في المناطق القطبية والقريبة منها والتي يكون النهار أو الليل فيها قصيراً جدّاً وغير متعارف فإنّ كثيراً من الفقهاء جعلوا المدار على المناطق المتعارفة.

٥ ـ في مسألة حدّ الترخّص ـ وهو رؤية حيطان المدينة أو سماع أذانها ـ يصرّح الفقهاء بأنّ المعيار هو العين المتوسّطة ـ أي لا الحادّة البصر جدّاً ولا الضعيفة جدّاً ـ والمراد بالصوت هو المتعارف والأُذُن المتعارفة، وما خرج عن المتعارف لا يكون معياراً[٣]. وقد قبل ذلك كبار الفقهاء المعاصرين.

٦ ـ في مورد المنكرات التي حدّها الجلد قالوا بأنّ الجلد لابدّ وأن يكون متعارفاً، فيتحاشى الجلد المبرّح وغير المتعارف، وأيضاً الجلد الذي لا أثر له أو قليل الأثر.

٧ ـ في أبواب النجاسات إذا زالت عين النجاسة ظاهراً ـ كالدم مثلاً ـ ولكن بقي اللون أو الريح فإنّهم يحكمون بالطهارة، في حين لو رأى شخص بالميكروسكوب أجزاء صغيرة من الدم وقطعاً سيرى ذلك؛ لأنّ اللون أو الريح يكونان مع الأجزاء، فلا يكون ذلك مداراً للأحكام؛ لأنّ هذه المشاهدة خارجة عن المتعارف.

٨ ـ كلّما كانت عين النجاسة ـ كالدم ـ مستهلكة في الماء الكرّ فالجميع يقولون بالطهارة مع أنّه يمكن رؤية أجزاء الدم في الماء بواسطة الميكروسكوب.

ومضافاً إلى هذه الموارد الثمانية توجد موارد عديدة أُخرى مبثوثة في كلّ أبواب الفقه التي يكون فيها كلام الشارع ـ لسان الآية أو الرواية ـ مطلقاً إلّا أنّ الفقهاء يعتبرونه منصرفاً إلى الفرد المتعارف.

ولا شك فإنّ المعيار في رؤية الهلال ـ والتي وردت فيها روايات متواترة ـ هو الرؤية المتعارفة، أي إنّ العين غير المسلّحة، وأمّا العين المسلّحة فهي خارجة عن المتعارف وغير مقبولة.

من هنا فنحن لا يمكننا أن نرجع بالإطلاقات في كلّ أبواب الفقه إلى الفرد المتعارف ولكن في رؤية الهلال نجعل الملاك في الحكم فرداً غير متعارف مئة بالمئة.

ثانياً: إنّ البعض يقول بأنّ المعيار في أوّل الهلال هو ولادة الهلال في الواقع، والرؤية والمشاهدة أُخذت على نحو الطريقية لا الموضوعية، وعليه فإن عرفنا ولادة الهلال بوسيلة غير متعارفة فإنّ هذا يكون كافياً.

وفي مقام الجواب نقول: من المتيقّن أنّ ظاهر الروايات هو أنّ القابلية للرؤية بالعين الاعتيادية لها موضوعية ـ وأُكرّر القول القابلية للرؤية بالعين الاعتيادية ـ وذلك:

إذا كان المعيار هو الولادة الواقعية للهلال فلا مشكلة مهمّة في البين؛ إذ لا يمكن التسليم بذلك، باعتبار أنّه غالباً ما تكون ولادة الهلال قبل إمكان الرؤية بالعين الاعتيادية، وبعبارة أُخرى: إنّه في كثير من الحالات قد يكون الهلال ظاهراً في السماء ولا أحد يراه بالعين الاعتيادية وفي الليل يكون قابلاً للرؤية.

وبناء على ذلك يجب القبول بأنّ الهلال واقعاً في كثير من الموارد يكون مولوداً قبل ليلة غاية الأمر لكون الناس لم يروه بالعين المجرّدة فيعتبرون الليلة الثانية للهلال أوّل الشهر.

صحيح إنّ المكلّف بعدم رؤيته وعلمه يكون معذوراً إلّا أنّه هل يمكن قبول أنّ مسلمي العالَم من أول البعثة النبوية وحتى الآن بل حتى في زمان النبيﷺ مراراً وتكراراً يشتبهون في تحديد أوّل الشهر وكانوا محرومين من فضيلة ليالي القدر ويصومون في يوم العيد، ولعدم امتلاكهم للتلسكوب يصلّون صلاة العيد في اليوم التالي؛ لأنّ الهلال كان مولوداً قبل ذلك ولكن لم يكن قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة.

بل إنّ من يرون كفاية رؤية الهلال بالتلسكوب يجب أن يسلّموا بأنّهم في كثير من السنوات السابقة ومقلّديهم اعتبروا اليوم الثاني من رمضان هو بداية الشهر واليوم الثاني من شوّال هو أوّل الشهر؛ لأنّهم لم يستفيدوا من التلسكوب آنذاك وإلّا لو كانوا قد استعملوه لعرفوا أنّ أوّل الشهر كان أسبق بيوم وأنّ ليالي القدر قد فاتت ولم تقع في محلّها.

إنّ ذلك كلّه ينبّه إلى أنّ الولادة الواقعية للهلال ليست معياراً، بل المعيار هو قابلية الرؤية بالعين المجرّدة.

ولقد ذكرنا في علم الأُصول أنّ (الأمارة) و (الطريق) لا يمكن أن يكونا كثيري الخطأ؛ لأنّه سوف يحرم الناس من إدراك الواقع، وفي الموارد التي تكون فيها الأمارة كثيرة الخطأ يجب القول بأنّ الأمارة تكون لها موضوعية حينئذٍ، فدقّق.

ومن غير المعقول أنّ في السابق وفي زمن النبي الأكرمﷺ وسائر المعصومينعليهم السلام كانوا محرومين من إدراك العيد وليالي القدر، بل الأمر كان على العكس؛ فإنّنا نعتقد بأنّ الإفادة من التلسكوب لرؤية الهلال تكون سبباً لحرمان الناس من بداية ونهاية الشهر؛ لأنّ المعيار الواقعي العين غير المسلّحة.

ومن الممكن أن يتصوّر البعض أنّه من خلال الاستفادة من التلسكوب

سيطوى ملفّ الاختلافات في حين أنّ هذا العمل لا أثر له في الأمر بسبب تفاوت التلسكوبات من ناحية القابلية كما أنّ المناطق التي تنصب فيها متفاوتة أيضاً من ناحية وجود الغبار والبخار في الأُفق. وعليه فمن الممكن أنّ البعض قد يرى الهلال بالتلسكوب وبعض لا يرونه فينكرون الرؤية وستعود الاختلافات مرّة ثانية.

هل يشترط اتّحاد الأُفق:

إذا رؤي الهلال في نقطة من العالَم هل يكفي ذلك لسائر النقاط؟

والمشهور بين فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو كون اتّحاد الأُفق شرطاً؛ فإنّ المحقّق اليزدي قد طرح في العروة مسألة واعتبر تقارب البلاد أو وحدة الأُفق شرطاً، والأكثرية المتاخمة للاتّفاق من المعلّقين قبلوه.

لكن بعض الأساطين من السابقين والمعاصرين لم يعتبروا ذلك شرطاً واعتبروا بأنّ رؤية الهلال في أيّة نقطة من العالَم تكفي لسائر النقاط بشرط أن يكون بينها اشتراك ولو بجزء من الليل على الأقلّ.

والرائد لهذه الفتوى في عصرنا هو المرحوم آية الله العظمى السيد الخوئي رحمه الله، وقد تأسّى به ثلّة من تلامذته بعد ذلك.

وعمدة الدليل على ذلك أمران:

١ ـ إنّ طلوع الهلال وولادته ـ أو خروجه من تحت الشعاع ـ ظاهرة سماوية تنشأ من مقابلة الشمس للقمر، وحينما يخرج قسم من نصف كرة القمر المقابل لنا من الظلام ويكون مقدار منه مقابلاً للشمس يتولّد هلال جديد، ولا ربط لذلك بالأرض، بل هو أمر سماوي لا أرضي.

وقد جاء في تقريرات درس سماحة آية الله الخوئي أنّ: «تكوّن الهلال عبارة عن خروجه من تحت الشعاع بمقدار يكون مقابلاً للرؤية ولو في

الجملة. وهذا ـ كما ترى ـ أمر واقعي وجداني لا يختلف فيه بلد عن بلد ولا صقع عن صقع؛ لأنّه ـ كما عرفت ـ نسبة بين القمر والشمس، لا بينه وبين الأرض، فلا تأثير لاختلاف بقاعها في حدوث هذه الظاهرة الكونية في جوّ الفضاء»[٤].

إلّا أنّ هذا الكلام يتناسب مع كون الأرض مسطّحة لا كروية، في حين أنّ كروية الأرض أصبحت اليوم من الأُمور الحسّية، فإن كان في السابق يتمّ إثبات كروية الأرض بالأدلّة النظرية فإنّ الأقمار الصناعية اليوم صوّرت كلّ الأرض وترسل لنا تلك الصور، وأيضاً فإنّ روّاد الفضاء قد رأوا الأرض كروية، وهذا أمر محسوس.

وبعبارة أُخرى: إنّ تكوّن وولادة الهلال ترتبط بثلاثة أُمور: «القمر»، «الشمس»، «الأرض»؛ لأنّ ولادة الهلال تتحقّق بصيرورة خطّ دقيق من القسم المضيء من القمر مواجهاً لأهل الأرض، وقطعاً إنّ الذي يكون في الأرض محاذياً لهذا القسم المضيء فسوف يراه قبل غيره، وهذا المطلب يمكن إراءته بإجراء تجربة، بأن نهيّيء ثلاث كرات إحداها مضيئة ـ كمصباح ـ والأُخريين غير مضيئتين، فسوف نلاحظ جيّداً لو جعلنا الكرة الأُولى في مقابل الكرة المضيئة بحيث يمتدّ خطّ دقيق من الضوء إلى الكرة الثالثة أنّ كلّ من كان محاذياً لتلك النقطة المضيئة سيراها، ومن لم يكونوا محاذين فسوف لا يرونها.

والأمر الذي يمكن فهمه من خلال تجربة حسّية لا يحتاج إلى مزيد توضيح. أجل، لو كانت الأرض مسطّحة فيصحّ ما ذكر، ولكنها ليست مسطّحة قطعاً.

والإشكال الآخر الذي يرد على هذا الكلام هو إنّهم يقولون: إنّ كافّة البلدان التي تشترك بجزء من الليل مع النقطة التي رؤي فيها الهلال يكون أوّل الشهر

فيها واحداً.

ومفهوم هذا الكلام أنّه لو ولد الهلال عند غروب الشمس في مكّة ـ مثلاً ـ ورؤي فإنّ المناطق التي تقع ناحية الشرق وقد مضى على ليلها عدّة ساعات أو نصف الليل أو أواخر الليل سيتبدّل الهلال عندهم، أي إلى منتصف الليل أو آخره كان يُعتبر آخر شهر رمضان؛ لأنّ هلال شوّال لم يكن مولوداً وكانوا يقرأون أدعية آخر الشهر، وعلى حين غرّة سيعتبر من منتصف الليل أوّل شهر شوّال؛ لأنّه في تلك الساعة قد ولد الهلال حين الغروب في مكّة.

وهذا أمر عجيب ولا يمكن قبوله بحال؛ فإنّ الهلال قبل تلك الساعة ـ التي غربت فيها الشمس بمكّة كما هو المفروض في البحث ـ لم يكن خارجاً من تحت الشعاع قطعاً، وبعد خروجه يبدأ أوّل الشهر، أي بالنسبة لبعض المناطق التي يبدأ فيها شهر شوّال من منتصف الليل أو آخره يكون جزء كبير منه ضمن آخر شهر رمضان.

وإذا قيل: إنّه من أوّل الليل يكون هلال شوّال لجميع هذه المناطق فإنّه لا يمكن قبوله؛ لأنّ الفرض مبنيّ على أنّه حتى تلك الساعة لم يكن الهلال خارجاً من تحت الشعاع ولم يكن هلال شوّال قطعاً، وإنّما يكون أوّل الشهر لجميع هذه المناطق بعد خروج الهلال وولادته، أي في الحقيقة نصف من الليل من آخر شهر رمضان ونصف منه من شوّال.

ومن البديهي بالنسبة للمناطق البعيدة التي لا تشترك في الليل ـ ككندا وأمريكا ـ يكون أوّل الشهر اليوم التالي، فدقّق.

٢ ـ إنّ الدليل الثاني للقائلين بعدم اختلاف الآفاق هو إطلاق الروايات، خصوصاً صحيح هشام بن الحكم الذي يستفاد منه أنّ رؤية الهلال في منطقة تكفي لجميع المناطق.

والرواية هي: روى هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال فيمن صام تسعة وعشرين. قال: «إنّ كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»(٥).

فهؤلاء يعتقدون أنّ الرواية لها إطلاق لكلّ مدينة في الدنيا رؤي فيها الهلال فإنّه يكفي لباقي المدن الأُخرى بعيدة كانت أم قريبة.

وهكذا الروايات الأُخرى.

الجواب: إنّ هذا الكلام قابل للمناقشة؛ لأنّ إطلاق هذه الروايات ينصرف إلى البلاد التي كان الارتباط وتناقل الأخبار فيما بينها عادياً في ذلك الزمان، وليس البلدان التي تبعد عنها عدّة أشهر وقلّما يصل منها خبر.

وبعبارة أُخرى: إنّ هذه الروايات ناظرة إلى البلاد المتقاربة بالأُفق والتي قد يطول السفر من نقطة إلى أُخرى أُسبوعاً أو شهراً بالنسبة إلى وسائل النقل في ذلك الزمان، ولكنّها لا تشمل البلدان غير المتّحدة بالأُفق والتي يستغرق وصول الخبر منها عدّة أشهر بحسب وسائط النقل المتوفّرة آنذاك؛ فإنّه قلّما يتّفق بعد مضيّ عدّة أشهر أن يفكّر أحد بمتابعة الأخبار والفحص والبحث حول هلال شهر رمضان السابق.

فإنّ الشك هنا في الاطلاق وتحقّق مقدّمات الحكمة مساوٍ لعدم الإطلاق، كما جاء في أُصول الفقه.

وبناء على ذلك فإنّ مثل هذه الروايات لا يمكنها إثبات سوى الشهادة بالرؤية في البلدان المتقاربة والمتّحدة الأُفق.

ومن الطريف إنّ بعض المتقدّمين قد استندوا إلى لزوم وحدة ليلة القدر وتعيين المقدّرات في ليلة معيّنة وفضيلتها بيد أنّ القائلين بهذا القول قد قبلوا وحدة أوّل الشهر فقط في المناطق التي تشترك بجزء من الليل مع منطقة

الرؤية، أي في المناطق الأُخرى من الأرض لدى رؤية الهلال يكون نهاراً، نظير: كندا وأمريكا الشمالية والجنوبية، فلابدّ أن يلتزموا بليلة قدر أُخرى؛ لاعتقادهم بأنّ أوّل الشهر يختلف عن هذه المناطق بيوم واحد.

والأعجب من ذلك قول من يقول بأنّ البلدان الإسلامية تتواجد في منطقة بحيث تكون مشتركة كلّها بجزء من الليل! في الوقت الذي يعيش ملايين المسلمين في البلدان النائية، مضافاً إلى اعتقادنا بأنّ الإسلام وأحكامه ستغطّي كلّ أطراف المعمورة، فياترى ماذا ستكون وظيفة المسلمين في ذلك الزمان؟!

وخلاصة الكلام: كما هو مذهب مشهور فقهائنا ويدعمه العديد من الأدلّة أنّ اتّحاد الأُفق شرط في رؤية الهلال، وهذا الأمر ناتج عن كروية الأرض، كما أنّ الاختلاف في أوقات الصلاة والليل والنهار ناشئ من ذلك.

وإذا كان الغرض حفظ الوحدة بين المسلمين فإنّ هذه الوحدة تكون ممكنة في منطقة واحدة نظراً لكروية الأرض، وليس في كلّ العالَم الإسلامي؛ لأنّ المسلمين الذين يقطنون النصف الآخر من الكرة الأرضية لهم عيد مستقلّ حتى على القول بعدم لزوم وحدة الأُفق.

هذا، وإنّ تفصيل المسائل المذكورة يقتضي مجالاً وبحثاً أوسع، والله العالم بحقائق أحكامه.

الهوامش

(١) الوسائل ١٠ : ٢٥٢ ، ب٣ من احكام شهر رمضان ، ح١ .

(٢) المصدر السابق : ٢٥٨ ، ح١٨ .

(٣) راجع العروة الوثقى ٣ : ٤٦٤ ، صلاة المسافر ، م٦٤ .

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (للبروجردي) ١٢ : ١١٨ .

(٥) الوسائل ١٠ : ٢٦٥ ، ب٥ من أحكام شهر رمضان ، ح١٣ .

وحدة الأُفق وتعدّده في ثبوت الهلال

❑ آية الله الشيخ جعفر السبحاني

اتّفقت كلمتهم على عدم اعتبار الرؤية في نفس البلد، بل تكفي الرؤية خارجه، وقد استفاضت الروايات في ذلك[1].

كما اتّفقت كلمتهم على كفاية الرؤية في بلد آخر إذا كان متحداً معه في الأُفق، كما إذا كانا متحدين في المطالع.

ومثل الثاني ما إذا كانا مختلفين في المطالع لكن الثبوت في بلد يكون مستلزماً للثبوت في البلد الآخر بالأولوية، مثلاً إذا رئي الهلال في البلد الشرقي فيكون حجّة بالنسبة إلى البد الغربي؛ لأنّ حركة القمر من الشرق إلى الغرب، فإذا رئي في الشرق يكون دليلاً على تولّد الهلال تولّداً شرعياً قابلاً للرؤية عند الغروب في المشرق قبل وصوله إلى المغرب.

فهذه الموارد الثلاثة لا يطرأ عليها الاختلاف، إنّما الكلام فيما إذا اختلف الأُفق وشوهد الهلال في البلاد الغربية فهل يكفي ذلك للبلاد الشرقية أو لا؟

والفقهاء في هذه المسألة على طوائف ثلاث:

الأُولى: مَن لم يتعرّض للمسألة ولم يصرِّح بالفرق أو بعدم الفرق بين

البلاد المتقاربة والمتباعدة.

الثانية: مَن صرّح بالمسألة وفرّق بين المتباعد والمتقارب، وهم الأكثر.

الثالثة: مَن لم يفرّق بينهم وعطف المتباعد على المتقارب.

لا حاجة لذكر أسماء الطائفة الأُولى، وإنّما المهم هو الإيعاز إلى أسماء الطائفتين الثانية والثالثة.

من اشترط وحدة الأُفق

قد ذهب لفيف من القدماء إلى شرطية التقارب بين البلدين، وأوّل من نبّه على ذلك هو شيخ الطائفة الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ):

١ ـ قال: «علامة شهر رمضان رؤية الهلال أو قيام البيّنة ـ إلى أن قال: ـ ومتى لم يُر الهلال في البلد ورُئي خارج البلد، على ما بيّناه وجب العمل به إذا كانت البلدان التي رئي فيها متقاربة بحيث لو كانت السماء مصحية والموانع مرتفعة لرُئي في ذلك البلد أيضاً؛ لاتّفاق عروضها وتقاربها، مثل بغداد وواسط والكوفة وتكريت والموصل.. فأمّا إذا بعدت البلاد مثل بغداد وخراسان، وبغداد ومصر، فإنّ لكلّ بلد حكمَ نفسه»[٢].

ولم يتعرض في كتابيه الآخرين: النهاية، ولا الخلاف للمسألة.

٢ ـ وقال ابن حمزة (المتوفّى حوالي ٥٥٠هـ): «وإذا رُئي في بلد ولم ير في آخر، فإن كانا متقاربين لزم الصوم أهلهما معاً، وإن كانا متباعدين مثل بغداد ومصر أو بلاد خراسان، لم يلزم أهل الآخر»[٣].

٣ ـ وقال المحقّق الحلّي (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ): «وإذا رُئي الهلال في البلاد المتقاربة كالكوفة وبغداد، وجب الصوم على ساكنيهما أجمع دون المتباعدة، كالعراق وخراسان»[٤].

وقال في المعتبر نفس ذلك القول وذكر فتوى ابن عباس، فقال: «وقد أفتى بذلك عبدالله بن عباس»[٥]. وسيوافيك فتوى ابن عباس عن التذكرة.

٤ـ وقال العلّامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ) في التذكرة: «إذا رأى الهلالَ أهلُ بلد، ولم يره أهل بلد آخر، فإن تقاربت البلدان كبغداد والكوفة، كان حكمهما واحداً: يجب الصوم عليهما معاً، وكذا الإفطار؛ وإن تباعدتا كبغداد وخراسان والحجاز والعراق، فلكلّ بلد حكمُ نفسه.

قال الشيخ رحمه الله[٦]: وهو المعتمد، وبه قال أبو حنيفة، وهو قول بعض الشافعية، ومذهب القاسم وسالم وإسحاق[٧]؛ لما رواه كُرَيب من أنّ أُمّ الفضل بنت الحارث بَعثتهُ إلى معاوية بالشام، قال: «قدمت الشام فقضيت بها حاجتي واستهلّ عليّ رمضان، فرأينا الهلال ليلة الجمعة، ثمّ قدمتُ المدينة في آخر الشهر، فسألني عبدالله بن عباس وذكر الهلال، فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: ليلة الجمعة؛ فقال: أنت رأيته؟ قلت: نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية؛ فقال: لكنّا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل العدّة أو نراه؛ فقلت: أو لا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا، هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[٨].

ولأنّ البُلدان المتباعدة تختلف في الرؤية باختلاف المطالع والأرض كرة، فجاز أن يُرى الهلال في بلد ولا يظهر في آخر؛ لأنّ حَدبَة[٩] الأرض مانعة من رؤيته، وقد رصد ذلك أهل المعرفة، وشوهد بالعيان خفاء بعض الكواكب القريبة لمن جدّ في السير نحو المشرق وبالعكس.

وقال بعض الشافعية: حكم البلاد كلّها واحد، متى رُئي الهلال في بلد وحكم بأنّه أوّل الشهر، كان ذلك الحكم ماضياً في جميع أقطار الأرض، سواء تباعدت البلاد أو تقاربت، اختلفت مطالعها أو لا ـ وبه قال أحمد بن حنبل والليث بن سعد[١٠]، وبعض علمائنا ـ لأنّه يوم من شهر رمضان في بعض

البلاد للرؤية، وفي الباقي بالشهادة، فيجب صومه؛ لقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (١١).

وقوله عليه السلام: «فرض الله صوم شهر رمضان» (١٢)، وقد ثبت أنّ هذا اليوم منه.

ولأنّ الدَّين يحلّ به، ويقع به النذر المعلّق عليه.

ولقول الصادق عليه السلام: «فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه» (١٣).

وقال عليه السلام في من صام تسعة وعشرين، قال: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤية، قضى يوماً» (١٤).

ولأنّ الأرض مسطّحة، فإذا رئي في بعض البلاد عرفنا أنّ المانع في غيره شيء عارض؛ لأنّ الهلال ليس بمحل الرؤية.

ونمنع كونه يوماً من رمضان في حقّ الجميع؛ فإنّه المتنازع، ولا نسلّم التعبّد بمثل هذه الشهادة؛ فإنّه أوّل المسألة.

وقوله الصادق عليه السلام محمول على البلد المقارب لبلد الرؤية؛ جمعاً بين الأدلّة» (١٥).

٥ ـ وقال في المنتهى: «إن رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع الناس سواء تباعدت البلاد أو تقاربت. وبه قال أحمد والليث بن سعد وبعض أصحاب الشافعي» ثمّ ذكر تفصيل الشيخ بين البلاد المتباعدة، ثمّ أخذ بردّها، فخرج بالنتيجة التالية:

«إن علم طلوعه في بعض الصفائح وعدم طلوعه في بعضها المتباعد منه لكروية الأرض لم يتساو حكماهما، أمّا بدون ذلك فالتساوي هو الحقّ» (١٦).

وعلى هذا فما ربّما يعدّ العلّامة في المنتهى من القائلين بعدم الفرق بين

البعيد والقريب إنّما يصحّ حسب ابتداء كلامه، وأمّا بالنسبة إلى النتيجة التي وصل إليها فإنّما سوّى بين القريب والبعيد إذا لم يُعلم اختلاف مطالعهما، وإلّا فالحكم هو الفرق بين القريب والبعيد.

٦ـ كما أنّه ﷺ مشى في القواعد على غرار التذكرة، وقال: «وحكم البلاد المتقاربة واحد بخلاف المتباعدة، فلو سافر إلى موضع بعيد لم يُر الهلال فيه ليلة الثلاثين تابعهم. ولو أصبح معيّداً وسار به المركب إلى موضع بعيد لم ير فيه الهلال لقرب الدرج، ففي وجوب الإمساك نظر. ولو رأى هلال رمضان ثمّ سار إلى موضع لم ير فيه، فالأقرب وجوب الصوم يوم أحد وثلاثين.

وبالعكس يفطر يوم التاسع والعشرين»[١٧].

أقول: ما ذكره في الفرعين، هو الذي يُلزم به القائلون باشتراط وحدة الأُفق حيث يورد عليهم بأنّ لازم اشتراط وحدة الأُفق صوم واحد وثلاثين يوماً في فرض وثماني وعشرين في فرض آخر.

أمّا الأوّل ففيما إذا كان الشهر تامّاً في القريب والبعيد رُئي الهلال في الأوّل دون الثاني، وصام ثلاثين يوماً في القريب، وسار إلى البلد الآخر بعده، فلو وجبت عليه المتابعة يلزم أن يصوم ذلك اليوم، لأنّه هو اليوم الآخر من شهر رمضان في ذلك الفطر، فيلزم أن يصوم واحداً وثلاثين.

بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الرؤية في القريب حجّة على البعيد، فيجب على الجميع الإفطار في ذلك اليوم، من غير فرق بين بلد رُئي فيه الهلال وما لم ير فيه.

وأمّا الثاني ففيما إذا كان الشهر غير تام في القريب والبعيد: فلو رُئي في بلده متأخّراً وفي البلد البعيد متقدّماً، فصام في بلده ثماني وعشرين يوماً ثمّ سار به إلى البلد الآخر، فلو وجبت المتابعة يجب أن يفطر التاسع والعشرين،

لكونه في ذلك القطر يوم الفطر، وكلاهما لا يلتزم به الفقيه.

٧ـ وقال الشهيد الأوّل (٧٣٤ ـ ٧٨٦هـ): «يصام رمضان برؤية هلاله وإن انفرد... والبلاد المتقاربة كالبصرة وبغداد متّحدة لا كبغداد ومصر، قاله الشيخ، ويحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد المشرقية وإن تباعدت؛ للقطع بالرؤية عند عدم المانع»[١٨].

ولا يخفى أنّ ما استثناه ليس مخالفاً للقول بشرطية وحدة الأُفق؛ لما سيوافيك من أنّ هذه (الرؤية في الشرق حجّة على الغرب) خارج عن محط البحث، للملازمة بين الرؤيتين.

٨ـ وقال الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦هـ): وإذا رُئي في البلاد المتقاربة كالكوفة وبغداد، وجب الصوم على ساكنيهما أجمع دون المتباعدة، قال: المراد أنّه إذا رُئي في أحد البلاد المتقاربة ولم ير في الباقي وجب الصوم على الجميع، بخلاف المتباعدة، فإنّ لكل واحدة منها حكم نفسها»[١٩].

٩ـ وقال المقدس الأردبيلي (المتوفّى ٩٩٣هـ) عند قول المحقّق ـ: «والمتقاربة كبغداد والكوفة متحدة بخلاف المتباعدة» ـ: «ووجهه ظاهر بعد الفرض؛ لأنّه إذا نظر وما رأى في هذا البلد ورأى في بلد آخر يصدق عليه أنّه ما رأى فيفطر، لصدق الأدلّة المفيدة أنّه ليس من الشهر في هذا البلد، فلا تنفع الرؤية في بلد آخر لأهل هذا البلد، ولا يستلزم الصدق.

مع أنّه علم بالفرض من مخالفة المطالع عدمَ استلزام إمكان الرؤية هنا، بل قد يكون ممتنعاً.

فقول المصنّف في «المنتهى» بعدم الفرق بعد الرؤية في بلد ما، في إيجاب الصوم والإفطار بين المتقاربة والمتباعدة بدليل ثبوته بالرؤية في بلد، وبالشهود في آخر بعيد؛ لما مرّ، ولأنّ الظاهر أنّ المراد «بمن شهد الشهر»

أنّهم رأوا في البلد الذي هم فيه كما هو المتبادر» (٢٠).

١٠ ـ وقال صاحب المدارك (المتوفّى ٩١١هـ): «المراد أنّه إذا رُئي الهلال في إحدى البلاد المتقاربة، وهي التي لم تختلف مطالعها ولم يُر في الباقي وجب الصوم على جميع من في تلك البلاد، بخلاف المتباعدة، فهي ما علم اختلاف مطالعها، فإنّ الصوم يلزم من رأى دون من لم ير» (٢١).

إلى هنا تبيّن أنّه لم يفت أحد إلى نهاية الألف سنة من الإمامية باتحاد حكم المتباعد والمتقارب إلّا العلّامة في «المنتهى»، وقد عرفت أنّه عدل عمّا ذكره في صدر كلامه إلى شيء آخر، وهو وحدة البلاد في الحكم إذا لم يعلم اختلاف مطالعهما.

نعم، احتمل الشهيد الأوّل احتمالاً متساوياً، وقد عرفت أنّ مورده خارج عن محط البحث.

وأمّا بعد الألف، فربما نرى بعض من يرجّح ذلك القول، وعلى رأسهم المحدّث الكاشاني وتبعه الشيخ يوسف البحراني وغيرهم، وإليك بعض نصوصهم.

من لم يشترط وحدة الأُفق

قال المحدّث الكاشاني (١٠٠٧ ـ ١٠٩١هـ) في «الوافي» بعد نقل جملة من الأخبار الدالّة على القضاء بشهادة أهل بلد آخر: «إنّما قال عليه السلام: «فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه»، لأنّه إذا رآه واحد في البلد رآه ألف كما مرّ. والظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون ذلك البلد المشهود برؤيته فيه من البلاد القريبة من هذا البلد أو البعيدة منه، لأنّ بناء التكليف على الرؤية لا على جواز الرؤية، ولعدم انضباط القرب والبعد لجمهور الناس، ولإطلاق اللفظ، فما اشتهر بين متأخّري أصحابنا ـ من الفرق ثمّ اختلافهم في تفسير القرب والبعد بالاجتهاد ـ

لا وجه له »[٢٢]. وسيوافيك أنّ المناط هو جواز الرؤية.

وقال المحدّث البحراني (المتوفّى ١١٨٦هـ): « قد صرّح جملة من الأصحاب بأنّ حكم البلاد المتقاربة كبغداد والكوفة واحد، فإذا رُئي الهلال في أحدهما وجب الصوم على ساكنيهما، أمّا لو كانت متباعدة كبغداد وخراسان والعراق والحجاز، فإنّ لكلّ بلد حكم نفسها. وهذا الفرق عندهم مبني على كروية الأرض وأمّا مع القول بعدمها فالتساوي هو الحقّ »[٢٣].

الظاهر تصحيح النزاع على القول بكرويتها، وإن كان على القول بكونها مسطّحة غير صحيح، كما سيوافيك.

وقد تبعهما النراقي في «المستند»، وقال: «الحقّ كفاية الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر مطلقاً سواء أكان البلدان متقاربين أو متباعدين كثيراً؛ لأنّ اختلاف حكمهما موقوف على العلم بأمرين لا يحصل العلم بهما البتة »[٢٤].

وقال في الجواهر (١٢٠٠ ـ ١٢٦٦هـ): « إن علم طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها للتباعد عنه لكروية الأرض لم يتساو أحكامهما ».

ثمّ قال: « ويمكن ألّا يكون كذلك؛ ضرورة عدم اتفاق العلم بذلك عادة، فالوجوب حينئذٍ على الجميع مطلقاً قوي »[٢٥].

ولا يخفى أنّ ما ذكره صاحب الجواهر من عدم حصول العلم بعدم التساوي في المطالع صار بمنزلة الأُمور البديهية في هذه الأزمان حسب تقدّم وسائل الاتصال وتطورها. وقد أيّد ذلك القول بعض مراجع العصر كالسيد الحكيم في مستمسكه واختاره السيد الخوئي في «منهاج الصالحين» في إطار خاص، وهو أن تكون ليلة واحدة ليلة للبلدين وإن كانت أوّل ليلة لأحدهما، وآخر ليلة للآخر المنطبق ـ طبعاً ـ على النصف من الكرة الأرضية دون النصف الآخر الذي تشرق عليه الشمس عندما تغرب عندنا بداهة أنّ الآن نهار

عندهم، فلا معنى للحكم بأنّه أوّل ليلة من الشهر بالنسبة إليهم»[٢٦].

هذا هو تاريخ المسألة وسيرها في الأعصار، وقد علمت أنّ القول باتحاد القريب والبعيد في الحكم كان شاذّاً في العشر الأُولى من القرون، وإنّما خرج عن الشذوذ بعد فتوى المحدّث الكاشاني والمحدّث البحراني وصاحب المستند إلى أن اختاره السيد الخوئي قولاً في إطار خاص، كما عرفت.

بيان بعض المقدّمات

وقبل الخوض في أدلّة القولين نقدّم أُموراً تلقي المزيد من الضوء على المسألة:

الأمر الأوّل: قال علماء الفلك: إنّ القمر يدور حول نفسه، وحول الأرض في نفس الوقت وتبدأ كلتا الدورتين معاً، وتنتهيان معاً، ومدتهما شهر كامل من شهور الأرض.

الأمر الثاني: قال علماء الفلك: إنّ حركة القمر حول الأرض معقّدة، وانّ الفترة الزمنية بين اقترانين (أي اقتران القمر بالشمس مرّة بعد مرة) ليست على نمط واحد، بل هي تختلف من شهر إلى شهر، وهي تتروح من ٢٩ يوماً و١٩ ساعة إلى ٢٩ يوماً و ٥ ساعات. وهي مدة غير قليلة من الاختلاف غير أنّهم حدّدوها بيوم أو يومين من أيام المحاق.

الأمر الثالث: إنّ دورة القمر حول الأرض لا يمكن أن تقلّ عن ٢٩ يوماً، وقد أجمع الفقهاء على ذلك، ومن ثم لاترى أيّاً منهم يوصل الشهر القمري إلى ٢٨ يوماً.

الأمر الرابع: ماذا يراد من وحدة الأُفق أو اختلافه؟ فإنّ الأُفق ليس إلّا المحل الذي ترى فيه السماء كأنّها منطبقة على الأرض في نهاية مدّ البصر، وهي مسافة قد لا تزيد في الأرض المنبسطة على كيلو مترين ونصف أو

ثلاثة، فإذاً فالأفق كدائرة حول الناظر لا يزيد قطرها على ستة كيلومترات، وهي منطقة صغيرة. بحيث يمكن تقسيم الكرة الأرضية إلى آلاف مثلها، ومن المعلوم أنّ المراد غير هذا.

والمراد وحدة البلدين في الطلوع والغروب، فإذا كانا تحت خطّ واحد من نصف النهار فهما متّحدان في الأفق.

ثمّ إنّ القمر بما أنّه يتحرّك من الشرق إلى الغرب، على خلاف الأرض فإنّها تسير من الغرب إلى الشرق، فإذا رُئي الهلال في بقعة دلّ على أنّ الهلال تولّد في هذه البقعة، فعندئذٍ لا يكون دليلاً على ولادته في الآفاق الشرقية، لإمكان ألّا يخرج القمر من المحاق في سيره من المشرق إلى هذه البقعة، ولكنّه يكون دليلاً على وجود الهلال في الآفاق الغربية عند الغروب بحيث لو أُستهل ولم يكن هناك مانع لرُئي قطعاً، كما سيوافيك.

الأمر الخامس: كيفية تكوّن الهلال؟

إنّ القمر في نفسه جرم مظلم، وإنّما يكتسب النور من الشمس نتيجة المواجهة معها، فنصف منه مستنير دائماً، والنصف الآخر مظلم كذلك، غير أنّ النصف المستنير لا يستبين لدينا على الدوام، بل يختلف زيادة ونقصاً حسب اختلاف سير القمر.

فإنّه لدى طلوعه عن الأفق من نقطة المشرق مقارناً لغروب الشمس بفاصل يسير في الليلة الرابعة عشرة من كلّ شهر بل الخامسة عشرة فيما لو كان الشهر تاماً يكون تمام النصف منه المتجه نحوَ الغرب مستنيراً حينئذٍ لمواجهته الكاملة مع النيّر الأعظم، وهذا ما يطلق عليه مقابلة القمر مع الشمس، كما أنّ النصف الآخر المتجه نحو الشرق مظلم.

ثمّ إنّ هذا النور يأخذ في قوس النزول في الليالي المقبلة، وتقلّ سعته

شيئاً فشيئاً حسب اختلاف سير القمر إلى أن ينتهي في أواخر الشهر إلى نقطة المغرب بحيث يكون نصفه المنير مواجهاً للشمس. وهذا ما يطلق عليه مقارنة النيرين، ويكون المواجه لنا هو تمام النصف الآخر المظلم. وهذا هو الذي يعبَّر عنه بتحت الشعاع والمحاق، فلا يرى منه أيّ جزء؛ لأنّ الطرف المستنير غير مواجه لنا، لا كلاً كما في الليلة الرابعة عشرة، ولا بعضاً كما في الليالي السابقة عليها أو اللاحقة.

ثمّ يخرج شيئاً فشيئاً من تحت الشعاع، ويظهر مقدار منه من ناحية الشرق، ويرى بصورة ضوء عريض هلاليّ ضعيف، وهذا هو معنى تكوّن الهلال وتولّده، فمتى كان جزء منه قابلاً للرؤية ولو بنحو الموجبة الجزئية، فقد انتهى به الشهر القديم، وكان مبدأً لشهر قمري جديد.

إذاً فتكوّن الهلال عبارة عن خروجه عن تحت الشعاع بمقدار يكون قابلاً للرؤية ولو في الجملة.

الأمر السادس: الشهر القمري يفترق عن الشهر الطبيعي، ولكنّ الثاني ربّما لا يشكّل بداية الشهر الشرعي ما لم يتكوّن الهلال بصورة قابلة للرؤية عند الغروب، ولذا يتأخّر الشهر الشرعي عن الشهر الطبيعي باستمرار؛ لاستحالة أن يتولّد الهلال من أوّل أمره عريضاً قابلاً للرؤية.

وبعبارة أُخرى: إنّ القمر إذا بدأ بالخروج من مقارنة النيّر الأعظم متحرّكاً إلى جانب الغرب يتحقّق الشهر الطبيعي أو الفلكي، ومع ذلك لا يرى في السماء عند الغروب إلّا إذا انتهت حركته إلى درجة تؤهلّه للرؤية، ويذكر الفلكيون أنّ القمر إذا وصل إلى الدرجة السادسة من دائرة حركته يكون صالحاً للرؤية بالعين المجرّدة؛ ولذلك ربّما يتوقّف على تأخّر ليلة كاملة من ولادته الطبيعية.

الأمر السابع: إنّ القمر يبدأ بحركته من الشرق إلى الغرب، ويخرج من

مقارنة النيرّ الأعظم متوجّهاً إلى جانبه شيئاً فشيئاً إلى أن يتولّد الهلال القابل للرؤية عند الغروب، فإذ رُئي يكون دليلاً على إمكان رؤيته في الآفاق الغربية؛ لأنّ سير القمر يكون باتجاهها، وإذا وصل إليها ربّما يكون النور فيه قد ازداد.

ولذلك ربّما يقال: إنّ الرؤية في الآفاق الشرقية دليل على إمكان رؤيته في الآفاق الغربية، بل ربّما يكون رؤية الهلال فيها أكثر وضوحاً من الآفاق الشرقية، وهذا بخلاف العكس، فإذا رُئي في الآفاق الغربية لا يكون دليلاً على إمكان رؤيته في الآفاق الشرقية عند غروب فيها؛ لإمكان تولّد الهلال القابل للرؤية بعد تجاوزه الآفاق الشرقية.

الثامن: إذا خرج القمر عن المحاق وتكوّن الهلال الشرعي على وجه صار قابلاً للرؤية لأوّل وهلة في أُفق خاص بحيث لم يكن هناك أيّ هلال قبلها، فعندئذٍ تكون نسبة الآفاق إلى ذلك الأُفق مختلفة حسب اختلافها في طول البلد.

فالآفاق الواقعة غرب ذلك الأُفق بين آخر نهارها أو وسط نهارها أو أوائل فجرها، كما أنّ الآفاق الشرقية قد عمّها الليل فهي بين وسط الليل أو آخره.

فما هو المنهج المتبع للتعرّف على بداية الشهر القمري؟

هناك احتمالات:

١ ـ أن يكون ثبوت الشهر أمراً مطلقاً لا نسبياً، بمعنى إنّ تكوّن الهلال وصيرورته قابلاً للرؤية في نقطة من نقاط العالم، يكون سبباً لثبوت الشهر الشرعي في جميع العالم.

وبعبارة أُخرى: خروج القمر عن المحاق وقت الغروب في نقطة، يعدّ بداية الشهر القمري لعامة الآفاق.

٢ ـ أن يكون ثبوت الشهر في نقطة من نقاط العالم سبباً لثبوت الشهر الشرعي في الآفاق التي تشترك مع هذا الأُفق في جزء من الليل وإن كان ساعة

واحدة من غير فرق بين الآفاق الغربية والشرقية، وعلى هذا يكون ثبوت الشهر أمراً نسبياً لكن في دائرة كبيرة، ويشارك هذا الوجه مع الوجه الأوّل في أنّ خروج القمر عن تحت الشعاع في نقطة وقت الغروب، يكون بداية الشهر الشرعي في البلاد التي تشارك بلد الرؤية في جزء من الليل.

٣ ـ أن يكون إمكان الرؤية الذي هو أوّل الولادة الشرعية للهلال سبباً لكونه شهراً شرعياً للنقاط التي يُرى فيها الهلال عند غروبهم إذا لم يكن هناك مانع، كما هو الحال في الآفاق الغربية بالنسبة إلى الأُفق الذي رُئي فيه الهلال، ولكن لا يتّسم الزمان بالشهر الشرعي إلّا بعد غروب الشمس في كلّ أُفق على نحو يمكن للإنسان رؤية الهلال إذا لم تكن موانع وعوائق.

أمّا الاحتمال الأوّل فهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ إذ معنى ذلك أن نلتزم ببدء الشهر فيه من ثلث الليل ونصفه ويكون ذاك بداية الشهر الشرعي في تلك الآفاق.

والثاني هو خيرة المحقّق الخوئي كما سيوافيك، وهو أخفّ إشكالاً من الأوّل، وهو يشارك الأوّل في الإشكال في بعض النقاط.

وأمّا الثالث وهو نقيّ عن الإشكال، إنّما الكلام فيما يستفاده من الروايات.

الأمر التاسع: إنّ الصوم والإفطار وإن علّق على الرؤية في كثير من الروايات، لكنّ الرؤية طريق إلى العلم بخروج القمر عن المحاق، ويدلّ على ذلك أُمور:

١ ـ إقامة البيّنة مقام الرؤية، وهذا دليل على أنّ الرؤية مأخوذة بنحو الكاشفية، فلو كشف عن الهلال حجّة شرعية تقوم مقامها.

٢ ـ عدّ الثلاثين من أوّل يوم رُئي فيه الهلال حيث يحكم بخروج الشهر السابق ودخول اللاحق.

٣ ـ وجوب قضاء صوم يوم الشك إذا أفطر لعدم ثبوت الهلال ثمّ ثبت ولادة الهلال في ليلة ذلك اليوم.

٤ ـ إذا رُئي الهلال في ليلة التاسع والعشرين من صومه انكشف أنّه أفطر في شهر رمضان يوماً.

٥ ـ إذا صام بنية آخر شعبان فتبيّن أنّه من رمضان، فقد صحّ صومه.

وهذه الفروع كلّها منصوصة، وقد أفتى على ضوئها العلماء، وهذا يكشف عن كون الرؤية أخذت طريقاً لوجود الهلال في الأُفق وقت المغرب.

الأمر العاشر: قد عرفت أنّ الموضوع هو الرؤية، فهل هي منصرفة إلى العين العادية أو يعمّها والعين ذات البصر الحاد، وعلى كلّ تقدير فهل الموضوع هو الرؤية بالعين المجرّدة أو يعمّ الرؤية بالعين المسلّحة المستندة إلى النظّارات القوية؟

المشهور هو الأوّل، فلا تكفي الرؤية بعين ذات البصر الحادّ، كما لا تكفي الرؤية بالآلات الرصدية، وما هذا إلّا للانصراف.

نعم، لا بأس بالاستعانة بالنظّارات لتعيين المحل، ثمّ النظر بالعين المجرّدة، فإذا كان قابلاً للرؤية ولو بالاستعانة بتلك الآلات في تحقيق المقدمات كفى وثبت الهلال[٢٧]. ولكن يمكن التفريق بين الرؤية بالعين ذات البصر الحاد، فإذا افترضنا في بلد يوجد فيها ثقتان لهما حدّة البصر فرأيا الهلال بالعين المجرّدة، وشهدا عند الحاكم فهل عليهما أن يصوما أو لا؟

وعلى الفرض الأوّل هل تقبل شهادتهما عند الحاكم أو تردّ؟

لا أظنّ أن يلتزم الفقيه بعدم وجوب الصوم عليهما، كيف وهو على خلاف النص؟!

١ ـ روى علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل

يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، إله أن يصوم؟ قال: «إذا لم يشك فليفطر، وإلّا فليصم مع الناس»[٢٨].

٢ ـ روى علي بن جعفر في كتابه عن أخيه، قال: سألته عمّن يرى هلال شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: «إذا لم يشك فيه فليصم وحده، وإلّا يصوم مع الناس إذا صاموا»[٢٩].

وإنّما الكلام في الثاني، فهل للحاكم أن يردّ شهادتهما مع علمه بوثاقتهما وعدم كون المورد مظنّة الخطأ؛ لأنّه إنّما يكون كذلك إذا كان الجوّ صحواً وادّعى رجلان الرؤية ولم يكونا من ذوي البصر الحادّ، ويؤيّد ذلك أنّهما لو ادّعيا الرؤية ورُئي الهلال في ليلة التاسع والعشرين فليس للحاكم إلّا الحكم بالإفطار والأخذ بقولهما.

إنّما الكلام في الرؤية بالآلات الرصدية، فالظاهر انصراف النص عنه، وقد عرفت الفرق بين الولادة الطبيعية للهلال والولادة الشرعية، وأنّ الثاني إنّما يتمّ إذا خرج القمر عن مقارنة الشمس بست درجات، فما تُريه النظّارات فإنّما تثبت الهلال الطبيعي لا الهلال الشرعي، وإن شئت قلت: الشهر الطبيعي، لا الشهر القمري.

إذا عرفت هذه الأُمور فلنرجع إلى بيان أدلّة القولين، فنقول:

تحليل نظرية اشتراط وحدة الأُفق

إذا وقفت على هذه الأُمور فلندخل في صلب الموضوع ونقدم دليل من قال باشتراط وحدة الأُفق، فقد استدلّوا أو يمكن الاستدلال على ذلك بوجهين تاليين:

الوجه الأوّل: خروج القمر عن المحاق كشروق الشمس

إنّ خروج القمر عن تحت الشعاع أشبه بشروق الشمس وغروبها، فكما أنّ

لكلّ أُفق مشرقاً ومغرباً حسب اختلاف البلدان؛ حيث إنّ الأرض بمقتضى كرويتها وحركتها الوضعية يكون النصف منها مواجهاً للشمس دائماً والنصف الآخر غير مواجه، ويعبّر عن الأوّل بقوس النهار وعن الثاني بقوس الليل، وهذان القوسان في حركة وانتقال دائماً حسب حركة الأرض حول نفسها، ولذلك يكون هناك مشارق ومغارب حسب اختلاف درجاتها.

وهكذا الهلال وخروج القمر عن تحت الشعاع، فإنّه يختلف حسب اختلاف الآفاق، فربّما يخرج القمر من بقعة عنه ويُرى الجزء القليل من وجهه المضاء، دون بقعة أُخرى، ويظهر ذلك بوضوح إذا علمنا أنّ القمر يسير من الشرق إلى الغرب، فلو رئي في بلد دلّ على خروجه عنه في ذلك الوقت، ولا يكشف ذلك عن خروجه عنه في البلد الواقع في شرقه؛ إذ لعلّ القمر ـ وقت غروبه الشمس عنه ـ كان في المحاق.

هذا هو الاستدلال المعروف. وقد يؤاخذ عليه بالتالي:

وجود الفرق بين شروق الشمس وغروبها وطلوع الهلال؛ لأنّه يتحقّق في كلّ آن شروق في نقطة من الأرض وغروب في نقطة أُخرى مقابلة لها، وذلك لأنّ هذه الحالات إنّما تنتزع من كيفية اتجاه الكرة الأرضية مع الشمس، فهي نسبة قائمة بين الأرض والشمس، وبما انّ الأرض لا تزال في تبدّل وانتقال، فتختلف تلك النسب حسب اختلاف جهة الأرض مع الشمس، وهذا بخلاف الهلال فإنّه إنّما يتولّد ويتكوّن من كيفية نسبة القمر إلى الشمس من دون مدخل لوجود الكرة الأرضية في ذلك بوجه، بحيث لو فرضنا خلوّ الفضاء عنها رأساً لكان القمر متشكّلاً بشتى أشكاله من هلاله إلى بدره وبالعكس كما نشاهده الآن.

وبعبارة أُخرى: إنّ الهلال عبارة عن خروجه تحت الشعاع بمقدار يكون قابلاً للرؤية ولو في الجملة، وهذا كما ترى أمر واقعي وجداني لا يختلف فيه

بلد عن بلد ولا صقع عن صقع، لأنّه كما عرفت نسبة بين القمر والشمس لا بينه وبين الأرض، فلا تأثير لاختلاف بقاعها في حدوث هذه الظاهرة الكونية في جو الفضاء، وعلى هذا يكون حدوثها بداية شهر قمري لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها وإن لم ير الهلال في بعض مناطقها لمانع خارجي من شعاع الشمس أو كُرويّة الأرض (٣٠).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ الشروق نسبة قائمة بين الشمس والأرض بخلاف خروج القمر من المحاق فإنّها نسبة بين الشمس والقمر، غير تام.

وذلك لعدم التفاوت بينهما؛ حيث إنّ وجه القمر المقابل للشمس مستنير أبداً والوجه المخالف مظلم كذلك، ولا يتصور في الجانب المستنير الهلال ولا التربيع ولا التثليث ولا البدر إلّا بالإضافة إلى الأرض وفرض الناظر فيه، ففي حالة المقارنة يكون وجه القمر المظلم إلى الأرض، والوجه المستنير كلّه إلى الشمس، وإذا بدأ بالخروج عن المحاق يبدو نور عريض حول القمر بالنسبة إلى الأرض والناظر المفروض فيه ثمّ لم يلبث يتحرك حتى يصل إلى التربيع بحيث يكون نصف الوجه المقابل مستنيراً ونصفه في ظلمة إلى أن يصل إلى التثليث والبدر.

فلو لم يكن هناك أرض ولا ناظر مفروض بحيث جرد النظر إلى الشمس والقمر، فلا يتحقق فيه تلك الحالات الأربع: الهلال، التربيع، التثليث، والبدر، بل ليس هناك إلّا حالة واحدة وهي كون نصف منه مظلم ونصف منه مستنير، ويدلّ على ذلك أنّه لو فرض ناظر يرى القمر في كوكب آخر غير الأرض لما يراه هلالاً فاتّضحت بذلك صحّة قياس بزوغ القمر ببزوغ الشمس، فكما أنّ هناك مشارق ومغارب فهناك أيضاً بزوغات للقمر حسب اختلاف المناطق.

الوجه الثاني: الميقات هو وجود الهلال عند الغروب

إنّ المستفاد من الأدلّة هو الاحتمال الثالث في تحقّق الشهر الشرعي، قال

سبحانه: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِن أَبْوَابِهَا وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٣١).

سأل الناس عن أحوال الأهلّة في زيادتها ونقصانها ووجه الحكمة فأمر رسول الله ﷺ بأن يقول لهم بأنّ وجه الحكمة في زيادة القمر ونقصانه ما يتعلّق بمصالح دينهم ودنياهم؛ لأنّ الهلال لو كان مدوّراً أبداً مثل الشمس لم يمكن التوقيت به فهي مواقيت للناس في دنياهم وعبادتهم.

فجعل المقياس هو الهلال، وليس الهلال إلّا رؤية خيط عريض وقت الغروب، ولذلك سمّي الهلال هلالاً، لأنّه حين يُرى يهلُّ الناس بذكره.

فالميقات ليس تكوّن الهلال في وقت من الأوقات وخروجه عن المحاق مطلقاً، بل تكوّنه ورؤيته عند الغروب، وهذا القيد هو المهمّ في هذا الاستدلال، والمتبادر من الآية بحكم كونه خطاباً لعامّة الناس في أقطار الأرض وأيّ جزء منها، هو إنّ ميقات كلّ إنسان هو هلاله وقت غروب الشمس عن أراضيه، وعلى ذلك فلا تكون الرؤية في بقعة من البقاع دليلاً على دخول الشهر في جميع الآفاق أو الآفاق التي تشارك معها في جزء من الليل؛ إذ لو التزمنا بذلك يلزم أن يكون بدء الشهر فيه هلاله المتحقّق في ثلث الليل أو نصفه مع أنّ الميقات هو هلاله وقت الغروب في أراضيه.

وإن شئت قلت: الهلال المتكوّن لدى الغروب حدوثاً أو بقاء كما في الآفاق الغربية. ولو قلنا بأنّ الرؤية في الآفاق الشرقية حجة على الآفاق الغربية ليس معناه أنّ اللحظة التي رُئي فيها الهلال في الأفق الشرقي هو ابتداء الشهر القمري للمناطق الغربية في تلك اللحظة، بل يبتدأ الشهر الشرعي بغروب الشمس فيها في تلك المناطق.

كلام لبعض المحقّقين حول الآية

ثمّ إنّ بعض المحقّقين ذكر في تفسير الآية ما يلي: «الهلال عنوان للقمر في حالة خاصة له، وهي الخروج من تحت شعاع الشمس، فالقمر في حالته هذه علامة للناس، وهذه الحالة وحدها لم يعتبر فيها أن تكون مرئية للناس، وإنّما الخروج من تحت شعاع الشمس تمام ماهيتها، فلم تتقيد بالرؤية ولا بحالة من حالات الأرض مثل أن تتقيد برؤية هذا البلد أو غيره أو تتقيد بأن يرى الهلال مثلاً خلال عشر دقائق بعد الغروب أو نحوه، وإنّما تمام الملاك الهلال» (٣٢).

يلاحظ عليه: أنّه سبحانه جعل الهلال ميقاتاً للناس، وليس الهلال مجرّد خروج القمر عن مقارنة الشمس أو عن تحت الشعاع أو ما شئت فعبر، بل خروجه عنها عند الغروب، فلو خرج القمر عنها عند الظهر أو قبل ساعات من الغروب عنها، لم يتحقّق الشهر الشرعي، بل يكون منوطاً بخروجه عنها حدوثاً أو بقاءً عند الغروب على نحو يكون «الخروج عند الغروب» بكلا النحوين محقِّقاً لمعنى الهلال، وهذا النوع من الزمان جعل مبدأً للشهر الشرعي، لا قبله، ولا بعده.

وعلى هذا فلو رُئي الهلال في العراق ولم يُر في الصين الذي يبتعد عنه بست ساعات، ويكون غروب العراق منتصف ليل الصين، فهل ياترى أنّ الآية تشمل تلك المناطق الشرقية وتخاطبهم بدخول الشهر الشرعي وهم في آناء الليل مع أنّ الآية تدقّ مسامعهم بأنّ الميقات هو الهلال المتبادر منها هلال أُفقهم؟!

وبعبارة أُخرى: المتبادر انّ الميقات هو هلال كلّ منطقة لأهلها عند غروب الشمس عن أراضيهم.

فما ذكره ذلك المحقق تبعاً للسيد المحقّق الخوئي ﷺ حول الهلال وأنّه

عبارة عن خروجه عن تحت الشعاع بمقدار يكون قابلاً للرؤية ولو في الجملة صحيح، لكنّه ليس تمام الموضوع لابتداء الشهر الشرعي، بل يجب أن ينضم إليه كلمة «عند الغروب»، وهذا القيد كالمقوم لما يفهم من لفظ الهلال الذي وقع موضوعاً للحكم وميقاتاً للناس. ومن المعلوم أنّه متحقّق في بلد الرؤية حدوثاً ولما يليه من الآفاق الغربية بقاء، دون الآفاق الشرقية له، فلم يتكون فيه لا حدوثاً ولا بقاء وقد سار القمر فيها وهو تحت الشعاع والمحاق عند غروب الشمس عن آفاقهم.

وبذلك يظهر النظر في بقية كلامه، حيث قال: «المدار هو العلم، والرؤية طريق للعلم خصوصاً، وقد قورنت في الروايات بهذه الكلمة لا بالرأي والتظنّي. فنستفيد أنّ الأئمة عليهم السلام أكّدوا على ألّا يستند الناس إلى الآراء الحدسية والظنون الفاشلة، بل إلى الرؤية المؤدّية إلى العلم، فإذا لم يكن الهلال مقيداً بقيد سوى كونه هلالاً ولم تكن الرؤية إلّا طريقاً للعلم به، فإن علمت به وأنا في الساعة الرابعة من الليل مثلاً، أفلا يصدق أنّ القمر خرج الآن من تحت الشعاع وأنّ هذا الليل الذي قد غشينا ليل رُئي فيه الهلال وعلم فيه بخروج القمر من تحت الشعاع وقد أخذ القمر في بداية شهر جديد؟

أوَ لست أنا الآن في شهر جديد وقد علمت علماً يقيناً غير ذي شك بأنّ الهلال قد أخذ في طريق ما سخّر له، وهذا لعمري من الوضوح بمكان»[٣٣].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الرؤية طريق للعلم أمر صحيح، وقد أشار إلى برهانه، إنّما الكلام في قوله «انا إذا كنت في الساعة الرابعة من الليل في الآفاق الشرقية وعلمت أنّ القمر خرج الآن عن تحت الشعاع من الآفاق الغربية، أفلا يصدق أنّه خرج عن تحت الشعاع في هذا الآن»؛ وذلك لأنّ المعلوم ليس تمام الموضوع؛ ولذا لو علمنا به قبل الغروب لا يحكم على ذلك الوقت بداية الشهر الجديد، بل هو جزء الموضوع، ويجب أن ينضم إليه قيد آخر، وهو

خروج القمر عن تحت الشعاع وقت الغروب حتى يكون بداية الشهر الجديد، وهو طبعاً يتضيق ببلد الرؤية وما يليه من الآفاق الغربية لا الشرقية.

والقول بأنّ الخروج عن تحت الشعاع في غرب ما، يعدّ هلالاً للبلاد التي لم يخرج فيه عنه وقت الغروب، أمر لا يلائم ظاهر الآية، ولا يصار إليه إلّا بدليل صريح.

أدلّة القائلين بعدم شرطية وحدة الأُفق

استدلّ القائلون بعدم شرطية الوحدة بوجوه نقلية نأتي بها:

الوجه الأوّل: إطلاق أدلّة البيّنة

إنّ مقتضى إطلاقات نصوص البيّنة الواردة في رؤية الهلال ليوم الشكّ في رمضان أو شوال وأنّه في الأوّل يقضي يوماً لو أفطر، هو عدم الفرق بين ما إذا كانت الرؤية في بلد الصائم أو غيره المتحد معه في الأُفق أو المختلف. ودعوى الانصراف إلى أهل البلد كماترى سيما مع التصريح في بعضها بأنّ الشاهدين يدخلان المصر ويخرجان كما تقدّم[٣٤]، فهي طبعاً تشمل الشهادة الحاملة من غير البلد على إطلاقها[٣٥].

يلاحظ عليه: أنّ ما ادّعاه من الإطلاق صحيح حيث يعم بلد الرؤية وغيرها، وأمّا إطلاقه بالنسبة إلى المتحد في الأُفق أو المختلف بعيد جداً خصوصاً بالنسبة إلى الوسائط النقلية.

مثلاً: قوله في صحيحة منصور بن حازم: «صم لرؤية الهلال وأفطر لرؤيته، وإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنّهما رأياه فاقضه»[٣٦] ناظر إلى شاهدين مرضيين رأيا الهلال أمّا في نفس البلد أو في بلد يقاربه على وجه يكون بينهما مسافة يوم، ومن المعلوم أنّ الإنسان في الأدوار السابقة حسب وسائط النقل المتاحة آنذاك لا يقطع في يوم واحد أكثر من ٦٠ كيلو متراً،

ومن المعلوم أنّ هذا المقدار في الفاصل المكاني لا يؤثّر في وحدة الأُفق، بل نفترض أنّ الفاصل المكاني بين البلدين حوالي الخمسمئة كيلومتراً، وهي منطقة واحدة في ثبوت الهلال على وجه الأرض، وليست منطقتين.

فإنّ هذا ونظائره منصرف إلى البلاد التي كان يقطعها الإنسان في يوم أو يومين، أو مثل ذلك لا يخرج البلدين من وحدة الأُفق.

الوجه الثاني: النصوص الخاصة

وقد استدلّ بنصوص خاصة، منها:

١ ـ صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه قال فيمن صام تسعة وعشرين، قال: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»(٣٧).

٢ ـ صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ قال: «لا تصم إلّا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه»(٣٨).

٣ ـ صحيحة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ فقال: «لا تصمه إلّا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه...»(٣٩).

٤ ـ صحيحة أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام انّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان؟ فقال: «لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، وقال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضي أهل الأمصار، فإن فعلوا فصمه»(٤٠).

دلّت بمقتضى إطلاقها على أنّ الرؤية والثبوت في مصر من الأمصار كافية لسائر البلاد ولم يقيد بوحدة الأُفق.

أقول: إنّ الاستدلال بهذه الإطلاقات مع العلم بأنّ الوسائل النقلية المتاحة آنذاك كانت محدودة جداً، فالمسافر الذي ينقل الخبر يأتي من بلد إلى بلد تكون المسافة بينهما خمسين كيلومتراً أو قريباً منه، وهذا المقدار من المسافة ـ بل أكثر منها بكثير كما عرفت ـ لا تؤثّر في وحدة الأُفق، وقلّما يتفق أن يخرج إنسان من مصر ويدخل بغداد حاملاً خبر الهلال، ويكون قوله حجّة لأهل بغداد التي تقع في الجانب الشرقي بالنسبة إلى مصر، وإن كنت في شك فلاحظ حديث الخزّاز حيث يقول: «وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»[٤١].

فإنّ الخبر ظاهر في أنّ البيّنة رأت الهلال قبل يوم ودخلت مصر بعد يوم، ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا يصدق على المسافات الشاسعة.

ومنه يعلم أنّ الاستدلال بصحيحة أبي بصير التي جاء فيها: «إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر» في غير محلّه؛ فإنّ قوله «من جميع أهل الصلاة» ناظر إلى عمومية الحكم لجميع المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، لا على اختلاف بلادهم في الآفاق.

كما أنّ المراد من قوله: «أهل الأمصار» في نفس الصحيحة هي الأمصار المتقاربة التي كان الرجل يقطع بينهما حسب الوسائط النقلية المتوفّرة في يوم أو يومين، ويحمل خبر الرؤية على ذلك.

الوجه الثالث: صحيحة عيسى بن عبيد

روى محمد بن عيسى بن عبيد قال: كتب إليه أبو عمر[٤٢]: أخبرني يا مولاي إنّه ربّما أشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه ونرى السماء ليست فيها علّة فيفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحسّاب قبلنا: إنّه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس، هل يجوز يا مولاي ما قال الحسّاب في هذا الباب حتى يختلف العرض (الفرض) على أهل الأمصار،

فيكون صومهم خلاف صومنا، وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقع عليه السلام: «لا تصومنّ الشك، أفطر لرؤيته وصم لرؤيته»(٤٣).

وجه الاستدلال: أنّ السائل سأل عن قول أهل الحساب برؤية الهلال في الأندلس وافريقية، فأجاب عليه السلام بأنّه لا صوم مع الشك، ولم يجب بأنّ الرؤية في البلاد البعيدة لا تكفي.

يلاحظ عليه: أنّ البلد الراوي عنه واقع في غرب العراق الذي كان الإمام والراوي يقطنان فيه، وقد عرفت أنّ ثبوت الهلال فيه، لا يكون على وجود الهلال في سماء البلد الشرقي عند الغروب؛ إذ من المحتمل جداً عدم تكونه عند غروب الشمس عنه. وعندئذٍ كان لإرشاد الراوي إلى الحكم الواقعي (عدم الملازمة بين الرؤيتين) طريقان:

الأوّل: أن يشير الإمام إلى عدم الملازمة بين الرؤيتين، لاختلاف البلدين في الأُفق، وأنّ الرؤية في الآفاق الغربية لا تكون دليلاً على كون الهلال وولادته في الآفاق الشرقية، ويشرح حقيقة ذلك الأمر.

الثاني: أن يثير احتمال تطرّق الخطأ في حساب المنجّمين، خصوصاً إنّ السماء كانت في العراق صافية ولم يره أحد، وهذا ما يؤيد وجود الخطأ في حسابهم. وقد اختار الإمام هذا الجواب لسهولته، وقال: إنّ الصوم والإفطار مبنيّان على اليقين دون الشك، وسكوت الإمام عن الجواب الأوّل لا يكون دليلاً على عدم اعتبار وحدة الأُفق؛ إذ من المحتمل ألّا تكون الظروف مساعدة لإلقاء هذا النوع من الجواب.

وربّما يعضد هذا القول بالدعاء المأثور في صلاة العيد: «أسألك بحقّ هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً».

فإنّه يعلم منه بوضوح أنّ يوماً واحداً شخصياً يشار إليه بكلمة (هذا) هو

عيد لجميع المسلمين المتشتتين في أرجاء المعمورة على اختلاف آفاقها، لا لخصوص بلد دون آخر.

وهكذا الآية الشريفة الواردة في ليلة القدر وأنّها ﴿ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾ و﴿ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾، فانّها ظاهرة في أنّها ليلة واحدة معيّنة ذات أحكام خاصة لكافة الناس وجميع أهل العالم، لا أنّ لكلّ صقع وبقعة ليلة خاصة مغايرة لبقعة أُخرى من بقاع الأرض (٤٤).

يلاحظ عليه: أنّه لا محيص من تعدّد يوم العيد وليلة القدر على القول بكرويّة الأرض، والقائل بعدم اشتراط وحدة الأُفق قد خصَّ الحجّية بالأقطار التي تشترك في الليل ولو في جزء يسير منه، ولا يشمل النصف الآخر للكرة الذي لا يشارك تلك البقعة في ليلها، فيتعدّد يوم العيد سواء أقلنا باشتراط وحدة الأُفق أو لا، كما أنّ ليلة القدر تتعدّد حسب كرويّة الأرض.

وبذلك يظهر عدم صحّة ما أفاده صاحب الحدائق حيث قال: إنّ كلّ يوم من أيام الأُسبوع وكلّ شهر من شهور السنة أزمنة معيّنة معلومة نفس أمرية، كالأخبار الدالّة على فضل يوم الجمعة، وما ورد في أيّام الأعياد من الأعمال، وما ورد في يوم الغدير ونحوه من الأيام الشريفة وما ورد في شهر رمضان من الفضل والأعمال، فإنّ ذلك كلّه ظاهر في أنّها عبارة عن أزمان معيّنة نفس أمرية (٤٥).

فإنّ ما ذكره مبني على كون الأرض مسطّحة كما اعترف بذلك، وأمّا على القول بكرويّة الأرض فتتعدد ليالي القدر وأيّام الجمعة وأيّام رمضان على كلا القولين، نعم لا يخرج عن مقدار ٢٤ ساعة.

الهوامش

(١) لاحظ: الوسائل ١٠: ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ١٠، ١٣، وغيره.

(٢) المبسوط ١: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) الوسيلة: ١٤١.

(٤) شرئع الإسلام ١: ٢٠٠.

(٥) المعتبر ٢: ٦٨٩.

(٦) المبسوط ١: ٢٦٨.

(٧) فتح العزيز ٦: ٢٧١ ـ ٢٧٢. المهذب للشيرازي ١: ١٦٨؛ المجموع ٦: ٢٧٣ و ٢٧٤؛ حلية العلماء ٣: ١٨٠؛ المغني ٣: ١٠؛ الشرح الكبير ٣: ٧.

(٨) صحيح مسلم ٢: ٧٦٥، رقم ١٠٨٧؛ سنن الترمذي ٣: ٧٦ ـ ٧٧، رقم ٦٩٣؛ سنن أبي داود ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، رقم ٢٣٣٢؛ سنن النسائي ٤: ١٣١؛ سنن الدارقطني ٢: ١٧١، رقم ٢١؛ سنن البيهقي ٤: ٢٥١.

(٩) الحَدَبَة: ما أشرف من الأرض وغلظ وارتفع. لسان العرب ١: ٣٠١.

(١٠) فتح العزيز ٦: ٢٧٢؛ المجموع ٦: ٢٧٣ و ٢٧٤؛ حلية العلماء: ٣، رقم ١٨١؛ المغني ٣: ١٠؛ الشرح الكبير ٣: ٧.

(١١) البقرة: ١٨٥.

(١٢) صحيح البخاري ٣: ٣١؛ سنن النسائي ٤: ١٢١؛ سنن البيهقي ٤: ٢٠١ نقلاً بالمعنى.

(١٣) التهذيب ٤: ١٥٧ ـ ١٥٨، رقم ٤٣٩؛ الاستبصار ٢: ٦٤، رقم ٢٠٦.

(١٤) التهذيب ٤: ١٥٨، رقم ٤٤٣.

(١٥) التذكرة ٦: ١٢٤.

(١٦) المنتهى ٢: ٥٩٣.

(١٧) قواعد الأحكام ١ : ٧٠ .

(١٨) الدروس الشرعية ١ : ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

(١٩) المسالك ٢ : ٥٢ .

(٢٠) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٢٩٥ .

(٢١) مدارك الأحكام ٦ : ١٧١ .

(٢٢) نقله عن المحدث البحراني في الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٦٨ .

(٢٣) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٦٣ .

(٢٤) مستند الشيعة ١٠ : ٤٢٤ .

(٢٥) الجواهر ١٦ : ٣٦٠ ـ ٣٦١ .

(٢٦) مستند العروة ٢ : ١١٩ .

(٢٧) مستند العروة الوثقى ٢ : ١١٧ ـ ١١٩ .

(٢٨) الوسائل ١٠ : ٢٦٠ ، الباب ٤ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١ .

(٢٩) الوسائل ١٠ : ٢٦١ ، الباب ٤ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ٢ .

(٣٠) مستند العروة ٢ : ١١٧ .

(٣١) البقرة : ١٨٩ .

(٣٢) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ، العدد ١١ ـ ١٢ : ١٩٧ .

(٣٣) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ، العدد ١١ ـ ١٢ : ١٩٩ .

(٣٤) الوسائل ١٠ : ٢٨٩ ، الباب ١١ من أحكام شهر رمضان ، ح ١٠ . لاحظ نصوص البيّنة الباب ٥ ، ح ٤ ، ٩ والباب ٦ ، ح ١ ، ٢ .

(٣٥) مستند العروة ٢ : ١٢٠ .

(٣٦) الوسائل ١٠ : ٢٥٤ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ٨ .

(٣٧) الوسائل ١٠ : ٢٦٥ ، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ١٣ .

(٣٨) الوسائل ١٠ : ٢٥٤ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ٩ .

(٣٩) الوسائل ١٠ : ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ، الباب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ٣ .

(٤٠) الوسائل ١٠ : ٢٩٢ ـ ٢٩٣ الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ١ .

(٤١) الوسائل ١٠ : ٢٨٩ الباب ١١ ، من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ١٠ .

(٤٢) أبو عمر الحذاء من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام .

(٤٣) الوسائل ١٠ : ٢٩٧ ، الباب ١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ١ .

(٤٤) مستند العروة ٢ : ١٢٢ .

(٤٥) الحدائق ١٣ : ٢٦٧ .

اعتبار الأجهزة الحديثة

في رؤية الهلال

❑ سماحة الأُستاذ الشيخ محمّد جواد اللّنكراني

مقدّمة

من المسائل المطروحة للبحث اليوم مسألة اعتبار أو عدم اعتبار الأجهزة والوسائل الحديثة في رؤية الهلال، فمع ظهور هذه الأجهزة الجديدة من قبيل الناظور والتلّسكوب طرح هذا البحث في مدى إمكانية الاجتزاء بها لرؤية الهلال، وجرى الكلام في أنّه هل تكفي مثل هذه الوسائل لإثبات الرؤية كما تكفي فيها الرؤية بالعين المعبّر عنها بالرؤية غير المسلّحة أو لا؟ وبعبارة أُخرى: هل تجزي الرؤية بالعين المسلّحة أم لا؟

وقد ورد استفتاء على سماحة آية الله العظمى الشيخ الفاضل اللنكراني ـ مدّ ظلّه العالي ـ في ٢٤ رمضان ١٤٢٥ بخصوص الاستفادة من الوسائل الفلكية (كالناظور والتلّسكوب وغيرها) لرؤية الهلال، فكان جواب سماحته ما يلي:

«لا فرق في رؤية الهلال بين كونها بالعين المسلّحة أو غير المسلّحة، فتكفي الرؤية بالتلّسكوب كما تكفي بالمنظار والنظّارات المستخدمة في الصيد ونحوه».

وقد تركت هذه الفتوى انعكاساً وصدى واسعاً في الخارج والداخل، سيما بين العلماء والأكابر، ولعلّه يمكن أن يقال بأنّه لا نجد نظيراً لهذه الفتوى بين المراجع العظام بهذه الصراحة والوضوح قبل هذا، وقد طلب منّي جمع من الأفاضل على إثر ذلك بيان وتوضيح هذه الفتوى.

وحالفني التوفيق - ولله الحمد - لبحث هذه المسألة التي هي في عداد المسائل المستحدثة بحثاً استدلالياً بحسب ما سنحت به الفرصة وفي حدود الإمكان، راجياً من ذوي الرأي ملاحظتها بعين الإنصاف.

تحرير محلّ النزاع

قبل الخوض في الآراء واستعراض الأدلّة يلزم أولاً تحرير محلّ النزاع فنقول: إنّ للهلال من الناحية التكوينية والواقعية حالتين:

الأُولى: المقارنة، وهي عندما يكون الهلال واقعاً تحت ضوء الشمس بحيث لا يمكن رؤيته بالعين المجرّدة إطلاقاً.

الثانية: الولادة، وهي عندما يخرج القمر من المحاق ومن تحت ضوء الشمس، ويبدأ بذلك شهر جديد، وهو ما يعبّر عنّه في اللغة والعرف بالهلال.

وبعبارة أخرى: إنّ أول زمان الولادة هو أوّل زمان الهلال.

والوارد في لسان الأخبار كملاك للمسألة عبارة عن عنوان مركّب هو: «رؤية الهلال»، وهو مكوّن من «الرؤية والهلال»، ولابدّ من البحث في كلّ منهما. وسوف نتناول فيما يلي من البحث عند تعريف الرؤية كيفية أخذها في الأخبار وأنّه هل بنحو الموضوعية أو الطريقية؟ وهل إنّ لها إطلاقاً من جهة السبب أو لا؟ إنّما المهم الآن البحث عن تحديد معنى «الهلال» بمعنى «الشهر الجديد» أي ولادة القمر وإن كان المستفاد من بعض العبائر إمكانية أن يكون ثمّة فاصل زمني يتخلّل بين زمان الولادة وتحقق الهلال، فلكي يتحقق الهلال

لابدّ من مضي مدّة بعد ولادته لشدّة ضعف نوره، إلّا أنّ الظاهر تحقق بداية الشهر بمجرّد ولادة الهلال.

والهلال لغة هو الشهر الجديد وإن كان يطلق عليه لليلة أو ليلتين هلالاً أيضاً عند البعض أو إلى سبعة عند آخر[1].

قال في لسان العرب: «الهلال غرّة القمر حين يهلّه الناس في غرّة الشهر. وقيل: يسمّى هلالاً لليلتين من الشهر ثمّ لا يسمّى به إلى أن يعود في الشهر الثاني. وقيل يسمّى به ثلاث ليال ثمّ يسمّى قمراً»[2].

ويتضح من هذا النصّ أنّ الهلال يصدق على الشهر من أول ليلة ومنذ الولادة؛ لأنّ ابن ليلتين يعني الليلة الأولى والثانية، والنتيجة هي صدق الهلال عليه بخروجه من المحاق ولو لم يره الناس والتعبير بـ «حتى يهلّه الناس» ليس مقوّماً لمعناه، بل هو من آثاره الغالبة، والشاهد على ذلك ما ورد في القاموس المحيط من تفسيره الهلال بغرّة القمر[3] ولم يتضمن عبارة «حين يهلّه الناس» ثمّ قال: «قال أبو إسحاق: والذي عندي وما عليه الأكثر أن يسمّى هلالاً ابن ليلتين؛ فإنّه في الثالثة يتبين ضوؤه»[4]. وعليه فإنّ الهلال صادق على بداية ضوء القمر الضعيف، في حين أنّه لا يغلب على ظلمة السماء. قال في صحاح اللغة: «الهلال أوّل ليلة والثانية والثالثة، ثم هو قمر»[5]. حيث اعتبر أول ليلة هلالاً ويصدق عليها عنوان الهلال، وليس فيها «حين يهلّه الناس».

وعلى هذا فإنّ للهلال معنى لغوياً بيّناً، وإن كان ثمّة مقولة معروفة عن ابن الأعرابي كما في لسان العرب أنّ الهلال إنّما سُمّي هلالاً لأنّ الناس يصيحون عند رؤيته، إلّا أنّه لا يمكن اعتبار مثل هذا في الهلال مورد البحث، أي الموضوع للحكم الشرعي، بعبارة اخرى: لا يمكن عدّ ذلك ـ صيحة الناس ـ ملاكاً في الهلال، وإن كان هو الغالب فيه.

نعم، ورد في صحاح اللغة كما يلي: «ويقال أيضاً استهل هو بمعنى تبيّن ولا يقال أهلّ [٦]» حيث فسّر الاستهلال بمعنى التبين والظهور، والسبب في ذلك هو أنه لو استهلّ شخص ولم ير الهلال فلا يصدق على ذلك الاستهلال، والنقطة الجديرة بالإشارة هي أنّ الاستهلال في الروايات ليس ملاكاً للحكم وأنّ الملاك هو نفس الهلال ورؤيته.

النقطة الأُخرى الجديرة بالاهتمام هي أنّه لو فرضنا القبول بمدخلية الظهور ورؤية الناس وصيحتهم لذلك في تحقق الهلال، إلّا أنّه قد ثبت في محلّه أنّه لا مدخلية تامة لوجه التسمية في صدق العنوان، بمعنى إمكانية أن يصدق العنوان في بعض الحالات من دون صدق وجه التسمية.

والنتيجة هي أنّ الهلال يتحقق بمجرّد ولادته، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ...﴾ [٧] شامل أيضاً لمثل هذا الهلال قطعاً.

وللفلكيين أن يسلكوا لتعيين ولادة الهلال طريق الحساب الدقيق كما يسلكوه في المقارنة، إلّا أنّ المشكلة عدم حجية مثل هذه الحسابات بنفسها ومع غضّ النظر عن إمكان إفادتها الاطمئنان وعدمه، هذا أولاً، وثانياً إنّ الأدلّة نصّت على اعتبار أنّ الرؤية هي الملاك، ولذا لايمكن الاعتماد على الحسابات الفلكية، فالملاك إذاً بحسب ظاهر الأدلّة هو رؤية الهلال.

وقد وقع البحث في أنّه لو كان الهلال - وهو ما كان في زمن الولادة - قابلاً للرؤية بالتلّسكوب بنحو لا تستوجب الرؤية به تغييراً في الواقع ولا تعكس إلّا الهلال الواقعي فهل مثل هذه الرؤية حجّة أو لا؟

والوارد في كلمات بعض الأعاظم كالمرحوم المحقق الخوئي ﷺ فيما يرتبط بالهلال محلّ البحث هو أنّ «الهلال عبارة عن خروجه عن تحت الشعاع بمقدار يكون قابلاً للرؤية ولو في الجملة» [٨].

فهو يشترط في تعريف الهلال مضافاً إلى خروجه من تحت الشعاع ـ أن ينفصل قليلاً عن الشمس وأن يخرج من تحت شعاعها حتى يكون قابلاً للرؤية ولو في بعض المناطق.

ولكنّا لا نرى وجهاً لإضافة مثل هذا القيد في تعريف الهلال، بل يلزم على ذلك ألّا تكون هناك ضابطة معيّنة، ولو أردنا تعريف الهلال كذلك فإنّه يمكن اعتبار النزاع حينئذٍ لفظياً. توضيح ذلك: إنّا لو التزمنا بهذا التعريف أي خروج الهلال من تحت شعاع الشمس بحيث لا يكون قابلاً للرؤية بالعين الطبيعية فعلاً لشدة ضعف نوره ولكنه قابل للرؤية من الناحية العلمية، فيرى بالتلسكوب أو الكاميرات فلابدّ أن يفتي الجميع في هذه الصورة بكفاية ذلك وصحته.

وإن كان ظاهر الفتاوى عدم كفاية ذلك في مثل الفرض ما لم تتحقق الرؤية بالعين المجرّدة، إلّا أنّ الواقع هو أنّه مع حصول الاطمئنان بخروج الهلال من تحت الشعاع لعدّة ساعات ـ بمعنى مضي ساعات على الهلال ـ فإنّ تلك الليلة هي أول ليلة للشهر القمري بما لا يقبل التأمّل والتردّد.

ولو لم يوافق على مثل هذه الدعوى وقيل بأنّ هذه الصورة المفروضة داخلة في محل النزاع أيضاً، فلابدّ حينئذٍ من البحث بصورة أوسع بما يشمل صورتين:

الصورة الأولى: أن يولد الهلال ولكن بنحو لا تمكن رؤيته ـ حسب الحسابات الفلكية ـ بالعين المجرّدة، وذلك حين خروجه في اللحظات الأُولى من تحت الشعاع.

الصورة الثانية: أن يخرج من تحت شعاع الشمس بمقدار تكون إمكانية الرؤية بالعين المجرّدة من حيث الحسابات الفلكية ضعيفة جدّاً، ولكن مع ذلك لا تستحيل الرؤية وإن كانت بالفعل غير متحقّقة. ففي هاتين الصورتين لم يفكك

بينهما من تعرّض لبحث المسألة مع أنّ الصورة الثانية كما أسلفنا يمكن إخراجها عن محل النزاع، هل يمكن التعويل على الرؤية بالوسائل والتلسكوب أو لا؟

نُسب إلى المشهور من الفقهاء عدم كفاية الرؤية بالعين المسلّحة، والحال أنّ المسألة هي من المسائل المستحدثة التي لا يرجع تأريخها إلى فترة قديمة، بل يمكن القول بشكل أدّق ـ كما ورد ذلك في بعض الكلمات ـ أنّ فترة الاستخدام المنضبط والمقنن لهذه الأجهزة والوسائل لرؤية الهلال لا تتجاوز بضعة عقود. وعليه فلا يمكن دعوى الشهرة المعتبرة بين الفقهاء والتي هي عبارة عن الشهرة بين المتقدّمين، نعم الحكم مشهور بين المتأخرين، ولكن الشهرة بينهم ليست حجّة كما هو معلوم.

وقد تمسك القائلون بكفاية الرؤية بالعين المسلّحة بأصالة الإطلاق في المقام، وأنّه لم يرد أيُّ دليل أو قرينة تقيّد الرؤية بغير المسلّحة، وإن كانت أصل الرؤية عندهم معتبرة، والحسابات الفلكية والأمور الظنّية غير معتبرة عندهم، ولكنهم يرون أنّ الرؤية لمّا كانت مجزية بالوسائل كالنظّارات ـ مثلاً ـ فإنّها مجزية أيضاً إذا كانت بوسائل أقوى وأفضل إذا لم تحدث تغييراً في الواقع المرئي، فالمهم من الناحية الصناعية هو صدق استناد الرؤية إلى الرائي، ومن يرى بالتلسكوب تُسند إليه الرؤية قطعاً، وهذا الاستناد حقيقي. وبعبارة ثانية: إنّ صدق الرؤية محرز ومسلّم في الرؤية بالتلسكوب، والشاهد على ذلك هو إمكانية الشهادة بالقتل إذا شوهد بالتلسكوب وعلى القاضي ترتيب الأثر عليه، مع أنه يشترط في باب الشهادات أن تكون مستندة إلى الرؤية أيضاً.

وشاهد آخر على هذا القول هو أنّه يشترط في حليّة أكل السمك أن يكون ذا فلس، فقد اعتبرت النصوص والفتاوى الملاك في حلّية أكل السمك هو

وجود الفلس، فلو تعذّرت رؤية الفلس في بعض أنواع السمك ـ مثلاً ـ بالعين المجرّدة وأمكنت بمثل الناظور أو لم يتمكّن عامة الناس من تشخيصه الفلس وتمكّن أُهل الخبرة من ذلك فالظاهر كفاية هذا المقدار في حليّة أكله ولا يمكن القول باشتراط كون الرؤية بالعين المجرّدة فقط.

وبعبارة ثانية: إنّ جواز الأكل منوط بوجود الفلس واقعاً، وفيما نحن فيه وإن ذكرت الرؤية في الروايات إلّا أنّ المستفاد من الأدلّة هو الوجود الواقعي للهلال.

وبشكل عام فإنّه ـ مضافاً إلى هذين الشاهدين ـ يمكن إجمال استدلال هذا الفريق بثلاثة أدلّة ومؤيّد واحد:

١ ـ إجراء أصالة الإطلاق بالنسبة لسبب الرؤية وعدم وجود قرينة على الانصراف.

٢ ـ استناد الرؤية حقيقة إلى من يستخدم هذه الوسائل في الرؤية.

٣ ـ شمول لفظ الأهلّة في قوله ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ... ﴾ [٩]، حيث يشمل بإطلاقه الهلال الذي لا يراه الناس بالعين غير المسلّحة ولكنّهم يرونه بالعين المسلّحة.

ومن المؤيدات لهذا الرأي بالإضافة إلى هذه الأدلّة الثلاثة هو أنّه لو لم تمكن الرؤية العادية في الليلة الأُولى وتمّت رؤيته بالتلسكوب فإذا لم نعتبر نهار تلك الليلة اليوم الأول من الشهر واعتبرنا اليوم الذي بعده أول الشهر، فإذا كان ذلك الشهر ثمانية وعشرين يوماً فإنّه يجب قضاء يوم واحد طبقاً لبعض الروايات وفتوى جميع الفقهاء، وهذا يكشف عن أنّ ذلك اليوم هو الأول للشهر ولو لم تتمّ فيه الرؤية بالعين الطبيعية.

وهذا خير شاهد على أنّه لا موضوعية للرؤية بالعين العادية.

إن قلت: إنّه في مثل الفرض المذكور نستكشف أنّ الرؤية بالعين المجرّدة في الليلة الأُولى كانت ممكنة إلّا أنّها تعذّرت لبعض الموانع.

وبعبارة ثانية: إنّه قد يدّعى وجود ملازمة بين هذين الأمرين، أي بين رؤية الهلال في الليلة الثلاثين بالعين المجرّدة وبين إمكانية رؤيته كذلك في الليلة الأُولى.

قلت: إنّه لم يقم أيُّ دليل لا من الناحية الفلكيّة ولا غيرها من الطرق الأُخرى على وجود هكذا ملازمة، بل إنّا لو لاحظنا حالات الرؤية لوجدنا في بعض الموارد منها أنّ الفلكيين يدّعون فيها عدم قابلية الرؤية في الليلة الأُولى بالعين المجرّدة، ثم يأتون ويدّعون بعد مضيّ تسعة وعشرين يوماً إمكانية رؤية الهلال الجديد بالعين المجرّدة، بل يمكن القول مع غضّ النظر عن هذا المطلب إنّه لا دليل أساساً في علم الفلك على وجود مثل هذا الأمر.

وأمّا من استدلّ على عدم كفاية الرؤية بالعين المسلّحة فمجموع ما استدلّ به عبارة عن دعويين:

الدعوى الأُولى: دعوى انصراف الرؤية إلى الرؤية بالعين الطبيعية، قال بعض الأعلام:

«لا تكفي الرؤية بعين ذات البصر الحادّ كما لا تكفي الرؤية بالآلات الرصدية، وما هذا إلّا للانصراف»[١٠].

الدعوى الثانية: دعوى أخذ الرؤية بنحو الطريقية لا الموضوعية، على توضيح سيأتي.

الدعوى الأُولى: الانصراف

قال بعض الأعاظم: عندما تطلق الرؤية فإنّ المنصرف هو الرؤية المتعارفة وهي الرؤية بالعين غير المسلّحة؛ لأنّ الفقهاء يصرفون الإطلاقات في جميع

أبواب الفقه إلى الأفراد المتعارفة (١١).

ولكن ثمّة أمور جديرة بالملاحظة في هذا النص، وهي كما يلي:

أولاً: لابدّ من ملاحظة ما هو المنشأ في الانصراف؟ قد ثبت في علم الأصول صحة الانصراف لو كان منشأه غلبة الاستعمال لا ما إذا كان من غلبة الوجود، وكما تستعمل الرؤية في الرؤية بالعين غير المسلّحة فإنّها تستعمل ـ حقيقة ـ في الرؤية بالنظّارات أو المكبّرات أو المنظار.

ثانياً: إنّ ما ذكر دليلاً على هذا المدّعى حقيق بالتأمل؛ لأنّ ما ذكر ـ من أنّ الفقهاء يصرفون الإطلاقات في جميع الأبواب الفقهية إلى المصاديق المتعارفة ـ على فرض صحته لكن هل يمكن اعتبار عمل الفقهاء دليلاً وحجة في المقام؟ فإذا كان الفقهاء إلى ما قبل العلّامة الحلّي يفتون بلزوم نزح المقدّرات في البئر فهل يكون هذا حجّة على سائر الفقهاء؟! فإنّه من الواضح لزوم البحث في أدلة الأقوال في مثل هذه المسألة، وكذا الأمر فيما نحن فيه.

من الواضح أنّه كما يجب في أمثال هذا المورد البحث والفحص عن الدليل، فكذا يجب في هذا المورد الرجوع إلى أدلّة المسألة لكي يتمّ بحثها.

ثالثاً: عدم تمامية مثل هذه النسبة إلى الفقهاء بمجردّ إحصاء موارد قليلة، حيث توجد ثمّة موارد على خلاف ذلك ـ سنشير إليها ـ تؤكد عدم صحة مثل هذه الدعوى على إطلاقها ونسبتها إلى جميع الفقهاء.

ولكن نشير قبل التعرّض للموارد ـ سواء قبل الفقهاء بالانصراف فيها أو لم يقبلوا ـ إلى بعض النقاط التي ينبغي تدقيقها وتمحيصها من جهة صناعية:

النقطة الأُولى: من الواضح إنّ أصالة الإطلاق من الأُصول اللفظية العقلائية، والأصل الأوّلي في الألفاظ هو الإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة ما لم يتوفّر دليل أو تقم قرينة على التقييد. وبعبارة أُخرى: إنّ رفع اليد عن

الإطلاق ودعوى الانصراف بحاجة إلى قرينة دائماً، وبدونها لا يمكن دعوى الانصراف، بل لو أردنا حمل المطلقات في جميع الموارد على الفرد المتعارف لفقد الاجتهاد حيويته وفاعليته، فالاجتهاد حيٌ وفاعل ببركة هذه الإطلاقات والعمومات.

ولا توجد أيّة قرينة صارفة في الروايات الواردة في رؤية الهلال أو غيرها من الأدلّة، والرؤية مطلقة من جهة السبب «إذا رأيت الهلال فصم وإذا رأيته فافطر» أو «صم للرؤية وافطر للرؤية».

لقد وردت «الرؤية» في هذه الروايات إمّا بصيغة الخطاب أو بغير صيغة الخطاب، والخطاب إمّا بصورة المفرد أو بصورة الجمع، إلّا أنّه لم يرد في جميع هذه الروايات الثمانية والعشرين (في الباب الثالث من أبواب شهر رمضان من المجلد العاشر من الوسائل) أية قرينة دالّة على الانصراف، وبذلك نثبت الاكتفاء بالرؤية بكلّ طريقة، بمعنى أنّ الملاك هو صدق الرؤية بأيّ طريق اتّفق، ومن جهة أُخرى فإنّ من الواضح إنّه وفي حالات كثيرة بل في جميع موارد الإطلاق عندما يتمّ الانصراف إلى الأفراد المتعارفة فإنّ مقتضى القاعدة والصناعة توقف دعوى الانصراف على وجود القرينة، وبدونها لا يمكن القبول بدعوى الانصراف البتة.

تحليل الروايات

المستفاد من دراسة الروايات الواردة أنّ الرؤية طريق وكاشف عن ثبوت الهلال، لكنها طريق إلى اليقين والاطمئنان بتحقق الهلال في السماء بعد خروجه عن المقارنة.

إنّ الرؤية الواردة في الروايات قد وردت كمقدمة لليقين، كما أنّ مفادها أيضاً أنّ شهر رمضان لا يكون بالرأي والتظنّي:

١ ـ محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن مهزيار عن محمّد بن أبي عمير، عن أيّوب وحمّاد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتّظنّي ولكن بالرؤية»(١٢).

٢ ـ محمد بن الحسن عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية، وليس بالظّن»(١٣).

٣ ـ محمد بن الحسن عن فضالة عن سيف بن عميرة عن اسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: في كتاب علي عليه السلام «صم لرؤيته وأفطر لرؤيته وإياك والشك والظنّ...»(١٤).

٤ ـ محمد بن الحسن عن العباس بن موسى، عن يونس بن عبدالرحمن عن أبي أيّوب إبراهيم بن عثمان الخزّاز عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنّي»(١٥).

والمستفاد بشكل واضح من هذه النصوص هو:

أولاً ـ إنّ المقصود بالرؤية في الروايات نفي الرأي والظنّ والتأكيد على لزوم حصول اليقين بالهلال في وجوب الصوم.

ومن الواضح جدّاً أنّ تحصيل هذا اليقين غير مختص بالرؤية المجرّدة، بل يحصل من طريق الوسائل والأجهزة أيضاً.

وثانياً ـ إنّ الملاك في شروع شهر رمضان هو نفس الهلال لا أصل وجود القمر وإذا تيقنا من الهلال فلابدّ من الصوم ومع تجدّد الهلال يبدأ الشهر، ومع التيقن من تحقق الهلال يبدأ الشهر القمري.

روى محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الصباح عن صفوان عن ابن مسكان عن الحلبي جميعاً عن

أبي عبد الله أنّه سُئل عن الأهلّة فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فافطر»[١٦]. فالمستفاد من هذا الحديث أنّ الملاك في بداية الشهر القمري هو الهلال والرؤية طريق لليقين بحصول الهلال. ومن جهة أُخرى فإنّ الهلال غير مشروط بالرؤية الطبيعية، وإلّا لزم أن يكون هناك أهلّة متعدّدة بتعدّد الأفراد واختلاف البلاد، وهو واضح البطلان.

ومن الشواهد والمؤيّدات على اعتبار الرؤية طريقاً لليقين بحصول الهلال ما ورد في بعض الروايات الواردة من أنّه لو استُهل صباحاً في جهة المشرق ولم ير الهلال فهو هلال جديد في ليلة ذلك اليوم، سواء رُئي أم لم ير:

محمد بن الحسن بإسناده عن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن زكريا بن يحيى الكندي الرقّي عن داود الرقّي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا طلب الهلال في المشرق غدوة فلم ير فهو ههنا هلال جديد رُئي أم لم ير»[١٧].

وإن كان صاحب الوسائل قد حمل هذه الرواية على الغالب أو التقية، ولكن وجود ما يوافقها من الروايات يمنع من حملها على التقية. وبشكل عام فإنّ المستفاد أنّ الرؤية طريق لليقين بحصول الهلال، وأنّها لا موضوعية لها.

إنّ المستفاد من تحليل الروايات بطلان القول باحتمال أنّ الشارع الأقدس جعل الخروج عن المحاق بمقدار يراه الناس موضوعاً لوجوب الصوم، فلا شاهد ولا دليل على مثل هذا الاحتمال، بل الرؤية ـ مسلّحة كانت أو غير مسلّحة ـ طريق للعلم بثبوت الهلال. والمتلخّص هو أنّه لا ترديد في أنّ الرؤية الواردة في الروايات لها دور الطريقية، ولا فرق بين أسباب حصول ذلك، بل الملاك هو اليقين بحصول الهلال وتحقّقه.

وقد ذكر بعض الأعاظم[١٨] أنّ لرؤية الهلال موضوعية بمعنى أنّه لا بدّ في احتساب بداية الشهر القمري من إمكانية الرؤية بالعين غير المسلّحة وإن كانت الرؤية متعذّرة بالفعل بسبب المانع.

ولكن يظهر ممّا تقدّم بطلان هذه الدعوى؛ وذلك: لخلو الروايات من أيّة قرينة دالّة على الإمكان. نعم، قد يقال بعدم اعتبار الرؤية بالفعل إذا كان هناك ما يمنع منها إلّا أنّ هذا لا يلازم القول بأنّ لإمكانية الرؤية بالعين غير المسلّحة موضوعية في المقام.

بل المستفاد من الروايات بشكل واضح ـ كما أسلفنا ـ عدم اعتماد التظنّي في بداية الهلال بل لا بدّ من حصول اليقين، فإنّ الطريق الوحيد في ذلك الزمان لحصول اليقين هو الرؤية فقط، وعليه فإنّ للرؤية طريقية لاثبات الهلال، وهذا الطريق هو طريق لحصول اليقين، ولا تطرّق في الروايات للإمكان أو عدمه، بل إنّ المراد بالرؤية هي الرؤية الفعلية كما هو مقرّر في محلّه من أنّ العناوين ظاهرة في الفعلية.

وليس من المستبعد استفادة هذا المطلب من مجموع الروايات الواردة في المقام، وهو: إنّ طريق تحصيل اليقين في الأزمنة السابقة كان ينحصر بالرؤية، ولم تكن الحسابات الفلكية موجبةً لحصول اليقين حتى للفلكي نفسه فضلاً عن غيره، وقد نفت الروايات اعتماد الظنّ. وأمّا في عصرنا الحاضر فحيث إنّ الحسابات الفلكية الدقيقة تورث الاطمئنان والوثوق فهي قابلة للاعتماد أكثر ممّا سبق. فإذا ثبت بالحسابات الفلكية الدقيقة في غروب يوم من الأيام خروج الهلال من تحت الشعاع فإنّه يمكن اعتبار تلك الليلة أول الشهر القمري؛ ولأجل هذا يقول الفقهاء بكفاية الاطمئنان ببداية الشهر الجديد إذا كان من طريق الحسابات المفيدة لمثل هذا الاطمئنان.

وممّا يجدر ذكره أنّ الشارع لم يتعبّدنا البتة بخصوص ثبوت الشهر القمري، بحيث يكون فرق بين الشهر القمري والشهر الشرعي، وإنّما اشترط شيئاً واحداً ـ طبعاً هذا في وجوب الصوم لا لبداية الشهر ـ وهو عدم الاعتماد على الظنّ والرأي، ولم يتعبّدنا بما سوى ذلك البتة.

النقطة الثانية: ما هو المراد بالمتعارف؟ والمتعارف في أيّ زمان هو المقصود؟ نقل صاحب الجواهر عن الشيخ البهائي وعن اللّوامع أنّه يلزم حمل المتعارف على ما كان متعارفاً في زمان النبي ﷺ وإن لم يكن متعارفاً في زمان الأئمة عليهم السلام ثم استدلّ قائلاً: «لأنّ أحكامهم متلقّاة منه»[١٩].

إذاً، لا يمكن دعوى الانصراف إلى المتعارف؛ لأن مسألة الرؤية بالعين المسلّحة لم تكن مطروحة للبحث أساساً في زمن صدور الأحاديث، وإذا كان في الزمان الحالي ثمّة عنوان غير متعارف فهذا لا يبرّر انصراف الروايات السابقة عن هذا المورد والعنوان، كما أنّه لا يمكن اعتبار الرؤية بالعين المسلّحة من الموارد غير المتعارفة. نعم، لمّا كانت مثل هذه الوسائل ليست في متناول أيدي الجميع فلا يتيسر الإفادة منها واستخدامها من قبل الجميع، ولكن هذا غير مسألة أنّها غير متعارفة.

وأمّا إذا كان المراد من غير المتعارف هو الندرة كما هو كذلك في جميع الأزمنة فيمكن أن يكون لذلك وجه مقبول، أمّا إذا كان نادراً في زماننا ـ مثلاً ـ غير نادر في الأزمنة الآتية فلا وجه حينئذٍ لذلك؛ لأنّ مثل هذا الانصراف سيستلزم انسداد باب الإطلاق في الفقه وهدم كثير من الأحكام الفقهية.

النقطة الثالثة: إنّ حقيقة الإطلاق كما يقتضيه التحقيق هي رفض القيود لا جمعها، فإذا كان الاطلاق كذلك فلا وجه حينئذٍ لهذه الدعوى إطلاقاً، نعم لو قلنا إنّه عبارة عن جمع القيود كان وجه لهذه الدعوى ثبوتاً، وأمّا إثباتاً فهي بحاجة إلى دليل أو قرينة تدلّ عليه.

وتوضيح ذلك أن يقال: إذا كان الإطلاق هو رفض القيود فلابدّ من الالتزام بأنّ الشارع اعتبر تمام الملاك في الرؤية دون أن يلحظ أيّ قيد آخر، بل لم يلتفت أساساً إلى الأفراد والمصاديق ليقال بالانصراف عن بعض وعدم الانصراف عن الآخر، وأمّا إذا كان الإطلاق هو جمع القيود فإنّه يمكن القول

بأنّ الشارع أخذ جميع الأفراد والمصاديق والقيود بنظر الاعتبار وقد أراد المعنى المطلق منها جميعاً، فهنا يمكن دعوى الانصراف بحق البعض منها.

وبعبارة أخرى: إنّه بناءً على هذا المبنى لا يمكن دعوى الانصراف في أيّ مورد من الموارد، ولا يمكن أن ينصرف اللفظ المطلق بذاته إلى فرد خاص بعينه، وإن كان يمكن تشخيص ذلك الفرد بقيام القرينة عليه، إلّا أنّ هذا بحث آخر غير الانصراف.

النقطة الرابعة: والتي هي في غاية الأهمية وهي عبارة عن أنّ الألفاظ يجب حملها على معانيها المتعارفة لا على المعاني النادرة وغير المشهورة، ولكن ثمّة فرق بين المعنى المتعارف وبين المصداق المتعارف، وفي بحث رؤية الهلال ينطبق على الوسائل الجديدة أنّها من المصاديق غير المتعارفة لا أنّها معنى غير متعارف، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى أمر واضح وصحيح، ولكن العلاقة بين اللفظ والفرد أو المصداق هو أنّه لا يمكن تعيين المصداق فيها من خلال الوضع واللغة؛ لأنّ المصداق والفرد يرتبطان بمقام التطبيق، والتطبيق أمر عقلي لا علاقة له بالواضع أو العرف. وتأسيساً على ذلك فإنّ الخلط بين المعنى المتعارف والمصداق المتعارف هو الذي سبّب الخلط عند البعض.

ونشير فيما يلي إلى بعض النماذج في المقام:

النموذج الأول: قوله: «الطواف بالبيت صلاة» فإنّ المعنى المتعارف هو الصلاة الفعلية، بينما معناها النادر هو الدعاء، ولذا لا يمكن القول بأنّ المراد بالصلاة هنا الدعاء، بل لابدّ من تنزيلها على معناها المتعارف، قال صاحب الجواهر: «والألفاظ إنّما تُحمل على المعنى المتعارف، لا النادر غير المشهور»[٢٠].

النموذج الثاني: في وضوء ذي الوجه الطويل الخارج عن المتعارف، قال صاحب الجواهر: «ويجب عليه الغسل من القصاص إلى الذقن وإن طال وجهه

بحيث خرج عن المتعارف؛ لصدق اسم الوجه»[٢١].

فيعلم من ذلك أنّ الموارد التي تكون ذات معنى واضح لا تأثير للمصداق فيها، ولا توجب المصاديق غير المتعارفة تغييراً في معنى اللفظ. نعم، بالنسبة إلى معنى الوجه وأنّه هل المراد منه المتعارف يمكن أن يُدّعى ذلك؛ ولذا قال في الجواهر: «لا عبرة بالأنزع... ولا بالأغمّ»[٢٢]. ثم قال: «فيرجع كلّ منهما إلى الغالب في أكثر الناس»[٢٣]، لكن هذا من جهة أنّ المقصود بالوجه هو الوجه المتعارف، فيجب غسله ما دام يصدق عليه عنوان الوجه ولو لم يكن من المصاديق المتعارفة.

النموذج الثالث: ممّا يدلّ على أنّه إذا كان عام ومطلق لغوي فجميع الأفراد يتساوون بالنسبة إليه، ولا فرق بين الأفراد الغالبة وغير الغالبة، ما تعرّض له صاحب الجواهر في غسل الوجه في الوضوء بعد أن ذكر عدم وجوب غسل المسترسل من اللحية ولا تخليله، ثم نقل كلاماً عن الشهيد في الدروس قال فيه: «يستحب التخليل وإن كثف الشعر» ثم عقّب عليه معترضاً بأنّه لم نجد دليلاً على ذلك وأنّ الأدلّة على خلافه: «وحيث اشتملت الرواية على العموم اللغوي الذي يتساوى جميع الأفراد بالنسبة إليه لم يختلف الحال في الموافق للغالب وعدمه، فالأغم ـ مثلاً ـ إن كان كثيف الشعر اجتزى بغسله»[٢٤].

فيظهر من ذلك انتفاء الفرق بين الفرد الغالب وغير الغالب.

النقطة الخامسة: حتى في صورة ما إذا كان الانصراف مع القرينة فإنّ المستفاد مع ذلك من منهجية صاحب الجواهر عدم إمكان التعويل عليه لوحده لدى الفقيه، بل يجب ألّا يكون معارضاً لفهم الأصحاب أولاً، وأن يُدعم بالمؤيدات ثانياً، ونشير هنا إلى نموذجين:

النموذج الأول: مسألة التطهير بالماء القليل وأنّه هل يشترط ورود الماء على النجاسة أو لا؟ خلاف في ذلك. وقد عالج صاحب الجواهر المسألة من

خلال الانصراف إلى المتعارف والمعهود بين الناس حيث يعتبرون ورود الماء مطهراً، لكن قد أيّد قبل وبعد هذا الحكم بالإجماع والسيرة المستمرة.

النموذج الثاني: ما ذكره أيضاً ﷺ في صورة تكبيرة الإحرام حيث قال: «فصورتها أن يقول: الله أكبر» وقد عدّ من أدلّتها أنّها هي المتعارفة والمعهودة من صاحب الشرع، لكن أورد شواهد أُخرى أيضاً(٢٥).

والمتحصّل:

أولاً ـ إنّه بعد أن اتضح أنّ الرؤية بالآلات من مصاديق الرؤية عرفاً وأنّه لا ترديد في صدق الرؤية عليها عرفاً فلابدّ من القول بأنّ الرؤية الواردة في الروايات مطلقة من جهة السبب.

ثانياً ـ إنّه لا قرينة على الانصراف، وعليه فلا يمكن التعويل عليه كدليل يعتمده الفقيه. وقد ذكر البعض أنّ القرينة هي عبارة عن مناسبات الحكم والموضوع. ولكن الصحيح عدم إمكان اعتبار ذلك قرينة؛ لأنّ الهلال كما يناسب رؤيته بالعين غير المسلّحة يناسب أيضاً رؤيته بالعين المسلّحة.

موارد من عدم حمل الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف في الفقه:

من خلال ملاحظة موارد عديدة من الحالات التي لم يحمل فيها الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف مع وجوده نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ الفقهاء لا يحملون المطلق على الفرد المتعارف في جميع الموارد ما لم تكن هناك قرينة في المقام:

١ ـ قال صاحب الذخيرة في مسألة جواز تطهير المخرج من الغائط إذا تعدّى بالماء فقط أو بالأحجار أيضاً: «ولا يخفى أنّ الأخبار الدالّة على الاكتفاء بالأحجار مطلقة من غير تفصيل بالمتعدي وغيره» ثم قال: «فإن لم يكن إجماع على الحكم المذكور كان للتأمل مجال»(٢٦).

فمع أنّ المتعارف هو موضع الغائط حتى أنّ بعض الفقهاء كصاحب الجواهر قد علّله بقوله: «لبناء الشرعية على المتعارف دون النادر» [٢٧] إلّا أنّ صاحب المدارك استند إلى الإطلاق، فلو كان الحمل دائمياً في جميع الموارد على المتعارف حتى المصداق المتعارف لما كان ثمّة مجال للنزاع إذاً!

٢ ـ نقل صاحب الجواهر في مسألة الوضوء للمرأة ذات اللحية وأنّه لا يجب تخليلها ونقل عن بعض العامّة حمله دليل غسل الشعر أو التخليل على الغالب المتعارف وهو الرجل دون المرأة، ولكنّه ﷺ ضعّف ذلك معلّلاً بقوله: «لما عرفت من العموم اللغوي فيه» [٢٨] وعليه فمع وجود العموم اللغوي لا مجال للانصراف.

٣ ـ ذكر صاحب الجواهر في مسألة اشتراط كون المسح على الرأس باليد اليمنى كما هو المتعارف أو لا؟ أنّ مقتضى إطلاق الكتاب والسنّة وبعض الفتاوى عدم ذلك، وإن كان الظاهر من حسنة زرارة الوجوب «وتمسح ببلّة يمناك ناصيتك» إلّا أنّ هذه الرواية ولو كانت صحيحة السند لا تصلح لتقييد تلك المطلقات، خصوصاً مع احتمال إعراض الأصحاب عنها. ثم قال: «فاحتمال صرف إطلاق النصّ والفتوى إلى المسح باليد اليمنى لكونه الفرد المتعارف بعيد جدّاً» [٢٩].

إذاً لا يمكن في مثل هذه الموارد تقييد الإطلاق مع وجود الفرد المتعارف فيها.

٤ ـ اختلف الفقهاء في حكم خروج المنيّ وأنّ المراد هو الخروج من الموضع المتعارف أو الملاك مطلق الخروج ولا فرق بين الموضع المعتاد وغيره.

استظهر صاحب الجواهر من كلام المحقق الحلّي الاطلاق. والمشهور في الحدث الأصغر هو الخروج من الموضع المعتاد، وقد استبعد صاحب الجواهر

تنزيل ما نحن فيه على الحدث الأصغر. قال العلّامة في المنتهى: «لو خرج المني من ثقبة في الاحليل غير المعتاد أو في خصيته أو في صلبه فالأقرب وجوب الغسل» (٣٠).

وقال في التذكرة: «لو خرج المني من ثقبة في الذكر أو الأُنثيين أو الصلب وجب الغسل» (٣١) وثمّة تردد في وجود إطلاق شامل لما فوق الصُلب. قال المحقق الثاني: «لو خرج من غير الثلاثة المذكورة في المنتهى فاعتبار الاعتياد حقيق بأن يكون مقطوعاً به» (٣٢) ثم قال صاحب الجواهر: «ولعل الوجه خلافه؛ وذلك لاشتراك الدليل بالنسبة للمجموع وهو الإطلاق كقوله ﷺ: إنّما الماء من الماء» (٣٣). ثم قوّى في النهاية القول الثاني القائل بالإطلاق مستضعفاً دليل القول الأول وهو انصراف المطلقات إلى المتعارف المعهود.

فهذا شاهد آخر على عدم إمكان رفع اليد عن العمومات والإطلاقات حتى مع وجود الفرد المتعارف.

٥ ـ ذكر الفقهاء وجوهاً في مسألة وجوب الغسل لو كان الدخول في الدبر ولم يتحقق الإنزال، منها ما ذكره في الجواهر قال: «إطلاق قولهم إذا أدخله وأولجه أو غيّب الحشفة فقد وجب الغسل الشامل للدبر»، ثم قال: «وما يقال إنّ المطلق ينصرف إلى المتعارف يدفعه بعد تسليم كون ذلك من المتعارف الذي يكون سبباً لحمل اللّفظ عليه، أنّه كذلك ما لم يعارضه فهم الأصحاب؛ لانقلاب الظن حينئذٍ بخلافه» (٣٤).

والمتحصّل من هذه العبارة: أولاً ـ أنّ كلّ فرد متعارف ومعهود لا يمكن أن يكون سبباً ـ برأيه ﷺ ـ لحمل اللفظ عليه. وثانياً ـ إنّ المتعارف لو كان صالحاً للتقييد فهو مشروط بعدم معارضته لفهم الأصحاب. وفي مقامنا بالرغم من دعوى وجود الفرد المتعارف إلّا أنّه ﷺ يرى الإطلاق هو المحكّم في المقام.

٦ ـ في بحث العصير العنبي وأفراده نجد أنّ صاحب الجواهر وإن كان قد ذهب في بداية البحث إلى تنزيل العموم على المتعارف وقال: «إن لم نقل بتنزيل عموم الصحيح على المتعارف من أفراد العصير».

إلّا أنّه ذهب في الأخير إلى ترجيح العمل بالعموم، قال ﷺ: «ومع ذا فهو ليس بأولى من حمله على إرادة العموم بالنظر إلى أفراد العنب وأقسامه وإلى ما ظهر إسكاره أو اتُخذ له وعدمه وإلى ما اتُخذ من كافر أو مسلم مستحلّ لما دون الثلثين وعدمه» (٣٥).

فيستنتج منه أن لا وجه لدعوى الانصراف مع وجود العموم اللغوي في البين.

٧ ـ قال ﷺ في بحث حرمة التغطية من محرمات الإحرام: «ثم لا فرق بين جميع أفرادها كالثوب والطين والدواء والحنّاء وحمل المتاع أو نحوه كما صرّح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً بل عن التذكرة نسبته إلى علمائنا.

نعم، في المدارك وهو غير واضح؛ لأنّ المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الرأس ووضع القناع عليه والستر بالثوب لا مطلق الستر مع أنّ النهي لو تعلّق به لوجب حمله على المتعارف منه وهو الستر بالمعتاد وتبعه في الذخيرة».

ثم ناقشه في الجواهر وقال: «مضافاً إلى قوله ﷺ: «إحرام الرجل في رأسه» وغيره من الإطلاقات واستثناء عصام القربة وغير ذلك» (٣٦).

والنتيجة هي أنّه قدّم العمل بالإطلاق وردّ الانصراف إلى المتعارف.

٨ ـ لا شك أنّ من الأسباب المتعارفة والبيّنة للكسوف هو حيلولة القمر بين الأرض والشمس أو حيلولة الأرض بين القمر والشمس، وهذا السبب موجب لصلاة الآيات، ولكن الخلاف فيما لو سببت بعض الكواكب للبعض الآخر

كسوفاً، أو فيما لو حصل خسوف أو كسوف للشمس أو القمر بالنسبة إلى الكواكب الاخرى، بحيث يكون ذلك سبباً غير متعارف وغير معهود، فهل تجب صلاة الآيات حينئذٍ؟

ذكر صاحب الجواهر أولاً أنّ الملاك في تحقق وجوب صلاة الآيات هو تحقق الكسوف، ولا موضوعية لأيّ سبب من قبيل حيلولة الأرض، واستدل لذلك بإطلاق النصوص والفتاوى، قال ﷺ: «فالمدار في الوجوب تحقق المصداق المزبور (الكسوف) من غير مدخلية لسببه من حيلولة الأرض أو بعض الكواكب وغيرها؛ لاطلاق النصوص والفتاوى وعدم مدخلية شيء من ذلك في المفهوم لغةً وعرفاً وشرعاً. نعم، قد يتوقّف في غير المنساق منه عرفاً كانكساف الشمس ببعض الكواكب الذي لم يظهر إلّا لبعض الناس لضعف الانطماس فيه، فالأُصول حينئذٍ بحالها» ثم نقل رأي صاحب كشف اللثام الموافق لرأيه «فما في كشف اللثام من أنّه لا إشكال في وجوب الصلاة لهما وإن كان لحيلولة بعض الكواكب جيد إن كان الحاصل والمتعارف ممّا يتحقق به صدق الانكساف عرفاً» (٣٧).

ثم ذكر أنّ الملاك في وجوب صلاة الآيات هو إحساس الانطماس، فكلّ من شاهد الكسوف وجبت عليه الصلاة سواء رآه الغير أو لم يره، وسواء كان الانطماس ثابتاً بقول أهل الهيئة أو غيرهم. نعم، لو أخبر المنجمون بالانطماس ولم يره المكلّف لم تجب عليه الصلاة؛ لعدم الوثوق حينئذٍ بقولهم.

ثم نقل فتوى الشيخ في النهاية والعلّامة في التذكرة حيث ذهبا في مثل هذه الحالات غير المتعارفة إلى عدم وجود النصّ وجريان أصالة البراءة أولاً، وإلى خفاء مثل هذا الأمر وعدم دلالة الحسّ عليه ولا طريق هنا سوى الاعتماد على من لا يورث إخبارهم الوثوق كالمنجمين. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى نلاحظ صدق الآية المخوفة على ذلك، وقد استشكل على ذلك كاشف اللثام

قائلاً: «النصوص كلّها تشمله، والكلام في الوجوب لما يحس به لا ما يستند فيه إلى قول من لا يوثق به»(٣٨).

وقال الشهيد في الذكرى: «منع كونه مخوفاً؛ فإنّ المراد بالخوف ما خافه العامّة غالباً وهم لا يشعرون بذلك»(٣٩). فالكسوف مورد النزاع لا يحس به الناس؛ ولذا لا يصدق عليه الآية المخوفة. قال الشهيد: «والأقرب الوجوب فيه أيضاً؛ لكونه من الأخاويف لمن يحسّ به، والمخوف ما يخافه معظم من يحسّ به لا معظم الناس مطلقاً»(٤٠).

وقال صاحب المدارك ـ بعد نقل كلام العلّامة والشهيد في الذكرى ـ: «والأجود إناطة الوجوب بما يحصل منه الخوف كما تضمنته الرواية»(٤١).

إنّ صاحب الجواهر برغم قبوله الإطلاق أولاً بعد نقل جميع هذه الكلمات إلّا أنّه استشكل على كاشف اللثام وقال: «لما عرفت من انصراف إطلاق أدلّة الكسوف إلى ما هو المتعارف منه كائناً ما كان سببه، أمّا غيره فلا يدخل تحت الإطلاق المزبور، بل ربما يشك في صدق الاسم على بعض أفراده فضلاً عن انصراف الاطلاق إليه»(٤٢).

والمتحصّل هو أنّ صاحب الجواهر لا يرى انحصار سبب وجوب صلاة الآيات بسبب خاص وهو الحيلولة، بل إنّه يوسّع من دائرة ذلك إلى أسباب أُخرى في الكسوف توجب صلاة الآيات إذا كانت أسباباً متعارفة، بل إنّ كاشف اللثام قد توسّع إلى الأسباب غير المتعارفة استناداً إلى الإطلاقات، فتجب صلاة الآيات مشترطاً استناد الرؤية إلى المكلّف نفسه.

ومن الملفت هنا هو أنّ الملاك في الكسوف في الروايات والنصوص هو الرؤية أيضاً، كما هو الأمر في تحديد بداية الشهر القمري على ما بيّناه في تحرير محل النزاع:

روي عن الصادقين عليهما السلام: «إنّ الله إذا أراد تخويف عباده وتجديد الزجر

لخلقه كسف الشمس وخسف القمر، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الله بالصلاة»[٤٣].

وكذا في خبر عمار عن الصادق عن أبيه عليهما السلام: «إنّ الزلازل والكسوفين والرياح الهائلة من علامات الساعة، فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فتذكروا قيام الساعة وافزعوا إلى مساجدكم»[٤٤].

فالمستخلص من المورد الثامن هو أنّه لو كان الانصراف إلى الفرد المتعارف أمراً متسالماً عليه بين الفقهاء لما كان هذا الاختلاف بينهم في ذلك، ولكان الملاك في الكسوف ووجوب صلاة الآيات هو الحيلولة لا غير، والحال إنّ صاحب الجواهر وغيره من الأكابر لم يوافقوا على انصراف الاطلاق إلى الفرد المتعارف في المورد المذكور. طبعاً، نعم ثمّة تردّد من جهة أُخرى في صدق عنوان الكسوف.

٩ ـ ما تمسّك به بعض الأعاظم ـ كالمحقق الخوئي ـ من إطلاق قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[٤٥] لإثبات وجوب النفقة على الصغيرة مع وضوح انصرافه إلى الكبيرة، بمعنى أنّه لا اعتبار عندهم لهذا الانصراف.

١٠ ـ التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[٤٦] لإثبات العدّة على الزوجة الصغيرة إذا مات عنها زوجها، مع أنّ الإطلاق في الأزواج منصرف إلى الكبيرة.

١١ ـ تمسّك الفقهاء بشكل جلي بإطلاق قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[٤٧] في موارد البيع كافّة حتى في المصاديق التي لم تكن في السابق كإنشاء البيع بالتلفون والإنترنيت، فلم يدّع فقيه إلى الآن أنّ البيع ينصرف إلى خصوص البيع المتعارف الموجود بين غالب الناس، بل قد تمسّك البعض بإطلاقها لإثبات صدق البيع فيما يشك في صدقه[٤٨].

١٢ ـ من الواضح إنّه لم يتمسّك أحد بحمل قوله: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ [٤٩] على الفرد المتعارف للضرب الذي هو بمعنى المشي المعروف أو المشي مع الحيوانات كالخيل ـ وإن كان هناك شبهات قد طرحت أخيراً في هذا المجال ـ إلّا أنّ أكابر الفقهاء قد تمسّكوا بإطلاقها لكل أفراد الضرب وإن لم تكن من أفراده المتعارفة.

١٣ ـ فسّر المشهور ـ ومنهم الشيخ الأنصاري ـ الباطل في قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [٥٠] بالباطل العرفي، وقد طبّق ذلك على مصاديق للباطل سيما في عصرنا هذا استناداً إلى الآية الكريمة كالمعاملات المعبرّ عنها بالمعاملات الهرمية، فهي وإن كانت قد لا تُعدّ باطلاً بحسب الظاهر لدى العرف، ولكن حقيقتها باطلة، ولو كان العرف يقف على حقيقتها واقعاً لحكم بكونها باطلاً.

١٤ ـ النظر للأجنبية حرام مطلقاً من غير تقييد بالعين مباشرة، ولم يذهب فقيه واحد إلى تقييده بذلك، فلو تمّ النظر إلى الأجنبية على بعد عدّة كيلومترات بواسطة الكاميرات القوية لكان مصداقاً للنظر المحرّم.

١٥ ـ لقد ورد في بعض الروايات في نفس مقامنا (مسألة الهلال) أنّه لو رُئي الهلال قبل الزوال نهاراً فذاك هو أول شوال وإن كان بعده فهو من رمضان [٥١] مع أنّ القائلين بالانصراف ينبغي أن يصرفوا الرؤية للرؤية ليلاً، والحال أنّ الرؤية نهاراً قد اعتبرت جزءً من الرؤية أيضاً.

١٦ ـ تمسّك الفقهاء باطلاق «عورة المؤمن على المؤمن حرام» [٥٢] في تحريم النظر إلى عورة الصغير والكبير، فانظر مثلاً النراقي في مستنده [٥٣] حين حرّم النظر إلى عورة الصغير لذلك، ولم يصرف الحديث إلى خصوص البالغ.

فالمتحصّل من جميع هذه الموارد عدم صحة ما ذكره البعض من: إنّا لا

يمكننا الأخذ بالأفراد المتعارفة في سائر المطلقات في الفقه ولكن عندما نصل إلى رؤية الهلال نرجع إلى الأفراد غير المتعارفة (٥٤).

ولعلّ المتتبع يظفر بالمزيد من الموارد الأُخرى التي لم يرتّب فيها الفقهاء الحكم على الفرد المتعارف.

وقد ورد في كتاب «إثارات هامة حول رؤية الهلال» بعض الموارد التي حمل فيها الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف، إلّا أنّ العجيب أنّ في تلك الموارد ما لا علاقة له بالمطلوب إطلاقاً. فمثلاً جاء في المورد الرابع: «أنّ الكثير من الفقهاء يجعلون الملاك في المناطق القطبية أو القريبة من القطب والتي يكون فيها الليل أو النهار قصيراً جداً وخارجاً عن المتعارف هو المناطق المتعارفة».

ولكن أيّة علاقة لهذا المورد بالمدّعى؟ فهل أنّ كلمة «المتعارف» كلّما وردت في الفقه فهي ترتبط بمحل الكلام؟ وهل ثمّة إطلاق في هذا المورد حتى يحمل على الفرد المتعارف؟ إنّ المراد بالمتعارف هنا هو ما كان جهة اشتراك المكلّفين في أصل التكليف في أيّة منطقة ومكان كانوا، فلابدّ أن يأتوا بأعمالهم العبادية كسائر المكلّفين، فالمناسب أداء أعمالهم في الأوقات الخمسة كالمناطق المتعارفة الأخرى، وإلّا لم يلتزم فقيه بأنّ قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ (٥٥) يجب حمله على الطلوع أو الغروب المتعارف للشمس!

وهكذا الكلام ذكره في المورد السادس حيث ذكر أنّ المتعارف في موارد الجلد بالسوط المتعارف منه؛ إذ من الواضح عدم استفادة ذلك من الإطلاق، بل من القرائن المتوفّرة الدالّة على الفرد المتعارف.

نتائج البحث:

أولاً: إنّ الأصل الأولي هو أصالة الاطلاق فيجب التمسك بها.

ثانياً: إنّ الانصراف إلى فرد معيّن بحاجة إلى قرينة خاصة، وقد لوحظ أنّ الفقهاء يتمسكون في موارد عديدة من الفقه بالاطلاق فيما لو فُقدت هذه القرينة، ولا قرينة فيما نحن فيه على الانصراف، ومناسبات الحكم والموضوع لا تصلح للقرينية هنا.

ثالثاً: عدم كفاية القرينة الدالّة على الانصراف لو كانت لوحدها، بل لابدّ من توفّر القرائن والشواهد الأُخرى التي يمكن أن يستند إليها الفقيه.

رابعاً: إنّه لو كان الشارع الأقدس يعتبر الرؤية بالعين غير المسلّحة لوحدها شرطاً في ثبوت الهلال لأكّد ذلك ببيان أوضح وأجلى ممّا هو عليه. وبعبارة أخرى: إنّه لا يمكن الالتزام بأنّ الشارع قد اكتفى بالانصراف في مثل هذا الأمر المهم الذي هو مورد ابتلاء المسلمين في كل سنة بل وفي كل شهر من الشهور القمرية.

خامساً: إنّه لو قلنا بالانصراف لوجب الالتزام بأنّ الرؤية المعتبرة هي خصوص ما كان على سطح الأرض المستوي دون ما كان منه على رأس جبل أو بناية شاهقة، مع أنّه ممّا لا يمكن الالتزام به. نعم، قد ورد النهي في بعض الروايات من الصعود على الجبل لرؤية غروب الشمس، إلّا أنّه خارج عمّا نحن فيه؛ لاختلاف الموضوع بين المقامين.

وعليه، فإنّه يمكن المصير إلى جواز رؤية الهلال بالعين المسلّحة كالعين غير المسلّحة تماماً، والأدلّة والضوابط الشرعية تساعد على إثبات ذلك.

الدعوى الثانية: الطريقية والموضوعية

طرح البعض في بعض بحوثه حول هذه المسألة مسألة الطريقية والموضوعية وأنّ الرؤية في باب الهلال ذات عنوان طريقي وفي باب النظر للأجنبية ذات عنوان موضوعي ولذا حاولوا حل الإشكال عن هذا الطريق، أي بما أنّ الرؤية في باب النظر إلى الأجنبية مأخوذة على نحو الموضوعية، فلذا

لا فرق حينئذٍ بين أقسامها وأسبابها.

وهذا الكلام في غاية الإشكال، حيث يرد عليه:

أولاً: لا شكّ أنّ الرؤية في أول الشهر القمري قد أخذت على نحو الطريقية وأنّ البيّنة أو العلم الشخصي يمكن أن تقوم مقامها، إلّا أنّ نزاعنا ليس في أنّ الرؤية مأخوذة بنحو الطريقية أو الموضوعية؛ لأنّه يمكن بناء النزاع على كلا القولين (الطريقية والموضوعية)، بل النزاع في أنّ هل مطلق الرؤية طريق أو الطريق خصوص الرؤية الاعتيادية؟ وهل أنّ مطلق الرؤية مأخوذة على نحو الموضوعية أو خصوص الرؤية الاعتيادية، وبعبارة ثانية: إنّه لا يمكن إثبات انحصار الرؤية بالاعتيادية من خلال نفي الموضوعية. فما ورد في بعض المقالات [٥٦] من أنّه بناءً على التفريق بين موارد الطريقية والموضوعية يمكن القول بأنّ الملاك ليس هو إلّا الرؤية الاعتيادية في غاية الغرابة؛ إذ كيف يمكن للتمييز بين الموضوعية والطريقية أن ينتج القول بأنّ مجرّد نفي الموضوعية يثبت أصالة الطريقية وأنّ مجرّد نفي الطريقية يثبت أصالة الموضوعية، وأمّا الاطلاق وعدم الاطلاق فلا ربط لأحدهما بالآخر؟!

وذهب بعض آخر ـ في بعض المقالات [٥٧] ـ إلى أنّه كلّما ورد السمع أو النظر في الروايات في تحديد شيء معيّن فإنّهما مأخوذان على نحو الطريقية ولا يمكن أن يقوم مقامهما شيء آخر حتى لو كان النظر والسمع حادّين وخارقين للعادة لا خصوص الرؤية والسماع بالوسائل والأجهزة الحديثة.

ويرد عليه:

أولاً ـ إنّ الطريقية لا تعني عدم قيام شيء مقامها، بل يراد بها العكس، أي إمكانية قيام شيء مقامها.

ثانياً ـ إنّ التأمل فيما تقدّم من البحث يكشف وقوع خلط بين أن يؤخذ عنوان ما طريقاً وبين أن يؤخذ ملاكاً وموضوعاً للحكم. ومن الممكن القول

في مثل هذه الموارد أنّ رؤية الموضوع وسماعه إنّما هو للتحديد وقرينيّة مناسبات الحكم والموضوع تقتضي عدم إمكانية أن يقوم مقامهما أيُّ بديل آخر، بل الذي يقوم هو خصوص ما كان متناسباً مع التحديد دون ما كان منافياً له.

ثالثاً ـ ذكر كاتب المقال أنّ رؤية الهلال تشبه مسألة حدّ الترخّص، فكما أنّ الشارع في حدّ الترخص هو في مقام التحديد فكذلك هنا.

إلّا أنّ هذه مجرّد دعوى لا دليل عليها؛ وذلك أنّا لا نجيز استعمال الوسائل بدل الرؤية في حدّ الترخّص، لتوفّر قرينية مناسبات الحكم والموضوع؛ وذلك باعتبار أنّ الملاك هو الابتعاد عن البلد بحيث لا يسمع أذانه، في حين أنّ مقامنا هو في قيام الوسائل مقام الرؤية الاعتيادية، وذلك لا ينافي بداية الشهر القمري وتحديده.

وأخيراً، فالمهم عند من يناقش في كفاية الرؤية بالوسائل هو دفع جميع الأقوال المقابلة حتى القول بأنّ بداية الشهر هي بخروج الهلال من المحاق، فهل يمكن أن ندّعي في قبال من يرى أنّ بداية الشهر بالخروج من المحاق أنّ هذا الرأي يتنافى مع كون المسألة في مقام التحديد؟ وإذا أجابكم صاحب هذا القول بأنّ الرؤية المأخوذة في النصوص هي على نحو الطريقية لإثبات خروج الهلال من المحاق لا لإثبات إمكانية الرؤية الاعتيادية، فما هو الجواب على ذلك؟! إنّ دعوى كون الرؤية هي خصوص الرؤية الاعتيادية ليس إلّا مصادرة واضحة على المطلوب، حيث أخذ القائل بذلك في ذهنه مسبقاً هذا المعنى ثم حمل الرؤية الواردة في الأخبار عليها بما يشبه أن تكون قضية ضرورية بشرط المحمول.

وبعبارة أوضح إنّ لمسألة حدّ الترخّص خصوصيات، وهي عبارة عن:

١ ـ إنّ العرف يرى أنّ ثمّة حدّ معيّن يسمّى بحدّ الترخّص وما ذكره

الشارع يمكن أن يكون طريقاً لإحراز ذلك الحدّ العرفي ليس إلّا.

٢ ـ إنّ كل شيء يراد له أن يكون طريقاً إلى حدّ الترخّص لابّد أن يكون موائماً ومنسجماً مع عنوان التحديد، وأمّا في مقامنا فالتحديد تكويني وواقعي، فالشهر له بداية ونهاية محدّدة تستغرق فترة من ٢٩ إلى ٣٠ يوماً، وهذا أمر تكويني وليس عنواناً عرفياً، فالحدّ إذن في مسألة حدّ الترخّص له عنوان عرفي بينما في مقامنا له عنوان واقعي. وعليه فبعد أن اعتبر الشارع الرؤية طريقاً يُطرح التساؤل في أنّه طريق لأيّ شيء؟ إذا قلنا إنّه طريق للهلال في حال خروجه من المحاق حيث لا تتيسر رؤيته بالعين الاعتيادية فهذا إضافة إلى بعده فهو عين المدّعى. وعليه، فما يقتضيه البحث العلمي ليس التركيز على كون الرؤية بنحو الطريقية أو لا، بل لابدّ من البحث عن نفس الشيء الذي تقع الرؤية موضوعاً له، فهل هو صرف الخروج من المحاق ليُجاب بأنّ الخروج من المحاق أمر عقلي دقيق خارج عن الفهم العرفي؟ احتمال في المسألة.

الاحتمال الآخر: هو أن يخرج من المحاق بمقدار معيّن وأن يخرج من تحت شعاع الشمس ولا تمكن رؤيته إلّا بالعين المسلّحة.

الاحتمال الثالث: هو أن يخرج وتمكن رؤيته بالعين الإعتيادية.

ويقع البحث في الصحيح من هذين الاحتمالين الثاني أو الثالث وفي الدليل على ذلك؟ وصرف الادّعاء بأنّ الرؤية مأخوذة بنحو الطريقية لا يعيّن الصحيح منهما. وبعبارة بديلة: الطريقية تنسجم مع كلا الاحتمالين. نعم، يمكن إثبات أحدهما أو نفيه بواسطة الإطلاق وعدمه.

والحاصل من مجموع ما تقدّم: عدم صحة شيء من هاتين الدعويين في عدم حجّية الرؤية بالعين المسلّحة، فنستنتج أنّ الملاك لمّا كان هو ثبوت الهلال، والرؤية ليست إلّا طريقاً مؤدّياً إليه لتحصيل اليقين بثبوته، وأيضاً

ليس الملاك في بداية الشهر ووجوب الصيام إلّا اليقين بثبوت الهلال ـ وقد سبقت الإشارة إلى أنّ الهلال أمر واقعي تكويني يتعلق بالليلة الأُولى من الشهر ـ فإنّ الرؤية بالوسائل والأجهزة الحديثة هي معتبرة شرعاً ومجزية في ثبوت الهلال.

إيرادات وتوهمات:

الإيراد الأول: إنّه لو كانت الرؤية بالوسائل الحديثة حجّة معتبرة شرعاً للزم ثبوت النجاسة والطهارة بالميكروسكوب، بمعنى وجوب غسل الثوب من الذرّات التي يمكن مشاهدتها بالميكروسكوب، مع أنّه يشكل الالتزام بذلك فقهياً، بل هو غير صحيح.

والجواب على ذلك واضح جدّاً وهو أنّ المعيار في باب النجاسات ولزوم تطهيرها ـ كما في الأخبار ـ هو اليقين بالنجاسة، أي يجب التطهير في صورة التيقن بالنجاسة «إن كان استبان من أثره شيء فاغسله وإلّا لا بأس»[٥٨].

طبعاً هذه الروايات واردة في مقام الشك، فالشارع لا يوجب التفحّص عن الواقع في حالات الشك، بل يجب الاجتناب والتطهير عند تيقّن النجاسة. وبعبارة ثانية: إنّه لو كان التفحّص عن النجاسة هو الأصل لقلنا بأنّ من طرق ثبوتها هو النظر بالميكروسكوب أو المكبّرة، ولكن الشارع لمّا وسّع على المكلّفين في ذلك نستنتج عدم وجوب الفحص، بل لو حصل القطع بالنجاسة بشكل عادي لوجب التطهير.

وقد يطرح التساؤل التالي: إنّه وإن لم يجب الفحص ولو بالآلات والوسائل ولكن لو اتفق ذلك صدفة وتمّ رؤية ذرّات النجاسة بالمكبّرة أو الميكروسكوب على الثوب فما حكم ذلك؟

يمكن القول بأنّ هذا من مصاديق الاستبانة استناداً إلى الاطلاقات، وبما أنّه حصل اليقين بالنجاسة فيشترك هذا المورد مع سائر الموارد في الحكم.

ولكن من المحتمل أيضاً أن يستفاد من مجموع الأدلّة الواردة في باب الطهارة والنجاسة أنّ الشارع لم يجعل هذا المقدار موضوعاً للحكم وأنّه قد تلقّى ذلك بمنزلة العدم، ولكن هذا لا يعني إسناد ذلك إلى الانصراف.

الإيراد الثاني: قيل في حدّ الترخّص: إنّه المكان الذي يتوارى فيه الجدران ويخفى فيه الأذان. فلو قلنا إنّ المعيار هو مطلق الرؤية ومطلق السماع لكان اللازم اعتبار المكان الذي يبعد عشرين كيلو متراً حدّاً للترخّص فيما لو كان يُرى منه الجُدران بواسطة التسلكوب مثلاً، والحال أنّ الفقهاء اعتبروا المعيار هو الحالة العادية.

الجواب: من الواضح إنّ حدّ الترخّص لا يختلف باختلاف الأفراد، بل هو أمر عرفي، وتحديد الشرع له ليس تحديداً تعبّدياً محضاً، بل هو كاشف عن ضابطة عرفية، فالعرف يعتبر الرؤية والسماع الطبيعيين هما المقياس، ولا يقيم اعتباراً للأجهزة والوسائل؛ وذلك لأنّه لو أخذ مثل هذه الوسائل بنظر الاعتبار لاختلف حدّ الترخّص باختلاف هذه الوسائل، ولخرج عن حقيقة الحدّ. وبعبارة ثانية: إنّ الملاك لحدّ الترخّص هو الابتعاد عن البلد بحيث تخفى الجدران ولا يسمع الأذان، وهذا الابتعاد نفسه هو أفضل قرينة على وجود حدّ معيّن له في الواقع.

الإيراد الثالث: قيل إنّه لو شهد اثنان حادّي البصر لا تكفي شهادتهم، فتلحق الرؤية بالوسائل بذلك في عدم الاعتبار.

والجواب:

أولاً: إن حدّة البصر في نفسها يحتمل معها قوياً وقوع الخطأ فيه، في حال أنّ مثل هذا الخطأ في التلسكوب إمّا معدوم أو ضعيف.

ثانياً: إمكانية الرؤية بالتلسكوب أو المكبّرات لكلّ أحد، وهذا بعكس هؤلاء ذوي البصر الحادّ فإنّ ذلك خاص بهم، ولذا لا يمكن قياس النظر بالتلسكوب

على حادّ النظر.

ثالثاً: إنّ هذا الاستدلال لا يعدو أن يكون قياساً فلا يمكن أن يقال ـ مثلاً ـ في باب النجاسات: إنّه لو رأى النجاسة شخص حادّ البصر بما لا يراها غيره لم يجب عليه الاجتناب، بل يجب عليه الاجتناب عند التيقّن بالنجاسة وإن لم يجب على الآخرين الاجتناب.

رابعاً: المستفاد من هذه الفتوى عدم حجية مثل هذه الشهادة للغير لكن هي حجّة في حقهم ويجب عليهم ترتيب آثارها.

الإيراد الرابع: إنّ لازم اعتبار الشارع للرؤية بالعين المسلّحة معناه تخطئة المسلمين لأكثر من ألف سنة، حيث إنّ هذه الوسائل لم تكن في السابق، فمعناه أنّ الشهر كان يتأخّر عندهم إمّا دائماً أو غالباً.

الجواب:

أولاً: إنّ القبول بهذا الإشكال ينحصر بصورة منع الشارع الناس من هذه الوسائل، والحال أنه لم يمنع منها.

ثانياً: إنّ تمامية هذا الإشكال تتوقّف على أن تكون الرؤية بالعين المسلّحة هي المتعيّنة والمعيار الحقيقي، مع أنّه قد تقدّم أنّ القائلين بها يذهبون إليها على نحو مانعة الخلو.

ثالثاً: إنّه إذا تمّت رؤيته في منطقة ما بالعين غير المسلّحة فهذا لا يعني أبداً عدم إمكانية رؤيته في الليلة السابقة، وعليه فلا يمكن مناقشة هذا الرأي من خلال الإيراد المذكور.

وبعبارة ثانية: إنّ اعتبار الرؤية بالعين المسلّحة كافية أو غير كافية لا يؤثر في الواقع شيئاً كما هو الحال في الرؤية بالعين غير المسلّحة.

الإيراد الخامس: إنّ القول بحجية الرؤية بالعين المسلّحة يستتبع إشكاليات

عديدة وهو قابل للنقض ببرهان الخلف. بيان ذلك: إنّ حجية هذا القول تستلزم القول بأنّ الأحكام الشرعية والمصالح والمفاسد هي تابعة لتطور الحياة والأجهزة الحديثة، فإذا تمّ اختراع التلسكوب مثلاً وأمكن من خلاله رؤية الهلال الذي لم يكن يُر بدونه فهذا معناه أن تتقدّم ليلة القدر وأن تعجّل الملائكة بنزولها في تلك الليلة التي رُئي فيها الهلال (٥٩).

الجواب:

أولاً: إنّ هذه الإشكاليات يمكن أن تكون مشتركة، بمعنى أنّه حتى لو كان المعيار هو الرؤية بالعين الاعتيادية فإنّ مثل هذه الإشكالات موجودة أيضاً في البلاد التي لم يُر فيها الهلال وليست قريبة الأُفق. وبعبارة أخرى: إنّ هذه الاشكالات ليست ناشئة من استعمال الوسائل الحديثة.

ثانياً: إنّنا ندّعي أساساً أنّ اعتماد الرؤية بالعين غير المسلّحة تحول دون وقوع مثل هذه الإشكالات، فهذا الطريق أسلم من الرؤية بالعين الطبيعية.

ثالثاً: وهو العمدة في الجواب، وحاصله: إنّه قد ثبت في علم الاصول أنّ الأحكام الواقعية والظاهرية هي التابعة للمصالح والمفاسد، وأمّا الأحكام الفعلية التي تحمل العنوان الظاهري فلها ملاكاتها الخاصّة بها المذكورة في علم الأصول.

رابعاً: الوارد في الروايات والفتاوى أنّه لو رأى شخص الهلال لوحده دون سواه واطمأنّ إلى رؤيته من غير شك فيها وجب عليه الصوم وحده، وأمّا إذا كان شاكّاً صام مع سائر الناس. وعلى كل حال، فإن وظيفته تختلف عن غيره، فهل تلتزمون في مثل هذه الصورة بالإشكالات المذكورة؟ أم أنّ العلاج هو طرق الجمع المذكورة في محلّها بين الحكم الواقعي والظاهري؟

فالنتيجة هي عدم ترتب شيء من هذه التوالي الفاسدة على الرأي المختار القاضي بجواز استعمال الأجهزة الحديثة لرؤية الهلال.

الهوامش

(١) منتهى الإرب ، أقرب الموارد .

(٢) لسان العرب ١١ : ٧٠٢ مادة هلل .

(٣) القاموس المحيط ٤ : ٧٠ .

(٤) لسان العرب ١١ : ٧٠٢ .

(٥) صحاح اللغة ٥ : ١٨٥١ .

(٦) صحاح اللغة ٥ : ١٨٥٢ .

(٧) البقرة : ١٨٩ .

(٨) كتاب الصوم (الخوئي) ٢ : ١١٨ .

(٩) البقرة : ١٨٩ .

(١٠) الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء : ١٤٤ .

(١١) انظر : إثارات هامّة حول رؤية الهلال .

(١٢) الوسائل ١٠ : ٢٥٢ ب٣ أحكام شهر رمضان ، ح٢ .

(١٣) المصدر السابق : ٢٥٣ ح٦ .

(١٤) المصدر السابق : ٢٥٥ ، ح١١ .

(١٥) المصدر السابق : ٢٥٦ ، ح١٦ .

(١٦) المصدر السابق : ٢٥٤ ، ح٧ .

(١٧) المصدر السابق : ٢٨٢ ، كتاب الصوم ، ب٩ ، ح٤ .

(١٨) إثارات هامة حول رؤية الهلال .

(١٩) جواهر الكلام ٦ : ١١٥ .

(٢٠) جواهر الكلام ١ : ٢٢٢ .

(٢١) المصدر السابق ٢ : ١٤٧ .

(٢٢) المصدر السابق .

(٢٣) المصدر السابق .

(٢٤) المصدر السابق : ١٥٩ .

(٢٥) المصدر السابق ٩ : ٢٠٥ .

(٢٦) ذخيرة المعاد ١ : ١٧ .

(٢٧) جواهر الكلام ٢ : ٣٠ .

(٢٨) جواهر الكلام ٢ : ١٥٩ .

(٢٩) المصدر السابق ٢ : ١٨٥ .

(٣٠) منتهى المطلب ٢ : ١٨١ .

(٣١) تذكرة الفقهاء ١ : ٢٢٢ .

(٣٢) جامع المقاصد ١ : ٢٧٧ .

(٣٣) المصدر السابق ٣ : ٧ .

(٣٤) المصدر السابق : ٣١ .

(٣٥) المصدر السابق ٦ : ٢٥ .

(٣٦) المصدر السابق ١٨ : ٣٨٤ .

(٣٧) المصدر السابق ١١ : ٤٠١ .

(٣٨) كشف اللثام ٤ : ٣٦٥ .

(٣٩) الذكرى : ٢٤٧ .

(٤٠) كشف اللثام ٤ : ٣٦٥ .

(٤١) مدارك الأحكام ٤ : ١٢٨ .

(٤٢) جواهر الكلام ١١ : ٤٠٢ .

(٤٣) وسائل الشيعة ٧ : ٤٨٤ ، ب ١ من صلاة الكسوف والآيات ، ح ٥ .

(٤٤) وسائل الشيعة ٧ : ٤٨٧ ، ب ٢ من صلاة الكسوف والآيات ، ح ٤ .

(٤٥) البقرة : ٢٣٣ .

(٤٦) البقرة : ٢٣٤ .

(٤٧) البقرة : ٢٧٥ .

(٤٨) منهاج الصالحين : ٢٨٧ .

(٤٩) النساء : ١٠١ .

(٥٠) البقرة : ١٨٨ .

(٥١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٩ ، ب٨ من إنّه لا عبرة برؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده ، ح٥ .

(٥٢) وسائل الشيعة ٢ : ٣٧ ، ب٨ من تحريم تتبع زلات المؤمن ، ح١ ، ٢ .

(٥٣) انظر : مستند الشيعة ٣ : ٨٩ .

(٥٤) إشارات هامة في رؤية الهلال .

(٥٥) الاسراء : ٧٨ .

(٥٦) بررسى حكم شرعى رؤيت هلال باچشم مسلّح ، محمد سميعى .

(٥٧) رؤيت هلال با چشم مسلح ـ رضا مختارى .

(٥٨) الوسائل ٣ : ٤٦٧ ، ب٣٧ من النجاسات ، ح٣ .

(٥٩) بررسى حكم شرعى رؤيت هلال باچشم مسلّح ، محمد سميعى .

شهادة النساء في رؤية الهلال

عرض للاتجاهات الفقهية

❑ زهراء إسلامي

المقدّمة:

المراد من الهلال هو القمر في أوّل الشهر.

قال الخليل: «والهلال: غُرّة القمر حين يهلّه الناس في غرّة الشهر»(١).

وقال الجوهري: «الهلال: أوّل ليلة والثانية والثالثة، ثمّ هو قمر»(٢).

وقال الطريحي: «يقال للهلال في أوّل ليلة إلى الثلاثة أوائلها، ثمّ يقال قمر إلى آخر الشهر»(٣).

كما أنّ المراد من الشهادة هي الاطّلاع والإخبار.

قال الجوهري: «الشهادة خبر قاطع تقول منه، شهد الرجل على كذا... وشهد له بكذا شهادة، أي أدّى ما عنده من الشهادة فهو شاهد»(٤).

وقال ابن الأثير: «وأصل الشهادة الإخبار بما شاهده وشهده»(٥).

قال الطريحي: «شهدت على الشيء، اطّلعت عليه وعاينته فأنا شاهد، والجمع أشهاد وشهود. وشهدت العيد: أدركته، وشاهدته مثل عاينته...

وقولهم: الشاهد يرى مالا يرى الغائب، أي الحاضر يعلم ما لا يعلمه الغائب... وشهد بكذا يتعدّى بالباء؛ لأنّه بمعنى أخبر»[٦].

تنقيح موضوع البحث:

من الواضح أنّ لثبوت الهلال أثراً شرعياً كوجوب الصوم والإفطار و... فطريق ثبوته إمّا العلم واليقين، الذي حُجيّته ذاتيّة أو البيّنة الشرعيّة، كشهادة رجلين عدلين؛ التي ليست حُجيّتها ذاتيّة، بل تحتاج إلى جعل الحُجيّة من عند الشارع.

فعلى هذا:

ألف ـ هل البيّنة الشرعيّة في ثبوت الهلال منحصرة بشهادة رجلين عدلين فقط؟ أمْ أنّها تشمل النساء أيضاً.

ب ـ هل المراد من الهلال مطلق الهلال أو مقيّد بهلال شهري رمضان وشوّال، أو شهر رمضان فقط، أو شوّال؟

ولتبيين هاتين المسألتين نأتي بآراء الفقهاء أوّلاً، ثم نطّلع على أدلّتهم، وسوف نذكر النتيجة في نهاية البحث.

أوّلاً ـ آراء الفقهاء

ألف: آراء فقهاء الإماميّة:

فقهاء الإماميّة وان كانت عباراتهم مختلفة، لكن مآل الكلّ إلى عدم ثبوت الهلال بشهادة النساء.

فبعضهم عبّر بعدم جواز شهادة النساء في رؤية الهلال، أو عدم قبول شهادتها، أو عدم ثبوته بشهادتها.

أمّا الأوّل: ما قاله الشيخ الصدوق في المقنع: «ولا تجوز شهادة النساء في الهلال»[٧].

وما قاله الشيخ الطوسي في النهاية: «فأمّا ما لا يجوز قبول شهادة النساء فيه على وجه، كان معهن رجال أو لم يكن، فرؤية الهلال والطلاق؛ فإنّه لا يجوز قبول شهادة النساء في ذلك» (٨).

الثاني: ما قاله الشيخ الصدوق في الهداية قال: «قال الصادق عليه السلام... ولا تقبل شهادة النساء في الطلاق ولا في رؤية الهلال...» (٩).

وجاء في فقه الرضا: «وتقبل شهادة النساء في النكاح... ولا تقبل في الطلاق ولا في رؤية الهلال» (١٠).

وقال الشيخ المفيد في أحكام النساء: «ولا تقبل شهادة النساء في النكاح والطلاق ورؤية الهلال والقصاص والدماء...» (١١).

وقال السيّد المرتضى في الانتصار: «وممّا انفردت به الإماميّة أنّ الصيام لا تقبل فيه شهادة النساء...» (١٢).

وقال أبو الصلاح في الكافي: «ولا تقبل شهادة النساء فيما يوجب الحدّ إلّا... ولا الطلاق ولا رؤية الهلال» (١٣).

وقال الشيخ الطوسي في المبسوط: «ولا تقبل شهادة النساء في الهلال لا مع الرجال ولا على الانفراد...» (١٤).

وقال ابن حمزة في الوسيلة: «وروى في السادس أنّه يقبل فيه شهادة رجلين ولا تقبل فيه شهادة ثلاثة: المرأة والفاسق والصبيّ» (١٥).

وقال ابن زهرة في غنية النزوع: «ولا تقبل في ذلك شهادة النساء بدليل الإجماع المشار إليه...» (١٦).

وكذا قال يحيى بن سعيد: «وإن شهد به شاهدا عدل وجب الصوم والفطر بهما، ولا تقبل فيها شهادة الواحد ولا شهادة النساء» (١٧).

وقال العلّامة في التذكرة: «لا تقبل شهادة النساء في ذلك ـ الهلال ـ» (١٨).

وقال أيضاً: «ولا يقبل شهادة النساء في ذلك ولا في شيء من الأهلّة...» (١٩).

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «ولا تقبل شهادة النساء فيه منفردات ولا منضمات» (٢٠).

والثالث: ما قاله المحقّق الحلّي في الشرائع: «ولا يثبت بشهادة الواحد على الأصحّ... ولا بشهادة النساء...» (٢١).

وابن العلّامة في إيضاح الفوائد: «ولا يثبت بشهادة الواحد على رأي ولا بشهادة النساء» (٢٢).

والمحقّق الكركي في جامع المقاصد: «ولا يثبت بشهادة الواحد على رأي ولا بشهادة النساء» (٢٣).

والشهيد الثاني في المسالك: «قوله ولا بشهادة النساء، أي لا يثبت بها الهلال من حيث هي شهادة...» (٢٤).

والمحقّق السبزواري في كفاية الأحكام: «ولا يثبت هلال شهر رمضان بشهادة النساء منفردات ولا منضمات إلى الرجال بلا خلاف فيه...» (٢٥).

والمحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد: «ولا يثبت هلال شهر رمضان بشهادة النساء منفردات ولا منضمّات إلى الرجال» (٢٦).

والشيخ النجفي في الجواهر: «وكذا لا يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمّات إلى الرجال» (٢٧).

والسيد اليزدي في العروة الوثقى: «ولا يثبت بشهادة النساء ولا بعدلٍ

واحد... » (٢٨).

والسيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج: « لا يثبت الطلاق والخلع والحدود والوصيّة والنسب ورؤية الأهلّة... إلّا بشاهدين عدلين ولا يثبت بشهادة النساء لا منضمّات ولا منفردات » (٢٩).

وفي منهاج الصالحين: « ... ولا يثبت بشهادة النساء... » (٣٠).

ومن خلال آراء هؤلاء الفقهاء نتوصّل إلى التصريح بعدم حُجيّة شهادة النساء في رؤية الهلال، إلّا أن عباراتهم مختلفة.

والبعض الآخر منهم كان مفهوم كلامه عدم ثبوت الهلال بشهادة النساء وان لم يُصرّحوا، وهم إمّا قائلون بلزوم شهادة عدلين أو انحصار قبول الشهادة بشهادة عدلين.

والأوّل ما قاله الشيخ المفيد في المقنعة: « والرؤية يجب فرضها بتحصيلها من جهة حاسّتها وتلزم مع فقدها بشهادة مرضيين، أنّهما حصّلاها » (٣١).

وابن ادريس في السرائر: « علامة الشهور رؤية الأهلّة... وكذلك أن شهد برؤيته شاهدان عدلان وجب عليك الصوم... » (٣٢).

والعلّامة الحلّي في ارشاد الأذهان: « ويعلم شهر رمضان برؤية الهلال... وبشهادة عدلين مطلقاً على رأي » (٣٣).

وفي المختلف: « يثبت هلال شهر رمضان بشاهدين ذكرين عدلين لا أقلّ... » (٣٤).

وابن فهد الحلّي في الرسائل العشر: « أمّا رمضان فيجب بمضيّ ثلاثين من شعبان... وبشهادة عدلين مطلقاً » (٣٥).

والمحقّق الطباطبائي في الرياض: « وقيل: والقائل الأسكافي والمفيد

والمرتضى والحلّي -: يقبل شاهدان عدلان كيف كان صحواً وغيماً، وهو أظهر...» (٣٦).

المقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان: «الرابع: شهادة العدلين مطلقاً...» (٣٧).

والميرزا القمّي في غنائم الأيام: «الرابع: شهادة العدل، وفيه خمسة أقوال... الرابع: قبول العدلين كيف كان...» (٣٨).

والمحقّق النراقي في مستند الشيعة: «الرابع: شهادة العدلين، يثبت بها الهلال مطلقاً صحواً كان أو غيماً...» (٣٩).

والشيخ جعفر كاشف الغطاء في كشف الغطاء: «خامسها: شهادة العدلين من الرجال دون النساء والخناثى المشكلة على المثبت للهلال من رؤية أو حكم...» (٤٠).

والسيّد الخوانساري في جامع المدارك - تحت قوله: (وقيل يقبل شاهدان كيف كان وهو الأظهر)... فلا مجال للترديد في حُجية البيّنة» (٤١).

والسيّد الإمام الخميني ﷺ في تحرير الوسيلة: «يثبت الهلال بالرؤية... وبالبيّنة الشرعيّة، وهي شهادة عدلين» (٤٢).

والثاني: كما قال سلار في المراسم: «وأمّا ما لا تقبل فيه إلّا شهادة الرجال، فهو النكاح والطلاق والحدود ورؤية الأهلّة» (٤٣).

والشيخ الطوسي في الخلاف: «لا تقبل في رؤية هلال رمضان إلّا شهادة شاهدين» (٤٤).

والمحقّق الحلّي في المعتبر: «والثاني: لا يقبل إلّا شاهدان عدلان صحواً أو غيماً» (٤٥).

ثمّ إنّ أكثر هؤلاء الفقهاء ذكروا الهلال مطلقاً من دون أن يضاف إلى شهر أو ثبت له حكم، ولكن بعضهم أضافه إلى شهر رمضان، وهم الشيخ الطوسي في الخلاف[٤٦]، وكذلك العلّامة الحلّي في ارشاد الأذهان[٤٧] والمختلف[٤٨]، وابن فهد الحلّي في الرسائل العشر[٤٩]، والمحقّق السبزواري في كفاية الأحكام[٥٠].

والبعض الآخر ذكر لها حكم وجوب الصيام، وهم السيّد المرتضى في الانتصار[٥١]، وابن إدريس في السرائر[٥٢]، وثالث ذكر لها حكم وجوب الصيام والفطر، وهو يحيى بن سعيد الحلّي في جامع الشرائع[٥٣]، فيمكن أن نقول إنّ هؤلاء بيّنوا الحكم في ضمن مصداقه، والمراد من الهلال كان مطلق هلال الشهور.

النتيجة: إنّ فقهاء الإماميّة يقولون بعدم ثبوت الهلال مطلقاً بشهادة النساء.

ب ـ آراء فقهاء الجمهور:

إجمالاً أكثر فقهاء الجمهور من المذاهب الأربعة يقولون بعدم قبول شهادة المرأة في الهلال مطلقاً، سواء كان الهلال هلال شهر رمضان أو هلال شوّال، أو هلال سائر الشهور، إلّا الأحناف فإنّهم يفصّلون بين هلال شهر رمضان وهلال شوّال، وكذا بين ما إذا كانت السماء صحواً أو غيماً؛ فقالوا: في هلال شهر رمضان إن كانت السماء غيماً فحينئذٍ تقبل شهادة المرأة عندهم حتّى لو كانت امرأة واحدة، وأمّا هلال شوّال إن كانت السماء غيماً فلا تقبل فيه إلّا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين مسلمين.

وأمّا إذا كانت السماء صحواً كان الهلال لشهر رمضان أو شوّال، فلا تقبل فيه إلّا شهادة جماعة يحصل العلم للقاضي بخبرهم.

وإليك كلماتهم بصورة مفصّلة:

ففي كتاب الأُمّ: «لا يجوز على هلال رمضان إلّا شاهدان، قال الشافعي:

وقد قال بعض أصحابنا: لا أقبل عليه إلّا شاهدين، وهذا القياس على كلّ معيب استدلّ عليه بيّنة، وقال بعضهم: جماعة، وقال الشافعي: ولا أقبل على رؤية هلال الفطر إلّا شاهدين عدلين وأكثر...»[٥٤].

وقال الرافعي في فتح العزيز: «أمّا الصوم فالنظر في سببه وركنه وشرطه وسُنّته. أمّا سببه: فرؤية الهلال، ويثبت بشهادة عدلين، وإن كانت السماء مصحيّة... (التفريع) إن قلنا لابدّ من اثنين فلا مدخل لشهادة النساء فيه»[٥٥].

وقال محيي الدين النووي في المجموع: «... وقال في القديم والجديد: يقبل من عدل واحد، وهو الصحيح؛ لما روى عبدالله بن عمر قال: «تراءى الناس الهلال فأخبرت النبيّ ﷺ أنّي رأيت، فصام رسول الله ﷺ، وأمر الناس بالصيام» ولأنّه إيجاب عبادة فقبل من واحد احتياطاً للفرض، فإن قلنا يقبل من واحد، فهل يقبل من العبد والمرأة؟ فيه وجهان: أحدهما: يقبل... والثاني: لا يقبل، وهو الصحيح؛ لأنّ طريقها طريق الشهادة بدليل أنّه لا يقبل من شاهد الفرع مع حضور شاهد الأصل، فلم يقبل من العبد والمرأة كسائر الشهادات»[٥٦]. فعلى مذهب الشافعي لا تقبل شهادة النساء في الهلال مطلقاً.

وقال الإمام مالك في المدوّنة الكبرى: «قلت: أرأيت استهلال رمضان هل تجوز فيه شهادة رجل واحد في قول مالك؟ قال: قال مالك: لا يجوز فيه شهادة رجل واحد وان كان عدلاً.

قلت: فشهادة رجلين؟ قال: هي جائزة في قول مالك.

قلت: أرأيت هلال شوّال، وقال كذالك أيضاً، لا تجوز فيه أقلّ من شهادة رجلين وتجوز شهادة الشاهدين إذا كانا عدلين»[٥٧].

وقال الرعيني: «الذي يثبت به رمضان وهو الرؤية وهي على وجهين:

مستفيضة، وسيأتي الكلام عليها وغير مستفيضة، ولابدّ فيها من شهادة عدلين.

قال في المدوّنة: ولا يصام رمضان ولا يفطر فيه ولا يقام الموسم إلّا بشهادة رجلين حرّين مسلمين عدلين. فلا يثبت بشهادة رجل وامرأة خلافاً لأشهب، ولا بشهادة رجل وامرأتين خلافاً لابن مسلمة.

قال في النوادر: ولا يصام ولا يفطر بشهادة صالحي الأرقّاء ولا من فيه علقة رقّ ولا شهادة النساء والصبيان، ولا فرق في ذلك بين رمضان وغيره من الشهور، فلا يثبت شوّال وذو الحجّة وغيرهما من الشهور إلّا برؤية عدلين »[٥٨].

وقال أبو البركات في الشرح الكبير: « يثبت رمضان... أو برؤية عدلين الهلال، والمراد بها ما قابل المستفيضة فيصدّق بالأكثر، فكلّ من أخبره عدلان برؤية الهلال أو سمعهما يخبران عنده وجب عليه الصوم، لا بعدل ولا بأمرأة ولا به وبامرأتين على المشهور في الكلّ »[٥٩]. فعلى المذهب المالكي أيضاً لا يقبل شهادة النساء في الهلال مطلقاً.

وقال السرخسي في المبسوط: « وخبر المرأة الواحدة حُجّة تامّة في ذلك (قبول شهادة النساء على الصلاة) كشهادتها على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث... »[٦٠].

وقال السمرقندي في تحفة الفقهاء: « وإن كانت السماء متغيّمة، فإنّه يقبل خبر الواحدة العدل ذكراً كان أو أُنثى، حُرّاً كان أو عبداً، محدوداً في القذف أو لا، بعدما تاب وصار عدلاً؛ لأنّ هذا من باب الإخبار دون الشهادة يلزم الشاهد الصوم، فيتعدّى إلى غيره، لكنّه من باب الدين، فيشترط فيه العدالة.

وأمّا هلال شوّال فلا يقبل إلّا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين؛ لأنّ هذا من باب الشهادة، لما فيه من نفع للشاهد وهو سقوط الصوم عنه »[٦١].

وقال أبو بكر الكاشاني في بدايع الصنائع: «وإن كانت السماء متغيّمة تقبل شهادة الواحد بلا خلاف بين أصحابنا سواءٌ كان حُرّاً أو عبداً، رجلاً أو امرأة... ولنا ما روي عن ابن عباس: «أنّ رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: أبصرت الهلال. فقال: أتشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله؟ قال: نعم. قال: قم يا بلال فأذّن في الناس فليصوموا غداً»، فقد قبل رسول الله ﷺ شهادة الواحد على هلال رمضان، ولنا في رسول الله ﷺ أُسوة حسنة.

وأمّا هلال شوّال: فإن كانت السماء مصحيّة فلا يقبل فيه إلّا شهادة جماعة يحصل العلم للقاضي بخبرهم كما في هلال رمضان، وإن كان بالسماء علّة فلا تقبل فيه إلّا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين»(٦٢).

فإنّ مذهب الأحناف يخالف المذاهب الأُخرى، فإنّهم في هلال شهر رمضان يفصّلون بين ما إذا كانت السماء مصحية يقولون: لا يقبل فيه إلّا شهادة جماعة، وكذا في هلال شوال.

وأمّا إن كانت السماء متغيّمة ففي هلال شهر رمضان يقبل خبر الواحد العدل ذكراً كان أو أُنثى، ولكن في هلال شوال لا يقبل إلّا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين.

وقال عبدالرحمن بن قدامة في الشرح الكبير: «فصل: فإن كان المخبر امرأة فقياس المذهب قبول قولها، وهو قول أبي حنيفة وأحد الوجهين لأصحاب الشافعي؛ لأنّه خبر ديني أشبه الرؤية والخبر عن القبلة ودخول وقت الصلاة، ويحتمل أن لا يقبل فيه قول امرأة كهلال شوّال.

فصل: فأمّا هلال شوّال وغيره من الشهور فلا يقبل فيه إلّا شهادة عدلين في قول الجميع إلّا أبا ثور.

فصل: ولا يقبل فيه شهادة رجل وامرأتين، ولا شهادة النساء منفردات وإن كثرن وكذلك سائر الشهور؛ لأنّه ممّا يطّلع عليه الرجال...» (٦٣).

فالمذهب الحنبلي وإن كان متمايلاً إلى قبول شهادة المراة في هلال شهر رمضان، ولكن احتمال عدم القبول يبقى قائماً لا يقبل فيه كهلال شوّال، وأمّا في سائر الشهور فلا.

فتحصّل من آراء فقهاء الجمهور أنّ أكثرهم لا يقبل شهادة المرأة لا في هلال شهر رمضان ولا في هلال شوّال مطلقاً سواء كانت السماء صحواً أو غيماً.

ثانياً ـ الأدلّة:

إنّ الأدلّة التي تمسّك بها الفقهاء على عدم قبول شهادة النساء في رؤية الهلال تنقسم إلى قسمين: الإجماع والروايات.

أ ـ أمّا الإجماع: فقد استدلّ بعض الفقهاء على عدم قبول شهادة النساء في رؤية الهلال بالإجماع أو عدم الخلاف، منهم السيّد المرتضى رحمه الله في الانتصار، فقال: «وممّا انفردت به الإماميّة: أنّ الصيام لا تقبل فيه شهادة النساء، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك. والحُجّة لنا إجماع الطائفة» (٦٤).

ومنهم الشيخ الطوسي في الخلاف (٦٥).

كذلك ابن زهرة في غنية النزوع (٦٦).

وكذلك المقدّس الأردبيلي رحمه الله في مجمع الفائدة والبرهان (٦٧).

ومنهم الشيخ النجفي في جواهر الكلام (٦٨).

وهكذا السيّد العاملي في مدارك الأحكام (٦٩).

ومنهم المحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد (٧٠)، وفي كفاية الأحكام (٧١).

والسيّد الحكيم رحمه الله أيضاً في المستمسك (٧٢).

ولكن هذا الإجماع مدركي؛ لأنّ كلّ من قال بالإجماع استدلّ بالنصوص الصحيحة، على أنّ أكثر الفقهاء استدلّوا بالنصوص فقط.

ب ـ الروايات:

الروايات التي استدلّ بها على عدم قبول شهادة النساء في الهلال على ضربين: ضرب منها تصرّح بعدم جواز شهادة النساء في الهلال أو عدم قبولها، والضرب الآخر يستفاد من مفهومها، حيث إنّه قال بقبول الشهادة في الهلال بشاهدين عدلين أو بشهادة رجلين عدلين ولا غير.

فأمّا الضرب الأوّل فهو مايلي:

١ ـ محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن أبي أيوب الخزّاز عن محمّد بن مسلم قال: «قال: لا تجوز شهادة النساء في الهلال» (٧٣).

هذه الصحيحة تصرّح بعدم جواز شهادة النساء في مطلق الهلال.

٢ ـ وعنه عن عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال» (٧٤).

هذه الصحيحة أيضاً تصرّح بعدم جواز شهادة النساء في مطلق الهلال.

٣ ـ الكليني، عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن عليّ بن الحكم عن العلاء عن محمّد بن مسلم قال: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال» (٧٥).

وهذه أيضاً تصرّح بعدم جواز شهادة النساء في مطلق الهلال.

٤ ـ الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا تجوز إلّا شهادة رجلين عدلين» (٧٦).

وفي هذه الصحيحة أو الحسنة [٧٧] أيضاً تصريح بعدم قبول وجواز شهادة النساء في مطلق الهلال.

٥ ـ محمّد بن الحسن الطوسي عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد عن ابن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن عبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال عليّ عليه السلام: لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين» [٧٨].

وهذه الصحيحة أيضاً تصرّح بعدم قبول شهادة النساء في رؤية الهلال، وأطلق الهلال من دون اضافته إلى شهر أو حكم.

٦ ـ محمّد بن الحسن عنه ـ الحسين بن سعيد ـ عن حمّاد بن عيسى، عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال ولا في الطلاق إلّا رجلان عدلان» [٧٩].

وهذه الصحيحة أيضاً مفادها التصريح بعدم قبول شهادة النساء في رؤية الهلال، وكذا الهلال مطلق.

٧ ـ عنه ـ الحسين بن سعيد ـ عن صفوان وفضالة عن العلاء عن أحدهما عليهما السلام: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال» [٨٠].

وهذه الصحيحة أيضاً صريحة ومطلقة.

الضرب الثاني: الروايات التي مفهومها عدم قبول شهادة النساء في رؤية الهلال:

١ ـ عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان عليّ عليه السلام يقول: لا أجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين» [٨١].

مفهوم هذه الصحيحة يدلّ على عدم جواز شهادة النساء، وكذلك يفهم من

هذا حصر الشهادة في الهلال برجلين عدلين فيخرج النساء... وأمّا مفادها بالنسبة إلى الهلال فمطلق.

٢ ـ محمّد بن حسن عنه ـ الحسين بن سعيد ـ عن يوسف بن عقيل عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو دل عليه (بيّنة) عدل من المسلمين»[٨٢].

هذه الصحيحة من جهة الدلالة كان مفهومها عدم قبول شهادة النساء في رؤية الهلال؛ لأنّه إذا كانت كلمة «البيّنة» في متن الرواية مع أنّ البيّنة ـ كما في عمومات حُجيّة البيّنة ـ هي شهادة رجلين عدلين، يستفاد منها جواز قبول شهادة رجلين عدلين في هلال شوّال التي كان مفهومها عدم قبول شهادة النساء، وإن لم تكن كلمة «البيّنة» في متن الرواية يمكن أن نقول كما قال الشيخ الحرّ العاملي[٨٣]: العدل يطلق على الواحد والكثير كما نصّ عليه أهل اللغة فيحمل على الاثنين فصاعداً.

وأمّا من جهة السند: قد يناقش بأنّ في طريقها محمّد بن قيس وهو مشترك بين جماعة، منهم: أبو أحمد، روى عن أبي جعفر عليه السلام، وهو ضعيف فلعلّه هذا، فلا حُجّة فيه[٨٤].

لكن ذهب السيّد الخوئي رحمه الله في معجم الرجال الى توثيقه قائلاً: «والذي ينبغي أن يقال: أنّ محمّد بن قيس الذي روى عن أحدهما عليهما السلام أحد الأشخاص:

محمّد بن قيس أبو أحمد الأسدي، وهو ضعيف.

ومحمّد بن قيس أبو عبدالله الأسدي، وهو ممدوح.

ومحمّد بن قيس أبو عبدالله البجلي، وهو ثقة.

ومحمّد بن قيس أبو قدامة الأسدي، وهو مهمل.

ومحمّد بن قيس أبو نصر الأسدي، وهو ثقة.

ومحمّد بن قيس الأنصاري. وهو مهمل.

لكن الرجلين منهم، وهما محمّد بن قيس البجلي، ومحمد بن قيس أبو نصر الأسدي، معروفان مشهوران، ولهما كتاب القضاء، ولا شكّ في انصراف محمد بن قيس عند الاطلاق إلى أحدهما، دون الآخرين غير المعروفين، وبما أنّ عاصم بن حميد روى كتاب كلّ منهما فلا تمييز عند الاطلاق، إلّا أنّه لا أثر له؛ لوثاقة كلّ منهما» (٨٥).

وأمّا موثقة (٨٦) داود بن الحصين: محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي) باسناده عن سعد بن عبدالله عن محمد بن خالد وعليّ بن حديد ومحمد بن الحسين بن أبي الخطّاب والهيثم بن أبي مسروق النهدي، كلّهم عن عليّ بن النعمان عن داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث طويل - قال: «لا تجوز شهادة النساء في الفطر إلّا شهادة رجلين عدلين، ولا بأس في الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة» (٨٧).

ظاهر هذه الرواية يدلّ على عدم جواز شهادة النساء في رؤية هلال شوّال وجواز شهادتهنّ في رؤية هلال شهر رمضان ولو كان الشاهد امرأة واحدة، وهو مخالف لسائر روايات الباب - وفيها الصحاح - التي تدلّ على عدم جواز شهادة النساء في مطلق الشهور.

ولذا قام بعض الفقهاء بتوجيهها كما قال الشيخ رحمه الله: «فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على أنّه ينبغي للإنسان أن يصوم عند شهادة المرأة استظهاراً...» (٨٨).

وقال السيّد الخوئي رحمه الله: «فالرواية وإن كانت معتبرة السند إلّا أنّها قاصرة الدلالة؛ إذ ليس مفادها ثبوت هلال رمضان بشهادتها لتدلّ على التفصيل بين الهلالين، بل غايتها عدم البأس بالصيام كما عبّر عليه السلام بذلك، ولا شكّ في عدم البأس المزبور بأن يصام رجاءً بقصد شعبان، أو بقصد الأمر الفعلي حسبما تقدّم في محلّه...» (٨٩).

ولكن مقتضى التقابل بين الفطر والصوم، هو الهلال فيهما، فالحمل على الصوم دون الهلال بعيد، نعم تطرح الرواية بموافقتها للأحناف.

وأمّا سندها فإنّ لها أربع طرق إلى عليّ بن النعمان:

١ ـ سعد بن عبدالله عن محمد بن خالد عن عليّ بن النعمان عن داود بن الحصين.

٢ ـ سعد بن عبدالله عن علي بن حديد عن علي بن النعمان عن داود بن الحصين.

٣ ـ سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن عليّ بن النعمان عن داود بن الحصين.

٤ ـ سعد بن عبدالله عن هيثم بن أبي مسروق النهدي عن عليّ بن النعمان عن داود بن الحصين.

والطريقان الثالث والرابع معتبران.

النتيجة النهائية:

ما حصل من التتبّع في آراء الفقهاء وأدلّتهم عدم نفوذ شهادة النساء في ثبوت الهلال بلا فرق بين هلال شهر رمضان وشوّال ولا بين سائر الشهور.

وذلك ممّا اتّفق عليه الفقهاء من الشيعة والسُنّة إلّا بعض أهل السنّة في هلال شهر رمضان إن كانت السماء غائمة، وهو قول الأحناف.

الهوامش

(١) العين ٣: ٣٥٢.

(٢) الصحاح ٥: ١٨٥١.

(٣) مجمع البحرين ٤: ٤٣٢.

(٤) الصحاح ٢: ٤٥٤.

(٥) النهاية ٢: ٥١٣.

(٦) مجمع البحرين ٢: ٥٥٤.

(٧) المقنع: ١٨٣.

(٨) النهاية: ٣٣٢.

(٩) الهداية: ١٨٥.

(١٠) فقه الرضا: ٢٦٢.

(١١) أحكام النساء: ٥١.

(١٢) الانتصار: ١٨٤.

(١٣) الكافي في الفقه: ٤٣٦.

(١٤) المبسوط ١: ٢٦٧.

(١٥) الوسيلة: ١٤١.

(١٦) غنية النزوع: ١٣٥.

(١٧) الجامع للشرائع: ١٥٣.

(١٨) التذكرة ٣: ١٣٢.

(١٩) تحرير الأحكام ١: ٤٩٢.

(٢٠) الدروس ١: ٢٨٥.

(٢١) الشرائع ١: ١٤٨.

(٢٢) ايضاح الفوائد ١ : ٢٥١ .

(٢٣) جامع المقاصد ٣ : ٩٣ .

(٢٤) المسالك ٢ : ٥٣ .

(٢٥) كفاية الأحكام : ٥٢ .

(٢٦) ذخيرة المعاد ٣ : ٥٣٢ .

(٢٧) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦٣ .

(٢٨) العروة الوثقى ٣ : ٦٢٩ .

(٢٩) مباني تكملة المنهاج ١ : ١٢١ .

(٣٠) منهاج الصالحين ١ : ٢٧٨ .

(٣١) المقنعة : ٢٩٨ .

(٣٢) السرائر ١ : ٣٨٠ .

(٣٣) ارشاد الأذهان ١ : ٣٠٣ .

(٣٤) المختلف ٣ : ٣٥٣ .

(٣٥) الرسائل العشر : ١٨٩ .

(٣٦) رياض المسائل ٥ : ٤١٣ .

(٣٧) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٢٨٩ .

(٣٨) غنائم الأيام ٥ : ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

(٣٩) مستند الشيعة ١٠ : ٣٩٦ .

(٤٠) كشف الغطاء ٣ : ٣٢٥ .

(٤١) جامع المدارك ٢ : ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٤٢) تحرير الوسيلة ١ : ٢٩٦ .

(٤٣) المراسم العلويّة : ٢٣٤ .

(٤٤) الخلاف ٢ : ١٧٢ .

(٤٥) المعتبر ٢ : ٦٨٢ .

(٤٦) الخلاف ٢: ١٧٢.

(٤٧) ارشاد الأذهان ١: ٣٠٣.

(٤٨) المختلف ٣: ٣٥٣.

(٤٩) الرسائل العشر: ١٨٩.

(٥٠) كفاية الأحكام: ٥٢.

(٥١) الانتصار: ١٨٤.

(٥٢) السرائر ١: ٣٨٠.

(٥٣) الجامع للشرائع: ١٥٣.

(٥٤) كتاب الأُمّ ٢: ١٠٣.

(٥٥) فتح العزيز ٦: ٢٤٧.

(٥٦) المجموع ٦: ٢٧٥.

(٥٧) المدوّنة الكبرى ١: ١٠٩٣.

(٥٨) مواهب الجليل ٣: ٢٧٩.

(٥٩) الشرح الكبير ١: ٥٩.

(٦٠) المبسوط ١٦: ١٤٣.

(٦١) تحفة الفقهاء ١: ٣٤٦.

(٦٢) بدايع الصنائع ٢: ٨١ ـ ٨٣.

(٦٣) الشرح الكبير ٣: ١٠.

(٦٤) الانتصار: ١٨٤.

(٦٥) الخلاف ٢: ١٧٢.

(٦٦) غنية النزوع: ١٣٥.

(٦٧) مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٢٨٩.

(٦٨) جواهر الكلام ١٦: ٣٦٣.

(٦٩) مدارك الأحكام ٦: ١٧٥.

(٧٠) ذخيرة المعاد ٣: ٥٣٢.

(٧١) كفاية الأحكام: ٥٢.

(٧٢) مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٥٨.

(٧٣) الكليني ٧: ٣٩١ح٦.

(٧٤) الكافي ٧: ٣٩١ح٧. الاستبصار ٣: ٢٣، ح٢.

(٧٥) الكافي ٤: ٧٧، ح٣.

(٧٦) الكافي ٦: ٧٧، ح٤.

(٧٧) من أنّ إبراهيم بن هاشم لا يوجد التصريح بوثاقته في كتاب الرجال، بل هو ممدوح، لذا كانت الرواية حسنة ولكن لو قلنا بمقالة السيّد الخوئي: «لا ينبغي الشكّ في وثاقته» (معجم رجال الخوئي ١٩: ٢٣٩)، فعندئذٍ نقول بصحّة الرواية.

(٧٨) التهذيب ٤: ١٨٠، ح٧٠. من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٤، ح١٩١٤.

(٧٩) الاستبصار ٣: ٣٠، ح١٨.

(٨٠) الاستبصار ٣: ٣٠، ح٢٩.

(٨١) الكافي ٤: ٧٦، ح٢. من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٤، ح١٩١٣.

(٨٢) التهذيب ٤: ١٥٨، ح١٢. من لا يحضره الفقيه ٢: ٧٧، ح١٩١١.

(٨٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٨.

(٨٤) مختلف الشيعة ٣: ٣٥٦.

(٨٥) معجم رجال الحديث ١٧: ١٧٥.

(٨٦) هذه الرواية موثقة؛ لأنّ داود بن الحصين ثقة واقفي، معجم الرجال ٧: ٩٨. رجال النجاشي ١: ٣٦٧.

(٨٧) تهذيب الأحكام ٦: ٢٦٣. الاستبصار ٣: ٣٠، ح٢٩. وسائل الشيعة ١٠: ٢٩١، ب١١ من أحكام شهر رمضان، ح١٥.

(٨٨) الاستبصار ٣: ٣٠.

(٨٩) مستند العروة الوثقى ٢: ٧٨ من كتاب الصوم.

رسالة
استيضاح المراد

❑ الشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني

❑ تحقيق: الشيخ رحيم القاسمي

المقدّمة:

من جملة الأحكام التي بحثها وحققّها الفقهاء المتأخرّون في كتاب الطهارة مسألة تنجيس المتنجّس وسراية النجاسة من ملاقي العين النجسة إلى ما يلاقيه. وأكثر الفقهاء ذهبوا إلى سراية النجاسة، فيما ذهب بعض آخر إلى عدم تعدّي النجاسة من المتنجّس.

فقد كتب المرحوم آية الله الميرزا محمد فيض القمي في كتابه «الفيض في بيان مقتضى الدليل في تنجيس الماء القليل وفي تحقيق الحق في تنجيس المتنجّس»: «وقد خالف المشهور ممّن تقدّم عصره علينا فيما نعلم: ابن إدريس والسيد صدر الدين والمولى المحدّث الكاشاني وينسب إلى السيد المرتضى وتأمّل فيه المحقّق الخانساري، وممّن عاصرناه: المحقق الاستاذ المولى محمد كاظم الخراساني والفقيه النبيه الآغا رضا الهمداني والشيخ مهدي الخالصي ونقل عن شيخ الشريعة المولى فتح الله الشيرازي الغروي»[1].

وقد بيّن المحقق الخراساني دليله في كتاب (الطهارة) كالتالي: «لا إجماع على الانفعال بملاقاة المتنجس، ولا خبر دلّ عليه خصوصاً أو عموماً منطوقاً أو مفهوماً؛ لاختصاص الأخبار الخاصة بعين النجاسة واستباقها من الشيء في الأخبار العامة»[٢].

ثمّ إنّ العلّامة الفقيه المحقق آية الله العظمى أبو المجد الشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني (١٢٧٨ - ١٣٦٢) - مؤلّف كتاب (وقاية الأذهان) الذي يعدّ من المفاخر العلمية للشيعة في القرن الأخير - قد حذا حذو اساتذته: المحقق الخراساني والمحقق الهمداني، فذهب إلى عدم تنجيس المتنجّس، وقد ذكر أدلّته في رسالة لم نعثر عليها، والاستدلالات الواردة في هذه الرسالة قد نقلها ونقدها في رسالته العلّامة المجاهد الشيخ محمد جواد البلاغي صاحب تفسير (آلاء الرحمن).

والمتوفّر بأيدينا هو عبارة عن رسالة من العلّامة البلاغي كتبها إلى العلّامة النجفي يردّ فيها على أدلّته باختصار. والعلّامة النجفي بدوره في مقام الجواب كان قد كتب رسالة في حياته ملحقة بالمجلّد الثاني من كتاب (وقاية الأذهان) الطبعة الحجرية والتي طبعت بخط تلميذه حجة الاسلام الحاج السيد محمد حسن مير جهاني.

وقد أثبت العلّامة النجفي في هذه الرسالة والتي سميت بـ (استيضاح المراد) من الناحية العلمية عدم تنجيس المتنجّس الجامد، وفي المتنجّس المائع قد حكم الفقهاء أيضاً بالنسبة إلى الواسطة الاولى بلزوم الاجتناب احتياطاً، غير أنّه نبّه في الأخير إلى أنّ ما جاء في الرسالة مجرّد بحث علمي، وإلّا ففي مقام العمل فإنّه يعمل بفتوى المشهور.

وقد تمّ تصحيح رسالة (استيضاح المراد) طبقاً للطبعة الحجرية، كما قمنا باستخراج مصادرها.

استيضاح المراد من الفاضل الجواد

في

عدم تنجيس المتنجس الجامد مع تعدّد الواسطة

تأليف

آية الله العظمى أبو المجد الشيخ محمد رضا النجفي الاصفهاني

صاحب وقاية الاذهان (١٣٦٢ ـ ١٢٨٧) هـ ـ ق

بسمه تعالى

بعد الحمد والصلاة لمّا حضرت درس شيخنا الفقيه البارع الورع صاحب مصباح الفقيه علق بذهني ما كان يذهب إليه من عدم تنجيس المتنجّس الجامد لملاقيه، وكنت أفرق من القول به حذار ما كان يقرع سمعي من دعوى الضرورة والإجماع على خلافه.

ولمّا سافرت إلى بلاد إيران راجعت المسألة ـ لمّا انتهت نوبة الدرس إليها ـ فلم أجد عنواناً لها، ولا فتوى فقيه بها من المتقدّمين، ولا نصّ عليها، فكتبت إلى أحد أعلام الفقه، وعلية الكلام، والمجاهد بماضييه القلم واللسان عن الإسلام أخصّ أصدقائي، من بمهجتي أفديه، ولعلّه لا يرضى بأن أسمّيه [٣]، وهو من أعظم أنصار القول بالتعميم، أنشده عن ضالّتي في المسألة، وهما: فتوى فقيه واحد، و رواية واحدة، وإلّا فإنّي أغيّر بيت الدرّة [٤]:

والحكم بالتنجيس إجماع السلف ... وشذّ من خالفه من الخلف

إلى قولي:

والحكم بالتنجيس إحداث الخلف ... ولم نجد قائله من السلف

فكتب إليّ كتاباً أجاد فيه، ولكن لم يكن فيه خبر عن الضالّتين، فأعدت الكتابة، فهي: (استيضاح المراد من الفاضل الجواد) كتاب إلى صديق، لا رسالة عملت على التتبّع والتحقيق، على أنّه اشتمل على لباب القول، فهو عجالة تغني عن رسالة.

بسم الله وبحمده وبالصلاة على محمّد وآله

قال ـ دام فضله ـ: إنّي قرّبت المسافة بإفادتي أنّ المتنجّس نجس.

لا يخفى أنّ الّذي يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴾ (٥) وسائر ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات هو الاجتناب عن أعيانها، وأمّا تنجيسها لملاقيها فهو خارج عن مفهوم النجس وعن الدليل الدالّ على وجوب الاجتناب عنه، وليس من لوازمه الّتي لا يقبل الانفكاك شرعاً وعقلاً،ولولا الدليل الخاص لقلنا في ملاقيه ما نقول في ملاقي ملاقيه، بل لنا أن نمنع العموم ونقتصر في الحكم بتنجيس النجاسات لملاقيها على الموارد الثابتة بالدليل، ونجعل من غيرها الحكم بطهارة أبدان الحيوانات بزوال أعيانها عنها، فنقول: إنّها لا تنجس أصلاً، لا أنّها تنجس وتطهر بزوالها.

وهذا أولى بالاعتبار، وأقرب إلى القواعد؛ إذ من الصعب التصديق بتطهّر الشيء وزوال صفة عارضة عليه من غير مزيل و رافع سوى زوال نجس آخر مثله؛ لأنّه على فرض التنجيس يكون عليها نجسان [أحدهما] مزيلاً للآخر.

وبهذا الوجه ـ الّذي هو مقتضى الأُصول العمليّة والاعتبار ـ غنى للفقيه من اشتراط احتمال ولوغها في جارٍ أو كرٍّ ولو بعيداً، هذا الاحتمال الّذي لم نعرف له وجهاً وإن ذكره غير واحد من الأعاظم؛ لأنّه مع عدم تنجّس أبدانها لا احتياج إلى هذا الاحتمال، ومع تنجّسها لايمكن رفع اليد عن الاستصحاب بمجرّد الاحتمال.

ومثله زوال العين عن البواطن الطاهرة، وهذا هو الموافق للأصل والاعتبار وإن قال الشيخ الأعظم: «إنّ مقتضى الجمع بين الأدلّة هو الحكم بالنجاسة مع عدم طهرها بزوال العين» (٦).

ومثله طهارة الدم المتخلّف في الذبيحة، فيقال: إنّ المعلوم عدم تنجيس ملاقيه، لا طهارة نفس الدم، ولعلّ في عبارة المختلف إشارة إليه وهي: «الدم المتخلّف في الذبيحة طاهر، لا يجب غسل اللحم منه إجماعاً» (٧)؛ إذ الظاهر أنّ قوله: «لا يجب...» تفسير لقوله: «طاهر»، إذ التأسيس أولى من التأكيد، لا سيّما في مورد لايفيد سوى توضيح الواضح. وعمدة الأدلّة على طهارته لا تدلّ على أزيد من ذلك.

ومن البعيد أن يلتزم أحد بجواز الصلاة في الزائد عن الدرهم منه إذا غلظ واشتدّ وصار كالدم المسفوح.

ولعلّ هذا هو الوجه في ما ذهب إليه السيّد والشيخ من جواز تطهير الخبث بالمائعات (٨)، ويرشد إليه دليلهم وهو: الغرض إزالة العين، فهو كما يحصل بالماء يحصل بغيره.

وهذا لا يصحّ إلّا على عدم تنجّس المحلّ، وإلّا فما معنى قولهم: «الغرض إزالة العين» مع أنّ الغرض سواه وهو طهارة المحلّ، إلّا أن يقال بمقال جاهل بمقامهما أو متجاهل: إنّ هذا قياس.

والغرض من هذا كلّه بيان أنّ تسليم نجاسة المتنجّس لا يستلزم تسليم نجاسة ملاقيه بعد ما عرفت إمكان منعه في النجاسات الأصليّة.

وقد اعترف الشيخ الأعظم في مسألة عدم تنجّس البواطن بأنّه ليس الدليل على تأثّر ملاقي النجس إلّا الإجماع (٩)، فإذا كان هذا حال ملاقي أعيانها فماذا يكون حال ملاقي ملاقيها؟!

ومع الغضّ عن ذلك نقول: ليس هذا بأوّل حكم خالف المتنجّس في حكم النجس. أليس الفقهاء يحكمون بنجاسة الماء المتغيّر بصفات النجس دون المتغيّر بصفات المتنجّس[١٠] على عموم الأدلّة وإطلاقاتها، ولا يستدلّون بها على تنجّس الماء بملاقات المتنجّس؟! فإن كان العذر الانصراف فالمقام أولى به وأجدر. وكذلك تفكيك القائلين بانفعال ماء البئر بين النجس والمتنجّس[١١].

هذا ما كان حاضراً في محفظة الخاطر من غير تكلّف الاستقصاء، وتحمّل عباء التتبّع، ولعلّ المتتبّع يظفر على أضعاف ما ذكرناه.

وبالجملة كنت مقرّباً للمسافة كما قال ـ دام ظلّه ـ لو كنت أضمّ إلى الاعتراف بنجاسة المتنجّس الاعتراف بالملازمة بينها وبين تنجّس ملاقيه، وأمّا مع عدمه فبينه وبين ما اعترف به مهامه ينقطع فيها أعناق الإبل.

وإن كان هذا مقرّباً للمسافة فليكن الفاضل النراقي أحد موافقيه حيث قال بعد اعتماده على الأخبار الواردة في موارد خاصة، وتعدّيه إلى غيرها بالإجماع المركّب ـ وناهيك به ضعفاً ـ ما لفظه: «وعلى هذا، فكلّ مورد لم تشمله الأخبار أو لم يتحقّق فيه الإجماع لا يمكن الحكم بالتنجيس»[١٢].

وعليه فقد تقارب القولان، بل اتّحدا؛ إذ لا ينازع أحد إلّا في موارد فقد النص والإجماع.

هذا، ولننظر إلى ما يعتمد عليه القائلون بالتنجيس، وعمدته:

١ ـ ادّعاء الضرورة.

٢ ـ والإجماعات المنقولة.

٣ ـ والسيرة.

٤ ـ وعدّة من الروايات.

أمّا الأوّلان: فإن ادّعيا على نحو الموجبة الجزئية فهما حجّتان على القائل بالسلب الكلّي، ولسنا منهم؛ لأنّا نقول بتنجيس ملاقي المائع النجس، ولا نضايق في ملاقي الجامد مع اتّحاد الواسطة، كما كان يذهب إليه سيّدي الوالد طاب ثراه.

وإن ادّعيا على نحو الموجبة الكلّيّة - ولو مع تعدّد الوسائط - فهما ممنوعان أشدّ المنع، وأيّ ضرورة أو إجماع يقضي بالنجاسة فيما لو أصاب يد رجل قطرة دم فغسلها بماء الورد والصابون، ثمّ مسحها بمنديل، ووقع المنديل في ماء دوين الكرّ، فغسل به ثوبه الطاهر، فلاقى سائر ثيابه وأثاث داره إلى خمسين واسطة، ووقع متمّم الخمسين في غدير قليل فملأ هو وجيرانه منه أوعيتهم وطبخوا به طعامهم وشربوا منه؟ لا، وذمام الفقه لا ضرورة ولا إجماع، بل ولا احتمال، وحاشا الشريعة الّتي يقول كتابها: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ (١٣)، و﴿ **يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ** ﴾ (١٤) ويقول شارعها: «بعثت بالحنيفيّة السمحة السهلة» (١٥)، أن يكون حكمها نجاسة جميع ذلك وما بعده من المراتب.

ولعلّ معترضاً يقول: «إنّ هذا فرض بعيد، ولا يرفع اليد عن الأحكام الشرعيّة بالصور الوهميّة» ويغفل عن وقوع أمثاله وأشدّ منه مكرّراً في جميع السنين؛ وذلك عند نزول الأمطار وذوبان الثلج، وبلداً من أعلام المدن كإصفهان إذا مشي كلب عند ذلك في إحدى زوايا ميدانه يكفي لتنجيس ميدانه الوسيع ومسجده المشهور الّذي بجنبه وثياب المارّين والمصلّين يوم أو يومان، وللسوق والمحلّات المجاورة له خمسة أيّام أو ستّة، ولا تمضي عشرون يوماً إلّا ويعزّ فيه الشيء الطاهر، بل الجميع إمّا معلوم النجاسة تفصيلاً أو إجمالاً بشروط تنجّزه، ولا بدّ أن يسري إلى قراها القريبة، ومنها إلى البعيدة.

هذا على فرض وجود نجاسة واحدة في مكان واحد، كيف والشوارع فيها من أنواعها ما فيها! ولاشكّ إنّ شوارع الحرمين الشريفين في زمان صاحب الرسالة لم تكن بأنظف من شوارع هذه البلاد.

وأوّل مدّعٍ للضرورة فيما أظنّ الأُستاذ الفريد[١٦]، وتبعه غيره[١٧]، وهو ـ سامحه الله ـ سامح في دعوى الضرورة والبداهة.

وكان لنا أيّام مجاورة الحائر الشريف ناد علمي مجتمع في أكثر الليالي مع أكابر أهل العلم[١٨] كصاحبنا العلّامة اليزدي[١٩] ـ زاد فضله وطال عمره ـ والمرحوم السيّد محمد باقر الطباطبائي حجّة الإسلام ـ سقي بصوب الغفران قبره ـ وكان البحث ذات ليلة في حرمة قطع الصلاة وادّعاء الوحيد أنّ حرمته من بديهيّات العوام فضلاً عن الخواص، فقلت لهم: هبوا أنّي لست من الخواص أو لست من العوام؟ وعندي أنّها نظريّة إن لم تكن من أخفاها فما هي من أجلاها.

وأمّا الإجماع فحبّذ بمحصّله، ولكن من لنا به؟! والمسألة في غير المائع فتاة لم يأت بعد عليها ثلاثة قرون، ولا ذكر لها في كتب المتقدّمين، بل المتأخّرين إلى زمان الكاشاني أو ما يقرب منه.

وأمّا منقوله فحاصل من الزمان الّذي عرفت، والناقلون ثقات أثبات لا يدّعون إلّا ما يعتقدون، ولكن لنا حقّ السؤال عن مستند النقل، فهل وصل إليهم من كتب الفقه ما لم يصل إلينا؟! اللّهم لا، إلّا الاثنان والثلاثة على احتمال، أو إنّهم أدركوا جماعة نقلوا لهم ذلك، فلِمَ لم يسمّوا واحداً من هؤلاء النقلة؟! وهم كما تعلم من طريقتهم المثلى تسمية من ينقلون عنه القول. لِمَ لم يبق من سمع ممّن سمع عنهم في هذا الزمان مع قرب العهد وقصر ما بين الزمانين؟!

ولعمري لا هذا ولا ذاك، والظاهر بل المعلوم ألّا مستند إلّا ما ارتكز في أذهانهم الشريفة من قاعدة «كلّ نجس منجّس»، فرتّبوا قياساً من الشكل الأوّل، وهو: المتنجّس نجس، وكلّ نجس ينجّس ملاقيه، فانتج بالضرورة: نجاسة مطلق الملاقي.

ولا تعجب من ذلك، فلمرتكزات الأذهان دخل عظيم وسلطان على الفكر يمنعه عن الجولان، ولولا خشية الإطالة لذكرت منها طرفاً، ويكفي دعوى مولاي الأخ الاتّفاق على السراية مع الوسائط في أوّل رسالته مع عدم ذكره فيالكتب القديمة أصلاً.

وأمّا السيرة فهب أنّا عرفناها من زمن الأُستاذ الفريد أو ما يقاربه، فمن لنا بمعرفتها قبله إلى زمن أصحاب الأئمة على ما ادّعاه مولاي الأخ في رسالته ـ على ما ببالي ـ مع أنّها لا عين لها ولا أثر في شيء من كتب الحديث والسير؟!

وأمّا سيرة هذا الزمان وقبيله فظاهر أنّ عموم الناس يتّبعون مَن يقلّدونه، فإذا اتّفقت فتاوى المقلَّدين على شيء انعقدت سيرة المقلِّدين، وأنت تعلم أنّ السيرة في زماننا وما قاربه على تأخير الإفطار وصلاة المغرب عن ذهاب الحمرة المشرقيّة عن سمت الرأس، بل يعدّ من ضروريّ المذهب[٢٠]، وهو ممّا يعرف به الموافق من المخالف، وسواد المخالفين يعرفون ذلك منّا فضلاً عن الموافقين، كما أنّ سوادنا بالعكس حتّى أنّهم إذا أرادوا معرفة الرجل من أيّ الفريقين امتحن بصلاته وإفطاره[٢١]، مع أنّه خلاف مذهب جمهور السلف إلى زمان الفاضلين، بل اعتباره على ما يعتبره المتأخّرون، لا باعتبار أنّه علامة للشاك، وكان القول به نادراً فى زمان الشيخ كما يستفاد من عبارة المبسوط.

قال ـ بعد الحكم بأنّ الوقت سقوط القرص ـ: «وفي أصحابنا من يراعي

زوال الحمرة، وهو أحوط»[٢٢]. وظاهر أنّ مثل هذا التعبير لا يكون إلّا عن النادر.

والوحيد بنفسه من القائلين بأنّ الوقت سقوط القرص[٢٣]، ولا شك أنّ مقلّديه كانوا يفطرون ويصلّون قبل ذهابها.

وبالجملة، لا طريق لنا إلى معرفة سيرة السلف سابقاً إلّا بما يشبه الاستصحاب القهقري.

وهنا سيرة أُخرى معلومة الاتّصال إلى زمان أصحاب النبيّ والأئمة [عليهم السلام]: تنقطع إلى زمان معلوميّة هذه السيرة تقريباً، فهي على العكس من هذا ـ أعني: انفعال ماء البئر ـ اتّفقت الفتاوى عليه، ولم يقع الاختلاف إلّا في عدد الدلاء الّتي ينزح لأصناف الحيوان ومقدارها وحكم غير المنصوص عليه وغير ذلك ممّا شغل أكثر باب المياه.

ومولاي الأخ يعلم كيف انعكس الأمر، وانقلبت السيرة؟ فلا يوجد في القرون الأخيرة من يفتي بانفعاله، وكان لا يوجد من يفتي بخلافه إلّا العمّاني[٢٤]، وظاهر أنّ خلافه على أصله من عدم انفعال مطلق الماء المطلق، وينقل عن ابن الغضائريّ، ولم يثبت.

وقد بقي من آثار تلك السيرة إلى هذا الزمان، ولا تزال ترى العجوز ـ لا أراكها الله ـ تسألك عن عدد ما ينزح للهرّة أو الفأرة، ولا تسأل عن أصل لزوم النزح كأنّ وجوبه من الضروريّ عندها، وكان أُستاذي العلّامة الشيخ فتح الله المعروف بشريعت يذكر ذلك ويتعجّب منه. فعسى أن يوافقنا مولاي الشيخ في هذه السيرة فنعيدها سيرتها الأُولى.

هذا كلّه من باب التوسّع في البحث، وإلّا فهذه الضرورات والإجماعات والتهديد بالخروج عن الدين المنصبّة على الملّا محسن المسكين تختصّ به

وبمن وافقه على كلّيّة الحكم، ونحن إذا خصصناه بالجوامد وقلنا بلزوم الاحتياط في الواسطة الواحدة كنّا بمعزل عنها ولم يصبنا شيء منها ـ اللّهم حوالينا لا علينا[٢٥] ـ.

فالمقالة الّتي استعاذ منها الشيخ الأكبر جدّي الفقيه هي طهارة ما لاقى الملاقي بعد ما أُزيل منه العين بالمسح[٢٦] مقالة السيّد والشيخ في الملاقي ـ بالفتح ـ[٢٧]، لكن تبديل الماء المضاف بالمسح لا تشمل الاستعاذة مع تعدّد الواسطة.

وما قاله ولده الفقيه الأوحد[٢٨] في «أنوار الفقاهة» من أنّه «لو عمّ كلامه[٢٩] المتنجّس من المائع والجامد لكان خلاف ضرورة المسلمين»[٣٠] لا يشمل من خصّ الحكم بالمائع.

وبالجملة، إنّي لم أجد مصرّحاً من الفقهاء إلى بعد زمان ثاني الشهيدين ـ عليهما معاً رحمة الله ورضوانه ـ بتنجيس الملاقي الجامد. فاستقص إن شئت، وأراك لا يقع استقصاؤك على مصرّح بشمول الحكم للجوامد مع تعدّد الوسائط، ولا على رواية تدلّ عليه، بل الروايات على حذو كلمات الأصحاب مقصورة على تنجيس المائع لملاقيه، وإن ظفرت بإطلاق فيها أو في العبارات فلا شكّ في عدم صحّة التمسّك به؛ لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب ـ وهو المائع ـ والفرق بينه وبين الجامد واضح، ويكفي فيه ثبوت السراية فيه عرفاً وشرعاً، ولاشك أنّ أهله يستقذرون جميع الماء الّذي تقع فيه قيح أو نخامة ويستقذرون معه الإناء الّذي لاقاه دون ملاقي ملاقيه، وظاهر أنّ انشارع جرى في أمر التنجيس والتطهير مجرى العرف، وبهذا عرف لزوم الملاقاة، ووجود الرطوبة المسرية، وعدّة من مسائل التطهير مع خلوّ النصوص عنها، ولهذا ينسدّ باب تنقيح المناط، واحتمال كون ذكر المائع من باب المثال.

ومن الغريب الاستدلال على التعميم برواية العيص، قال: سألت أبا

عبدالله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال: «يغسل ذكره وفخذيه». وسألته عمّن مسح ذكره بيده ثمّ عرقت يده فأصاب ثوبه، أيغسل ثوبه؟ قال: «لا»[٣١].

وهي واضحة الدلالة على التفصيل؛ إذ لا فرق بين سؤاليه إلّا فرض العرق الّذي يسري من العضو إلى الفخذين وهو العرق الكثير فهو حينئذٍ من المائع، فأجاب عليه السلام بوجوب الغسل، ولم نفرض في سؤاله الثاني كثرة العرق فحكم عليه السلام بعدم نجاسة الثوب بملاقاته.

ولا يمكن رفع التهافت بين السؤالين بأحسن من هذا إلّا أن يقال[٣٢]: لم يفرض العيص نجاسة الذكر، وكان يحتمل أنّ مسح ذلك العضو ولو كان طاهراً موجب لوجوب الغسل، ولكن يجلّ مثل هذا الراوي عن مثل هذا الاحتمال السخيف، وكان الأولى بهذا المستدلّ أن يقنع من هذه الرواية بما قنع غيره من الهدى فقال: واخلص منه لا عليّ ولا ليا.

وفذلكة المقام: أنّ المحبّ لم أجد رواية واحدة تكون بحسب سندها في أوّل مراتب الصّحة، وبحسب دلالتها في أوّل درجات الظهور يدلّ على تنجيس كلّ متنجّس لملاقيه ولو مع الوسائط، ولم أجد ـ ولا أقول لا يوجد ـ فتوى فقيه بذلك قبل القرن الحادي عشر، بل حصرهم النجاسات في عشر ظاهر في خلافه؛ لأنّ المتنجّس لو كان نجساً بالمعنى الّذي يراد في الأعيان لكان عددها باعتبار أحد عشر، وباعتبار عشرين، ولا حصر لها باعتبار ثالث.

وهب صحّ الاعتذار بأنّهم في مقام بيان النجاسات الأصليّة، فَلِمَ لم ينبّهوا عليه مع أنّ المقام مقام بيان مطلق ما يجتنب عنه؟! ولا أقلّ من كونه من أحكام النجاسات، فهلّا صنعوا كما صنع المتأخّرون، فذكروه في أحكامها؟! وما ضرّهم لمّا ذكروا في مواضع شتّى حكم تنجيس المائع لملاقيه أن يعطفوا عليه الجامد؟! وكان أولى من المائع، لما مرّ من عموم الابتلاء به، وما الّذي

منعهم أن يعطفوا على قولهم: و يغسل الثوب الذي أصابه الدم قولهم: و كذا الثوب الذي أصاب الثوب الذي أصابه الدم؟! ولماذا لم يوجد فيهم من يقول كما قال في نجاة العباد: «وحكم المتنجّس بها ولو بوسائط حكمها في التنجيس» [٣٣]؟!

وبهذه الوجوه وغيرها حصل لي اليأس عن وجدان ضالتيّ اللّتين أنشدهما، وهما: فتوى قدماء الأصحاب ورواية صحيحة صريحة في هذا الباب.

فإن كان الشيخ العلّامة عنده خبر عنهما فليتحفني به، وله من الله الأجر، ومنّي الشكر، وإلّا فليسمح لي بأن أستاذن روح العلّامة الطباطبائي بعد أن أُهدي إليها سورة الإخلاص في تغيير قوله [٣٤]:

والحكم بالتنجيس إجماع السلف وشذّ من خالفه من الخلف

إلى قولي:

والحكم بالتنجيس إحداث الخلف ولم نجد قائله من السلف

وأُتبعه بقولي ـ وأين كلام الصعلوك من كلام الملوك ـ:

والحكم بالمائع قد تحقّقا فقل به مخصّصاً لا مطلقا

وفي سواه اسلك سبيل الحائطة لكنّه مع اتّحاد الواسطة

هذا مقام النظر العلمي، وأمّا في مقام العمل فأقول كما قاله صاحب نجاة العباد في مسألة «ماء الغسالة»: وعملي على التجنّب [٣٥].

الهوامش

(١) الفيض : ١٠٢ .

(٢) اللمعات النيرة / الطهارة : ٢٤ .

(٣) وبعد إعداد نسخة الطبع بلغني نعيه ، فعزّ عليّ وعلى جميع أُمّة العلم فقده ، نسأل الله له الغفران (منه ﷺ) .

راجع ترجمة العلّامة البلاغي في : نقباء البشر ١ : ٣٢٦ ـ ٣٢٣ وما كتبه العلّامة آية الله العظمى السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي ﷺ في ترجمته باسم « وسيلة المعاد في مناقب شيخنا الأُستاذ » طبع مع كتاب « مدرسة سيّار » ، وترجمته « الرحلة المدرسيّة » للعلّامة البلاغي ﷺ .

(٤) الدرّة النجفية : ٥١ ، والبيت فيها هكذا :

وشذّ من خالف ممن قد خلف والقول بالتنجيس اجماع السلف

(٥) المدّثر : ٥ .

(٦) كتاب الطهارة : ٣٩١ .

(٧) مختلف الشيعة ١ : ٣١٥ .

(٨) قال علم الهدى ﷺ في شرح الرسالة [على ما نقله عنه المحقق الحلّي] : يجوز عندنا ازالة النجاسة بالمائع الطاهر غير الماء . وبمثله قال المفيد في المسائل الخلافيّة . المعتبر ١ : ٨٢ .

(٩) كتاب الطهارة : ٣٩٠ .

(١٠) قال في كفاية الأحكام ١ : ٤٧ « ولابدّ في التنجيس من أن يكون التغيّر بالنجاسة ، فلو تغيّر بالمتنجّس لم ينجس » .

(١١) قال في كفاية الأحكام ٢ : ٥١ « القسم الرابع : ماء البئر ، واذا تغيّر بالنجاسة نجس » .

(١٢) مستند الشيعة ١ : ٢٤٣ .

(١٣) الحج : ٧٨ .

(١٤) البقرة : ١٨٥ .

(١٥) بحار الأنوار ٣٠ : ٥٤٨ . مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٢٦٦ . النهاية (لابن الأثير) ١ : ٤٣٤ .

(١٦) هو العلّامة المجدّد المولى محمّد باقر الوحيد البهبانيﷺ . راجع : حاشية المدارك ١ : ٧١ .

(١٧) راجع : مستند الشيعة ١ : ٢٤١ ، كشف الغطاء ٢ : ٣٧٥ ، غنائم الأيّام ١ : ٤٥٢ .

(١٨) ولو كانت الأقدام تجري على المنى وما كلّ ما يدري الفتى بمسدّد
لقلت لأيّام مضين ألا ارجعي وقلت لأيّام أتين ألا ابعدي
(منه ﷺ) .

(١٩) هو الفقيه المحقق الكبير آية الله العظمى الشيخ عبدالكريم الحائري ﷺ .

(٢٠) الضائع في الأرض ينشد في الجوامع والمجامع ، ولا أدري أين ينشد الضائع في السماء ؟ ! وقد تفحّصنا في آفاق السماء عن هذه الحمرة التي ترتفع عن المشرق وتصل إلى سمت الرأس وتتجاوزه فلم نجده ، فإن وجدها مولاي الأخ فليعرّفني بها « منه » .

(٢١) جواهر الكلام ٧ : ١١٠ .

(٢٢) المبسوط ١ : ٧٤ .

(٢٣) الحاشية على مدارك الأحكام ٢ : ٣٠٥ .

(٢٤) راجع : مختلف الشيعة ١ : ٢٥ .

(٢٥) اقتباس من قول رسول الله ﷺ المرويّ في الكافي ٨ : ٢١٧ ، ح٢٦٦ .

(٢٦) قال كاشف الغطاء في شرحه للقواعد في الطهارة : « قال في المفاتيح ـ واستعيذ بالله من هذه المقالة ـ : إنّما يجب الغسل لما لاقى عين النجاسة ، وأمّا ما لاقى الملاقي لها بعد ما أُزيل عنه العين بالتمسّح ونحوه بحيث لا يبقى شيء منها فلا يجب غسله » .

(٢٧) وهي ما ذهبا إليه من جواز تطهير الخبث بالماء المضاف ، وقد سبق ذكره في أول الرسالة .

(٢٨) هو الفقيه العلّامة الشيخ حسن بن الشيخ جعفر كاشف الغطاءﷺ .

(٢٩) أي الكاشاني صاحب « المفاتيح » .

(٣٠) أنوار الفقاهة : ١ ، القول في أحكام النجاسات (مخطوط) .

(٣١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٤١ ، ب ٢٦ من النجاسات ، ح ١ .

(٣٢) وقد قيل : وعليه ، فلا أدري ما الّذي دعاه إلى الإطالة وفرض البول والمسح مع أنّ السؤال عن مطلق المسح . « منه »

(٣٣) نجاة العباد : ٤٨ .

(٣٤) الدرّة النجفية : ٥١ ، مع اختلاف أشرنا إليه سابقاً .

(٣٥) نجاة العباد : ٢٣ ، في أحكام المياه .

موسوعة الفقه الإسلامي

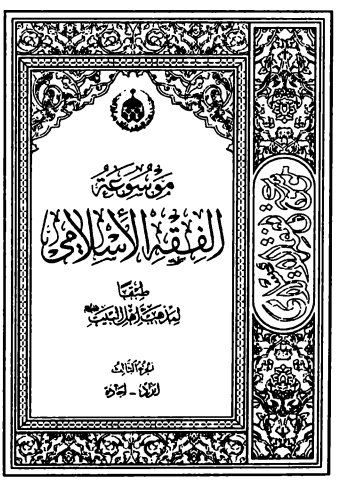
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

❑ إعداد: التحرير

المجلّد الثالث من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام).

تأليف وتحقيق: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر: مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م



يقع الجزء الثالث من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في (٥٢٠) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي).

واشتمل الكتاب على سبعة وتسعين عنواناً، بدأت بـ(إبراد) وانتهت بـ(إجادة)، سبعة وثلاثون منها من قسم عناوين الدلالة التي أُحيل البحث فيها إلى مظانّه كعنوان (أبرص) و(إبضاع).

وبقي ستّون بحثاً بعضها موسّع جدّاً كعنوان (إتلاف) و(إثبات)، وهذه من قسم العناوين الأصلية.

والبحوث الباقية متفاوتة من حيث مقدار البحث:

فبعضها مبحوث على نحو الإجمال كعنوان (إبراد) و (أبكم)، وهذه من قسم العناوين الفرعية.

وبعض البحوث تأليفية؛ برزخ بين الإجمال والتفصيل كعنوان (إبل).

ومن الواضح لدى القارئ المتابع أنّ المنهج الموسوعي في التدوين يساهم في اتّساع رقعة المعارف والعلوم، ويوفّر على الباحث الوقت والجهد، ويفتح له آفاقاً معرفية عديدة، سيما بالنسبة إلى الدائرة الفقهية وبالأخصّ في ردهة الفقه الإمامي؛ وذلك لعدّة اعتبارات، منها:

١ ـ سعة الفقه الشيعي على مستوى المصادر وما يمتلك من عدد ضخم من المؤلّفات سواء المطبوع منها وغيره، وسعة الفقه على مستوى كثرة الفروع والمسائل التي تعرّض لها الفقه الشيعي، وسعة الآراء وتعدّدها بسبب فتح باب الاجتهاد طيلة هذه القرون المتمادية، بل قد نرى تعدّد الآراء حتى بالنسبة لفقيه واحد ضمن فترات زمنية مختلفة.

٢ ـ عمق الأبحاث الفقهية لدى الشيعة الإمامية ودقّتها لاعتمادهم على أُسس منقّحة وفي منتهى الدقّة.

٣ ـ التطوّر الملحوظ الذي طال هذا الفقه خلال هذه الحقب التاريخية الطويلة.

٤ ـ عدم اطّلاع الكثير على هذا الفقه وما يكمن فيه من نقاط قوة ومتانة.

لهذا وذاك فإنّ مشروع التدوين الموسوعي للفقه الإمامي يبرز كضرورة

علمية وثقافية وحضارية، لذا فقد اكتسبت (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام) أهمية خاصة.

هذا، وقد أشرنا فيما سبق إلى بيان ما تمتاز به هذه الموسوعة من خصائص بصورة عامة وتوفّر عليه منهجها من أسس ومنطلقات، فراجع.

ونستهدف هنا تسليط الضوء على بعض النماذج من بحوث الجزء الثالث من هذه الموسوعة:

أ ـ إبطال:

وقد تمّ تبويب البحث فيه إلى عشر نقاط، هي:

أوّلاً ـ التعريف: وعادةً يُذكر التعريف اللغوي للعنوان، ثمّ يشار إلى المعنى الاصطلاحي إن كان، كما ويشار إلى موارد استعمال الفقهاء وإطلاقاتهم، وهنا نرى أنّه قد ذكر إطلاقان للإبطال في لسان الفقهاء:

أوّلهما بمعنى الحكم بالبطلان، وهذا بدوره على أقسام. وثانيهما بمعنى إيجاد سبب البطلان خارجاً، وهذا أيضاً على أقسام.

ثانياً ـ ولكي يتضح معنى العنوان الذي هو موضوع البحث بصورة أكمل يتعرّض إلى المقارنة بينه وبين بعض الألفاظ القريبة أو ذات الصلة به، وهنا أُشير إلى: الفسخ ـ الإسقاط ـ الإفساد ـ البطلان ـ الإتمام ـ النقض ـ الردّ ـ الإحباط.

ثالثاً ـ أقسام الإبطال: وقد ذكر أربعة أقسام هي:

١ ـ الإبطال الشرعي.

٢ ـ الإبطال القضائي.

٣ ـ الإبطال المعاملي.

٤ ـ الإبطال التكويني.

رابعاً ـ أسباب الإبطال الشرعي: وأُشير إلى ستّة أسباب:

١ ـ الإخلال بالجزء، وفيه عدّة صور وحالات.

٢ ـ الإخلال بالشروط، وأيضاً فيه صور عديدة.

٣ ـ نية القطع.

٤ ـ الرياء.

٥ ـ اجتماع المأمور به مع الحرام.

٦ ـ ارتفاع الأمر والخطاب الشرعي: وفيه عدّة موارد وتطبيقات.

خامساً ـ ما يحرم إبطاله شرعاً:

وقد شرع بالمعاملات مبيّناً عدم حرمة إبطالها تكليفاً لكن لا يترتّب عليها الأثر.

ثمّ فصّل البحث في متعلّقات الأوامر الشرعية، فيحرم الإبطال في الواجبات المضيّقة، وأمّا الموسّعة فهي على قسمين: عبادة وما ليس بعبادة.

وفي هذا السياق ورد في بحث قاعدة (حرمة إبطال العبادة) طارحاً أدلّتها مفصّلاً مع ما أُورد عليها من مناقشات وردود، وخلص في نهاية المطاف إلى عدم ثبوتها كقاعدة كلّية. أجل قد ادّعيت حرمة الإبطال في خصوص الصلاة، وقد استندت هذه الدعوى إلى سبعة أدلّة وقد ردّها المحقّقون أيضاً، فراجع [1].

سادساً ـ ما يجوز أو يجب إبطاله: وقد ذكرت هنا ملاكات عامّة للحكم ثم أُردفت ببعض التطبيقات.

سابعاً ـ أثر الإبطال: وجاء فيه «الأثر المباشر الذي يترتّب على الإبطال ـ بمعنى إيجاد السبب المبطل خارجاً ـ هو الحكم ببطلان ما قام به المكلّف من فعل أو تصرّف، فيترتّب عليه آثار بطلان العمل من عبادة أو معاملة أو غيرها، وهذا يختلف بحسب الموارد» (٢).

ثم أخذ في ذكر بعض النماذج لبيان أثر الإبطال.

ثامناً ـ إبطال عمل الغير: وهذا من الأبحاث الطريفة والتي يندر التعرّض لها. وقد قسّم إبطال عمل الغير إلى:

١ ـ أن يكون له حق الإبطال. وقد ذكر لذلك أمثلة كثيرة، فراجع.

٢ ـ ألّا يكون له حق الإبطال، كأن يتسبّب إلى إفطار الصائم أو إلى قطع صلاة المصلّي بإحداث القهقهة فيه أو بجرّه إلى غير القبلة. وقد أوضح الحكم بقوله: «قد يحرم من جهة أنّه تصرّف في الغير فلا يجوز من دون رضاه، كما أنّه في المورد الذي يكون فيه إبطال العمل حراماً عليه كقطع الفريضة لا يبعد حرمته على المتسبّب أيضاً... بل قد يقال بحرمة التسبيب ولو لم يؤدّ إلى التصرّف في الغير من دون رضاه أو إبطال ما إبطاله حرام شرعاً، وإنّما لتفويته حقوق الغير كالتسبّب في حرمة الزوجة الصغيرة على زوجها بإرضاع زوجته الكبيرة لها» (٣).

تاسعاً ـ الإبطال والإحباط:

وعقد البحث في دائرتين: أُولاهما في إمكان الإحباط ثبوتاً ومعقوليته. ثانيتهما في مدى دلالة الأدلّة عليه ثبوتاً.

ثمّ قال: «ويمكن أن يراد بالإحباط إبطال ما تركه إتيان العمل الصالح من أثر على تكامل النفس البشرية وسموّها المعنوي بالإتيان بالعمل المفسد، فليس هو في الحقيقة والواقع إزالة لأثر العمل الصالح، بل هو حطّ للنفس

البشرية عن مقامها الذي ارتفعت إليه بالعمل الصالح بسبب العمل السيّئ»[٤].

عاشراً ـ إبطال البدع والضلالات:

وجاء فيه: «١ ـ يجب إبطال كتب الضلال ومحوها ـ وهو من الإبطال التكويني ـ كما يجب إبطال البدع والدعاوى الفاسدة بإظهار الحق ونشر الهدى...

٢ ـ وقد تجب مقاتلة أهل البدع والزيغ والبغي حتى تبطل البدعة وتنتهي الفتنة أو يفيؤوا إلى أمر الله...»[٥].

ب ـ إتلاف:

وقد عقد البحث في (١٧) نقطة كالآتي:

أولاً ـ التعريف وبعد أن ذكر التعريف اللغوي بيّن المعنى الاصطلاحي بقوله: «الإتلاف باصطلاح الفقهاء أعمّ من الإتلاف بمعناه اللغوي، فأكل الطعام إتلاف بحسب الاصطلاح الفقهي، وليس كذلك عند أئمّة أهل اللغة؛ لعدم فنائه إسرافاً.

وبعض أقسام الإتلاف الحكميّ أو المعنويّ في الفقه كمزج ما لا يتميّز ليس إتلافاً في اللغة»[٦].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

وقد ذكرت بعض العناوين هنا من أجل مقارنتها وبيان أوجه الشبه والافتراق مع الإتلاف، وهذه الألفاظ هي: التفويت ـ التفريط ـ التعدّي ـ الغصب ـ الإضرار ـ الإفساد.

ثالثاً ـ صفة الإتلاف (حكمه التكليفي): وقد أفاد أنّه ليس للإتلاف حكم واحد في جميع الموارد، فقد يكون حراماً ولو بسبب عروض عنوان ثانويّ

كإتلاف الإنسان ماله سرفاً وتبذيراً، أو مال غيره لكونه تصرّفاً في مال الغير بدون إذنه. نعم، الإتلاف بمعناه اللغوي يكون حكمه الأوّلي الحرمة [٧].

رابعاً ـ مراتب الإتلاف من حيث كونه إتلافاً للعين كلّاً أو بعضاً أو إتلاف الصفات أو المنفعة أو الانتفاع وغير ذلك.

خامساً ـ أنواع الإتلاف: حقيقي وحكمي

فالإتلاف الحقيقي هو ما يقع على العين، وأمّا الإتلاف الحكمي فهو التصرّف بما يُخرج العين عن قابلية الانتفاع ولو من دون إحداث تغيير خارجيّ فيها، كتنجيس ما لا يقبل التطهير.

سادساً ـ الإتلاف المشروع وغير المشروع:

وجاء فيه: «الإتلاف قد يكون مشروعاً من ناحيتي التكليف والوضع معاً بمعنى جوازه تكليفاً وعدم ترتّب الضمان عليه وضعاً، وقد يكون مشروعاً من إحدى الناحيتين إمّا التكليف أو الوضع دون الأُخرى، كما قد لا يكون مشروعاً من أيّ منهما، فالشقوق أربعة» [٨]، ثمّ شرع في تفصيلها.

سابعاً ـ أثر الإتلاف:

الأثر الأول: الإثم واستحقاق العقوبة.

الأثر الثاني: الضمان وتعرّض ضمنه إلى ضمان النفس وضمان المال وبحث قاعدة الإتلاف.

الأثر الثالث: الكفّارة.

الأثر الرابع: تحقّق القبض.

الأثر الخامس: تحقّق الردّ.

الأثر السادس: فسخ العقد أو إمضاؤه.

الأثر السابع: ترتّب حقّ الخيار.

الأثر الثامن: بطلان العقد.

ثامناً ـ طرق الإتلاف: (المباشرة والتسبيب)

تاسعاً ـ إتلاف المضطرّ:

وجاء فيه: «المضطرّ إلى إتلاف شيء لتوقّف حياته أو حياة غيره عليه يجوز له إتلافه وإن كان مملوكاً للغير بشرط ألّا يكون صاحبه محتاجاً إليه أيضاً... لكن عليه أن يبذل لصاحب المال بدله...»(٩).

عاشراً ـ إتلاف مال لمصلحة مال آخر أو نفس: وقد بحث الحكم تكليفاً ووضعاً.

حادي عشر ـ إتلاف مال لمصلحة مالكه.

ثاني عشر ـ إتلاف المكرَه: فإنّه لا يضمن ويتوجّه الضمان على المكرِه.

ثالث عشر ـ إتلاف المغرور:

وجاء فيه: «من غرّ أحداً بالإذن له بإتلاف ما ليس له مع جهل المتلِف يضمن الغارّ سواء كان المتلِف هو المالك له أو غيره، بلا خلاف بين فقهائنا في ذلك، وإنّما الخلاف في أنّ الضمان يقع على الغارّ ابتداءً ولا ضمان على المغرور، أم على الاثنين معاً فيجوز للمالك الرجوع إلى أيّ منهما في غرم ماله، أم هو على المغرور ابتداءً فإن بذل رجع به على الغارّ...»(١٠).

رابع عشر ـ إتلاف الدوابّ والأطفال والمجانين:

خامس عشر ـ الإذن في الإتلاف:

وجاء فيه: «الإذن في الإتلاف قد يصدر من المالك أو من يقوم مقامه في التصرّف كالوكيل والوليّ ونحوهما أحياناً، أو من الشارع أُخرى، أو من الوليّ

العامّ ثالثة، وتترتّب على كلّ واحد منها جملة أحكام»[١١]، ثم فصّل هذه الأحكام.

سادس عشر ـ ما يجب إتلافه:

وأُشير إلى أهم موارده، وهي: ١ ـ كتب الضلال. ٢ ـ هياكل العبادة المحرّمة. ٣ ـ آلات القمار واللهو. ٤ ـ الدراهم المغشوشة ثم قال: «والواجب في هذه الموارد إتلاف الصورة المحرّمة أو كسرها وتغييرها، وأمّا المادة... فهي محترمة وباقية على ملك أصحابها»[١٢].

سابع عشر ـ التنازع في الإتلاف:

وجاء فيه: «قد يقع النزاع في أصل الإتلاف أو مقداره أو قيمة المتلَف أو أداء الضمان»[١٣]، ثم وضّح هذه الشقوق.

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الإسلامي ٣: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) المصدر السابق ٣: ٤٣.

(٣) المصدر السابق ٣: ٤٥.

(٤) المصدر السابق ٣: ٤٧.

(٥) المصدر السابق ٣: ٤٨ ـ ٤٩.

(٦) المصدر السابق ٣: ١٩٥.

(٧) المصدر السابق ٣: ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٨) المصدر السابق ٣: ١٩٨.

(٩) المصدر السابق ٣: ٢٨٢.

(١٠) المصدر السابق ٣: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(١١) المصدر السابق ٣: ٣٠٣.

(١٢) المصدر السابق ٣: ٣٠٨.

(١٣) المصدر السابق ٣: ٣٠٩.

إباحة شرعيّة [1]

أوّلاً ـ التعريف:

❑ لغة [2]:

إباحة: وزان إفعال، من باح الشيء ـ نحو قال ـ يبوح بَوْحاً وبؤوحاً وبؤوحة: ظهرَ [3].

قال الخليل: «البَوْح: ظهور الشيء» [4]. وقال ابن فارس: «الباء والواو والحاء أصل واحد، وهو سعة الشيء وبروزه وظهوره» [5].

ويتعدّى الفعل (باح) بالحرف فيقال: باح بسرّه أي أظهره، وبالهمزة فيقال: أباحه [6] إباحة [7].

وقد ذكروا للإباحة عدّة معانٍ، منها: الإحلال والإطلاق والسعة والإظهار، كما فسّرت من خلال ذكر ما يضادّها كالحظر.

قال الفيروزآبادي: «أبحتك الشيء: أحللته لك» [8]. وشرحه الزبيدي بقوله: «أي أجزت لك تناوله أو فعله أو تملّكه» [9]. وأباح الشيء: أطلقه [10]. وأبحت الشيء إباحة: خلاف حظرته [11]. وأباح الرجل ماله: أذن في الأخذ والترك وجعله مطلق الطرفين [12]. وقال الخليل: «الإباحة شبه النُّهبى» [13].

وهذه المعاني وإن أمكن ـ بالنظر الدقيق ـ الفرق بينها لكن يبدو أنّ ذلك ليس مراداً لأهل اللغة؛ فمن هنا يمكن إرجاع تلك المعاني أو

أكثرها إلى معنى واحد، وهو السعة؛ لأنّ إباحة الشيء للغير تعني جعله في سعة ومطلقاً من دون تقييد.

قال ابن فارس: «ومن هذا الباب: إباحة الشيء؛ وذلك أنّه ليس بمحظور عليه، فأمره واسع غير مضيّق»[١٤].

وقال البستاني: «أباح الشيء إباحة: وسّعه وأطلقه. ومنه أبحتك الشيء، أي أحللته لك»[١٥].

إلّا أنّه حكي عن بعضهم: أنّ الأصل في الإباحة إظهار الشيء للناظر ليتناوله من شاء، ومنه باح بسرّه[١٦].

وصرّح بعضهم بالفرق بين الحلال والمباح؛ بأنّ الحلال من حلّ العقد في التحريم، والمباح من التوسعة في الفعل[١٧].

❑ اصطلاحاً:

تستعمل الإباحة الشرعية في كلمات الفقهاء في معنيين: المعنى العام، والمعنى الخاص:

١ ـ الإباحة الشرعية بالمعنى العام:

المعنى العام: وهو كلّ حكم بالإباحة من قِبل الشارع، في قبال الأحكام الشرعية الأُخرى كالحرمة والوجوب و...

وهذه الإباحة قد تكون تكليفيّة، وقد تكون وضعية.

هذا، وقد تعرّض الفقهاء إلى البحث في معانيها وأقسامها وأسبابها والآثار المترتّبة عليها وطرق معرفتها، فراجع مصطلح (إباحة).

٢ ـ الإباحة الشرعية بالمعنى الخاص:

وهو إباحة الشارع التصرّف في المال لغير المالك لا على سبيل الولاية. وهذا المعنى للإباحة يختصّ بباب الأموال والتصرّف فيها من قبل غير المالك لها خروجاً واستثناءً عن قاعدة حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه ورضاه،

بينما المعنى الأوّل للإباحة لا يختصّ بذلك بل يشمل جميع أفعال المكلّفين التي أباحها الشارع.

والإباحة الشرعية بالمعنى الخاص تارة يجعلها الشارع ابتداءً لعناوين خاصّة من قبيل جعل الإباحة للمارّة في الأكل من الثمار بالقدر المحدود أو إباحة التصرّف في مال الغير في مفازة أو في حال المخمصة والضرورة مع ضمان قيمتها لصاحبها أو إباحة تصرّف الملتقط للمال بعد تعريفه سنة أو من دونها أو إباحة الأكل من بيوت الأقارب إلى غير ذلك من موارد جعل إباحة التصرّف لغير المالك في مال الغير مجّاناً أو مع الضمان. وهذه إباحة شرعية ابتدائية، أي مجعولة من قبل الشارع ابتداءً.

وأُخرى تكون الإباحة الشرعية مسبّبة عن معاملة لم يقصد بها المتعاملان الإباحة بل الملك إلّا أنّ الشارع قد حكم فيها بالإباحة، فكان أثرها الإباحة الشرعية. وهذا ما ذكره الفقهاء في مبحث المعاطاة من البيع حيث نسب إلى المشهور أنّ المعاطاة لا توجب الملك وإن قصد المتعاطيان الملك، وإنّما توجب إباحة التصرّف شرعاً لكلٍّ من الطرفين فيما أخذه من الآخر.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ الإباحة المالكية: وهي الإباحة المعلّقة على إذن المالك أو المأذون من قِبله، وهذه الإباحة تكون في مقابل الإباحة الشرعية بالمعنى الأخصّ، كما هو واضح[١٨].

٢ ـ الإباحة المطلقة: وهي الإباحة لمطلق التصرّفات حتى المتوقّفة على الملك[١٩]، في قبال الإباحة المقيّدة، أي إباحة بعض التصرّفات دون بعض. وربّما يراد بالمطلقة هو التجرّد عن القيد كإباحة شرب الماء في مقابل المقيّدة ـ أو المشروطة ـ التي تثبت في فرض

تحقّق القيد كإباحة الإفطار للمكلّف في شهر رمضان مشروطاً بالسفر.

٣ ـ الإباحة المحضة أو المجرّدة: ويراد بها أحد معنيين:

فقد تطلق على مجرّد الإباحة في قبال الإباحة العقدية.

وقد تطلق على خصوص الإباحة الشرعية التعبّدية[٢٠] ـ بالمعنى الأخصّ ـ التي تعدّ حكماً شرعياً يترتّب على موضوعه ولا ربط لها برضا المالك، في قبال الإباحة الشرعية التي تترتّب في طول رضا المالك أو في قبال الإباحة الإنشائية التي تكون مقصودة للمالك.

ثالثاً ـ موارد الإباحة الشرعية بالمعنى الأخصّ:

نستعرض فيما يلي أهمّ الموارد التي ثبت فيها الإباحة الشرعية أو ادّعي ثبوتها، وهي:

١ ـ حقّ المارّة، قال المحقّق الحلّي: «إذا مرّ الإنسان بشيء من النخل أو شجر الفواكه أو الزرع اتّفاقاً جاز أن يأكل من غير إفساد، ولا يجوز أن يأخذ معه شيئاً»[٢١].

وقال العلّامة الحلّي: «ولا يجوز أن يأكل الإنسان من مال غيره إلّا بإذنه... وروي إباحة ما يمرّ به الإنسان من الشجر والزرع والنخل إذا لم يقصده ولم يفسد، ولا يأخذ منه شيئاً»[٢٢].

وقال ابن فهد الحلّي: «الأصل تحريم التصرّف في مال الغير إلّا مع صريح الإذن؛ لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾، وقوله ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يحلّ له ماله إلّا عن طيب نفس منه»، وقوله ﷺ: «مال المسلم ودمه حرام». وقد أخرج النصّ من هذا الأصل العام وجوهاً:

الأوّل: الأكل من بيوت من

تـضمّنته الآيـة... إلى أن قـال: الثالث: ما يمرّ به الإنسان من ثمرة النخل وغيرها» (٢٣).

وقال السيد الخوئي: «لابدّ في جواز التصرّف في أموال الغير من العلم برضا المالك وإذنه، نـعم إذا أذن المالك الحقيقي وهو الشارع في التصرّف في مال الغير ـ كما فـي حقّ المـارّة مـثلاً ـ أيـضاً يـجوز التصرّف فيه سواء رضي به المالك الصوري أم لم يرضَ به، بل منع عنه» (٢٤).

ولمزيد التفصيل راجـع أحكـام التصرّف في مال الغير الذي تعرّض له الفقهاء في موارد مختلفة مـنها حين بحثهم عن الأكل من بـيوت الأقارب.

٢ ـ الأكل من بيوت الأقـارب المشار إليهم في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى ٱلأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً﴾ (٢٥).

قال المحقّق الحلّي: «لا يجوز أن يأكل الإنسان من مال غيره إلّا بإذنه، وقد رخّص ـ مع عدم الإذن ـ في التناول من بيوت من تضمّنته الآية إذا لم يعلم منه الكراهية، ولا يحمل منه. وكذا ما يمرّ به الإنسان به من النخل، وكذا الزرع والشجر على تردّد» (٢٦).

وقال العلّامة الحلّي: «ولا يجوز أن يأكل الإنسان من مال غيره إلّا بإذنه، وقد رخّص في الأكل مـن بيت من تضمّنته الآية إن لم يعلم كراهته، ولا يحمل منه شيئاً» (٢٧).

وقال الشهيد الثاني: «لا يجوز لأحد الأكل من مال غـيره مـمّن

يحترم ماله... إلّا من بيوت من تضمّنته الآية... فيجوز الأكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم» (٢٨).

وقال أيضاً: «الأصل تحريم التصرّف في مال الغير بدون إذنه بالأكل وغيره؛ لقوله تعالى: ﴿تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾... وقد استثني من هذا العموم أمران:

الأوّل: الأكل من بيوت من تضمّنته الآية...

الثاني: الأكل بما يمرّ به الإنسان من ثمر النخل أو غيره من الشجر أو المباطخ والزرع، وقد اختلف الأصحاب فيه بسبب اختلاف الرواية، وبالجواز قال الأكثر، بل ادّعى عليه في الخلاف الإجماع، وبه روايتان مرسلتان لا تقاوم ما دلّ عليه الدليل عموماً من [حرمة] تناول مال الغير بغير إذنه» (٢٩).

وقال المحقّق الأردبيلي: «المعلوم من العقل والنقل عدم جواز التصرّف في مال الغير إلّا بإذنه وطيب نفسٍ منه. وقد استثني منه أُمور:

الأوّل: ما تضمّنته آية النور، وهي صريحة في جواز الأكل من [بيوت] من تضمّنته الآية من غير شرط...» (٣٠).

وقال النراقي: «وممّا يستثنى أيضاً من الأصل الرابع [= حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه]: الأكل مع عدم العلم بالإذن من بيوت من تضمّنته الآية الشريفة في سورة النور... فإنّه يجوز الأكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم وإن لم يعلم رضاهم وإذنهم به، ولا أعرف في ذلك الحكم خلافاً، وتدلّ عليه الأخبار كما يأتي» (٣١).

وقد تعرّض الفقهاء لذلك مفصّلاً في كتاب الأطعمة والأشربة بمناسبة البحث عن حكم الأكل، فإذا أردت

التفصيل فراجع.

٣ ـ إعطاء المرأة من بيت زوجها شيئاً للمساكين، قال المحقّق الأردبيلي: «المعلوم من العقل والنقل عدم جواز التصرّف في مال الغير إلّا بإذنه وطيب نفس منه، وقد استثني منه أمور... الثاني: إعطاء المرأة من بيت زوجها شيئاً للمساكين حتى الإدام؛ لرواية زرارة عن أبي عبد الله ٧ في قول الله عزّوجلّ: ﴿أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾... وكذلك تطعم المرأة من منزل زوجها بغير إذنه... الثالث: أكل الوالد من مال ولده على الاحتمال؛ لما في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ٧...»[٣٢].

وإن شئت المزيد من التفاصيل فراجع أحكام التصرّف في مال الغير الذي بحثه الفقهاء في مواضع متفرّقة منها ما جاء في كتاب الأطعمة والأشربة بمناسبة بحثهم عن الأكل من بيوت الأقارب.

٤ ـ مال اللقطة يجوز التصرّف فيه بالأخذ والحفظ وفعل ما يتوقّف عليه، بل يجوز في بعض الموارد تملّكه ولو مع الضمان، قال الطوسي: «اللقطة على ضربين: ضرب منه يجوز أخذه ولا يكون على من أخذه ضمانه ولا تعريفه، وهو كلّ ما كان دون الدرهم، أو يكون ما يجده في موضع خرب قد باد أهله واستنكر رسمه. والضرب الآخر وهو الذي لا يجوز له أخذه، فإن أخذه لزمه حفظه وتعريفه، فعلى ضربين: ضرب منه ما يجده في الحرم والضرب الآخر في غير الحرم، فما يجده في الحرم يلزمه تعريفه سنة في المواقف والمواسم، فإن جاء صاحبه ردّ عليه وإن لم يجئ صاحبه بعد السنة تصدّق به عنه وليس عليه شيء... وأمّا الذي يجده في غير الحرم فيلزمه أيضاً أن يعرّفه سنة، فإن جاء صاحبه ردّ عليه وإن لم يجئ كان سبيله كسبيل ماله، ويجوز له التصرّف فيه، إلّا

أنّه يكون ضامناً له... ومن وجد طعاماً في مفازة فليقوّمه على نفسه ويأكله فإذا جاء صاحبه ردّ عليه ثمنه. وإن وجد شاة في برية فليأخذها وهو ضامن لقيمتها. ويترك البعير إذا وجده في المفازة فإنّه يصبر على المشي والجوع. فإن وجد بعيراً قد خلّاه صاحبه من جهد وكان في كلأ وماء لم يجز له أخذه، فإن وجده في غير كلأ ولا ماء كان له أخذه ولم يكن لأحد بعد ذلك منازعته، وكذلك إن وجد دابّة فالحكم فيها مثل الحكم في البعير سواء...»[٣٣]. وتفصيل الأمر موكول إلى بحث (لقطة).

٥ ـ التصرّف في المال المختلط بالحرام بإخراج خمسه والتصرّف في الباقي، والبحث عنه يأتي إن شاء الله في مصطلح (خمس).

٦ ـ التصرّف في المال مجهول المالك، وتفصيله موكول إلى (المال مجهول المالك).

٧ ـ تزاحم الأحكام والحقوق، فإنّ ذلك قد يؤدّي إلى إباحة التصرّف في مال الغير رعايةً لحق صاحب الحق، كما لو تعدّد مالك الأرض ومالك الشجر ابتداءً أو بالعارض، أو تعدّد مالك الأرض وحق المالك لما فيها من معدن أو أرض أُخرى بالاستطراق إلى ملكه، وكالتصرّف في الأراضي المغصوبة لإنقاذ الغريق، وغير ذلك كثير جدّاً يأتي بحثه تحت مصطلح (تزاحم الحقوق).

٨ ـ ما يكون من أجل حفظ المال للمالك أو من التلف، فيجوز التصرّف فيه، قال السيد عبد الله الجزائري: «ومال الغير لا يحلّ أكله؛ لقبح التصرّف في حق الغير، وهو أجلى أفراده، إلّا بطيب نفس منه كما في النبوي... أو من بيوت من تضمّنته الآية في سورة النور ﴿...أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ﴾: بيت العبد أو المولّى عليهم مطلقاً أو هو الولد أو ما يجده الإنسان في داره

ولا يعلم به أو ما يكون تحت أيديكم من ضيعة أو ماشية وكالةً وحفظاً، فلا بأس بالأكل من ثمر الحائط أو الشرب من لبن الماشية، وهو ما ورد في مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام ...» [٣٤].

وقد أورد الفقهاء ذلك في بيان حكم التصرّف في مال الغير في مواضع مختلفة من الفقه، منها كتاب الأطعمة والأشربة بمناسبة البحث عن حكم الأكل من بيوت الأقارب، وغيرها.

٩ ـ التصرّف في مال الغير في حال المخمصة والضرورة. قال العلّامة الحلّي ـ في بحث الغنائم ـ: «إذا جمعت وحيزت ثبت ملك المسلمين فيها فخرجت عن المباحات وصارت [ملكاً] لهم محضاً، فلم يجز الأكل منها إلّا مع الضرورة، وهو ألّا يجدوا ما يأكلونه فيجوز لهم التناول منه؛ لأنّ حفظ النفس واجب سواء حيزت في دار الحرب أو في دار الإسلام» [٣٥].

وقال ابن أبي جمهور الاحسائي: «والإذن بالتصرّف لا ينافي وجوب الضمان وإن كان تامّاً إلّا مع فهم الإضراب عن المعاوضة، فيضمن أكل مال غيره في المخمصة على الأقوى» [٣٦].

بل يجوز كلّ محرّم مع الاضطرار إلّا هدر دم معصوم الدم، كما تقدّم.

قال النراقي ـ بعد ذكره جملة أُصول منها عدم جواز التصرّف في مال الغير ـ: «يستثنى من هذه الأُصول الأربعة ومن سائر ما حرّم ما يدعو الاضطرار إليه؛ لتوقف سدّ الرمق وحفظ النفس عليه، فيختصّ التحريم بالمختار. وأمّا المضطرّ فيجوز له ـ بل يجب ـ الأكل والشرب من كلّ محرّم بلا خلاف إلّا في الخمر والطين، كما يأتي؛ للإجماع» [٣٧].

(انظر: أطعمة وأشربة)

١٠ ـ إباحة أخذ الوالد من مال ولده الكبير من دون إذنه، كما صرّح بذلك بعض الفقهاء استناداً إلى ظاهر بعض الأخبار، خلافاً للمشهور استناداً إلى الأدلّة العامّة وبعض الروايات الخاصّة.

وأمّا تصرّفات الأب في مال ولده لمصلحة ولده إذا كان قاصراً لصغرٍ أو جنون مثلاً فهي جائزة من باب الولاية والرعاية للابن حينئذٍ كسائر الأولياء.

(انظر: أب، ولاية)

١١ ـ التصرّف في الأنهار الكبار، قال السيّد اليزدي: «يجوز الوضوء والشرب من الأنهار الكبار سواء كانت قنوات أو منشقّة من شطّ وإن لم يعلم رضا المالكين». وعلّق عليه السيّد الخوئي قائلاً: «وأمّا المياه الكبيرة المملوكة للغير فقد أفتى الماتن ﷺ بجواز التوضّؤ والشرب من الأنهار الكبيرة وإن لم يعلم برضا ملّاكها وهذا هو المشهور بين الأصحاب ﷺ، بل قد ذهب بعضهم إلى جواز التصرّف فيها حتى مع منع المالك عن تصرّف الغير في مياهه. وكذلك التصرّف في الأراضي الوسيعة بالتوضّؤ فيها أو الجلوس والنوم عليها، وتبعهم الماتن في بعض أقسام الأراضي كالأراضي، المتّسعة جدّاً. والكلام في مدرك ذلك، والعمدة فيه هي السيرة القطعية المستمرة»[٣٨].

(انظر: طهارة ـ وضوء)

١٢ ـ المعاطاة بناءً على مشهور القدماء.

قال السيد الخوئي: «مدرك القول بالإباحة ـ سواء أكانت الإباحة مطلقة أم كانت خاصّة ـ إنّما هو الإجماع، وعليه فالمراد من الإباحة المزبورة هي الإباحة الشرعية، لا الإباحة المالكية»[٣٩].

لكن فقهاء آخرين اعتبروها ثابتة بتسليط المالك الطرف الآخر على ماله فتكون مالكية، قال صاحب

الحدائق: «المشهور بين القائلين بعدم لزوم بيع المعاطاة هو صحّة المعاطاة المذكورة.. وأنّها تفيد إباحة تصرّف كلّ منهما فيما صار إليه من العوض المعيّن من حيث إذن كلّ منهما في التصرّف وتسليطه على ما دفعه إليه»[٤٠].

وثمّة فقهاء آخرون فسّروا الإباحة الحاصلة بالمعاطاة بتفاسير أُخر، فجعلها السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب إباحة شرعية معاملية[٤١]، وجعلها الشيخ الاصفهاني في حاشيته أيضاً إباحة شرعية غير ابتدائية ولا إنشائية تسبيبية، بل إباحة شرعية مستندة إلى التسلّط والرضا الحاصل بالمعاملة المعاطاتية[٤٢]، وجعلها السيد الإمام الخميني إباحة مترتّبة على الملكية العقلائية التي لم يعتبرها الشارع وإن اعتبر الإباحة المترتّبة عليها، فهي شرعية مالكية بمعنى، وليست شرعية ولا مالكية بمعنى آخر.

قال: «إنّ الإباحة في المقام ليست مالكية، لأنّ المالك لم ينشئ الإباحة، وليس في وسعه بعد التمليك جعل الإباحة.

ولا الإباحة الشرعية بمعنى جعل ما ليس بسبب للإباحة سبباً لها وسلب السببية العقلائية عنه، فإنّه بعيد يحتاج إلى دليل واضح.

ولا [الإباحة الشرعية] بمعنى جعل الإباحة في موضوع المعاطاة بحيث لا يرتبط بسببيتها بأن يقال أسقط السببية مطلقاً وجعلها موضوعاً لأمر أجنبي، وهذا أيضاً التزام غريب يحتاج إلى دليل محكم.

ولا [السببية الشرعية] بمعنى جعل الإباحة تبعاً لرضا المالك بالتصرّف؛ ضرورة أنّ رضاه ليس إلّا الرضا المعاملي، وليس له الرضا بتصرّف الغير في ملك نفسه فإنّه ليس في وسعه.

ولا الإباحة الشرعية المسبّبة عن

رضا الطرفين تقديراً؛ فإنّ الرضا التقديري لا يعتدّ به، مع أنّه لا يكون كلّياً وإحرازه في كلّ معاملة غير ممكن.

فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ المالك بعقده صار سبباً لحصول الملكية وتحقّق موضوع الإباحة الشرعية... فبهذا المعنى يمكن أن يقال: إنّ الإباحة مالكية، أي إنّ سبب تحقّقها المالك مع قطع النظر عن الإجماع في المعاطاة، وكذا شرعية لأنّ الشارع أباح تصرّف كلّ شخص في ملكه. فالمعاطاة سبب للملكية العقلائية والإباحة تابعة لها، والشارع لم يكن في وسعه التصرّف في الملكية العقلائية، وإنّما له عدم اعتبار الملكية أو التعبّد بعدم ترتيب آثار الملكية العقلائية، وما ثبت بالإجماع هو الأوّل فقط، بل الظاهر من الإجماع ـ فرضاً ـ على جواز جميع التصرّفات وإباحته مع عدم الملكية شرعاً هو التصرّف من جهة دون سائر الجهات، فالإباحة شرعية ومالكية بمعنى، وليس بشيء منهما بمعنى آخر»[٤٣].

وحقيقة الأمر أنّ تفسير الإباحة الحاصلة بالمعاطاة صار موضعاً للنقاش واختلاف الرأي وتعدّد مذاهب الفقهاء ممّا لا يحتمله المقام، مع أنّ هذا ليس محلّ ذكره، بل محلّ ذكره بحث المعاطاة، وإنّما تعرّضنا له لبيان أقسام الإباحة.

هذا، وقد وقع البحث لدى الفقهاء في صحّة نسبة القول بإفادة المعاطاة الإباحة إلى المشهور، كما وقع البحث في قيام دليل على ثبوت الإباحة الشرعية بهذا المعنى في المعاطاة وعدمه، وفي الشرائط المعتبرة في المعاطاة بناءً على إفادتها للإباحة الشرعية إلى غير ذلك من البحوث المرتبطة بالعقود أو البيع وجريانها في المعاطاة بناءً على إفادتها للإباحة الشرعية، وتفصيل ذلك يراجع فيه مصطلح (معاطاة).

رابعاً ـ الآثار المترتّبة على الإباحة الشرعية بالمعنى الأخصّ:

١ ـ ارتفاع الحرمة والإثم: لا شكّ في أنّ الإباحة من قبل الشارع والإذن في التصرّف في مال الغير يرفع موضوع حرمة التصرّف فيه. كما في المعاطاة بناءً على إفادتها الإباحة، وكما في إذن الشارع في أكل المارّة من الثمار أو الإذن في الأكل من بيوت من ذكرتهم الآية.

٢ ـ استحقاق المأذون فيه: إنّ الإباحة الشرعية في التصرّف والانتفاع تقتضي مجرّد جواز الانتفاع والتصرّف لا أكثر، ولا تقتضي ملكية المنفعة فضلاً عن الرقبة.

٣ ـ انتفاء الضمان وعدمه: لا يترتّب على مجرّد الإباحة الشرعية عدم الضمان، بل يمكن أن يجتمع مع الضمان؛ إذ قد يكون المقتضي لارتفاع الحكم التكليفي موجوداً دون الحكم الوضعي، كما في موارد المخمصة والاضطرار إلى أكل مال الغير؛ فإنّهما يرفعان حرمة التصرّف في مال الغير دون الضمان، قال السيّد الإمام الخميني: «جواز الأكل في المخمصة بلا إذن صاحبه وقهراً عليه ليس من جهة سقوط احترام الإضافة إلى المسلم؛ لأنّ لازم سقوط احترامها عدم الضمان بلا ريب... بل لأجل أنّ حكومة دليل رفع الاضطرار إنّما هي على بعض الأحكام المترتّبة على إضافة الملكية وهو حرمة التصرّف فيه بلا إذنه ورضاه، دون الحكم الوضعي وهو الضمان؛ لأنّ المضطرّ إنّما يضطرّ إلى الأكل وهو يسدّ رمقه لا الأكل المجّاني فليس مضطراً إلى الأكل المجّاني، فليس في الأكل في المخمصة سقوط الإضافة إلى المسلم وتحقّق الضمان بإتلاف ذات المال بلا إضافة إلى مالكه، وهو واضح»[٤٤].

وقال أيضاً: «وأمّا الإباحة الشرعية الثابتة بالإجماع فلا تلازم

عدم الضمان، والمتيقّن منه ثبوت الإباحة لا سلب الضمان، نظير إباحة أكل مال الغير لدى الضرورة؛ فإنّ مجرّدها لا يوجب نفي ضمان الإتلاف ولا ضمان اليد»[٤٥].

وقال السيد الخوئي: «إنّ جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والمخمصة لا ينافي ضمان ذلك الطعام... إذ الباعث إلى أكل طعام الغير في المخمصة إنّما هو الاضطرار الموجب لإذن الشارع في ذلك»[٤٦].

نعم، قد يستفاد من دليل الإباحة الشرعية ولو بإطلاق لفظي أو مقامي المجّانية والاستحقاق، كما في إباحة الأكل من بيوت الأقارب، فلا يكون فيها ضمان.

٤ ـ صحّة التصرّفات القانونية وعدمها: ليس من آثار الإباحة الشرعية صحّة التصرّفات القانونية في الشيء المباح كالبيع والإجارة، وإنّما هذا منوط بمقدار الإباحة الشرعية، فإذا كانت مجرّد إباحة التصرّفات والانتفاعات الخارجيّة بالمباح ـ كما في إباحة الأكل من بيوت الأقارب ـ فهذا لا يستلزم صحّة التصرّفات الوضعية، وإن كانت إباحة شرعية مطلقة ـ كما قيل بذلك في المعاطاة ـ صحّت التصرّفات الاعتبارية الوضعية أيضاً، فلابدّ من ملاحظة مصدر الإباحة الشرعية وما يقتضيه دليلها.

٥ ـ مطالبة الغاصب: ذكر الفقهاء بأنّ الإباحة الشرعية تجعل للمباح له سلطنة على التصرّف بالمباح، فلو غصبه غاصب فإنّ للمباح له حقّ المطالبة به؛ لأنّها من شؤون تلك السلطنة، والغصب تضييق لدائرتها. وللتفصيل راجع مصطلح (إباحة).

خامساً ـ انتهاء الإباحة الشرعيّة:

١ ـ تنتهي الإباحة الشرعية بزوال العنوان الموجب لها، كما لو اجتاز المارّ وخرج من البستان فهنا لا

يصحّ أن يحمل معه شيئاً من الثمار.

٢ ـ كما أنّ الإباحة الشرعية لا معنى لافتراض كونها لازمة وجائزة لكونها حكماً شرعياً توقيفياً يتبع دليله، فلو كان دليلها ظاهراً في زوالها برجوع المالك أو كراهته أو غير ذلك ارتفعت وإلّا كانت باقية، فهي غير منوطة بالمالك، بل تابعة لدليلها الشرعي ودائرة مدار الحدود المقرّرة لها.

٣ ـ وأيضاً قد يكون الموت سبباً لانتهاء الإباحة الشرعيّة كما في المعاطاة، وتعود العين إلى ورثة المالك؛ لقصور دليل الإباحة بالنسبة لغير المتعاطيين. (انظر: معاطاة)

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ٢ : ١٤٥ ـ ١٥٦ .

(٢) المصدر السابق : ٨٣ ، (إباحة) .

(٣) انظر : لسان العرب ١ : ٥٣٤ . المصباح المنير : ٦٥ . المحكم ٤ : ٢٣ .

(٤) ترتيب العين : ٩٨ .

(٥) معجم مقاييس اللغة ١ : ٣١٥ .

(٦) المصباح المنير : ٦٥ . وانظر : الجمهرة ٢ : ١٠١٨ . الصحاح ١ : ٣٥٧ . الكلّيات : ٣٤ .

(٧) المجمل : ٨٨ .

(٨) القاموس المحيط ١ : ٤٤٤ . الكلّيات : ٣٤ .

(٩) تاج العروس ٢ : ١٣٦ .

(١٠) المحكم ٤ : ٢٣ .

(١١) المجمل : ٨٨ .

(١٢) المصباح المنير : ٦٥ .

(١٣) ترتيب العين : ٩٨ .

(١٤) معجم مقاييس اللغة ١ : ٣١٥ .

(١٥) محيط المحيط : ٦٠ .

(١٦) تاج العروس ٢ : ١٢٧ .

(١٧) فروق اللغات (مخطوط مع كتاب السامي في الأسامي) : ١٣٨ .

(١٨) انظر : حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١ : ١٣٠ . وقال السيّد الخوئي (في مصباح الفقاهة ٢ : ٢٢٤) ـ في بحث المعاطاة ـ : «إذا رضي المالك بجواز التصرّف في ماله غير مبني على العقد الفاسد فإنّه يجوز التصرّف فيه حينئذٍ ، لكن الإباحة في هذا الفرض إباحة

مالكية . وأمّا الإباحة المترتّبة على المعاطاة ـ على القول بإفادتها ذلك ـ إباحة شرعية » .

(١٩) انظر : جواهر الكلام ٣١ : ٣٤٢ . وقال السيّد محمّد بحر العلوم (بلغة الفقيه ٢ : ١٠٤) : « إنّ الإباحة المستفادة من الحلّ في المستثنى مردّدة بين معنيين : الإباحة المسبّبة عن الملك التي هي من آثاره ، والإباحة المجرّدة عنه المقابلة له وإن عمّت سائر التصرّفات حتى المتوقّفة على الملك » . وانظر أيضاً ٢ : ٦٣ .

(٢٠) حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١ : ١٩٨ .

(٢١) شرائع الإسلام ٢ : ٥٤ .

(٢٢) قواعد الأحكام ٣ : ٣٣٣ .

(٢٣) المهذّب البارع ٤ : ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(٢٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤ : ٣٨٦ .

(٢٥) النور : ٦١ .

(٢٦) شرائع الإسلام ٣ : ٢٢٧ .

(٢٧) قواعد الأحكام ٣ : ٣٣٣ .

(٢٨) الروضة البهية ٧ : ٣٤١ .

(٢٩) مسالك الأفهام ١٢ : ٩٧ ـ ١٠٠ .

(٣٠) مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٣٠٥ .

(٣١) مستند الشيعة ١٥ : ٤٠ .

(٣٢) مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٣٠٥ ـ ٣٠٨ .

(٣٣) النهاية : ٣٢٠ ـ ٣٢٢ .

(٣٤) التحفة السنية (مخطوط) : ٣٠٨ .

(٣٥) منتهى المطلب (حجري) ٢ : ٩٢٤ .

(٣٦) الأقطاب الفقهية : ١٢٩ .

(٣٧) مستند الشيعة ١٥ : ١٩ .

(٣٨) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤ : ٣٨٢ .

(٣٩) مصباح الفقاهة ٢ : ٩٢ .

(٤٠) الحدائق الناضرة ١٨ : ٣٥٦ .

(٤١) حاشية المكاسب (اليزدي) : ٨٣ .

(٤٢) حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١ : ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٤٣) البيع (الخميني) ١ : ١٨٧ .

(٤٤) المكاسب المحرّمة (الخميني) ٢ : ١٩١ .

(٤٥) البيع (الخميني) ١ : ١٩١ .

(٤٦) مصباح الفقاهة ١ : ١٥٢ .

تقارير ومتابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

تقرير حول

مؤسسة بقيّة الله عليه السلام للبحث والتعليم

❑ إعداد: التحرير

الأهداف:

الهدف من وراء تأسيس مؤسسة بقيّة الله للبحث والتعليم يكمن في رفع ومعالجة الإشكاليات الموجودة في النظام التعليمي في الحوزة سيما في البحوث والدراسات العليا «الخارج». فثمّة إشكاليات عديدة يعاني منها طالب البحث الخارج، نذكر منها:

١ ـ عدم إمكانية الارتباط المباشر بين الطالب والأُستاذ في هذه الدروس بسبب العدد الهائل الذي قد يصل أحياناً إلى عدّة آلاف وحينئذٍ تبقى الكثير من النقاط العالقة والغامضة في ذهن الطالب بسبب الحضور الكثير وقلّة وقت الأُستاذ وشيخوخته وكثرة اشتغالاته كالتصدّي للمرجعية وغيرها، ولا شكّ فإنّ لتكرّر مثل هذه الحالة الأثر في دبّ روح اليأس بشكل طبيعي في نفس الطالب والحيلولة دون اندفاعه بجديّة نحو البحث والتحقيق العلمي، الأمر الذي يهبط بالحوافز والدوافع إلى درجات متدنية لدى الطالب فينعكس ذلك على المستوى العلمي لديه.

٢ ـ منطقة الفراغ الواقعة بين ما يدرسه الطالب في المرحلة المتوسطة «السطح» وبين مرحلة الدراسات العليا «الخارج»، فالكتب المقررة في المرحلة المتوسطة كالكفاية أو الرسائل هي في غاية الاتقان والأهميّة، إلاّ أنّ علم

الأُصول لم يقف عندها بل تطوّر هذا العلم على يد المحقّقين فيه بعد مؤلفي هذه الكتب، فعلم الأُصول اليوم تغير كثيراً عمّا كان عليه سابقاً، كما أنّ منهجية الاستدلال فيه قد تطوّرت في بعض الموارد. فعلى الطالب الإلمام بأفكار مثل المحقق النائيني والعراقي والإصفهاني التي تطرح في مرحلة البحث الخارج، وهي متأخرة عن عصر الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني صاحبي الرسائل والكفاية، والتي يطلب من الطالب تمحيصها وتدقيقها في مرحلة الخارج بعد الإلمام بها مسبقاً، فلو لم يكن واقفاً عليها سلفاً فإنّ حضوره في الدرس الخارج سيكون خاصاً لكي يتصور هذه المفاهيم والأفكار أوّلاً ثمّ يصدّق بها ثانياً وتدقيقها ودراستها ثالثاً.

إنّ ثمّة تجزّؤ وخلأ مشهود بين مراحل المنهج الحوزوي وبين مرحلتي السطح والخارج، الأمر الذي يستدعي علاجاً وتشخيصاً للحلقة المفقودة بين هاتين المرحلتين.

٣ ـ عدم توفر المراكز أو المؤسسات التي يمكن للطالب أن يلجأ إليها في حلّ إشكالاته العلمية وتداول ما يواجه من إبهامات وتعقيدات أو أن يقدّم نتاجه العلمي إليها. لقد كان الأُستاذ سابقاً في الحوزة النجفية يدرّس كتاب «المكاسب» صباحاً ثم يخصّص وقتاً في المساء لمراجعة الإشكالات ورفع الإبهامات، أي إنّ الأُستاذ يخصّص ساعتين لدرس المكاسب، ساعة للتدريس وساعة للإجابة على الأسئلة والإشكالات، كما كانت طريقة أُخرى متداولة في الدروس أيضاً، وهي تصدّي الطلّاب المبرّزين لتشكيل حلقات درس للطلّاب الأقل منهم استيعاباً وهضماً للمطالب العلمية فيقررون لهم درس الأُستاذ ثانية، ويسمّى مثل هذا الطالب بالمقرِّر، فالسيد البروجردي ﷺ كان مقرّراً لدرس الآخوند الخراساني ﷺ، حيث كان يقرر درس أُستاذه في كل يوم بعد حضوره.

لقد كانت هذه الأساليب تُعدّ الطالب لحضور البحث الخارج وتشكّل الحلقة الوسطى بين مرحلة السطوح ومرحلة الخارج، إلاّ أنّها غير متداولة اليوم.

كانت هذه الأسباب والنواقص هي وراء تأسيس مؤسسة بقية الله للبحث والتعليم في سنة ١٤١٨هـ. ق تحت إشراف سماحة آية الله السيد طاهري خرّم آبادي من أجل تفادي الإشكاليات المشار إليها وإعداد الفضلاء والمجتهدين والكادر التدريسي والبحثي في الحوزة.

أنشطة المؤسسة التعليمية

تستفيد المؤسسة على الصعيد التعليمي من الأساتذة المشرفين والموجِّهين الذين تتحدد مسؤوليتهم بالإشراف والتوجيه والتحكيم بين البحوث والطلّاب، فهم لا يزاولون التدريس في المؤسسة وإن كانوا أهلاً لتدريس البحث الخارج.

تتشكّل كل حلقة من خمسة أو ستة طلّاب ليشرف الأُستاذ على طريقة بحثهم والحكمية بينهم.

وعلى الطلّاب قبل الحضور في هذه الحلقات أن يحضروا درساً تمهيدياً مع الأُستاذ المشرف لبحث ودراسة ما سوف يدرسونه في درسهم الخارج ـ الذي يختارونه بحريّة شريطة أن يكونوا مجتمعين في حضور هذا الدرس ـ فيهيئون المادة الدراسية قبل حضورهم في درس الخارج وذلك بحضور الأُستاذ المشرف من خلال مراجعة المصادر الأصلية للبحث، فمثلاً يراجعون قبل حضورهم في الأُصول كتاب (الكفاية) مع (نهاية الدراية) للمحقق الإصفهاني و (بحوث السيد الشهيد الصدر) وأحد كتب السيد الإمام قدّست أسرارهم. وبهذا يتهيأ الطالب جيداً لحضور البحث الخارج.

كما يُلزم الطالب بكتابة تقريرات درسه الخارج ـ ومناقشة أفكارها إن أمكن وتقديمها إلى المؤسسة لمراجعتها من قبل الأُستاذ المشرف.

وبهذا فإنّ كل مطلب تتمّ مراجعته ثلاثة مرات، الأُولى في الجلسة التمهيدية في المؤسسة التي تُعقد تحت إشراف الأُستاذ، والثانية في الدرس الخارج، والثالثة عند مراجعة وتدقيق كرّاسات التقرير، ومن خلال هذه الطريقة يمكن بلورة البحوث وتنضيجها أكثر، ممّا يمكّن الطالب من التوغّل في المطالب ويساعده أيضاً على تفتّح قابلية الاستنباط عنده مبكّراً.

وتتمّ عملية التعليم في هذه المؤسسة ضمن ثلاثة مراحل:

١ ـ مرحلة الإعداد وكسب المهارات لفهم واستخراج المطالب العلمية من المصادر المعتبرة بصورة صحيحة.

٢ ـ مرحلة الممارسة والتمرين العلمي والبحثي والميداني طبقاً للبرنامج المقرّ في المؤسسة.

٣ ـ مرحلة الاجتهاد والانتاج العلمي والبحثي.

تشكّل عدد الصفوف الحالية في المؤسسة ثمانية عشر صفّاً، يديرها خمسة عشر أُستاذاً مشرفاً، وفيها ما يقرب من سبعين باحثاً، وللقبول في المؤسسة يشترط إتمام مرحلة السطوح والنجاح في امتحانات الحوزة، ولكن قد يكفي إتمام مرحلة السطح مع النجاح في امتحان القبول في المؤسسة، وهو امتحان تخصّصي أدقّ من الامتحان المتداول في الحوزة.

ويكون تحريرياً وشفهياً في كل المكاسب المحرّمة والجزء الأول من الكفاية، ولا يقل معيار معدّل القبول عن خمسة عشر درجة من عشرين، إضافة إلى إحراز حسن السيرة والسلوك.

أنشطة المؤسسة البحثية

إنّ أكثر البحوث التي تمّ إنجازها هي من القواعد الفقهيّة كقاعدة «لا ضرر» وقاعدة «لا تعاد» وقاعدة «الفراغ والتجاوز» وغيرها من القواعد.

وأمّا على صعيد البحث الأُصولي فقد تمّ إنجاز بحث حجية الأُصول المثبتة، كما دوّنت رسائل وبحوث في علوم القرآن وبعض المسائل المستحدثة، وإليك بعض عناوينها:

أصالة الصحة، نقل أعضاء البدن، أحكام الشروط في العقد، أصالة اللزوم، حكم أهل الكتاب، الإسراف في الكتاب والسنّة، مسؤولية الطبيب وضمانه، الاستصحاب في الموضوعات المركّبة، الغناء، نجاسة الخمر، حكم التصوير، المؤونة المستثناة في الخمس، وجوب خمس أرباح المكاسب، إجزاء الأغسال عن الوضوء، الحكومة والورود، قضاء ولي الميت، التسامح في أدلّة السنن، العرف والمتعارف، الكلام في ثبوت الولاية على الباكرة الرشيدة في أمر الزواج، حول كلام الشيخ في عدّة لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

ومن المشاريع العلمية التي يتم العمل عليها الآن في المؤسسة إنجاز شرح كامل على كتاب وسائل الشيعة، وهو مصدر مهم يرجع إليه الفقهاء ولكن لم يتسنَّ إلى الآن شرح يناسبه، وقد أعدّت مؤسستنا لتدوين هذا الشرح عشرة محاور وهيكلية عامّة لفصوله.

وقد بدأ العمل على هذا الشرح منذ تأسيس المؤسسة، وتمّ إلى الآن إعداد الكثير من البطاقات في مجالات عديدة ومختلفة، ويتمحور البحث حول كل حديث في محورين: ١ ـ السند. ٢ ـ المتن.

وهناك عشرة نقاط أو محاور في مرحلة بحث السند.

ويتمّ تحليل وبيان الوجه في تصنيف كل حديث ضمن التصنيف الرباعي للحديث في الصحيح والحسن والموثق والضعيف، وكذلك الأوصاف غير المعروفة كالمعلّق والمعلّل وغيرها.

وقد تخفى في بعض الحالات معايب أو محسنات بعض الأسانيد ولا يلتفت أحد إلى كونه مسنداً مثلاً، ولكن أساتذة الفنّ يدركون سقوط حلقة من هذا السند فهو مسند لا مرسل.

وهكذا تدقّق حالات اختلاف النسخ الأصلية بين المجاميع الروائية، وهي الكافي والاستبصار والتهذيب ومن لا يحضره الفقيه، أو نسخ الكتاب الواحد كالوسائل، كما تنقّح مشتركات الأسانيد ويميّز بين رواتها ورجالها. وهذه هي بعض محاور البحث في السند.

ومن البحوث في هذا المجال أيضاً البحث عن حالات جبر السند ـ إذا كان ضعيفاً ـ بكون أحد رواته من أصحاب الإجماع أو بعمل الأصحاب به، حيث ـ يبحث عمّا إذا كان ذلك جابراً لضعف سند الحديث أو لا؟ وهل إنّ إعراض الأصحاب عنه يوجب سقوطه عن الاعتبار حتى لو كان صحيح السند أو لا؟

وأمّا نصّ الحديث فيتم شرحه ودراسته في ضوء آراء وشروح الفقهاء عليه في كتبهم الفقهية، فيتمّ استخراج شرح الحديث من المصادر الفقهية كما يتمّ استخراج الشرح اللغوي والنكات الأدبية من مصادر اللغة والأدب المعتبرة، نظير ما يقوم به صاحب مجمع البيان في بياناته الأدبية واللغوية في تفسير الآيات القرآنية.

كما يُتعرّض في هذا الشرح إلى بيان ما يمكن استفادته من الحديث من مطالب فقهية أو غير فقهية. وأيضاً بيان النسبة بين كل رواية وغيرها من تخصيص أو تعميم أو حكومة أو ورود أو تناف أو تعارض.

ونظراً لضخامة هذا الجهد العلمي وسعته فإنّ المتوقّع أنّ يكتمل ويرى النور بعد عشرة إلى خمسة عشر سنة. آملين العون والتوفيق من الله سبحانه في هذا الطريق، إنّه ولي التوفيق.

ندوة علمية تخصصية

في السياسة الجنائية بين الإسلام والغرب

حضر الندوة حجة الإسلام الدكتور شمس والبروفسور آلبرشت من المانيا ونخبة من أساتذة الجامعة في قم وطهران وجمع من المحامين والباحثين في الحوزة والجامعة.

افتتح الندوة الدكتور شمس بالآية المباركة ﴿ **وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ** ﴾ مشيراً إلى السبل المقترحة في الإسلام لإدارة المجتمع فقال: يستنبط من الآيات والروايات ـ التي هي نصوص مقدسة في نظر الإسلام ـ أن في الإسلام طرقاً مختلفة لإدارة المجتمع، فقد ورد في هذه النصوص ـ مضافاً إلى ما اشتملت عليه من الأُمور العقائدية والعبادية والأخلاق الفردية التي هي من الحقوق ـ أحكام وتوجيهات في المعاملات من قبيل البيع، الإجارة، الرهن، النكاح، الطلاق، الإرث، علاقة الدولة بالأُمة، علاقة الدول ببعضها، وظائف الحكومة في قبال الأُمم وبالعكس، حقوق الإنسان، البيئة، وغير ذلك.

وكذا نجد فيما يتعلق بالسياسة الجنائية ـ عند ملاحظة النصوص الدينية بما فيها مصادر الفقه ـ أن الاسلام اقترح سبلاً مختلفة للحد من الجرائم بما في ذلك السبل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحدود.

ولم يتوقف الأمر عند ذلك بل نجد هذه السياسة الجنائية جارية بعينها في سيرة النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء خصوصاً الإمام علي عليه السلام، بل نجد الخلفاء قد استطاعوا ـ وباتباع السبل المطلوبة ـ الحد من وقوع الجرائم.

ثم تحدث البروفسور هانس آلبرشت قائلاً: عندما كنت استمع لحديث الدكتور شمس أيقنت بأننا نشترك في كثير من الأُصول، وأن بإمكاننا على أساس ذلك أن نقترب من بعضنا الآخر، وإني مسرور بأني قد استطعت درك الفرق بين فهمنا لحقوق الجزاء والعدل الجزائي في الغرب وبين ما هو موجود لدى المسلمين.

هذا، وفي نهاية الندوة طرح الحاضرون أسئلتهم بحضور البروفسور آلبرشت.

مراسيم تخرّج طلّاب فرع علم الكلام

تخرّج ثلة من الطلاب الدارسين في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام التخصصية لعلم الكلام في ذكرى ولادة السيدة زينب عقيلة بني هاشم عليها السلام، وقد حضر مراسيم الحفل سماحة آية الله السبحاني وحجة الإسلام والمسلمين الحسيني البوشهري مدير الحوزة العلمية في قم المقدّسة.

في بداية الحفل رحب سماحة الشيخ السبحاني بالحاضرين وبارك لهم هذا اليوم ثم قال: إنّ معنى التخرّج هو فتح جميع أبواب العلوم أمام المتخرجين، لذا فإن التخرّج وكتابة الرسالة وأخذ الشهادة ليس بمعنى توديع الدرس والبحث، فإنّه قيل لانشتاين ما هي النسبة بين ما تعلم وما لا تعلم؟ قال: إني في الدرجة الأُولى من السلّم.

ثم أكد سماحته على ضرورة توظيف خريجي الفروع التخصصية للتدريس في الحوزات والجامعات، وضرورة اهتمام أهل العلم بالقلم والبيان، فقال:

إن القلم والبيان كالسيف ذو حدين بيد العالم، وأنه لابد من بذل الجهود في سبيل تحصيل ذلك؛ لأنّه عمل علمي لابد من التدرج والممارسة الكثيرة فيه.

ثم تحدّث حجة الإسلام البوشهري، فتقدم بالشكر لهذه المؤسسة على ما تقدّمه من خدمات علمية وثقافية مشيداً بمقام المتخرجين، ثم أشار إلى التحول العلمي الآخذ في التطور قائلاً: إن التخرّج هو بداية الطريق، وأنه لابد من السير في هذا الطريق بمركب العلم السريع، وأن المهم هو تقوية العلاقة باللّه سبحانه، ومن ثم تقوية اللّه العلاقة بيننا وبين الناس؛ فإن «من أصلح أمر آخرته أصلح الله أمر دنياه»، فعلينا ألّا نفكر في الدنيا فقط، فإنه إن كنا حافظين لأنفسنا صائنين لها فإن اللّه سوف يدافع عنا ويحفظنا من الزلل «من كان له من نفسه واعظاً كان عليه من الله حافظاً».

وفي ختام الحفل وزعت جوائز تقديرية من قبل المؤسسة المذكورة على المتخرجين والأساتذة المحترمين.

الأعمال الختامية

لمؤتمر خرّيجي المركز العالمي للعلوم الإسلامية

انعقد المؤتمر الأول لخرّيجي المركز العالمي للدراسات الإسلامية بحضور العلماء والفضلاء في قاعة الاجتماعات التابعة لمدرسة الإمام الخميني ﷺ العلمية.

استهل سماحة آية الله الشيخ السبحاني حديثه بقوله تعالى: ﴿ **ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا ٱللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيباً** ﴾، ثم قال:

إن قضية التبليغ والدعوة من الأُمور ذات الاضافة، فإن حكم ﴿ **ٱلَّذِينَ** ﴾ في الآية فيه إشارة إلى مثل خريجي هذا المركز، وأن المبلَّغ عنه هو الله تعالى.

إن الإعلام والدعوة لابد أن ينتهيان إلى الله تعالى أو إلى من ينتمي إليه سبحانه وهم الذين يبلّغون عنه، بمعنى أن محور كلامنا لابد أن يكون: قال الله وقال النبي ﷺ.

إن للمبلّغ والداعية صفات أهمها الخشية منه تعالى وعدم الخشية من غيره، أي لابد من التوكل عليه؛ فإنّ من يتوكل عليه يجده عوناً له في جميع أعماله وأُموره.

وعلى الداعية أن يعلم أن كل ما يقوله يدوّن في كتاب وأن فيه حساباً ﴿ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيباً ﴾؛ إن عليكم جميعاً ألّا تتركوا الدراسة والبحث، وألّا تعتبروا تخرجكم نهاية الدراسة، فإن العالم في حال تطور، والنظريات والبرامج تتغير، لذا فإنّ عليكم أن تكونوا دائماً على ارتباط بعالم المعرفة.

ثم تحدث حجة الإسلام والمسلمين الأعرافي مسؤول المركز العالمي للدراسات الإسلامية مشيراً إلى أهمية الهجرة لغرض الدعوة فقال:

دخل حماد السمدري على الإمام الصادق عليه السلام فقال: إني أدخل بلاد الشرك وأن من عندنا يقول: إن متّ حشرت معهم؟ فقال لي: «يا حماد، إذاً كنت تذكر أمرنا وتدعو إليه، قال: قلت: نعم. قال: فإذا كنت في هذه المدن ـ مدن الإسلام ـ تذكر أمرنا وتدعو إليه، قال: قلت: لا، فقال لي: إنك إن متّ ثم حشرت وحدك سعى نورك بين يديك» (أمالي الطوسي: ٤٦). حيث نستكشف من هذا الحديث أهمية الدعوة في بلاد الكفر.

إن على علمائنا أن يكونوا بصدد التعرف على الآليات الحديثة واستخدامها، مضافاً إلى الوسائل التقليدية كالمنبر والمجلس.

لابد أن تكون نظرتنا تقريبية بين المذاهب الإسلامية وأن نكون من الدعاة لوحدة الأُمة الإسلامية ونعرّف من خلال ذلك بمذهب أهل البيت عليهم السلام.

كما أن علينا التعريف بأمثال السيد شرف الدين والشهيد السيد محمد باقر الصدر، والإمام موسى الصدر و... الذين كان لهم إشراف كامل على أُسس مدرسة أهل البيت عليهم السلام؛ فإن هذا الطريق هو أفضل طرق نشر معارف أهل البيت عليهم السلام.

الملتقى السابع لأساتذة البحث العالي في الحوزة العلمية

اقترن انعقاد الملتقى السابع لأساتذة البحث العالي في الحوزة العلمية بقم مع ذكرى استشهاد الشهيد الأول ﷺ، وقد حضر الملتقى المراجع العظام والعلماء والأساتذة في مدرسة آية الله الكلبايكاني.

افتتح الملتقى سماحة الشيخ آية الله الجوادي الآملي بكلمة أثنى فيها على الشيخ جمال الدين مكي العاملي المعروف بالشهيد الأول، ثم أشاد سماحته بالسيرة العلمية والعملية للعلماء الربانيين.

ثمّ تحدّث سماحة آية الله المؤمن رئيس مجلس الشورى في الحوزة العلمية بقم عن منهجية عمل الشورى قائلاً: إن اعضاء هذه الشورى ـ التي يمر على تأسيسها أربع دروات ـ تمّ اختيارهم من قبل جماعة المدرسين، ثم عرضت أسماؤهم على السيد القائد والمراجع العظام وبعد تأييد صلاحيتهم باشروا أعمالهم في الشورى.

ومن جملة وظائف الشورى وضع البرامج التعليمية والتربوية الصحيحة للطلاب منذ انتسابهم إلى الحوزة العلمية إلى نهاية دراساتهم العالية، كما يتمّ دراسة ما يترتب على التعليم كالرتب العلمية وغيرها، ووضع البرامج التربوية للأُخوة والأخوات الدارسين في الحوزات العلمية التابعة لحوزة قم في مختلف ارجاء إيران، والرقابة، ووضع البرامج للفروع التخصصية، بمعنى أن الطلاب في أية مرحلة يجب قبولهم في الفروع التخصصية، وأيضاً تعيين مدة دراستهم، كما اتخذنا قراراً بوضع فرع تخصصي في مجال التفسير للأخوات اللاتي أكملن الدروس العامة.

الخصيصة الأُخرى في السياسة العامة للشورى هي: الرقابة الدقيقة،

ومتابعة البرامج المقترحة من قبل إدارة الحوزة العلمية، من قبيل تعيين كمية وكيفية البرامج التعليمية، وتحديد نسبة قبول الطلاب، وتعيين مصادر الدراسة، وكيفية الاختبار.

وتحدث سماحة السيد البوشهري مدير الحوزة العلمية بقم مشيراً إلى خصائص وأهداف هذا الملتقى، قائلاً: إنّ الهدف الرئيس من هذا الملتقى: هو تقوية الحوزات العلمية في المحافظات؛ لذا نحن نستمد العون من الأساتذة، وننتظر منهم المساعدة لنتمكن من الإرتقاء بالمستوى العلمي للحوزات العلمية في سائر المحافظات حيث كانت يوماً ما مهداً للعلم والعمل والتقوى والرشاد كما لحوزة قم العلمية اليوم من المكانة الرفيعة في عالم التشيع.

المؤتمر الأول
لدراسة أسباب نشوء المذاهب الإسلامية

انعقد المؤتمر الأول للإجابة على الشبهات تحت عنوان «أسباب نشوء المذاهب الإسلامية» باهتمام مؤسسة التعليم والبحث في المذاهب الإسلامية بقاعة الاجتماعات التابعة لمدرسة دار الشفاء.

تحدث سماحة الشيخ الرباني الكلبايكاني في بداية المؤتمر مشيراً إلى دور إقامة مثل هذا المؤتمر في التقريب بين المذاهب فقال: إنه وبعد دراسة أسباب وعلل ظهور المذاهب يمكن للإنسان إصدار الحكم بصحة أو عدم صحة وحقانية وعدم حقانية تلك المذاهب.

إن كانت المنهجية المتبعة في البحث والتحقيق النظري صحيحة وسليمة وكان البحث منصفاً وعلمياً صرفاً فإنّه لا يخدش بقضية الوحدة والتقريب فحسب بل سوف تزول به بعض الإبهامات التي أساسها سوء الفهم والدرك الخاطئ.

ثم أجاب بعد ذلك ثلاثة من العلماء والمحققين في الحوزة العلمية عن أسئلة الحاضرين.

موسوعة الآيات والروايات
حول المرأة والأُسرة «برنامج ريحانة الكمبيوتري»

عقد مسؤول مركز الدراسات والأبحاث النسوية التابع لمركز إدارة الحوزات النسوية مؤتمراً صحفياً تحدث فيه عن نشاطات هذا المركز، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ ـ فتح سايت على الإنترنيت تحت عنوان: (www.mdynim arshive.com) ليسهل على الراغبين الوقوف على المعلومات المتوفرة والمشتملة على ثلاثة آلاف عنوان كتاب في مختلف المجالات، بالاضافة إلى المقالات والمطبوعات المعاصرة ليسهل على القرّاء تناولها.

٢ ـ تدوين موسوعة الآيات والروايات المتعلقة بالمرأة، وهو ما يسمى بمشروع: (ريحانة ١)، ووجه التسمية ما ورد في بعض الروايات من تسمية المرأة بريحانة، وهي عبارة عن برنامج كامبيوتري باللغتين العربية والفارسية، وتشتمل هذه الموسوعة على جميع الروايات المرتبطة بالمرأة أو الأُسرة نظير الرضاعة والعلاقات الأُسرية وصلة الرحم وتربية الطفل وغيرها في (٣٠٠٠) عنواناً وموضوعاً، وقد جمع في هذا المجال ما يربو على (٦٠٠) آية و (١٧٨٠٠) رواية، خرج إلى الآن من هذه الموسوعة (١٢) مجلداً بالإضافة إلى ما هو قيد التأليف.

٣ ـ تأسيس مكتبة تخصصية في شؤون المرأة تضم أربعة آلاف كتاب، يقرب على الألف منها باللغتين العربية والإنجليزية بالإضافة إلى مقالات ورسالات التخرّج.

٤ ـ إقامة دورات تعليمية.

تقرير حول سفر مسؤول مكتب السيد السيستاني في قم إلى بلاد جورجيا وآذربايجان

تفقد حجة الإسلام والمسلمين السيد جواد الشهرستاني مسؤول مكتب سماحة آية الله السيد السيستاني في مدينة قم خلال زيارته إلى كل من جورجيا وآذربايجان المؤسسات الدينية والثقافية التابعة لمكتب سماحته، ففي بلاد جورجيا التقى عدداً من مسؤولي الدولة ورجال الدين هناك، كما أنه التقى ممثل آية اللّه الخامنئي ومسؤول مكتبه وسفير الجمهورية الإسلامية ومشاور رئيس جمهورية جورجيا وممثل زعيم المسيحيين في هذه البلاد.

والتقى أيضاً المسلمين الشيعة هناك، وساهم بمساعدات مالية للدعاة من علماء الدين والمساجد والحسينيات والجامعات الإسلامية.

والتقى خلال سفره إلى آذربايجان الشيعة هناك وشارك في المآتم التي أقاموها بمناسبة الأيام الفاطمية، وساهم سماحته بمساعدة طلاب آذربايجان والمساجد والحسينيات والأيتام، كما أنه أهدى إلى متضرري الحرب في قره باغ هدايا نقدية وغير نقدية.

إنّه ومع ما يشكّله أتباع أهل البيت عليهم السلام في هذه البلاد من نسبة ٩٠٪ من السكان حتى أنّ عدداً من المسؤولين فيها هم من الشيعة إلاّ أنّه يعوزهم النشاط الديني الواعي والمستمر ووضع الخطط الصحيحة لعلاج هذه المشاكل.

٢٠٠٠ طالب من ست دول يشاركون في امتحان القبول في الحوزة العلمية

أقام المركز العالمي للعلوم الإسلامية في حوزة قم المقدسة امتحاناً لقبول

الطلاب غير الإيرانيين. وقد شارك فيه ما يقرب من ألفي طالب من ستة دول هي: السعودية والعراق وآذربايجان والباكستان والهند وأفغانستان.

٢٥ الف إمرأة
تشارك في امتحان القبول في الحوزة العلمية

تشهد الدراسات الدينية النسوية تطوراً كبيراً من حيث الإقبال والتنمية التعليمية والدراسية. فقد شاركت في العام الدراسي الحالي (٢٥) ألف إمرأة في الحوزة النسوية. وتزيد نسبة القبول بثلاثين بالمئة في هذه السنة على السنوات السابقة. ويبلغ العدد المطلوب من مجموع المتقدِّمات (٦٠٠٠) طالبة يوافق على دراستهن لهذه السنة. وتأتي هذه التنمية التعليمية في الدراسات الدينية النسوية على إثر تأكيدات سماحة آية الله السيد علي الخامنئي في هذا المجال.

الحوزات العلمية تفتتح عامها الدراسي الجديد

تزامناً مع افتتاح العام الدراسي الجديد للحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة بدأت (٢٧٠) مدرسة دينية دراساتها لهذا العام في أرجاء الجمهورية الإسلامية، وقد افتتح سماحة آية الله الصافي من مراجع الدين هذه المراسيم بكلمة نوّه فيها إلى المائز بين الدراسات الدينية عمّا سواها قائلاً: إنّ تحصيل العلوم الإلهية إذا كان مقروناً بالأخلاق والعمل؛ فإنّ ذلك يضاعف من معرفة الله سبحانه ومعرفة أوليائه. وقد أشار سماحته إلى أنّ الحوزة العلمية في قم تخطو اليوم حثيثاً نحو التطوّر والنّمو، مضيفاً أنّها لم تعد حكراً على قم وإيران بل هي للعالم بأسره؛ ولذا ينبغي أن تخطط بهذا الاتجاه العالمي وأن

تلبي حاجات الفكر البشري اليوم، وأكد سماحته على ثلاثة عناصر ضرورية في شخصية طالب العلم هي: العلم والأخلاق والعمل.

وألقى مدير الحوزة العلمية في قم سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد الحسيني البوشهري كلمة في هذا الافتتاح أشار فيها إلى الإقبال الكبير للشباب على الدراسة في الحوزة الذين تمّ الاعتذار من الكثير منهم بسبب محدودية الفضاء التعليمي للحوزة. وأشار مدير الحوزة إلى سياسة الحوزة في التركيز على استقطاب النخب والطاقات الجيدة في الحوزة للدراسة، وأنه تمّ تشخيص (١٢) ألف طالب متفوق من الطاقات الممتازة التي نسعى للعناية بهم على وجه خاص.

وواصل سماحته القول بأن أروقة الحوزات والمدارس في المحافظات كافة تحتضن في هذه السنة (٦٠) ألف طالب، وأنّ عدد المقبولين لهذا العام يقرب من أربعة آلاف طالب.

ثقافة التقريب بين المذاهب
في ندوة لجامعة اليرموك الاردنية

عقدت في عمّان ندوة «ثقافة التقريب بين المذاهب ودورها في وحدة الأُمة»، وذلك بتنظيم من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة اليرموك في المملكة الاردنية الهاشمية، يومي السابع عشر والثامن عشر من شهر ذي الحجة للعام (١٤٢٥)هـ. الموافق السابع والعشرين والثامن والعشرين من شهر كانون الثاني للعام (٢٠٠٥)م، وبحضور كوكبة من العلماء والمفكرين من البلاد الإسلامية المختلفة. وقد عقدت الندوة جلسة افتتاحية وجلسة ختامية وخمس جلسات متتالية عرض فيها أكثر من عشرين ورقة علمية ومداخلة.

توصيات الندوة:

وبعد عرض الأوراق والمداخلات خلال جلسات خلصت اللجنة المشكّلة إلى التوصيات الآتية:

١ ـ تعميق الدعوة إلى التفاهم بين أتباع المذاهب، وتوطيد أواصر التعاون بينهم.

٢ ـ دعم الجهود الخيّرة التي تبذل للتقريب بين أتباع المذاهب الإسلامية.

٣ ـ توثيق العلاقات بين المؤسسات التي تعمل في ميدان التقريب بين المسلمين، وتنسيق الجهود التي تبذلها تلك المؤسسات في المجالات كافة.

٤ ـ العمل على نشر ثقافة التقريب من خلال المناهج الدراسية في الجامعات ودور العلم، وإعداد برامج تثقيفية علمية لتجلية هذا الهدف النبيل وترسيخه في عقول الأجيال المسلمة.

٥ ـ العمل على إعداد البرامج والخطط الاعلامية المقنعة الفاعلة لمواجهة دعوات التشكيك والتفرقة واشاعة روح اليأس التي تواجهها الأُمة الإسلامية.

٦ ـ التأكيد على الخطباء والوعاظ والدعاة والعاملين في مجال الدعوة والإعلام لتبنّي ثقافة التقريب بين المذاهب.

٧ ـ تشجيع البحوث الفقهية التي تتبنى التقريب بين المذاهب، وتعميق الفهم المشترك، واعتماد المصادر الموثوقة والصحيحة في كل مذهب، ومراعاة أدب الخلاف عند عرض الخلاف الفقهي، والاعتناء بنشر هذه البحوث وتعميمها على الباحثين والمختصين داخل العالم الإسلامي وخارجه.

٨ ـ العمل على إعداد كتاب (أو كتب) قوي الأسلوب سهل التعبير، يحتوي على التعريف بالمذاهب الإسلامية على أساس الأدب والحب والاخلاص والتخلي

عن العصبية لمذهب خاص، وعلى أساس التفتح والانفتاح وإماتة الاحقاد. يشارك في تأليفه نخبة من المؤلفين الفضلاء؛ ليكون مرجعاً ومصدراً لمعرفة المذاهب الإسلامية، على أن يتم اصدار هذا الكتاب بلغات مختلفة، وطلب نشره من المؤسسات الإسلامية واعتماده مادة للحديث عن المذاهب.

٩ ـ تشكيل لجنة عالمية للتقريب بين المذاهب تحت اطار منظمات إسلامية دولية.

١٠ ـ العمل على انشاء قناة فضائية اسلامية أو تخصيص برامج ضمن القنوات العاملة.

١١ ـ العمل على محاربة كل ممارسة من شأنها بث الفرقة وزرع الفتنة بين أبناء المجتمع الإسلامي الواحد، أو تؤدي إلى المساس بكرامة أتباع المذاهب الإسلامية.

١٢ ـ إن التأكيد على تواصل اللقاءات العلمية بين العلماء والمفكرين المسلمين بشتى مذاهبهم ومدارسهم الفكرية كافة لتوطيد أواصر التعارف بينهم فريضة تحث عليها المبادئ الإسلامية لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾.

١٣ ـ ضرورة ايلاء الاقليات والجاليات الإسلامية عناية خاصة في اشاعة ثقافة التقريب والوحدة بينهم؛ ليعكسوا صورة الإسلام الحقيقية.

١٤ ـ العمل على بعث الأمل بمستقبل الأُمة ووحدتها، ودعم الجهود المعنية على تحقيق وحدة الأُمة الإسلامية، ودعوة كل المسلمين إلى بذل ما بوسعهم لرصّ الصفوف وتجاوز الخلافات، والترفع عن الصغائر، والبحث عن الجوامع والمشتركات لحل ما يعترضهم من مشكلات.

فهرست الأعداد

(١ ـ ٤٠)

إعداد : التحرير

نقدّم هذا الفهرست بمناسبة

مرور عقد على إصدار مجّلة فقه أهل البيت عليهم السلام

السنة الأولى

محتويات العدد ١

كلمة التحرير ـ فقه أهل البيت عليهم السلام الأصالة والمتانة..... ١ ـ ٦

الشيخ خالد الغفوري

التأمين ..... ٧ ـ ١٢

الإمام الخميني / تقرير محمدي الجيلاني

الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد ... ١٣ ـ ٢١

الشهيد السيد محمد باقر الصدر

رسالة الفقه ومسؤولية الفقهاء ..... ٢٢ ـ ٢٨

آية الله السيد علي الخامنئي

الذبح بالمكائن الحديثة ..... ٢٩ ـ ٨٠

آية الله السيد محمود الهاشمي

التشريح في التعليم الطبي ..... ٨١ ـ ١٠٩

آية الله السيد محمد المؤمن

سلسلة الفقه المدرسي : كتاب القرض ١١٠ ـ ١٣٦

الأستاذ السيد هاشم الموسوي

تقرير حول : مؤسسة دائرة المعارف ١٣٧ ـ ١٥٦

من فقهائنا : الكليني ..... ١٥٧ ـ ١٨٥

الأستاذ السيد ثامر العميدي

محتويات العدد ٢

كلمة التحرير ـ المنهجية الفقهية وحتمية التطوير ..... ١ ـ ٦

الشيخ خالد الغفوري

الحوزة العلميّة وآفاق المستقبل ..... ٧ ـ ٢٢

آية الله السيّد علي الخامنئي

في ضمان انخفاض قيمة النقد ..... ٢٣ ـ ٥٤

آية الله السيّد محمود الهاشمي

عدّة من لا رحم لها ..... ٥٥ ـ ٨٨

آية الله الشيخ محمّد المؤمن

الخمس في الحكومة الإسلامية ..... ٨٩ ـ ١٢٤

سلسلة الفقه المدرسي : الدَّين ..... ١٢٥ ـ ١٤٤

الأستاذ السيّد هاشم الموسوي

تقرير حول مركز التحقيقات الكمبيوترية ..... ١٤٥ ـ ١٥٦

من فقهائنا : الصدوق الأوّل / ١ /..... ١٥٧ ـ ١٨٥

الأستاذ السيّد ثامر العميدي

محتويات العدد ٣

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : نظرة كلية ..... ١ ـ ٦

رئيس التحرير

حول أصناف الدية الستّة / ١ /..... ٧ـ ٣٨
آية الله السيّد محمود الهاشمي

اشتراط إذن ولي الأمر في القصاص..... ٣٩ـ ٧٦
آية الله الشيخ محمّد المؤمن

سن البلوغ في المرأة..... ٧٧ـ ١٠٤
الأستاذ الشيخ محمّد هادي آل راضي

دروس في علم الفقه ١٠٥ـ ١١٨
الشيخ خالد الغفوري

الفقه والمنهج الموسوعي / ١ /..... ١١٩ـ ١٣٢
الشيخ صفاء الخزرجي

المصطلحات الفقهيّة ـ آنية / ١ / ١٣٣ـ ١٦٠
الشيخ خالد الغفوري الشيخ صفاء الخزرجي

من فقهائنا : الصدوق الأوّل / ٢ /..... ١٦١ـ ١٨٥
الأستاذ السيّد ثامر العميدي

محتويات العدد ٤

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : مفردات ثقافية..... ١ـ ٦
رئيس التحرير

بحث حول الصابئة ٧ـ ٣٨
ولي أمر المسلمين آية الله السيّد علي الخامنئي

حول أصناف الدية الستّة / ٢ /..... ٣٩ـ ٦٨
آية الله السيّد محمود الهاشمي

المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي. ٦٩ـ ١٠٤
آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

مداواة الرجل للمرأة والمرأة للرجل ... ١٠٥ـ ١٢٤
الأستاذ الشيخ محمّد هادي آل راضي

دروس في علم الفقه ـ القمار..... ١٢٥ـ ١٣٨
الشيخ خالد الغفوري

المصطلحات الفقهية ـ آنية / ٢ /..... ١٣٩ـ ١٥٨
الشيخ قاسم الابراهيمي ، الشيخ عباس ساويز

من فقهائنا : الصدوق الثاني / ١ /..... ١٥٩ـ ١٨٥
الشيخ صفاء الخزرجي

السنة الثانية

محتويات العدد٥ ـ ٦

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : الشعائر ١ـ ٦
رئيس التحرير

ما يضمنه الجاني من خسائر..... ٧ـ ٥٨
آية الله السيّد محمود الهاشمي

المسائل المستحدثة ـ النقود الورقية.... ٥٩ـ ٨٤
آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

بحث في حكم التشريح ٨٥ـ ١١٠
آية الله السيّد الخرازي

التلقيح الصناعي ١١١ـ ١٢٨
آية الله الشيخ محمّد اليزدي

مسؤولية الطبيب وضمانه ١٢٩ـ ١٥٠
الأستاذ الشيخ محمد هادي آل راضي
شرطية الذكورة في المفتي ١٥١ـ١٦٨
آية الله الشيخ محمّد الجيلاني
المناقصات..... ١٦٩ـ ٢١٤
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري
دروس في علم الفقه ـ معونة الظالم .. ٢١٥ـ٢٢٦
إعداد الشيخ خالد الغفوري
الفقه والمنهج الموسوعي / ٢ /..... ٢٢٧ـ٢٥٨
الشيخ صفاء الخزرجي
المصطلحات الفقهية ـ آنية / ٣ /..... ٢٥٩ـ٢٨٦
الشيخ قاسم الإبراهيمي
من فقهائنا ـ الصدوق الثاني / ٢ /..... ٢٨٧ـ٣١٩
الشيخ صفاء الخزرجي

محتويات العدد ٧

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : فقه النظرية / الحجية..... ١ـ٦
رئيس التحرير
قاعدة (بطلان ربح ما لم يضمن) ٧ـ٥٢
آية الله السيّد محمود الهاشمي
أحكام البنوك ٥٣ـ٧٢
آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي
التصوير ـ القسم الأوّل ٧٣ـ١٠٤
آية الله السيّد محسن الخرازي
دروس في علم الفقه ـ الإعانة على الإثم ١٠٥ـ١١٤
الشيخ خالد الغفوري
الفقه والمنهج الموسوعي / ٣ /..... ١١٥ـ١٢٨
الشيخ ياسر الخزرجي
المصطلحات الفقهية ـ آنية / ٤ /..... ١٢٩ـ١٥٠
الشيخ قاسم الابراهيمي
من فقهائنا : الصدوق الثاني / ٣ /..... ١٥١ـ١٨٥
الشيخ صفاء الخزرجي

محتويات العدد ٨

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : فقه النظرية / الثمرات..... ١ـ٦
رئيس التحرير
المهادنة ٧ـ٩٠
آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي
العربون ٩١ـ١٠٤
آية الله السيّد محمود الهاشمي
التصوير ـ القسم الثاني ١٠٥ـ١٣٢
آية الله السيّد محسن الخرازي
الفقه والمنهج الموسوعي / ٤ /..... ١٣٣ـ١٥٠
الشيخ ياسر الخزرجي

المصطلحات الفقهية ـ آجن ١٥١ـ١٥٦

الشيخ خالد الغفوري

من فقهائنا : الحسن بن أبي عقيل العماني

..... ١٥٧ـ١٨٥

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

السنة الثالثة

محتويات العدد ٩

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : فقه النظرية / إشكالات وردود..... ١ـ٦

رئيس التحرير

بحث في موضوع حدّ المحارب ٧ـ١٠٢

آية الله السيّد محمود الهاشمي

العيوب التي يفسخ بها النكاح ١٠٣ـ١٤٠

آية الله السيّد كاظم الحائري

المسائل المستحدثة في الطب / ١ / ... ١٤١ـ١٦٢

آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

تشبّه الرجل بالمرأة وبالعكس ١٦٣ـ ١٧٤

آية الله السيّد محسن الخرازي

التذكية الشرعية وطرقها الحديثة ـ القسم الأوّل ١٧٥ـ ١٩٨

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

المصطلحات الفقهية ـ آقة ١٩٩ـ ٢٠٤

الشيخ خالد الغفوري

من فقهائنا : ابن الجُنيد الإسكافي ـ القسم الأوّل..... ٢٠٥ـ ٢٣٥

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

محتويات العدد ١٠

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : الرسائل العملية..... ١ـ٦

رئيس التحرير

الاستصناع ٧ـ٢٦

آية الله السيّد محمود الهاشمي

المسائل المستحدثة في الطب / ٢ /..... ٢٧ـ ٥٤

آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

التشبّه بالكفّار والتبعيّة لهم ٥٥ـ٦٦

آية الله السيّد محسن الخرازي

التلقيح الصناعي ٦٧ـ ٩٢

آية الله الشيخ محسن حرم پناهي

شرطية الذكورة في منصب القضاء ... ٩٣ـ ١٣٢

آية الله الشيخ الگيلاني

التذكية الشرعية وطرقها الحديثة ـ القسم الثاني..... ١٣٣ـ ١٥٤

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

المصطلحات الفقهية ـ آيات ١٥٥ـ ١٧٢

إعداد الشيخ خالد الغفوري

شروح اللمعة والروضة البهيّة ١٧٣ـ ١٩٢
إعداد السيّد محمّد جواد الجلالي
من فقهائنا : ابن الجُنيد الإسكافي ـ القسم الثاني ١٩٣ـ ٢٤٨
الشيخ صفاءالدين الخزرجي

محتويات العدد ١١ ـ ١٢

كلمة التحرير ـ مشروع الثقافة الفقهية : الوسائل والأساليب ١ـ ٦
رئيس التحرير
حكم إلصاق العضو المقطوع في القصاص ٧ـ ٣٠
آية الله السيّد محمود الهاشمي
إحياء الموات ٣١ـ ٨٠
الشهيد آية الله السيّد محمّدباقر الصدر
تقرير : سماحة السيّد علي رضا الحائري
المسائل المستحدثة في الطب / ٣ /..... ٨١ـ ٩٢
آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي
في التجسّس والتفتيش ٩٣ـ ١٦٨
آية الله السيّد محسن الخرازي
حول رؤية الهلال / ١ /..... ١٦٩ـ ٢٠٢
آية الله الشيخ الخزعلي
الأنفال..... ٢٠٣ـ ٢٣٦
آية الله الشيخ الرضواني
حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح ٢٣٧ـ ٢٧٠
الأستاذ الشيخ محمّد مهدي الآصفي
البيع قبل القبض ٢٧١ـ ٣٠٠
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري
الإثبات القضائي مَن له الحقّ فيه..... ٣٠١ـ ٣٢٢
الشيخ قاسم الابراهيمي
المصطلحات الفقهية ـ آفاقي..... ٣٢٣ـ ٣٢٦
إعداد : الشيخ خالد الغفوري
شروح الشرائع..... ٣٢٧ـ ٣٥٦
إعداد : السيّد محمّد جواد الجلالي
من فقهائنا : أبو الفضل الجعفي..... ٣٥٧ـ ٣٩٧
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

السنة الرابعة

محتويات العدد ١٣

كلمة التحرير ـ آفاق التجديد : المسائل المستحدثة ١ـ ٦
رئيس التحرير
حكم التخدير عند إجراء العقوبات الجسدية ٧ـ ٢٢
آية الله السيّد محمود الهاشمي
تغيير الجنسية ٢٣ـ ٥٨
آية الله السيّد محسن الخرازي

حول رؤية الهلال / ٢ / ٥٩ـ٩٦
آية الله الشيخ الخزعلي

الذباحة وأحكامها / ١ / ٩٧ـ١٢٦
آية الله السيّد طاهري خرّم‌آبادي

المواكبة الشرعية للتطوّر في مجال الجينات والهندسة الوراثية ١٢٧ـ١٥٢
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

الإثبات القضائي ـ عبء الإثبات ١٥٣ـ ١٧٠
الشيخ قاسم الإبراهيمي

مراحل تطوّر الاجتهاد / ١ / ١٧١ـ ١٨٤
السيّد منذر الحكيم

شروح المختصر النافع ١٨٥ـ٢٠٨
إعداد : السيّد محمّد جواد الجلالي

من فقهائنا : الفضل بن شاذان / ١ /.... ٢٠٩ـ ٢٤٠
الشيخ صفاءالدين الخزرجي

محتويات العدد ١٤

كلمة التحرير ـ آفاق التجديد : فقه المجتمع . ١ـ٨
رئيس التحرير

استبداد بعض الأولياء بالقصاص..... ٩ـ ٥٤
آية الله السيّد محمود الهاشمي

الحوالة / ١ / ٥٥ـ٦٨
الشهيد آية الله السيّد محمّد باقر الصدر
تقرير : سماحة السيّد علي رضا الحائري

الذباحة وأحكامها / ٢ / ٦٩ـ ١٠٠
آية الله السيّد طاهري خرّم آبادي

تحديد النسل والتعقيم / ١ / ١٠١ـ ١٢٤
آية الله السيّد محسن الخرازي

نظرة عامّة في أدلّة الإثبات القضائي .. ١٢٥ـ ١٤٢
الشيخ قاسم الإبراهيمي

مراحل تطوّر الاجتهاد / ٢ / ١٤٣ـ ١٧٠
السيّد منذر الحكيم

عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد..... ١٧١ـ ٢١٨
تحقيق : السيّد محمّد جواد الجلالي

من فقهائنا : الفضل بن شاذان / ٢ /.... ٢١٩ـ ٢٤٠
الشيخ صفاءالدين الخزرجي

محتويات العدد ١٥

كلمة التحرير ـ آفاق التجديد : فقه الممارسات الاجتماعية..... ٥ـ ١٠
رئيس التحرير

عفو الحاكم في العقوبات ١١ـ ٤٢
آية الله السيّد محمود الهاشمي

الحوالة / ٢ / ٤٣ـ ٧٠
الشهيد آية الله السيّد محمّدباقر الصدر
تقرير : سماحة السيّد علي رضا الحائري

تحديد النسل والتعقيم / ٢ / ٧١ـ ٩٤
آية الله السيّد محسن الخرازي

المواكبة الشرعية لمعطيات الهندسة الوراثية ٩٥ـ ١٢٠

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

محقد بن اسماعيل ـ دراسة رجالية ... ١٢١ـ ١٤٠

الأستاذ الشيخ محمّد هادي آل راضي

الإثبات القضائي ـ الكتابة ١٤١ـ ١٦٨

الشيخ قاسم الإبراهيمي

مراحل تطوّر الاجتهاد / ٣ / ١٦٩ـ ١٩٦

السيّد منذر الحكيم

من فقهائنا : الفضل بن شاذان / ٣ / ١٩٧ـ ٢٣٢

الشيخ صفاءالدين الخزرجي

محتويات العدد ١٦

كلمة التحرير ـ آفاق التجديد : المواقع الاجتماعية المتقدمة ٥ـ ١٠

رئيس التحرير

حكم القاضي بعلمه ١١ـ ٨٤

آية الله السيّد محمود الهاشمي

الحوالة / ٣ / ٨٥ـ ١٠٠

الشهيد آية الله السيّد محمّدباقر الصدر

تقرير : سماحة السيّد علي رضا الحائري

التلقيح ١٠١ـ ١٣٠

آية الله السيّد محسن الخرازي

الإثبات القضائي ـ الإقرار ١٣١ـ ١٥٠

الشيخ قاسم الإبراهيمي

مراحل تطوّر الاجتهاد / ٤ / ١٥١ـ ١٦٨

السيّد منذر الحكيم

الدرّة البهيّة ١٦٩ـ ١٨٠

تحقيق : السيّد محمّد جواد الجلالي

من فقه الجعفي ١٨١ـ ٢٥٣

الشيخ صفاءالدين الخزرجي

السنة الخامسة

محتويات العدد ١٧

كلمة التحرير ـ رؤى وأفكار معاصرة :

فلسفة الفقه / ١ / ٥ـ ١٠

رئيس التحرير

ملكية الخمس ومصرفه ١١ـ ٤٠

آية الله السيّد محمود الهاشمي

التأمين / ١ / ٤١ـ ٧٨

آية الله السيّد محسن الخرازي

أحكام اللجوء والهجرة ٧٩ـ ١٠٢

الأستاذ الشيخ محمّد هادي آل راضي

الأرضون الموات ١٠٣ـ ١٥٦

آية الله الشيخ الرضواني

الإثبات القضائي ـ حجّية الإقرار / ١ / . ١٥٧ـ ١٧٢

الشيخ قاسم الإبراهيمي

مراحل تطوّر الاجتهاد / ٥ / ١٧٣ـ١٩٢
السيّد منذر الحكيم
جواهر الفرائض / ١ / ١٩٣ـ٢٢٢
تحقيق: الشيخ خالد الغفوري، الشيخ كاظم الفتلي
من فقهائنا: زرارة بن أعين / ١ / ٢٢٣ـ٢٤٠
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

محتويات العدد ١٨

كلمة التحرير ـ رؤى وأفكار معاصرة:
فلسفة الفقه / ٢ / ٥ـ٨
رئيس التحرير
قاعدة لا تعاد / ١ / ٩ـ٣٤
آية الله السيّد محمود الهاشمي
التأمين / ٢ / ٣٥ـ٦٨
آية الله السيّد محسن الخرازي
التعدّد والوحدة في الولاية والإمرة ٦٩ـ١٠٦
آية الله الشيخ محمّد مهدي الآصفي
الإثبات القضائي ـ حجّية الإقرار / ٢ / . ١٠٧ـ١٤٦
الشيخ قاسم الإبراهيمي
جواهر الفرائض / ٢ / ١٤٧ـ١٧٩
تحقيق: الشيخ خالد الغفوري، الشيخ كاظم الفتلي
جواهر الكلام في ثوبه الجديد..... ١٨١ـ١٩٠
الشيخ خالد الغفوري
من فقهائنا: زرارة بن أعين / ٢ / ١٩١ـ٢٢٢
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

محتويات العدد ١٩

كلمة التحرير ـ المؤسسة الدينية والمواجهة مع اسرائيل..... ٥ـ١٠
رئيس التحرير
قاعدة «لا تعاد» / ٢ / ١١ـ٦٠
آية الله السيّد محمود الهاشمي
زراعة الأعضاء / ١ / ٦١ـ١١٢
آية الله السيّد محسن الخرازي
من الذي بيده أمر الخمس؟ ١١٣ـ١٥٨
آية الله الشيخ محمّد اليزدي
الإثبات القضائي ـ قاطعية الإقرار ١٥٩ـ١٨٤
الشيخ قاسم الإبراهيمي
رسالة جُمان السَّلك في الإعراض عن المَلك..... ١٨٥ـ١٩٢
تحقيق: الشيخ خالد الغفوري
الفقه المنظوم / ١ / ١٩٣ـ٢٤٠
اعداد: السيّد محمّد جواد الجلالي

محتويات العدد ٢٠

كلمة التحرير ـ الشهيد الصدر: الفقيه المجدّد ٥ـ٦٤
رئيس التحرير

الحوالة ٦٥ـ ١٢٢
الشهيد آية الله السيّد محمّدباقر الصدر
تقرير : سماحة السيّد علي رضا الحائري
فقه النظرية لدى الشهيد الصدر ١٢٣ـ ٢٠٤
الشيخ خالد الغفوري
الشهيد الصدر ونظرية تفسير النصّ . ٢٠٥ـ ٢٢٨
الأُستاذ الشيخ أحمد الواعظي
معالم الإبداع الأُصولي عند الشهيد الصدر..... ٢٢٩ـ ٢٧٦
الشيخ حيدر حب الله
الشهيد الصدر والدستور الإسلامي... ٢٧٧ـ ٣٢٨
الدكتور مصطفى الأنصاري
المنهج النقدي في مدرسة الشهيد الصدر..... ٣٢٩ـ ٣٥٦
السيّد عبد الحسن النفّاخ
مناقشات مع الدكتور حسن حنفي.... ٣٥٧ـ ٣٩٥
الشيخ خالد الغفوري

السنة السادسة

محتويات العدد ٢١

كلمة التحرير ـ الحرية في الخطاب المعاصر / ١ ..... ٥ـ ٨
رئيس التحرير
كفاية تكرار اليمين وعدمها في القسامة على القتل..... ٩ـ ٢٤
آية الله السيّد محمود الهاشمي
زراعة الأعضاء / ٢ / ٢٥ـ ٦٨
آية الله السيّد محسن الخرازي
عقود التوريد والمناقصات / ١ / ٦٩ـ ٩٠
الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري
حقوق الزوجة الجنسية..... ٩١ـ ١٢٢
الشيخ حيدر حبّ الله
الإثبات القضائي ـ الإقرار حجّة قاصرة ١٢٣ـ ١٥٢
الشيخ قاسم الابراهيمي
الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ١ / ١٥٣ـ ١٦٢
الشيخ خالد الغفوري
الفقه المنظوم / ٢ / ١٦٣ـ ١٩٢
إعداد : السيد محمّد جواد الجلالي
درّة نجفيّة ١٩٣ـ ٢٠٦
تحقيق : الشيخ خالد الغفوري
من فقهائنا : يونس بن عبد الرحمان... ٢٠٧ـ ٢٥٠
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
فهرست موضوعات السنوات الخمس الأُولى..... ٢٥١ـ ٢٦٣
التحرير

محتويات العدد ٢٢

كلمة التحرير ـ الحرية في الخطاب المعاصر / ٢ ..... ٥ـ٨
رئيس التحرير

عقود التوريد والمناقصات / ٢ / ٩ـ٣٤
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

التنجيم وعلم النجوم ٣٥ـ٧٠
آية الله السيّد محسن الخرازي

الشهادة على الزنا ـ المعاينة واليقين ٧١ـ١١٤
الشيخ حيدر حبّ الله

الإثبات القضائي ـ تجزئة الإقرار / ١ / ١١٥ـ١٣٨
الشيخ قاسم الإبراهيمي

ما وراء الفقه : التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة / ١ / ١٣٩ـ١٧٨
شهاب الدين الحسيني

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ٢ / ١٧٩ـ١٨٦
الشيخ خالد الغفوري

الثقافة الفقهية العامّة في حلقات / ١ / . ١٨٧ـ١٩٤
التحرير

الفقه المنظوم / ٣ / ١٩٥ـ٢٢٤
السيد محمّد جواد الجلالي

درّة نجفيّة ـ في الفرق بين الإجزاء والقبول ٢٢٥ـ٢٣٦
الشيخ يوسف البحراني

فقه الكليني ـ دراسة وتحليل / ١ / ٢٣٧ـ٢٦٠
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

محتويات العدد ٢٣

كلمة التحرير ـ الحرية في الخطاب المعاصر / ٣ ..... ٥ـ٨
رئيس التحرير

إرث المسلم من الكافر وحجبه لورثته الكفّار ٩ـ٤٤
آية الله السيّد محمود الهاشمي

مشروعية استناد القاضي إلى علمه ٤٥ـ٨٢
آية الله الشيخ محمّد المؤمن

إعادة النظر في القياس (الفقهي) ٨٣ـ١٢٢
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

المرأة والقضاء في الإسلام ١٢٣ـ١٦٠
الأستاذ السيد محسن الموسوي الجرجاني

الإثبات القضائي ـ تجزئة الإقرار / ٢ / ١٦١ـ١٨٦
الشيخ قاسم الإبراهيمي

ما وراء الفقه ـ التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة / ٢ / ١٨٧ـ٢٢٤
شهاب الدين الحسيني

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ٣ / ٢٢٥ـ ٢٣٢

الشيخ خالد الغفوري

الثقافة الفقهية العامّة في حلقات / ٢ / . ٢٣٣ـ ٢٤٤

التحرير

فقه الكليني ـ دراسة وتحليل / ٢ / ٢٤٥ـ ٢٧٢

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

محتويات العدد ٢٤

كلمة التحرير ـ الحرية في الخطاب المعاصر / ٤ ..... ٥ـ ٨

رئيس التحرير

بحث حول دية الذمي والمستأمن من الكفّار ٩ـ ٢٨

آية الله السيّد محمود الهاشمي

التطفيف ٢٩ـ ٤٠

آية الله السيّد محسن الخرازي

الأنفال وملكيتها ٤١ـ ٥٦

الأستاذ السيد محسن الموسوي

الإثبات القضائي ـ اتصال الاقرار بحكم القاضي ٥٧ـ ٧٦

الشيخ قاسم الإبراهيمي

ما وراء الفقه ـ الربا والفائدة البنكية..... ٧٧ـ ٩٦

د. موسى غني نجاد

ـ ربوية الفائدة البنكية ٩٧ـ ١٣٤

السيد عباس موسويان

نحو اعادة ترتيب للمصادر النصوصية ١٣٥ـ ١٦٨

الشيخ حيدر حبّ الله

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ٤ / ١٦٩ـ ١٧٦

الشيخ خالد الغفوري

الثقافة الفقهية العامّة في حلقات / ٣ / . ١٧٧ـ ١٨٤

التحرير

رسالة في وجوب الانصات ١٨٥ـ ٢١٦

تحقيق : السيّد محمّد جواد الجلالي

من فقهائنا ـ محمّد بن مسلم الطائفي .. ٢١٧ـ ٢٥٤

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

السنة السابعة

محتويات العدد ٢٥

كلمة التحرير ـ التراث لمن ؟..... ٥ـ ١٠

رئيس التحرير

دور المحقق النراقي في تطوير نظرية ولاية الفقيه ١١ـ ٢٦

الشيخ يعقوب علي البرجي

نظرية ولاية الفقيه ٢٧ـ ٩٢

الشيخ نوري حاتم

صلاحيات الفقيه ٩٣ـ١٢٦
السيد محسن الموسوي

مطارحات علمية حول نظرية ولاية الفقيه ١٢٧ـ١٤٦
الشيخ حسن الممدوحي

الشورى وولاية الفقيه..... ١٤٧ـ١٦٠
الشيخ قاسم الابراهيمي

نظرية المحقق النراقي في حجّية أخبار الآحاد ١٦١ـ١٩٢
السيد محسن الجرجاني

النراقيان في مواجهة المدّ الاخباري ... ١٩٣ـ ٢٣٠
الشيخ محمّد البياباني

الاسراف على ضوء الشريعة..... ٢٣١ـ ٢٥٤
الشيخ محمّد الرحماني

المحقق محمّد مهدي النراقي سيرته وعطاؤه العلمي..... ٢٥٥ـ ٢٧٢
السيد حسن الفاطمي

المولى أحمد النراقي على ذرى العلم .. ٢٧٣ـ ٢٩٢
السيّد محمّد رضا الحسيني

محتويات العدد ٢٦

كلمة التحرير ـ التراث الفقهي وأثره في حركة الاجتهاد ٥ـ٨
رئيس التحرير

الأوراق النقدية ٩ـ ٢٨
آية الله السيد محسن الخرازي

ملكية الأرض / ١ / ٢٩ـ٥٦
الأستاذ السيد محسن الموسوي

نظرات في مسألة القياس الفقهي..... ٥٧ـ ١١٦
السيد محمّد الحسيني

قاعدة الانصراف ١١٧ـ ١٤٢
الأستاذ الشيخ أحمد المبلّغي

الفقه والعرف ١٤٣ـ ١٧٨
السيد محمّد الواسعي

العلاقة بين أدلّة الأحكام الأولية والثانوية..... ١٧٩ـ ١٩٤
الدكتور أسد الله لطفي

الإثبات القضائي..... ١٩٥ـ ٢٠٤
الشيخ قاسم الابراهيمي

من فقهائنا ـ محمّد بن أبي عمير الأزدي ٢٠٥ـ ٢٣٤
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

محتويات العدد ٢٧

كلمة التحرير ـ القيمة المعرفية لعلم الفقه. ٥ـ ١٠
رئيس التحرير

الحيل الشرعية في الربا / ١ /..... ١١ـ ٤٤
آية الله السيد محسن الخرازي

محتويات العدد ٢٨

استثمار موارد الأوقاف (الأحباس) ٤٥ـ ٧٤

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

ملكية الأرض / ٢ / ٧٥ـ ٨٤

الأستاذ السيد محسن الموسوي

إلغاء الخصوصية عند الفقهاء..... ٨٥ـ ١١٦

السيد علي عباس الموسوي

الإمام علي عليه السلام وأصول الحكم والقضاء

..... ١١٧ـ ١٣٢

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

ما وراء الفقه :

قراءة في الأصول المعرفية لتمايز الربا والفائدة البنكية ١٣٣ـ ١٦٠

د. موسى غني نجاد

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٦١ـ ١٧٤

الشيخ خالد الغفوري

مسائل الشيخ صالح الجزائري وأجوبتها..... ١٧٥ـ ١٩٤

تحقيق : آية الله الشيخ رضا الأستادي

منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف في الفقه ١٩٥ـ ٢٤٨

د. عبد الأمير كاظم زاهد

كلمة التحرير ـ الحج قراءة معاصرة : الأهداف .. والتطلعات ٥ـ ١٢

رئيس التحرير

الحيل الشرعية في الربا / ٢ /..... ١٣ـ ٥٢

آية الله السيد محسن الخرازي

ملكيّة الأرض / ٣ / ..... ٥٣ ـ ٨٦

الأستاذ السيد محسن الموسوي

ما وراء الفقه :

البنك وتجاذبات الاجتهاد الإسلامي والاقتصاد الحديث ..... ٨٧ ـ ١٥٢

السيد عبّاس موسويان

ـ ملف حول الحج ـ

محل الذبح في الحج ..... ١٥٥ ـ ١٨٦

آية الله السيد كاظم الحائري

حكم الأضحية في الحج ..... ١٨٧ ـ ٢٠٢

السيد علي عبّاس الموسوي

الترتيب بين أفعال الحج (طواف المتمتّع)

..... ٢٠٣ ـ ٢٣٦

الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات

رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

..... ٢٣٧ ـ ٢٦٠

الشيخ محمّد الرحماني

حقيقة الإحرام ـ دراسة تحليليّة فقهيّة ٢٦١ ـ ٢٨٨
الشيخ قاسم الابراهيمي
الأبعاد الدولية للحج / ١ / ..... ٢٨٩ ـ ٣١٢
الأستاذ السيد محمّد الخامنئي
جغرافية الحج ـ جولة في كتاب السيد مهدي بحر العلوم ..... ٣١٣ ـ ٣١٨
إعداد : السيد محمّد جواد الجلالي
تقرير حول مركز تحقيقات الحج .... ٣١٩ ـ ٣٢٤
إعداد : السيد هادي العظيمي

السنة الثامنة

محتويات العدد ٢٩

كلمة التحرير ـ رؤى نهضوية في أروقة المؤسّسة الفقهية ..... ٥ ـ ٨
رئيس التحرير
الإباحة المعوّضة ـ حقيقتها.. مشروعيّتها ٩ ـ ٤٢
آية الله السيّد محمود الهاشمي
الحكم الوضعي للمعاملة الربوية ـ (حدود بطلانها) ..... ٤٣ ـ ٦٤
آية الله السيد محسن الخرازي
الإجماع في الشريعة الإسلامية ـ دراسة مقارنة ..... ٦٥ ـ ١٠٢
الأستاذ الشيخ أحمد المبلّغي
النظام القانوني في الإسلام مقارناً بالنظم الوضعية ..... ١٠٣ ـ ١٢٨
الأستاذ الشيخ عبّاس الكعبي
الاستقراء الفقهي ودوره في عملية الاجتهاد ..... ١٢٩ ـ ١٥٤
السيد علي عبّاس الموسوي
مدخل إلى نظرية الاحتمال / ١ / ..... ١٥٥ ـ ٢٠٦
الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد
الأبعاد الدولية للحج / ٢ / ..... ٢٠٧ ـ ٢٢٨
الأستاذ السيّد محمّد الخامنئي
رسالة في حساب الكرّ في الأحجام المختلفة ..... ٢٢٩ ـ ٢٥٢
اعداد : السيّد محمّد جواد الجلالي
فهرست موضوعات السنوات السبع الأولى لمجلّة فقه أهل البيت : ..... ٢٥٣ ـ ٢٧٢
اعداد : التحرير

محتويات العدد ٣٠

كلمة التحرير ـ أمّتنا الإسلامية : المسؤولية والموقف ..... ٥ ـ ٨
رئيس التحرير
حقيقة الإجارة ..... ٩ ـ ٢٨
آية الله السيّد محمود الهاشمي

محتويات العدد ٣١

القواعد الشرعية والقانونية والأخلاقية ـ دراسة مقارنة ..... ٢٩ ـ ٦٤

الأستاذ الشيخ عباس الكعبي

مدخل إلى نظرية الاحتمال / ٢ / ..... ٦٥ ـ ٩٦

الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

الفقه الجزائي والسياسة الجنائية / ١ / ٩٧ ـ ١٣٠

طوبى الشاكري

نظرات نقدية في شرعية الفائدة البنكية ..... ١٣١ ـ ١٧٠

الشيخ زين العابدين شمس الدين

تفقّد السيّاح غير المسلمين للأماكن المقدّسة ..... ١٧١ ـ ٢١٢

الشيخ محمّد حسن النجفي

طاقة النصّ بين الظهور والظاهرة ... ٢١٣ ـ ٢٢٨

السيد حسن خليفة

رسالة في صيغة التسليم في الصلاة النافلة ..... ٢٢٩ ـ ٢٥٢

الحجة السيد محمّد باقر الشفتي

تقرير حول المركز العالمي للدراسات الإسلامية ..... ٢٥٣ ـ ٢٦٤

الأستاذ الشيخ علي رضا الأعرافي

من فقهائنا ـ أبان بن تغلب الكوفي ... ٢٦٥ ـ ٢٩٤

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

كلمة التحرير ـ قضية الهلال خطوات في طريق الحلّ ..... ٥ ـ ١٠

رئيس التحرير

ثبوت الشهر برؤية الهلال في بلد آخر .. ١١ ـ ٦٨

آية الله السيّد محمود الهاشمي

رؤية الهلال ومعطيات العلم الحديث ... ٦٩ ـ ٩٤

الشيخ قاسم الإبراهيمي

التراث الفقهي حول رؤية الهلال ..... ٩٥ ـ ١٠٤

الشيخ رضا المختاري

الملتقى العلمي التخصّصي حول الفقه والفلك ..... ١٠٥ ـ ١٢٤

إعداد التحرير

مدخل إلى نظرية الاحتمال / ٣ / ..... ١٢٥ ـ ١٧٠

الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

الفقه الجزائي والسياسة الجنائية / ٢ / ..... ١٧١ ـ ٢٠٢

طوبى الشاكري

رسالة العصرة ..... ٢٠٣ ـ ٢٥٢

الفقيه الشيخ منتجب الدين الرازي

تقرير حول المركز الفقهي للأئمة الأطهار ..... ٢٥٣ ـ ٢٦٤

إعداد : التحرير

من فقهائنا ـ الشيخ المفيد؛ / ١ / ..... ٢٦٥ ـ ٣١٦

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

محتويات العدد ٣٢

كلمة التحرير ـ بين الدفاع الشرعي والممارسة الإرهابية ..... ٥ ـ ١٠

رئيس التحرير

الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة / ١ / .. ١١ ـ ٨٨

الشيخ عباس الكعبي

الدفاع الشرعي وإشكالية السلطة غير الشرعية ..... ٨٩ ـ ١٢٤

الشيخ قاسم الإبراهيمي

المبادئ التشريعية لنظرية الدفاع في الفقه الإسلامي ..... ١٢٥ ـ ١٦٦

السيد جواد الورعي

قاعدة نفي السبيل ..... ١٦٧ ـ ١٩٦

الشيخ محمّد الرحماني

القوانين العامّة للحرب والدفاع في الإسلام ..... ١٩٧ ـ ٢٤٤

عباس علي عظيمي التستري

الرسالة الجهادية للملّا رضا الهمداني ..... ٢٤٥ ـ ٢٥٤

تحقيق : أبو الفضل حافظيان

تقرير حول جامعة الزهراء ..... ٢٥٥ ـ ٢٦٢

إعداد : التحرير

من فقهائنا ـ الشيخ المفيد؛ / ٢ / ..... ٢٦٣ ـ ٣٠٢

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

أخبار ومتابعات ..... ٣٠٣ ـ ٣١٠

إعداد : التحرير

السنة التاسعة

محتويات العدد ٣٣

كلمة التحرير ـ وقفة عند البحوث الاقتصادية ..... ٥ ـ ٨

رئيس التحرير

المعاملة الربوية ـ دراسة في حالات الاضطرار والجهل ..... ٩ ـ ٢٢

آية الله السيد محسن الخرازي

حكم الشرط الجزائي المالي في البنوك اللاربوية ..... ٢٣ ـ ٣٢

الأستاذ الشيخ محمّد علي التسخيري

الجزاء المالي أو الشرط الجزائي ..... ٣٣ ـ ٦٢

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

الشركة في الفقه والقانون ..... ٦٣ ـ ١٠٦

الشيخ مرتضى الترابي

الرشوة ـ دراسة فقهية في أضرارها الاقتصادية والاجتماعية ..... ١٠٧ ـ ١٥٠

الشيخ محمّد الرحماني

الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة / ٢ / ..... ١٥١ ـ ٢٠٠

الأُستاذ الشيخ عباس الكعبي

حوار مع آية الله السيد كاظم الحائري ..... ٢٠١ ـ ٢١٢

إعداد : التحرير

رسالة في الفرق بين النافلة والفريضة ..... ٢١٣ ـ ٢٨٤

وسام الخطاوي

تقارير ومتابعات ..... ٢٨٥ ـ ٢٩٦

إعداد : التحرير

محتويات العدد ٣٤

كلمة التحرير ـ الاجتهاد والمعاصرة ..... ٥ ـ ١٠

رئيس التحرير

ـ ملف العدد ـ

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ـ نظرة خاطفة ..... ١٣ ـ ٤٢

آية الله الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض

حوار مع الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري حول الاجتهاد ..... ٤٣ ـ ٥٤

التحرير

ندوة وحوار حول مناهج الاجتهاد وآلياته ..... ٥٥ ـ ١٠٠

المشاركون في الحوار : الشيخ محمّد السند . الشيخ عباس الكعبي . الشيخ أحمد المبلغي

تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة وتطوّر الاجتهاد ..... ١٠١ ـ ١٣٢

السيّد علي عباس الموسوي

إثارات حول الاجتهاد وقضايا الواقع . ١٣٣ ـ ١٤٨

الشيخ أمين سعد

ـ دراسات وبحوث ـ

عقود الإذعان ..... ١٤٩ ـ ١٨٢

الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري

الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة / ٣ / ١٨٣ ـ ٢٠٢

الأُستاذ الشيخ عباس الكعبي

وقت خطبتي صلاة الجمعة ..... ٢٠٣ ـ ٢١٢

الشيخ علي المخلوق البحراني

قراءة نقدية لنظريّة حقّ الطاعة ..... ٢١٣ ـ ٢٣٢

الأُستاذ الشيخ صادق لاريجاني

مطارحة حول نظريّة حقّ الطاعة .... ٢٣٣ ـ ٢٥٢

الأُستاذ السيّد علي أكبر الحائري

نظريّة السنّة أو خبر الواحد في مدرسة الأصول الشيعية / ١ / ..... ٢٥٣ ـ ٣٢٢

الشيخ حيدر حب الله

تقرير حول الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ..... ٣٢٥ ـ ٣٢٨

التحرير

أخبار ومتابعات ..... ٣٢٩ ـ ٣٤٢

التحرير

محتويات العدد ٣٥

كلمة التحرير ـ الاجتهاد والمعاصرة ..... ٥ ـ ١٢

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها / ١ / ..... ١٣ ـ ٤٠

آية الله السيد محسن الخرازي

ضمان الطبيب ..... ٤١ ـ ٧٢

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

ـ دراسات وبحوث ـ

تقسيمات علم القانون ..... ٧٣ ـ ١٠٢

الأستاذ الشيخ عباس الكعبي

نظرية السنة / ٢ / ..... ١٠٣ ـ ١٤٦

الشيخ حيدر حبّ الله

ـ ملفّ العدد ـ

كلمة آية الله السيد علي الخامنئي .... ١٤٩ ـ ١٦٦

حوار مع آية الله الشيخ مكارم الشيرازي ..... ١٦٧ ـ ١٧٦

حوار مع الأستاذ الشيخ باقر الابرواني ..... ١٧٧ ـ ١٩٤

حوار مع الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي ..... ١٩٥ ـ ٢٠٢

حوار مع الأستاذ السيد كمال الحيدري ٢٠٣ ـ ٢٢٢

تأملات في هندسة عملية التعليم الحوزوي ..... ٢٢٣ ـ ٢٥٦

الشيخ محمود العيداني

أساليب الدراسة في الحوزات العلمية ٢٥٧ ـ ٢٨٠

محمّد علي رضائي

اقتراحان في النظام التعليمي في الحوزة العلمية ..... ٢٨١ ـ ٢٩٤

مجموعة من الباحثين

الأستاذ الشيخ علي الرباني

النظام التعليمي بين الحوزة والجامعة ..... ٢٩٥ ـ ٣٠٦

السيد حسن فاطمي

مسألتان فقهيتان ..... ٣٠٧ ـ ٣٣٠

الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي

أخبار ومتابعات ..... ٣٣٣ ـ ٣٤٣

إعداد : التحرير

محتويات العدد ٣٦

كلمة التحرير ـ إطلالة حول تشخيص موضوعات الأحكام..... ٥ـ ١٢

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها / ٢ /

..... ١٣ـ ٣٨

آية الله السيد محسن الخرازي

المرأة والولاية السياسية والقضائية ... ٣٩ـ ٩٦

آية الله الشيخ محمّد مهدي الآصفي

بطاقات الائتمان (الإقراض) ٩٧ـ ١٢٨

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

ولاية الفقيه ـ دراسة في التوقيع الشريف

..... ١٢٩ ـ ١٤٦

الشيخ محمد شقير

ـ دراسات وبحوث ـ

الإجماع في الفكر الشيعي ١٤٧ـ ١٩٦

الأستاذ جعفر الساعدي

الخصخصة ودورها في الاقتصاد الإسلامي

..... ١٩٧ـ ٢٢٦

السيد علي عباس الموسوي

منهج المقداد السيوري في كنز العرفان

..... ٢٢٧ـ ٢٨٨

د. عبد الأمير كاظم زاهد

حوار مع آية الله السيد حسين شمس

..... ٢٨٩ ـ ٣١٠

إعداد : التحرير

أخبار ومتابعات..... ٣١١ ـ ٣٢١

إعداد : التحرير

السنة العاشرة

محتويات العدد ٣٧

كلمة التحرير ـ حقوق الإنسان : إطلالة تأريخية

..... ٥ـ ١٦

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها / ٣ /

..... ١٧ـ ٣٥

آية الله السيد محسن الخرازي

البيعتان في بيعة واحدة..... ٣٦ـ ٥٠

آية الله الشيخ جعفر السبحاني

ـ دراسات وبحوث ـ

نظرية السنة في الفكر الإمامي ٥١ـ ٧٤

الشيخ حيدر حب الله

دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام
..... ٧٥ـ١١٨
الأستاذ جعفر الساعدي
المشاركة المتناقصة ـ صورها وأحكامها
..... ١١٩ـ١٤٨
الشيخ مرتضى الترابي
مشهورات لا أصل لها ١٤٩ـ١٨٦
الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات
وقت فضيلة الظهرين ونوافلهما في معادلة رياضية ١٨٧ـ ٢١٥
الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد
حقوق السياح غير المسلمين في البلدان الإسلامية
..... ٢١٦ـ ٢٤٩
السيد أحمد الحسيني
تقرير حول جامعة آل البيت : العالمية ٢٥٣ـ ٢٦٤
إعداد : التحرير
أخبار ومتابعات ٢٦٥ـ ٢٧٢
إعداد : التحرير

محتويات العدد ٣٨

كلمة التحرير ـ المسؤولية والتعايش والحوار
..... ٥ـ ١٠
رئيس التحرير
ـ بحوث اجتهادية ـ
عمل الأجير لغير المستأجر ١١ـ ٣٢
آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
الاستنساخ البشري ٣٣ـ ٥٠
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري
ـ ملف العدد ـ
(خاص بالسيد شرف الدين)
العلّامة عبدالحسين شرف الدين ـ السيرة الذاتية
..... ٥٣ـ ٩٤
الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد
لماذا فقه أهل البيت : ؟ ٩٥ـ ١٤٨
الشيخ خالد الغفوري
العلّامة شرف الدين والمباني الفقهية للوحدة
..... ١٤٩ـ ١٦٦
الشيخ أحمد المبلّغي
فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين ـ إرث النبي نموذجاً ١٦٧ـ ١٨٤
الشيخ محمد الرحماني
منهج السيد شرف الدين في نقد الفقه السنّي
..... ١٨٥ـ ٢٢٢
الشيخ حسن علي أكبريان
فقه الوفاق في تراث الإمام شرف الدين ٢٢٣ـ ٢٤٠
السيد منذر الحكيم

فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين ـ فدك نموذجاً ٢٤١ـ ٢٧٠

الشيخ محمد الزروندي

الإمام شرف الدين وعلما الدراية والرجال ٢٧١ـ٣٠٠

السيد محمد صادق الموسوي الخرسان

حوار مع آية الله الگرامي ٣٠١ـ ٣١٠

إعداد : التحرير

أخبار ومتابعات..... ٣١١ـ ٣٢٤

إعداد : التحرير

محتويات العدد ٣٩

كلمة التحرير ـ نحو صياغة معاصرة للعلاقات الأُسرية : الأُبوة والبنوة نموذجاً..... ٥ـ ١٠

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

الزواج الدائم من الكتابية ١١ـ ٢٠

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها / ٤ / ٢١ـ٥٢

آية الله السيد محسن الخرازي

القسامة ـ بحث في أدلّتها وشروطها ٥٣ـ ٨٢

آية الله الشيخ محمد اليزدي

ـ دراسات وبحوث ـ

القتل الرحيم وموقف الشريعة منه ٨٣ـ ١٠٢

الأُستاذ الشيخ محمّد علي الأنصاري

صيد البحر ـ تذكيته وما يحلّ منه ... ١٠٣ـ ١٢٦

الأُستاذ السيد محسن الموسوي

السيرة بين التأسيس الأُصولي والممارسة الفقهية ١٢٧ـ ١٦٤

السيد علي عباس الموسوي

العلّامة الحلّي وبذور تكوّن مدرسة السند في الفكر الإمامي ١٦٥ـ ٢٠٢

الشيخ حيدر حب الله

المصطلحات الفقهية ـ آداب ٢٠٣ـ ٢١٤

إعداد : التحرير

رسالة إجابة السؤول ٢١٥ـ ٢٤٦

العلّامة عبدالله المامقاني

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٢٤٧ـ ٢٦٢

إعداد : التحرير

تقرير حول معهد الفقه والحقوق ٢٦٣ـ ٢٧٥

إعداد : التحرير

محتويات العدد ٤٠

كلمة التحرير ـ نحو صياغة معاصرة للعلاقات الأُسرية: الزوجية نموذجاً ٥ـ ١٠

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

الغناء والموسيقى ١١ـ ٢٤

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها / ٥ /

..... ٢٥ـ ٤٨

آية الله السيد محسن الخرازي

ـ دراسات وبحوث ـ

الإنجاب المدعوم طبيّاً..... ٤٩ـ ٧٨

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

ـ ملف العدد ـ

إثارات هامة حول رؤية الهلال ٧٩ـ ٩٤

آية الله الشيخ مكارم الشيرازي

وحدة الأفق وتعدّده في ثبوت الهلال ... ٩٥ـ ١٢٢

آية الله الشيخ جعفر السبحاني

اعتبار الأجهزة الحديثة في رؤية الهلال ١٢٣ـ ١٥٨

سماحة الأستاذ الشيخ محمّد جواد النّكراني

شهادة النساء في رؤية الهلال ـ عرض للاتجاهات الفقهية ١٥٩ـ ١٧٨

زهراء إسلامي

رسالة استيضاح المراد ١٧٩ـ ١٩٤

الشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٩٥ـ ٢٠٤

إعداد : التحرير

المصطلحات الفقهية ـ إباحة شرعية .. ٢٠٥ـ ٢٢٢

إعداد : التحرير

ـ تقارير ومتابعات ـ

تقرير حول مؤسسة بقيّة الله عجل الله فرجه للبحث والتعليم..... ٢٢٥ـ ٢٣٠

إعداد: التحرير

فهرست الأعداد (١ ـ ٤٠) ٢٤٣ـ ٢٦٤

إعداد: التحرير

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ ـ تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهيّة بشكل عام، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

أ ـ الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

جـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د ـ المسائل الفقهية الحيوية.

هـ ـ فقه النظريات الاسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و ـ ما وراء الفقه، كتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز ـ تأريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح ـ المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه، كبعض المباحث الأُصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ ـ أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ ـ ألّا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى.

٥ ـ للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ ـ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ ـ ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أُسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ ـ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية:

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : ..... :*Name*

العنوان : ..... :*Address*

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأُخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة صفائية ـ قم .

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

* * *

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 10 - NO. 40 - 2005 / 1426