فقه أهل البيت عليهم السلام

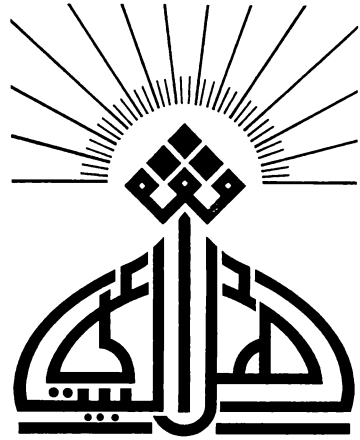
فصليّة فقهيّة متخصّصة

- إسلام الزوجة الكتابية
- السلف في المعاملات البنكية
- التكاثر البشري عبر الاستعانة بالتقنية الحديثة
- التعايش بين الجنسين
- مسؤولية الأمة في زمن الغيبة بين السلب و الإيجاب
- صلاة الجماعة استدارة حول الكعبة الشريفة
- قاعدة اليد
- وحدة المناط و إلغاء الخصوصية
- الشريعة و السياحة
- القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنوطيقا)/٢/
- في رحاب المكتبة الفقهية - المسائل المقدادية
- نافذة المصطلحات الفقهية - أجنبي
- تقرير حول مؤسّسة دار الحديث العلميّة الثقافيّة

٤٤

العدد الرابع و الأربعون- السنة الحادية عشرة ١٤٢٧ هـ/٢٠٠٦ م

شبكة الفكر
alfeker.net



المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي
رئيس التحرير :
الشيخ خالد الغفوري
هيئة التحرير :
الشيخ عباس الكعبي
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي
الشيخ حيدر حبّ الله
الشيخ محمد الرحماني
مدير التحرير :
الأستاذ علي الساعدي
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+

فقه أهل البيت عليهم السلام

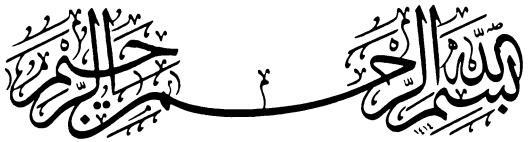
فصليّة فقهيّة متخصّصة

تصدر عن
مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الرابع والأربعون ـ السنة الحادية عشرة

١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م

Kh_ ghaffuri@islamicfeqh.com



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

الشريعة والسياحة ..... ١٣٩ ـ ١٦٤
علي أكبر كلانتري

القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنوطيقا) / ٢ / ..... ١٦٥ ـ ٢٠٢
الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري

في رحاب المكتبة الفقهية ـ المسائل المقدادية ..... ٢٠٣ ـ ٢٣٨
الشهيد الأول / الفاضل المقداد

نافذة المصطلحات الفقهية ـ أجنبي ..... ٢٣٩ ـ ٢٥٨
إعداد: التحرير

ـ تقارير ومتابعات ـ

تقرير حول مؤسّسة دار الحديث العلمية الثقافية ..... ٢٥٩ ـ ٢٧٦
إعداد: التحرير

متابعات ..... ٢٧٧ ـ ٢٨٢
إعداد: التحرير

تربية المجتهدات من مفاخر الحوزات العلميّة ٢٧٧
إقامة دورات قصيرة لإعداد المبلّغين ٢٧٧
إقامة ملتقى «اليوم العالمي للاتحاد في قضية الحجاب» في بنغلادش..... ٢٧٨
مفتي مصر السابق قوانين الإسلام لا تنافي إطلاقاً حقوق الإنسان ٢٧٩
علماء السنّة في الهند يحرّمون التأمين على العُمر ٢٨٠
افتتاح مركز الدراسات الإسلاميّة في جامعة تولدو في ولاية أوهايو ٢٨٠
ولاية نيوجرسي تعقد مؤتمر «الإسلام والدعاء» ٢٨١
تأكيد وزير الداخلية الألماني على الاعتراف بالإسلام في ألمانيا ٢٨١

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ العلاقات الاسرية الأصيلة والطارئة ..... ٥ ـ ١٠
رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

إسلام الزوجة الكتابية ١١ ـ ٢٢
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

السلف في المعاملات البنكية ٢٣ ـ ٣٦
آية الله السيد محسن الخرازي

التكاثر البشري عبر الاستعانة بالتقنية الحديثة ..... ٣٧ ـ ٥٢
آية الله الشيخ محمّد علي التسخيري

التعايش بين الجنسين ..... ٥٣ ـ ٦٠
سماحة الاستاذ الشيخ محسن الأراكي

مسؤولية الأمة في زمن الغيبة بين السلب والإيجاب ..... ٦١ ـ ٨٨
الاستاذ الشيخ عباس الكعبي

ـ دراسات وبحوث ـ

صلاة الجماعة استدارة حول الكعبة الشريفة ٨٩ ـ ١١٢
السيد علي عباس الموسوي

قاعدة اليد ..... ١١٣ ـ ١٢٤
السيد محسن الجرجاني

وحدة المناط وإلغاء الخصوصية ..... ١٢٥ ـ ١٣٨
الأُستاذ جعفر الساعدي

العلاقات الاسرية

الأصيلة والطارئة

إنّ الأُسرة هي النواة الأُولى للكيان الاجتماعي بما له من امتدادات وتعيّنات.. وهي تتألّف من مجموعة أفراد يرتبطون فيما بينهم بعلاقات إنسانية واجتماعية.. وهذا أمر واضح لا غبار عليه.. ولكن المهمّ هو تحليل هذه العلاقات وتنويعها.. ولدى دراستنا لطبيعة هذه العلاقات يتجلّى لنا أنّها ليست من سنخ واحد ولا من رتبة واحدة.. ومن خلال الرجوع إلى العلاقات الاسرية في بداية نشوئها نجد أنّها تتمثّل في نوعين أساسيين: طبيعية وعقدية:

أولاً ـ العلاقة النسَبية الناشئة من التوالد أو التي تنتهي إلى التوالد.. ومن الواضح أنّ الولادة من الامور التكوينية الطبيعية..

ثانياً ـ العلاقة الزوجية الناشئة على أساس الميل النفسي الطبعي والحاجة الغريزية والفطرية لدى كلّ من الجنسين تجاه الآخر..

ولا شكّ بأنّ العلاقة الثانية أسبق رتبة ووجوداً من العلاقة الأُولى.. بل هي أصل لها وسبب وجودها.. لأنّ الانسان الأول خلقه الله بقدرته خلقاً ابتدائياً من العدم ولم يكن شيئاً مذكوراً.. فكان للانسان الذكر ـ وهو آدم عليه السلام ـ وجود مستقلّ وللانسان

الانثى - وهي حواء عليها السلام - وجود مستقلّ أيضاً.. ثم نشأت بينهما أوّل علاقة اسرية عرفها التاريخ وهي علاقة الزوجية.. ثم حصل التوالد ونشأت لهما ذرّية ترتبط بالوالدين بعلاقة النسب.. ثم استمرّت هاتان العلاقتان في بني آدم وحواء.. وصارت أساساً لجميع العلاقات الاجتماعية.. قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً ﴾.. ولعلّ هذا الأمر منظور إليه أيضاً في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ حيث تضمّن تحليل الكيان الاجتماعي مهما كان ضخماً - سواء كان بمستوى الشعوب أو القبائل - إلى عناصره البنيوية وعلاقته الاولى.. ألا وهي الذكر والانثى وما يحصل بينهما من علاقة غريزية وهي علاقة الزوجية.. وهذا ما يستظهر من عنواني (الذكر) و (الانثى) ثم ما يتمخّض عن ذلك من علاقات نسبية واسعة بسبب التوالد والانتشار.. كما ويحتمل قوياً أنّ الآية ناظرة للعلاقة الأوسع التي تنطبق على علاقة الزوجية وعلى العلاقة الجنسية الرقّية كما يأتي الكلام عنها لاحقاً.

وبناء على ذلك يمكن القول بأنّ العلاقة الاسرية الأصيلة هي: المصاهرة والنسب.. لكون المصاهرة ناشئة من الفطرة الانسانية وما تكنّه من انجذاب بين المرأة والرجل بحسب الطبع.. وأمّا النسب فهو ثمرة تكوينية وحقيقية للمصاهرة بحسب نظام الخلقة والطبيعة.. هذه هي العلاقة الاجتماعية بشكلها الأول والساذج..

لكن بعد اتساع رقعة المجتمع من الناحية الرقمية والعددية وظهور علاقات اعتبارية وفرضية كثيرة آلت إلى التداخل والتشابك شيئاً فشيئاً حتى بلغت مرحلة من التعقيد ولّدت علاقات شبحية متعدّدة اقتصادية وغيرها كالملكية التي انبنت على أساس الاختصاص

بالأموال الحقيقية والمجازية بل وتعدّتها حتى تعلّقت بالبشر.. فظهر نظام العبودية والرقّ الذي فرض نفسه على الانسانية كحاجة لا محيص عنها في فترات تأريخية طويلة.. وبالرغم من كونها علاقة اقتصادية لكنّها باعتبار أنّ طرفيها الانسان.. لذا فارقت العلاقات الاقتصادية المحضة واتخذت طابعاً مزدوجاً من الروابط المزيجة بين المال والاجتماع فرست عليها علاقات اجتماعية وجنسية بين الأسياد والإماء على أساس ملك اليمين.. ساهمت في إيجاد علاقات نسبية تعدّ من درجة ثانية ورتبة متأخّرة من العلاقات الاجتماعية لكونها غير أصيلة بل عارضة وطارئة.. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه العلاقة تكون من جهة واحدة وليست باتجاهين.. فلم يعترف العقلاء ولا الشارع بالعلاقة الجنسية بين السيدات وعبيدهنّ على أساس ملك اليمين للتعارض والتصادم بين علاقة الملكية واقتضاءاتها وبين العلاقة الجنسية واقتضاءاتها.. فإنّ الملكية تستلزم سلطنة المالك ـ وهو السيدة هنا ـ على المملوك.. والعلاقة الجنسية تستلزم القوامة ـ أي قيمومة الرجل على امرأته ـ لكنّ العلاقتين تقع أحدهما في طول الاخرى في الحالة المتقدّمة..

ثم إنّ اعتبار هذه العلاقة من الدرجة الثانية يفقدها بعض الامتيازات المثبّتة للعلاقات من الدرجة الاولى والتي تترتّب عليها آثار مختلفة.. فنرى أنّ الشارع يعدّ الرقّ أحد الموانع من الإرث..

والشريعة وإن اعترفت بهذه العلاقة رسيماً إلاّ أنّها مبغوضة لها لبّاً.. فهي من الحلال المبغوض.. فتكون مشروعة صورة وشكلاً ومرفوضة روحاً وواقعاً.. لأن علامات الحزازة والحيف فيها واضحة.. وقد أفلحت الشريعة في اجتثاث هذه العلاقة من الجذور بأساليب ذكية ومعالجات دقيقة لسنا بصدد بيانها وتفصيلها فعلاً..

ومن العلاقات الشبحية هي علاقة الرضاعة التي قد تنطلق من منطلق اقتصادي كاستئجار المرأة المرضعة وقد تنطلق من منطلقات اخرى.. وهي علاقة يغلب عليها الطابع التربوي المفعم بالعاطفة المقاربة والموازية للعلاقة النسبية الحقيقية إلاّ أنّها علاقة مجازية بين المرضعة صاحبة اللبن التي تعدّ بمنزلة الأُم والفحل صاحب اللبن الذي يعدّ بمنزلة الأب وبين المرتضع.. ولعدم أصالتها فقد ترتّبت عليها بعض آثار العلاقة الاسرية الواقعية كالمحرمية..

كما أنّ هناك بعض العلاقات تطرأ لا بسبب تقتضيه طبيعة الحياة الاجتماعية وتعقيداتها.. بل قد تنشأ من غير قصد ولا عن عمد كالارتباطات الناجمة عن الاشتباه والسهو.. فالنسب المشتبه يعدّ نسباً صحيحاً لا غضاضة فيه من جهة عدم كون سببه مقصوداً ومتعمّداً.. ولعدم وجود تقصير في البين فلا تبعات تكليفية ولا وضعية.. ولكن في الوقت نفسه تعدّ علاقة اجتماعية طارئة من الناحية النظرية والتحليلية المجرّدة وتترتّب عليها الآثار عملياً..

ولا بدّ من الاشارة ولو باقتضاب إلى أنّ هناك علاقات أُسرية شبحية قد تنشأ من أسباب غير مشروعة وغير مستساغة بنظر الشريعة ويترتّب عليها بعض الأحكام كالمحرمية إلاّ أنّها علاقات تعدّ من أدنى الدرجات ومن المراتب الواطئة جدّاً إلى حدّ قد يتردّد في إطلاق عنوان العلاقة عليها.. وهذه الآثار إمّا لوحظ فيها عنصر العقوبة والتأديب وإمّا لوحظ فيها النتائج التكوينية المترتّبة عليها.

ثم إنّ العلاقات الاسرية الأصيلة رغم أصالتها إلّا أنّها قد تضعف بسبب عروض حالة عليها فتؤدّي إلى تجميد بعض الامتيازات وبعض الأحكام كالقتل الذي يسيء إلى العلاقة الاسرية أيّة إساءة ويهدمها ويهتك عصمتها أو الارتداد الذي به يخرج المرتدّ عن حدّ

العبودية وبالتالي يحرم نفسه من تحصيل حظّه من الحياة واستلام رزقه وعطائه من بارئه.. وبذلك يفقد حقه ودوره في المشاركة في بناء الكيان الاجتماعي من الأساس.. لأن الكفر بالربوبية كفر بالقيم طرّاً بما في ذلك القيم الاجتماعية والانسانية.. بل ربّما تنقطع العلاقة الاسرية أحياناً انقطاعاً تاماً كما لو انهيت العلاقة الزوجية بالطلاق ونحوه من حالات الفراق.. وفي حالة اختلال هذه العلاقات الاسرية الأصيلة قد تتقوّى بعض العلاقات ذات الدرجة الثانية فتحتلّ موقع الأُولى كما يرى ذلك في قوانين الارث في الاسلام..

ولا يفوتنا أن ننبّه على أنّ ثمة نوع من العلاقات الشبحية التي لم يعترف بها الاسلام منشأ وأثراً نحو: التبنّي فإنّه مرفوض اسلامياً لكونه يطيح بالعلاقات النسبية ويهتك حريمها باعتبار ما يسبّبه من اختلاط واشتباه بين العلاقات الاسرية الحقيقية والمجازية..

وفرق بين العلاقة الاسرية المجازية مع الاحتفاظ بعنوانها الفرضي ومجازيتها كالرضاع وبين تزييف العلاقات الحقيقية واستلاب عنوانها.. قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ * ٱدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلٰكِن مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ﴾.. فإنّ اعتراف المشرّع بعلاقة اسرية مجازية إنمّا يتّجه مع لحاظ كونها في مرتبة المجاز لا مع التدليس وادّعاء كونها حقيقية.. فلا الابوّة ولا البنوّة وكذا الأخوّة تتحقق بالاعتبار غير المستند إلى التوالد الواقعي.. ولا الزوجية تحصل من غير عقد جدّي وعقلائي منضبط.. لذا ومن هذا المنطلق فقد رفضت الشريعة التبنّي.. وكذا رفضت الشريعة

ظاهرة اتخاذ الأخدان لكونها علاقة فوضوية لا تصل إلى مرتبة التعهّد والعقد.. قال تعالى: ﴿ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ﴾ وقال: ﴿ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ ..

وأمّا السفاح ونحوه فهو ليس بعلاقة إنسانية أصلاً فضلاً عن أن تكون علاقة فرضية ومجازية ذات اعتبار عقلائي.. بل هي صرف ممارسة وليست بعلاقة ذات تعهّدات والتزامات وتبعات.. لذا فهو يسير باتجاه هدم العلاقات الاجتماعية والانزلاق في الفوضى الاجتماعية.. إنّه ممارسة خارجة عن اقتضاءات الحياة الانسانية.. قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ ..

لقد استهدفنا من خلال هذا العرض السريع إلفات نظر العلماء والمفكّرين إلى ضرورة التوفّر على دراسة العلاقات الاسرية ومحاولة تنويعها وتحليلها في سبيل تكوين رؤية نظرية دقيقة عن النظرية الاجتماعية في الإسلام كي يتسنّى لنا الاقتراب عملياً وميدانياً من الصيغة الربانية للمجتمع الذي ندبنا سبحانه لبنائه.. ﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً ﴾

.. ولا حول ولا قوة إلّا بالله..

رئيس التحرير

إسلام الزوجة الكتابية

❑ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

بسم الله الرحمن الرحيم

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

لو أسلمت الكتابية وزوجها يهودي أو مسيحي فهل تبين عنه من حين الإسلام أو بعد العدّة أو لا تبين؟

تدلّ على أصل البينونة صحيحة البزنطي قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل تكون له الزوجة النصرانية فتسلم هل يحلّ لها أن تقيم معه؟ قال: «إذا أسلمت لم تحلّ له. قلت: فإنّ الزوج أسلم بعد ذلك أيكونان على النكاح؟ قال: لا، بتزويج جديد»(١).

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أسلمت امرأة وزوجها على غير الإسلام فرّق بينهما»(٢).

إلّا أنّنا نحمل ذلك على البينونة بعد العدّة بقرينة صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام عن رجل مجوسي أو مشرك من غير أهل الكتاب كانت تحته امرأة فأسلم أو أسلمت؟ قال: «ينتظر بذلك انقضاء عدّتها، وإن هو أسلم أو أسلمت قبل أن تنقضي عدّتها فهما على نكاحهما الأوّل، وإن هو لم يسلم حتى تنقضي العدّة فقد بانت منه»(٣).

ونحوها روايات واردة في خصوص المجوسي [٤].

فلئن كان المجوسي والمشرك لا تبين امرأتهما التي أسلمت بينونة باتّة إلّا بعد العدّة فاليهودي والنصراني مثلهما أو أولى منهما بذلك.

وفي مقابل ما دلّ على البينونة ولو بعد العدّة روايات دالّة على عدم البينونة، من قبيل:

١ ـ ما رواه جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام: انّه قال: في اليهودي والنصراني والمجوسي إذا أسلمت امرأته ولم يسلم. قال: «هما على نكاحهما الأوّل، ولا يفرّق بينهما، ولا يترك أن يخرج بها من دار الإسلام إلى دار الكفر» [٥].

٢ ـ ما رواه علي بن إبراهيم عن أبيه عن بعض أصحابه عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ أهل الكتاب وجميع من له ذمّة إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما، وليس له أن يخرجها من دار الإسلام إلى غيرها ولا يبيت معها، ولكنّه يأتيها بالنهار. وأمّا المشركون مثل مشركي العرب وغيرهم فهم على نكاحهم إلى انقضاء العدّة...» [٦].

٣ ـ رواية الكليني عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمّد بن عيسى عن يونس قال: الذمّي تكون عنده المرأة الذمية فتسلم امرأته قال: «هي امرأته يكون عندها بالنهار، ولا يكون عندها بالليل. قال: فإن أسلم الرجل ولم تسلم المرأة يكون الرجل عندها بالليل والنهار» [٧].

وقد نقل عن الشيخ في النهاية والتهذيبين الإفتاء بعدم انفساخ النكاح بانقضاء العدّة إن كان الزوج قائماً بشرائط الذمة غير أنّه لا يمكّن من الدخول عليها ليلاً، ولا من الخلوة بها نهاراً، ولا من إخراجها إلى دار الحرب [٨].

إلّا أنّ هذه الروايات كلّها ضعيفة السند، والأخيرة غير منتهية إلى المعصوم.

٤ ـ رواية عبد الملك بن عمير القبطي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: للنصراني الذي أسلمت زوجته: «بضعها في يدك، ولا ميراث بينكما».(٩)

إلّا أنّها أيضاً ساقطة سنداً.

٥ ـ رواية عبد الرحمن البصري قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في نصراني اختارت زوجته الإسلام ودار الهجرة أنّها في دار الإسلام لا تخرج منها، وأنّ بضعها في يد زوجها النصراني، وأنّها لا ترثه ولا يرثها»(١٠).

وعيب السند عبارة عن الغمز الموجود في سند الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضّال.

والنتيجة إذاً هي الحكم بالبينونة بعد العدّة؛ لضعف الروايات المعارضة.

ثمّ إنّ توقّف البينونة الكاملة على العدّة مختصّ طبعاً بمن لها عدّة، فلا يشمل ذلك اليائس، ولا غير المدخول بها. وقد ورد في غير المدخول بها التصريح بذلك في بعض روايات الباب، وهي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام في نصراني تزوّج نصرانية فأسلمت قبل أن يدخل بها. قال: «قد انقطعت عصمتها منه، ولا مهر لها، ولا عدّة عليها منه»(١١).

٦ ـ بقيت في المقام صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن امرأة أسلمت ثمّ أسلم زوجها هل تحلّ له؟ قال: «هو أحقّ بها ما لم تتزوّج، ولكنّها تخيّر، فلها ما اختارت»(١٢).

والظاهر أنّ الرواية لا علاقة لها برجوع الزوج إليها ما لم تتزوّج رغم انتهاء العدّة، بل لعلّها تدلّ أيضاً على البينونة؛ فإنّ معنى «هل تحلّ له؟» أنّها هل

أصبحت محرّمة عليه أو هي من النساء المحلّلات؟ فيقول الإمام عليه السلام: أنّها لا زالت من المحلّلات له، بل له ما لم تتزوّج نوع من الأولوية والأحقّية باعتباره زوجها الأوّل، إلّا أنّ هذه الأولوية ليست إلى حدّ الوجوب والتعيّن، فلها ما اختارت فإن شاءت تزوّجت به وإن شاءت تزوّجت بغيره أو لم تتزوّج.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه إلى الآن أنّ الصحيح ما عليه المشهور من أنّ الكتابية لو أسلمت بانت من زوجها الكتابي، ولكن بينهما العدّة، فلو أسلم قبل انقضاء العدّة رجع اليها، ولو لم يسلم إلّا بعد انقضاء العدّة كان خاطباً من الخطّاب.

إلّا أنّ للنظر فيما انتهينا إليه من النتيجة مجالاً؛ وذلك لأنّ ما مضت في البحث من الرواية الثانية من روايات عدم البينونة إنّما فرضنا عدم تمامية سندها بحسب ما ورد في متن الكافي حيث قال: علي بن ابراهيم عن أبيه [١٣] عن بعض أصحابه عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام [١٤].

ولكن الوارد في التهذيب [١٥] والاستبصار [١٦] هكذا: ما رواه محمّد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن محمّد بن مسلم (فيتمّ السند) عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ أهل الكتاب وجميع من له ذمّة إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما، وليس له أن يخرجها من دار الإسلام إلى غيرها ولا يبيت معها، ولكنّه يأتيها بالنهار. وأمّا المشركون مثل مشركي العرب وغيرهم فهم على نكاحهم إلى انقضاء العدّة، فإن أسلمت المرأة ثمّ أسلم الرجل قبل انقضاء عدّتها فهي امرأته، وإن لم يسلم إلّا بعد انقضاء العدّة فقد بانت منه، ولا سبيل له عليها، وكذلك جميع من لا ذمّة له. ولا ينبغي للمسلم أن يتزوّج يهودية ولا نصرانية وهو يجد حرّة أو أمة».

وعليه، فيجب استئناف البحث أوّلاً عن مدى إمكان إثبات صحة نسخة

التهذيب والاستبصار وترجيحهما على نسخة الكافي بواسطة ملاحظة حال الطبقات، وأنّ إبراهيم بن هاشم هل يمكنه أن يروي بواسطة واحدة عن محمّد ابن مسلم أو لا؟ وثانياً عن أنّه كيف ينبغي التعامل مع هذه الرواية مع معارضتها التي مضت؟ وهل هناك من جمع بينهما أو لا؟

أمّا البحث الأوّل ـ فإبراهيم بن هاشم يعدّ من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام ومن رواته (١٧)، وعدّه الكشي تلميذاً ليونس بن عبد الرحمن ومن أصحاب الرضا عليه السلام (١٨).

وتنظّر في ذلك النجاشي (١٩).

وقوّى السيد الخوئي رحمه الله نظر النجاشي باعتبار أنّ ابراهيم بن هاشم على ما عليه من كثرة رواياته حتى انّه روى عن مشايخ كثيرة يبلغ عددهم زهاء مئة وستين شخصاً لم توجد له رواية واحدة عن الرضا عليه السلام ولا عن يونس بن عبد الرحمن، فكيف يمكن أن يكون تلميذاً ليونس أو يكون من أصحاب الرضا عليه السلام ؟! (٢٠).

وأمّا محمّد بن مسلم فقد عدّ من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام (٢١)، ومات ـ على ما ينقل ـ في زمن الإمام الكاظم عليه السلام ؛ لأنّه مات ـ حسب النقل ـ سنة مئة وخمسين، والإمام الكاظم ولد سنة مئة وثمان وعشرين. وهذا يعني أنّ الامام الكاظم عليه السلام كان له من العمر في سنة وفاة محمّد بن مسلم اثنتان وعشرون سنة.

ولو فرضنا أنّ إبراهيم بن هاشم كان في سنّ الإمام الجواد مثلاً ـ الذي ولد سنة خمس وتسعين ومئة من الهجرة، وتوفّي سنة عشرين ومئتين ـ فالفاصل بينه وبين محمّد بن مسلم يقارب حوالي سبعين سنة، فليس من المستحيل أن ينقل عن محمّد بن مسلم بواسطة شخص واحد، ولكنّه بعيد.

فإذا ضمّ إلى هذا الاستبعاد نقل الطوسي في التهذيبين الواسطة بين بعض الأصحاب وإبراهيم بن هاشم وهو محمّد بن أبي عمير رغم حذفه من الكافي الواصل بأيدينا، وضمّ إلى ذلك أنّه لم يعهد من إبراهيم بن هاشم النقل عن الإمام مرسلاً بعدم ذكر اسم الراوي، بينما هو معهود من ابن أبي عمير بعد أن فقد كتبه أو تلفت فاضطرّ أن ينقل كثيراً منها بالارسال، لعلّه يحصل من مجموع ذلك الاطمئنان بصحة نسخة التهذيبين.

وأمّا البحث الثاني ـ فلو صحّ تقييد صحيحة عبد الله بن سنان: «إذا أسلمت امرأة وزوجها على غير الإسلام فرّق بينهما»[٢٢] بهذه الرواية وتخصيصها بغير الذمّي فارتكاب تقييد من هذا القبيل لصحيحة البزنطي مشكل؛ فإنّ صحيحة البزنطي تقول: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل تكون له الزوجة النصرانية فتسلم هل يحلّ لها أن تقيم معه؟ قال: «لا، إذا أسلمت لم تحلّ له. قلت: فإنّ الزوج أسلم بعد ذلك، أيكونان على النكاح؟ قال: لا، بتزويج جديد»[٢٣] وافتراض تقييد هذه الصحيحة بما إذا كان الزوج غير كتابي بعيد؛ فإنّ الكتابية لا تكون عادة زوجة للوثني أو الملحد.

وعندئذٍ نقول: إنّ ما ورد في رواية محمّد بن مسلم من التفصيل بين من له ذمّة وغير من له ذمّة يتحمل تفسيرين:

أحدهما ـ أن يكون المقصود بمن له ذمّة من له أهلية الذمّة وهم الكتابيون، فعطف من له ذمّة على أهل الكتاب يكون من قبيل عطف المرادف على المرادف. وعليه، يقع التعارض التامّ بين هذه الرواية وصحيحة البزنطي، فكلتاهما واردتان في أهل الكتاب.

وثانيهما ـ أن يكون المقصود بمن له ذمّة من يكون من الكتابيين في ذمّة الإسلام في مقابل من هم في دار الحرب، فقد يفترض أنّ رواية محمّد بن مسلم تخصّص صحيحة البزنطي بالنصراني المتواجد في دار الحرب إلّا أنّ

هذا بعيد؛ فإنّ المتيّقن من مثل هذا السؤال مع تعارف تواجد الكتابيين في ذمّة الإسلام هو النظر إلى من هم أقرب إلى محلّ الابتلاء، وهم المتواجدون في بلاد الإسلام، وتخصيصه بغيرهم بعيد.

وإذا استحكم التعارض وصلت النوبة إلى المرجّحات، والمرجّحات الأساسية اثنان:

المرجّح الأوّل ـ موافقة الكتاب، فقد يقال: إنّ روايات انفساخ العقد هي المطابقة لإطلاق الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ **يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لاَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ** ﴾ (٢٤).

إلّا أنّ إثبات إطلاق هذه الآية للنساء الذمّيات اللاتي أسلمن مشكل:

أوّلاً ـ لأنّ الآية ناظرة إلى نساء أهل الحرب في قصّة صلح الحديبية، وليس نساء أهل الذمّة.

إلّا أن يفسّر أهل الذمّة في المقام بمعنى مطلق أهل الكتاب، أي الذين فيهم قابلية الدخول في الذمّة، لا بمعنى الملتزمين بشرائط الذمّة أو الداخلين تحت الذمّة بالفعل.

وثانياً ـ لأنّ شمول إطلاق الآية للكتابيين مشكل؛ لأنّها ناظرة إلى المشركين الذين هم طرف القضيّة في قصّة صلح الحديبية، واستقرار المصطلح المتشرّعي الموجود لدينا اليوم على أنّ الكافر يعني مطلق غير المسلم كتابياً كان أو غير كتابي غير واضح بالنسبة لزمان نزول الآية كي يتمسّك بالإطلاق؛ فإنّ الكافر بمعناه الأوّلي وقبل استقرار الاصطلاح على المطلق يناسب إرادة الكافر بالتوحيد، وهم المشركون أو الملحدون، كما يناسب إرادة مطلق الكافر بالإسلام، فتصبح الآية مجملة بهذا الصدد.

والمرجّح الثاني: مخالفة العامّة، وهي توجب رجحان الطائفة الثانية الدالّة على عدم الانسفاخ؛ لأنّ المشتهر شهرة عامة بينهم كالمشتهر لدى الشيعة أيضاً هو الانفساخ ولو بعد العدّة.

والاشتهار لدى الشيعة لا يضعّف روايات عدم الانفساخ؛ لعدم معلومية الإعراض، إذ لعلّهم قدّموا روايات الانفساخ باعتقاد موافقة الكتاب مثلاً أو بتخيّل الجمع العرفي ونحو ذلك، ولكن الاشتهار لدى السنّة يوجب حملها على التقية.

أمّا المصدر لما قلناه من أنّ روايات الانفساخ تطابق العامة فهو ما ورد في الموسوعة الفقهية الكويتية، والنصّ ما يلي:

«وأمّا إن أسلمت الكتابية قبله وقبل الدخول تعجّلت الفرقة سواء أكان زوجها كتابياً أو غير كتابي؛ إذ لا يجوز لكافر نكاح مسلمة. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كلّ من نحفظ عنه من أهل العلم، والصحيح أنّ في المسألة خلاف أبي حنيفة إذا كان في دار الإسلام فإنّه لا فرقة إلّا بعد أن يعرض عليه الإسلام فيأبى...

أمّا إن كان إسلام أحد الزوجين الوثنيين أو المجوسيين أو زوجة الكتابي بعد الدخول ففي المسألة ثلاثة اتّجاهات:

الأوّل ـ يقف الأمر على انقضاء العدّة، فإن أسلم الآخر قبل انقضائها فهما على النكاح، وإن لم يسلم حتى انقضت العدّة وقعت الفرقة منذ اختلف الدينان، فلا يحتاج إلى استئناف العدّة. وهذا قول الشافعي، ورواية أحمد.

الثاني ـ تتعجّل الفرقة. وهذا رواية عن أحمد، وقول الحسن وطاووس.

الثالث ـ يعرض الإسلام على الآخر إن كان في دار الإسلام. وهو قول أبي حنيفة كقوله في إسلام أحدهما قبل الدخول، إلّا أنّ المرأة إذا كانت في دار

الحرب فانقضت مدّة التربص وهي ثلاثة أشهر أو ثلاثة حيض وقعت الفرقة، ولا عدّة عليها بعد ذلك؛ لأنّه لا عدّة على الحربية.

وإن كانت هي المسلمة فخرجت إلينا مهاجرة فتمّت الحيض هنا، فكذلك عند أبي حنيفة. وقال الصاحبان: عليها العدّة »[٢٥][٢٦]. انتهى ما أردنا نقله عن الموسوعة الفقهية الكويتية.

ثمّ إن المسألة التي أصبحت محلّ الابتلاء في زماننا هذا في البلاد الاوروبية والغربية هي اتّجاه كثير من نسائهم إلى الإسلام هرباً من التفسّخ الخُلقي المنتشر في تلك البلاد، والتي تكون النساء فيه هي الضحية الأُولى أو لأيّ عامل آخر، فلو حكم عليهنّ بالانفصال عن أزواجهنّ أدّى ذلك إلى ارتداد أكثرهنّ إلى الكفر مرّة أُخرى هرباً من الانفصال عن الأزواج في حين انّه لو أفتينا بعدم انفساخ العقد كسبناهنّ للإسلام، وقد يؤثّرن بالتدريج على أزواجهنّ.

ومن هنا قد يقال: إنّ البحث السابق لا ينفعنا شيئاً بصدد حلّ هذه المشكلة؛ لأنّنا لو سلّمنا تقديم الطائفة الثانية من الروايات الدالّة على عدم الانفساخ بمخالفة العامّة أو فرضنا تساقط الروايات بالتعارض أو أخذنا بالطائفة الثانية بناء على التخيير لدى التعارض فهذا إنّما يحلّ المشكلة بالنسبة لنساء الذمّيين، في حين أنّ هؤلاء ليسوا ذمّيين. اللهم إلّا إذا فسّر أهل الذّمة بمعنى من له قابلية الذمّة، وهم الكتابيون حتى القاطنون في دار الكفر.

وقد يقال: إنّنا بأيّ تفسير فسّرنا الذمّي يقع التعارض بين الطائفتين، فإذا أسقطنا روايات الانفساخ بوجه من الوجوه لم يبقَ دليل على الانفساخ بالنسبة للكتابيين القاطنين في دار الكفر؛ لأنّ الدليل عبارة عن تلك الروايات، فلنفترض أنّ روايات عدم الانفساخ لم تشملهم، لكنّه يكفينا عدم بقاء دليل يدلّ على الانفساخ، فنجري استصحاب بقاء علقة الزوجية.

إلّا أنّ هذه النتيجة مشكلة؛ وذلك بعد وضوح أنّ ظاهر عنوان أهل الذمّة أو الذمّي أو من له ذمّة ونحو ذلك هي الذمّة الفعلية، لا مجرّد من له قابلية الذمّة.

وعندئذٍ نقول: إنّ في روايات إقرار النكاح وإبقائه على حاله رغم إسلام المرأة ما صرّح بشرط الذمّة في ذلك، وهي ما مضى من رواية ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن محمّد بن مسلم. وهي وإن كانت معارَضة بما دلّ على انفساخ النكاح بعد العدّة، لكنّنا قد نقّحنا في علم الأُصول أنّ الخبرين المتعارضين ينفيان الثالث. وفي المقام قد دلّ أحد المتعارضين على انفساخ نكاح الكتابي بإسلام امرأته بعد انتهاء العدّة ولو كان ذمّياً، ودلّ الآخر على التفصيل بين الذمّي وغير الذمّي بالانفساخ في الثاني دون الأوّل، فالإفتاء بعدم الانفساخ حتى في غير الذمّي يعني الإفتاء بأمر ثالث مرفوض من قبل كلتا الطائفتين. وعليه، فالمتيقّن من الطائفتين انفساخ نكاح نساء الكتابيين الذين يعيشون في هذه الأيّام في بلاد الكفر.

وأمّا حلّ المشكلة الاجتماعية التي أشرنا اليها فينحصر في كتمان حكم الانفساخ عليهنّ لمصلحة إبقائهنّ على الإسلام، أمّا الإفتاء بعدم الانفساخ فلا سبيل إليه.

هذا كلّه بناءً على التعارض بين الطائفتين.

أمّا لو قلنا بأنّ روايات حصول البينونة مطلقة من ناحية فعلية الذمّة وعدمها، فرواية التفصيل بين من له الذمّة وغيره تقدّم عليها بعد حملها على إرادة فعلية الذمّة لا من له أهلية الذمّة فالأمر أوضح.

الهوامش

(١) الوسائل ٢٠ : ٥٤٢ ، ب٥ مما يحرم بالكفر ونحوه ، ح٥ . ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

(٢) المصدر السابق : ٥٤٧ ، ب٩ ، ح٤ .

(٣) الكافي ٥ : ٤٣٦ ، ح٣ ، باب نكاح أهل الذمة والمشركين يسلم بعضهم ولا يسلم بعض أو يسلمون جميعاً ، ط ـ الآخوندي . الوسائل ٢٠ : ٥٤٧ ، ب٩ مما يحرم بالكفر ، ذيل ح٣ .

(٤) الوسائل ٢٠ : ٥٤٦ ، ٥٤٨ ، ب٩ ممّا يحرم بالكفر ، ح١ ، ٢ ، ٧ .

(٥) التهذيب ٧ : ٣٠٠ ، ح١٢٥٤ . الاستبصار ٣ : ١٨١ ، ح٦٥٨ . الوسائل ٢٠ : ٥٤٦ ، باب ٩ مما يحرم بالكفر ونحوه ، ح١ . وفي الوسائل : (الهجرة) بدل (دار الكفر) .

(٦) الوسائل ٢٠ : ٥٤٧ ، ب٩ مما يحرم بالكفر ونحوه ، ح٥ .

(٧) المصدر السابق : ٥٤٨ ، ح٨ .

(٨) راجع فقه الصادق (الروحاني) ٢١ : ٤٥٥ .

(٩) الوسائل ٢٦ : ١٧ ، ب١ من موانع الارث ، ح٢٢ .

(١٠) المصدر السابق : ح٢٣ .

(١١) الوسائل ٢٠ : ٥٤٨ ، ب٩ مما يحرم بالكفر ونحوه ، ح٦ .

(١٢) المصدر السابق : ٥٤٩ ، ح١٠ .

(١٣) وفي هذه الطبعة (بيروت ١٤٠١ هـ) : إضافة [عن ابن أبي عمير] بين معقوفين .

(١٤) الكافي ٥ : ٣٥٨ ، باب نكاح الذمية ، ح٩ .

(١٥) التهذيب ٧ : ح١٢٥٩ .

(١٦) الاستبصار ٣ : ح٦٦٣ .

(١٧) انظر : معجم رجال الحديث ١ : ٣١٨ .

(١٨) حكاه النجاشي عن الكشي في رجاله : ١٦ .

(١٩) رجال النجاشي : ١٦ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(٢٠) انظر : معجم رجال الحديث ١ : ٣١٦ ـ ٣١٧ .

(٢١) رجال الطوسي : ١٣٥ ، ٣٠٠ ، ٣٥٨ ، منشورات الرضي .

(٢٢) الوسائل ٢٠ : ٥٤٧ ، ب٩ مما يحرم بالكفر ونحوه ، ح٤ .

(٢٣) الوسائل ٢٠ : ٥٤٢ ، ب٥ مما يحرم بالكفر ونحوه ، ح٥ .

(٢٤) الممتحنة : ١٠ .

(٢٥) انظر الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤ : ٢٦١ ـ ٢٦٢ .

(٢٦) انظر : المغني ٧ : ٥٣٤ . وابن عابدين ٢ : ٣٩٠ .

السلف

في المعاملات البنكية

❑ آية الله السيد محسن الخرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

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

حقيقة السلف

السلف هو ابتياع المضمون إلى أجل معلوم بمال حاضر، وهو قسم من البيع، ولابدّ فيه من الإيجاب والقبول، وينعقد بلفظ بعت وقبلت. والظاهر انعقاده بالمعاطاة كسائر أقسام البيع.

شروطه:

ثم بعدما عرفت من كون السلف من أقسام البيع لابدّ فيه من مراعاة شروط البيع، وهي أُمور:

منها: ذكر الجنس أي الحقيقة النوعية، ومنها: ذكر الوصف وتقدير المبيع بالكيل أو الوزن ونحوهما ممّا له مدخلية في المعرفة بالمبيع لفساد البيع الغرري هذا، مضافاً إلى اشتراط قبض الثمن قبل التفرّق.

ولو قبض بعض الثمن ثم افترقا صح في المقبوض وبطل في غيره كما ادّعي عليه الإجماع.

ثم لو كان الثمن ديناً على البائع فالمشهور البطلان مستدلاً بأنّه بيع دين بمثله، فيشمله خبر طلحة بن زيد[1] عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يباع الدين بالدين»[2]، والرواية موثّقة.

ويناقش فيه - كما في جامع المدارك - بمنع تناول النهي عن بيع الدين بمثله لما صار ديناً بالعقد، بل المراد ما كان ديناً قبله، والسلم فيه من الأول لا الثاني، هذا، مضافاً إلى دلالة خبر إسماعيل بن عمر على الجواز حيث قال: «إنّه كان له على رجل دراهم فعرض عليه الرجل أن يبيعه بها طعاماً إلى أجل فأمر إسماعيل من يسأله؟ فقال: لا بأس بذلك، قال: ثم عاد إليه اسماعيل فسأله عن ذلك وقال: إنّي كنت أمرت فلاناً فسألك عنها فقلت لا بأس فقال: ما يقول فيها من عندكم قلت يقولون فاسد قال لا تفعله فإنّي أوهمت»[3].

ولا يقدح ما في ذيله بعد معلومية كونه على فرض الصدور تقية[4].

وعليه فعلى فرض شمول قوله لا يباع الدين بالدين لما صار ديناً بالعقد يمكن الجمع بينه وبين خبر إسماعيل بحمله على الكراهة فيما إذا كان الثمن ديناً على البائع ولكنّه ضعيف.

فلا مناص في الجواز إلّا عن المنع من تناول النهي عن بيع الدين بمثله لما صار ديناً.

ولكن يشكل ما ذكر من ناحية أنّ الموانع كالشرائط، فكما أنّ المقرّر في محلّه هو كفاية تقارن الشرائط ولو بنفس البيع فكذلك يكفي تقارن المانع في المنع عن البيع.

اللهمّ إلّا أن يقال إنّ التعميم المذكور غير محرز، ومعه يرجع إلى عمومات الصحة.

وممّا ذكر يظهر حكم جعل الثمن كلّياً؛ لعدم إحراز شمول قوله عليه السلام: «لا يباع الدين بالدين» لمثله. نعم، يجب قبضه قبل التفرّق، فتدبّر.

ومنها: تعيين الأجل بما يرفع احتمال الزيادة والنقصان؛ وذلك لدفع الغرر، قال في الجواهر: «(الشرط الخامس: تعيين الأجل) أي الأجل المتعيّن؛ ضرورة عدم اختصاص السلم بكون الأجل متعيّناً، (ف)إنّه (لو ذكر أجلاً مجهولاً) فيه أو غيره من العقود التي يشترط فيها المعلومية (كأن يقول متى أردت أو يذكر أجلاً يحتمل الزيادة والنقصان كقدوم الحاج) أو نحو ذلك ممّا يؤدّي إلى الجهالة كالدياس والحصاد (كان باطلاً) بلا خلاف أجده بيننا»[٥].

المسألة الأولى:

لا يجوز بيع السلم قبل حلوله؛ وذلك كما في الجواهر ليس لعدم الملكية قبل الأجل؛ ضرورة عدم مدخلية الحلول فيها؛ إذ العقد هو السبب في الملك، والأجل إنّما هو لوقت المطالبة، وهكذا ليس ذلك لعدم القدرة على التسليم؛ إذ يكفي فيها وجود القدرة عند الأجل، ولا لغير ذلك من الامور.

بل للإجماع المحكي في كلمات الأعلام كالتنقيح وظاهر الغنية وجامع المقاصد وكشف الرموز، ولولا الاجماع المذكور لأمكن القول بالجواز قبل الحلول؛ لأنّه قبل حلول الأجل ملكه، فيشمله عمومات البيع ونحوها[٦].

وممّا ذكر يظهر أنّه لا إشكال أيضاً في جواز بيع السلم بعد تحويل السلم قبل حلول الأجل أو بعد صيرورة السلم قابلاً للتحويل قبل حلول الأجل ولو قبل القبض؛ وذلك لأنّ دليل المسألة هو الإجماع، وهو دليل لبّي، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن، ويرجع في غيره إلى مقتضى العمومات والقواعد، وقد عرفت أنّ السلم ملك، ومع الملكية يشمله العمومات، ولا وجه للمنع عن بيعه.

المسألة الثانية:

إنّه لا خلاف ولا إشكال في جواز البيع بعد حلول الأجل وإن لم يقبضه من دون فرق بين بيعه على من هو عليه وبين بيعه على غيره؛ وذلك لعموم الأدلّة أو إطلاقها.

وإنّما الكلام في جواز بيعه بجنس الثمن بالأقلّ أو الأكثر.

صرّح في الجواهر بالجواز حيث قال: «الأقوى الجواز... بجنس الثمن ومخالفه بالمساوي له أو بالأقلّ أو بالأكثر ما لم يستلزم الربا سواء كان المسلم فيه طعاماً أو غيره مكيلاً أو موزناً أو معدوداً أو غيره؛ لإطلاق الأدلّة وعمومها وخصوص مرسل ابان عن الصادق عليه السلام في الرجل يسلف الدراهم في الطعام إلى أجل فيحلّ الطعام فيقول: ليس عندي طعام ولكن انظر ما قيمته فخذ منّي ثمنه؟ فقال: «لا بأس بذلك»[٧].

وموثّق ابن فضّال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: الرجل يسلفني الطعام فيجيء الوقت وليس عندي طعام، أُعطيه بقيمته دراهم؟ قال: «نعم»[٨]»[٩].

ولا يخفى عليك أنّ كلام السائل يحتمل فيه أن يكون إعطاء الدراهم بعنوان البيع أو بعنوان الوفاء، ومقتضى ترك الاستفصال أنّ الجواب بقوله عليه السلام «نعم» يشمل كلا الاحتمالين.

وهكذا مقتضى إطلاقه هو عدم الفرق بين أن يكون ما أعطاه بعنوان القيمة مساوياً مع رأس المال الذي أدّاه أو أزيد أو أنقص.

ولكن الإطلاق الأخير ينافيه جملة من الأخبار، منها:

١ ـ صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من اشترى طعاماً أو علفاً إلى أجل فلم يجد صاحبه وليس شرطه إلّا الورق، فإن قال: خذ مني بسعر اليوم ورقاً فلا يأخذ إلّا شرطه

طعامه أو علفه، فإن لم يجد شرطه وأخذ ورقاً لا محالة قبل أن يأخذ شرطه فلا يأخذ إلّا رأس ماله لا تظلمون ولا تظلمون»[١٠].

٢ ـ صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف إلى أجل مسمّى، فقال له صحابه: لا نجد لك وصيفاً خذ منّي قيمة وصيفك اليوم ورقاً قال: فقال: لا يأخذ إلّا وصيفه أو ورقه الذي أعطاه أول مرة لا يزداد عليه شيئا»[١١].

٣ ـ صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: سئل عن الرجل يسلم في الغنم ثنيّان[١٢] وجذعان[١٣] وغير ذلك إلى أجل مسمّى؟ قال: لا بأس إن لم يقدر الذي عليه الغنم على جميع ما عليه ان يأخذ صاحب الغنم نصفها أو ثلثها أو ثلثيها ويأخذوا رأس مال ما بقي من الغنم دراهم ويأخذوا دون شرطهم، ولا يأخذون فوق شرطهم والأكسية أيضاً مثل الحنطة والشعير والزعفران والغنم»[١٤].

٤ ـ صحيح يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسلف في الحنطة والتمر بمئة درهم فيأتي صاحبه حين يحلّ له الذي له فيقول: والله ما عندي إلّا نصف الذي لك فخذ منّي إن شئت بنصف الذي لك حنطة وبنصفه ورقاً فقال: لا بأس إذا أخذ منه الورق كما أعطاه»[١٥].

وأُجيب عن هذه الأخبار بالجمع بينهما كما في الجواهر بحمل صحيحي محمد بن قيس على فسخ العقد، ومن المعلوم أنّ مع الفسخ لا يستحق إلّا رأس ماله، وحينئذٍ يجب عليه أن يأخذ المساوي للثمن لا الزائد وإلّا كان ربا محرّماً، وليس المراد هو البيع؛ إذ لا يتصور ترتّب الربا عليه بعد أن كان في ذمّة المسلم إليه الحنطة والتمر أو غير ربوي كالإبل ونحوها، لا الدراهم التي هي ثمنها.

ومنه يعلم أنّه لا وجه للإشارة بآية الربا إلى ذلك في الخبر الأول ـ وهو

قوله تعالى: ﴿ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ ﴾ (١٦) ـ وأنّه لابدّ من حمله على ما قلنا.

وهكذا صحيح يعقوب بن شعيب يحمل على إرادة السؤال عن جواز الفسخ في البعض ولو مع التراضي فأجابه بأنّه لا بأس إذا أخذ منه كما أعطاه حتى لا يترتّب عليه الربا.

فهذه الروايات لا تنهض للمعارضة مع الأصل والعمومات الدالّة على جواز البيع (١٧).

وعليه فالبيع ولو مع التفاوت جائز، والأخبار المانعة لا نظر لها إلى البيع بل النظر فيها إلى الفسخ.

أورد عليه في جامع المدارك بأنّ حمل الصحاح على خصوص الفسخ لا وجه له بعد إمكان أن يكون من باب الوفاء أو البيع أيضاً، بل ظاهر قوله عليه السلام لا أجد لك وصيفاً خذ منّي قيمة وصيفك اليوم... الخ وقوله خذ منّي بسعر اليوم ورقاً... الخ أنّ النظر إلى أخذ الطرف الورق لا بعنوان الفسخ بل بعنوان الوفاء أو البيع فإنّ الفسخ لا يوجب إلّا ردّ مثل ما أعطى أولاً لا أزيد ولا أنقص (١٨).

ومع ظهور الروايات في البيع تصلح هذه الروايات للمعارضة، ولعلّ الإشارة إلى آية الربا من باب التنظير والشباهة باعتبار أنّ عوض العوض عوض.

نعم، لا يبعد أن يقال ـ كما في جامع المدارك ـ: «إن تمّ الاستدلال بالأخبار السابقة من جهة السند خصوصاً بملاحظة موثّق ابن فضّال وشملت البيع والوفاء فالأخبار الظاهرة في المنع الشاملة لصورة البيع والوفاء محمولة على الكراهة جمعاً بين الطرفين.

وأمّا احتمال تقييد تلك الأخبار بخصوص صورة التساوي مع القيمة السابقة فبعيد جدّاً؛ لغلبة التفاوت وترك الاستفصال»[١٩].

ويؤيّد ذلك موثّقة إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يجيء إلى صيرفي ومعه دراهم يطلب أجود منها فيقاوله على دراهم فيزيده كذا وكذا بشيء وقد تراضينا عليه ثم يعطيه بعد بدراهمه دنانير ثم يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرة قال: أليس ذلك برضاهما جميعاً؟ قلت: بلى، قال: لا بأس»[٢٠]؛ لظهورها في أنّ المعاملة الجديدة وقعت مع الزيادة على الثمن، وهذه الرواية وإن لم ترد في السلم ولكن بعد كون الكلام في المقام بعد الحلول لا فرق بين موردهما، كما لا يخفى وبذلك يتصرّف في القيمة دون المادة.

لا يقال: إنّ التصرّف في المادة مقدّم على التصرّف في الهيئة؛ لأنّ الثاني مجاز دون الأول، لأنّ التصرّف فيه في أصالة الجدّ لا في الكلمة.

لأنّا نقول: إنّ التصرّف في الهيئة لا يوجب المجاز أيضاً؛ لأنّ الوجوب والحرمة ليسا داخلين في الهيئة، بل مفاد الهيئة ليس إلّا البعث والزجر، والعقلاء حيث يرون أنّ البعث أو الزجر لم ينسجم مع الترخيص يحكمون بالوجوب أو الحرمة، وعليه فالتصرّف يقع في حكم العقلاء، لا في الكلمة حتى يوجب المجاز.

وعليه فلا وجه لتقديم أحد التصرّفين على الآخر إلّا قوة ظهور أحدهما على الآخر، ففي المقام حيث إنّ التفاوت يكون غالباً أو تكون الرواية في مورد التفاوت فالتصرّف في الهيئة أولى، كما لا يخفى.

وقد عولجت بعض جوانب البحث في بحث الحيلة الربوية، فراجع[٢١].

المسألة الثالثة:

يجوز للبنوك إعطاء التسهيلات للمعامل بشراء محصولاتهم بنحو السلف

وتحويل أثمانها إليهم بالفعل لتتمكّن المعامل من تهيئة المواد والتوليد.

ثم إنّ التسهيلات حيث كانت بيد البنوك فيجوز لهم تخصيص المعاملة مع المعامل الخاصّة كالتي يكون توليدها الوسائط النقلية الثقيلة أو القطعات الخاصة ممّا يكون مورد الحاجة.

وإذا اشترطت البنوك مع المعامل أمراً خاصّاً في ضمن الشراء بنحو السلم كان ذلك واجب المراعاة، ولا يجوز التخلّف عنه قضاء لقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم».

ثم إنّ أمر البيع والشراء بيد المتعاملين، ولذا يجوز تخصيص البنوك معاملاتهم في السلف ببضائع خاصة مثل ما لا يكون سريع الفساد أو ما يكون بيعه سهلاً أو ما كان التأمين فيه حاصلاً من ناحية البائع أو غير ذلك من الامور.

المسألة الرابعة:

اشترط بعض الفقهاء في السلم أن يكون وجود السلم فيه عامّاً وقت حلوله ولو كان معدوماً وقت العقد.

ولكنّه لا دليل له بالخصوص كما في جامع المدارك[٢٢]، إلّا من جهة القدرة على التسليم وقت لزومه المعتبرة في كلّ بيع، بل ذكر في مقامه كفاية إمكان التسلّم ولو لم يكن البائع قادراً على التسليم، ولعلّ إليه يشير صحيح ابن الحجّاج «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجال يشتري الطعام من الرجل ليس عنده فيشتري منه حالّاً؟ قال: ليس به بأس. قلت: إنّهم يفسدونه عندنا! قال: فأيّ شيء يقولون في السلم؟ قلت: لا يرون به بأساً، يقولون هذا إلى أجل فإن كان إلى غير أجل وليس هو عند صاحبه فلا يصلح، فقال عليه السلام: إذا لم يكن أجل كان أحقّ به، ثم قال: لا بأس أن يشتري الرجل الطعام وليس عند

صاحبه إلى أجل أو حالاً لا يسمّي له أجلاً إلّا أن يكون بيعاً لا يوجد مثل العنب والبطيخ وشبهه في غير زمانه، فلا ينبغي شراء ذلك حالاً»[٢٣].

والظاهر منه هو الصحة ولو كان معدوماً وقت المعاملة، خلافاً للعامّة[٢٤] فيجوز بيع ما يقدر على تسليمه ولو لم يكن عامّ الوجود.

المسألة الخامسة:

لا دليل على اعتبار أن يكون مورد السلم مولداً بسبب البائع، بل له أن يشتري من آخر عند حلول الأجل ويقبضه لمشتريه، نعم، للبنوك أن لا يأذنوا بالسلم إلّا إذا كان مورد السلم مولداً بسبب البائع، وإذا اشترط البنك ذلك في بيع السلم كان ذلك لازم المراعاة، ولو تخلّف البائع كان الخيار ثابتاً للمشتري.

المسألة السادسة:

لابدّ في السلم من تعيين الأجل بما يرفع احتمال الزيادة والنقصان.

ووجهه واضح بناء على أخذ تأجيل الثمن في حقيقة السلف، كما يدّعى أنّه هو الظاهر من كلمات كثير؛ لأنّ الأجل المأخوذ فيه إذا لم يكن معيّناً لزم الغرر، والغرر منهيّ في كلّ بيع، كما لا يخفى.

ودعوى صحة البيع بلفظ السلم مع كون البيع حالاً مجازفة.

وهذا شاهد على أنّ الأجل مأخوذ في حقيقة السلف، كما لا يخفى.

بل لو قلنا بعدم أخذ التأجيل في حقيقة السلف وكان من الشرائط لزوم ذكره عند قصد الأول؛ ولذا قال في الجواهر: «ولو قصد الأجل اشترط ذكره فيبطل العقد بدونه، ولو أطلقا العقد حمل على الحلول»[٢٥].

المسألة السابعة:

وقد عرفت أنّه يشترط في صحة السلم أن يكون مورد السلم معلوماً من

جهة الجنس والوصف والمقدار.

ووجهه واضح بعد كون السلم من اقسام البيع؛ لأنّ اللازم حينئذٍ هو مراعاة شروط البيع، ومنها ذكر الجنس أي الحقيقة النوعية والوصف والمقدار، وإلّا لزم الغرر،وهو موجب لفساد البيع.

هذا، مضافاً إلى روايات خاصة، منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «لا بأس بالسلم في المتاع إذا وصفت الطول والعرض وفي الحيوان إذا وصفت أسنانه» (٢٦).

المسألة الثامنة:

يجب قبض رأس المال قبل التفرّق ولو قبض بعض الثمن ثم افترقا صح في المقبوض فقط.

قال في جامع المدارك: «ادّعي الإجماع على شرطية القبض، والظاهر أنّه لا نصّ في المقام، ولذا يتوقّف من يتوقّف في المسائل التي لا دليل فيها غير الإجماع» (٢٧).

ولا يخفى عليك أنّه لا وجه للتوقّف لو لم يدلّ دليل غير الإجماع؛ لأنّ الإجماع على هذا المبنى ليس بدليل، وعليه فمقتضى العمومات هو صحة المعاملة ولو مع عدم القبض.

وأمّا ما في الجواهر من احتمال القول بأنّ أصالة عدم النقل والملك قبل القبض متحقّقة ولو للشك في تسبيب العقد هنا للملك للاتّفاق المزبور ولأنّ الأمر بالوفاء بالعقد أعمّ منه، بل قد يقال باعتبار تسليم الثمن في حقيقة السلم وأنّه بدونه منتفٍ حقيقة السلم (٢٨).

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّ مع إطلاق قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لا مجال لأصالة عدم النقل والملك قبل القبض، والاتّفاق المزبور إن كان دليلاً أوجب

تقييد إطلاق الآية الكريمة، وإلّا فلا يكون دليلاً، ولا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بما ليس بدليل مع أنّ الإطلاق منعقد.

وممّا ذكر يظهر ما في قوله أيضاً من أنّ الأمر بالوفاء العقد أعمّ منه، فإنّه ناشٍ عن عدم إطلاق الآية، وأمّا مع ثبوت الإطلاق فلا وجه لتوقّف وجوب الوفاء على شيء آخر، وهو القبض مع أنّه لا دليل له.

ودعوى اعتبار تسليم الثمن في حقيقة السلم وأنّه بدونه منتفٍ حقيقة السلم غير ثابتة. والمعروف في التعريف أنّه ابتياع مال مضمون إلى أجل معلوم بمالٍ حاضر والحاضر أعمّ من المقبوض قبل التفرّق.

والمقصود من ذكره هو نفي النسيئة.

ولعلّ لذلك قال في الجواهر: «إلّا أنّ الإنصاف كون العمدة الإجماع المزبور وإنّما الكلام في المراد من معقده»[٢٩].

المسألة التاسعة:

لو أخذ بعض ثمن المسلم فيه. وبقي الباقي لوقت التمويل كما هو المتعارف في زماننا هذا بالنسبة إلى بيع بعض السيارات من معاملها كانت المعاملة باطلة.

والصحيح هو أن يضاربا في بعض الثمن إلى وقت التحويل ثم يوقع البيع في ذلك الوقت أو يشاركا في المعامل إلى وقت التحويل ثم يوقع البيع عند ذاك برأس ماله وفوائده الموجودة في العمل.

والمنقول عن المعامل أنّهم جعلوا الأفراد قبل حلول وقت التحويل شركاء في معاملهم بمقدار ما أخذوا منهم.

المسألة العاشرة:

يشترط في السلم أن يكون المسلم فيه ديناً؛ لأنّه موضوع لفظ السلم لغة

وشرعاً، كما في الدروس[٣٠].

وقد عرفت أنّ السلم هو ابتياع مال مضمون إلى أجل معلوم بمال حاظر. والمضمون هو الدين، وعليه فلو أسلم في عين لا يشمله السلف، فإنّ العين ليست بدين، نعم، هو بيع ويترتّب عليه أحكام مطلق البيع، لا أحكام خصوص السلف، كما لا يخفى.

والظاهر عدم الفرق في الدين بين أن يكون كلّياً في الذمّة أو كلّياً في المعيّن؛ لأنّ الكلّي في المعيّن أيضاً ذمّي.

لا يقال: إنّ المضمون يصدق على العين أيضاً؛ فإنّ البائع ضامن لتحويلها.

لأنّا نقول: وجوب التحويل لا يوجب كون العين مضمونة في الذمّة، والتعبير بالضامن مسامحة.

إن قيل: إنّ الدين يصدق عليها المضمونة فيما إذا أخذها الغاصب بقوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه»[٣١].

قلت: إطلاق الضمان عليها تعليقي، بمعنى أنّه إن تلفت فعلى الآخذ ضمانها، والبحث في الضمان الفعلي لا التقديري بالمعنى المذكور، فتأمّل.

الهوامش

(١) الوسائل ١٨ : ٣٤٧ ، ب١٥ من الدين ، ح١ .

(٢) وقد ورد في بعض نسخ الكافي (٥ : ١٠٠ ، ح١) طلحة بن يـزيد ، ولعـلّه خـطأ ؛ لأنّ صاحب الوسائل نقل عن الكافي والتهذيب عن طلحة بن زيد ، هذا مضافاً إلى أنّه لم يكن في الرجال ذكر لطلحة بن يزيد .

(٣) التهذيب ٧ : ٤٣ ـ ٤٤ ، ح٧٤ .

(٤) جامع المدارك ٣ : ٣١٧ ـ ٣١٨ .

(٥) جواهر الكلام ٢٤ : ٢٩٩ .

(٦) راجع جواهر الكلام ٢٤ : ٣١٩ ـ ٣٢٠ .

(٧) الوسائل ١٨ : ٣٠٥ ، ب ١١ من السلف ، ح٥ .

(٨) التهذيب ٧ : ٣٠ ، ح١٥ .

(٩) جواهر الكلام ٢٤ : ٣٢٠ .

(١٠) التهذيب ٧ : ٣٢ ، ب٣ من بيع المضمون ، ح٢٢ .

(١١) الكافي ٥ : ٢٢٠ ، ح٢ .

(١٢) الثنيّ في الغنم ما كان في السنة الثالثة ، وفي الإبل ما كان في السنة السادسة .

(١٣) الجذع : ما قبل الثنيّ .

(١٤) الكافي ٥ : ٢٢١ ، ح٨ .

(١٥) التهذيب ٧ : ٣٢ ، ب٣ من بيع المضمون ، ح٢٣ .

(١٦) البقرة : ٢٧٩ .

(١٧) راجع جواهر الكلام ٢٤ : ٣٢٤ .

(١٨) جامع المدارك ٣ : ٣٢٢ .

(١٩) راجع جامع المدارك ٣: ٣٢٢.

(٢٠) الوسائل ١٨: ١٨٠، ب٦ من الصرف، ح٦.

(٢١) انظر: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العددين: ٢٧ و٢٨.

(٢٢) جامع المدارك ٣: ٣٢٠.

(٢٣) الوسائل ١٨: ٤٦، ب٧ بيع ما ليس عنده، ح١.

(٢٤) جامع المدارك ٣: ٣٢٠.

(٢٥) جواهر الكلام ٢٤: ٣٠٢.

(٢٦) الفقيه ٣: ٢٦٥، باب السلف في الطعام والحيوان، ح٩٥٣.

(٢٧) جامع المدارك ٣: ٣١٧.

(٢٨) جواهر الكلام ٢٤: ٢٨٩.

(٢٩) جواهر الكلام ٢٤: ٢٨٩.

(٣٠) الدروس الشرعية ٣: ٢٥٤.

(٣١) مستدرك الوسائل ١٧: ٨٨، ب١ من الغضب ح٤.

التكاثر البشري

عبر الاستعانة بالتقنية الحديثة

❑ آية الله الشيخ محمد علي التسخيري

المقدّمة:

إنّنا في مقام معالجة هذا الموضوع فقهياً فقبل كلّ شيء يجب أن نفرّق بين حالات مختلفة:

فهناك حالة الاستنساخ البشري التي تعني الحصول على نسخ طبق الأصل من إنسان دون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسية ذكرية أو أنثوية، كما أنّ هناك حالة الاستنساخ الحيواني والاستنساخ النباتي.

وهناك حالة الاستعانة بالتكنولوجيا لإيجاد تلقيح صناعي بين الزوجين لتكبر اللقيحة في رحم الزوجة أو الضرّة أو المرأة المستأجرة، وهناك حالة التلقيح الصناعي بين أجنبيين.

وهناك مسألة الهندسة الوراثية التي تتدخّل فيها التكنولوجيا في تحديد جنس الجنين أو في إعطائه صفات متميّزة، ويمكن أن نفترضها في الانسان أو الحيوان أو النبات.

ويختلف الموقف الأخلاقي والديني باختلاف الحالات.

وبعد هذه المقدّمة سنقدّم نقاطاً عامة أوّلاً، ثمّ ندخل في بحث الاستنساخ وحكمه الشرعي ثانياً:

أوّلاً ـ لابدّ من بيان بعض النقاط العامّة التي ينبغي أن يضعها الباحث في مثل هذه المواضيع نصب عينيه، وهي كالتالي:

النقطة الأُولى: إننا نعتقد أنّ كلّ تقدّم وكلّ حقيقة تكتشف تبقى في إطار العظمة الإلهية واستخدامها يعني استخداماً للقوانين الإلهية، لا خرقاً لها، ولا تغييراً لخلق الله، وما جاء في الشريعة من نهي عنه يركّز على منع أيّ تلاعب في الطاقات الفطرية ـ وهو ما سنشير إليه ـ أو منع أيّ تحايل على الخلقة لتحقيق شعوذة أو سحر كاذب وإغراء الآخرين، أو إهدار لثروة طبيعية وهبها الله للانسان.

النقطة الثانية: إنّ الحال يختلف كثيراً في مورد الانسان عنه في مورد غيره؛ لما يمتاز به الانسان من ميزات تجعله محور المخلوقات ويسخر له ما في السماوات والأرض.

وفي ما عدا الانسان أيضاً تلاحظ اعتبارات المصلحة الانسانية والطبيعة التي يعيش فيها وحاجاته الحياتية.

ومن هنا فإنّ التركيز في بحثنا ينصبّ على التكاثر الانساني بالسبل التكنولوجية دون التعرّض إلى الحالات الأُخرى.

النقطة الثالثة: إنّ الشريعة تقرّر أصالة الإباحة، وهي قاعدة تبقي كلّ تصرّف إنساني مباحاً حتى تثبت حرمته والمنع منه، فلا يمكن تحريم شيء بلا دليل، تماماً كما لا يمكن تجويز شيء قام على حرمته الدليل.

النقطة الرابعة: إنّ الأبحاث العلمية لا يمكن منعها والوقوف بوجهها، خصوصاً إذا كانت بهذا المستوى من التأثير الواسع، وخصوصاً إذا كانت تطلّ على عالم مجهول لتفتح مغاليقه ومجاهيله، فيجب التأمل كثيراً قبل إصدار

الأحكام المطلقة، ويجب أن نضع في الحسبان تلك الحالات التي سنواجهها شئنا أم أبينا.

النقطة الخامسة: إنّ كلّ حدث جديد وخصوصاً إذا كان يتصل بمسألة حياتية كهذه ممّا يغيّر مجرى الحياة البشرية لابدّ أن يثير أجواء عاطفية ويغرق الأفكار في افتراضات وتخمينات بعضها رائع وبعضها مرعب، ولكلّ بعض يتكوّن أنصار ومؤيّدون، وفي هذه الأجواء ربّما لا يستطيع الباحث أن يدرس الموضوع بتجرّد، وإنّما يجنح مع هذا الفريق أو ذاك دون أن يشعر؛ ولذا فمن البعيد التوصل إلى رأي اجتماعي أو علمي أو فقهي موضوعي في هذه المرحلة.

النقطة السادسة: قد نجد بعض الافتراضات نتاجاً للخيال القصصي المجنح ممّا يؤثّر سلبياً على سلامة الدراسة، كما أنّ بعض الافتراضات تحذّر من أنماط الاستغلال السيّء، الأمر الذي يدفع الفقهاء والشرعيين للتحريم المطلق سدّاً للذرائع. وقد مررنا من قبل بموضوع التلقيح الصناعي والافتراضات التي طرحت حوله ثمّ استسلم الفقهاء للأمر الواقع، وراحوا يدرسون كلّ حالة على حدة بمنأى عن الضجيج والافتراضات، وما زال البحث فيه غير ناضج كما نعتقد.

النقطة السابعة: إنّ المنهج الصحيح هو دراسة نفس الحالة أوّلاً ومدى انطباق العناوين المحلّلة أو المحرّمة عليها، ثمّ محاولة معرفة النتائج المتوقّعة والعوارض الناتجة لمعرفتها من خلال أحكامها المعروفة. وقد تتشابك النتائج الحسنة والسيئة منها، ممّا يدعو إلى التأمّل وملاحظة الأغلبية الساحقة في البين.

النقطة الثامنة: يجب أن نعترف بأنّ الأخصائيين الطبيعيين لهم الحق وحدهم في تقرير الآثار العلمية المخرّبة او الإيجابية لهذا الاسلوب، ولا

نستطيع نحن أن نقرّر شيئاً إلّا بعد انتهائهم من بحوثهم. نعم إذا انتهى هؤلاء الى نتائج ولو كانت شبه قطعية أمكننا أن نلاحظة مدى انسجام هذه الآثار مع معتقداتنا وقيمنا ومبادئنا الاسلامية ونظريتنا السياسية والاجتماعية وتخطيطنا للحياة.

ومن هنا فلا ينبغي التسرّع في الحكم ما دامت النتائج العلمية غير قطعية.

النقطة التاسعة: يعتبر الاسلام الاسرة هي لبنة البناء الاجتماعي، ويبني نظريته الاجتماعية وأحكامه المتنوعة بهذا الصدد على هذا الغرض، ويقف بشدة بوجه أيّ تخريب للأُسرة، فتجب ملاحظة هذه الحقيقة عند بيان أيّ موقف اجتماعي.

النقطة العاشرة: إنّ عمليات التلقيح الصناعي تستفيد من التكنولوجيا العلمية ولكنّها لا تدخل في بحثنا؛ لأنّ التكنولوجيا تقوم برفع الموانع أو تهيّء الشروط اللازمة لجريان العملية الطبيعية، لذا فهناك حالات مسلّمة الجواز كالتلقيح الصناعي بين الزوجين، وهناك حالات مختلف في جوازها.

وهنا نقول: إنّ عدم الخصوبة مرض بلا ريب؛ لأنّه نقص في الحالة الطبيعية، وعدم استجابة للرغبة في الانجاب، وأيّة استفادة من القدرة التكنولوجية مطلوب في هذا السبيل.

أمّا حدود هذا الاستخدام فهو اجتناب المحرّمات في الشريعة الإسلامية والتي قد تصاحب عملية الاستخدام، فإذا بلغت الحالة حدّ الضرورة أُبيحت المحظورات بقدرها.

ويبدو أنّ أيّ استخدام من هذا القبيل بين الزوجين لن يترك آثاراً سلبية تذكر على العلاقات الأصيلة بينهما وبين الأولاد.

أما استخدام الاختبارات الجينية قبل الانجاب والتأثير على نوعية الصفات

التي سيتحلّى بها الأولاد فلا نرى أيّ مبرّر شرعي لمنعه، بعد أن كان يستهدف تقوية بنيتهم وتحصينهم ضدّ الأمراض، وإشباع رغبة مشروعة لدى الوالدين في ذلك، شريطة أن لا يصحب ذلك احتمال أضرار لها تأثيراتها السلبية على حياتهم.

ولا نرى حجّة القائلين بأنّ عملية الانتقاء تشكّل تمييزاً حجّة مقبولة ومبرّرة، بل قد يجب الانتقاء إذا ثبت أنّ الجنين يعاني من أمراض خطيرة حفاظاً على سلامته، وإن لم يمكن الإصلاح وجاء الخوف القوي على حياته أو حياة الأُم أمكن تجويز الإجهاض، خصوصاً في المراحل الأُولى من حياة الجنين. وعلى أيّ حال فإنّ قانون (التزاحم) بين الأهم والمهم هو الذي يحدّد الموقف في مثل هذه الحالات.

هذا، ونحن نعتقد أنّ استخدام التعليم والتأديب لتنمية قدرات الطفل تبقى ضرورية مهما كانت التكنولوجيا الجينية مؤثّرة في تكميل قدراته؛ لأنّ هناك الكثير من الاستعدادات المعنوية تبقى بحاجة الى التربية.

النقطة الحادية عشرة: إنّ الانتقاء المفروض لن يكون إلّا لصالح تكميل قدرات الطفل، وبالتالي فهو منسجم مع الكرامة الانسانية الطبيعية ومع حقوق الانسان انسجاماً كاملاً.

ويبقى للتربية والتعليم الدور الأكبر لتفجير الطاقات المعنوية، وتوجيه السلوك السوي الذي يقترن مع الإرادة الخيرة، فيصنع شخصية إنسانية متعالية تستحق أن تحظى بكرامة مكتسبة تسمو على الكرامة الطبيعية.

فليست هناك أيّة قاعدة فلسفية تدعو الى القلق بشأن حصول تمييز اجتماعي بعد أن كان الاستخدام التكنولوجي يؤدّي الى تنامي الطاقات وتكثير العطاء.

ولا يقاس هذا الى تناول المخدّرات المنشّطة الممنوعة؛ لما لها من آثار

خطيرة على حياة الانسان.

النقطة الثانية عشرة: والحقيقة إنّ أيّ تصرّف في هندسة الجينات تصرّفاً طبيعياً لصالح تقويتها لن يستطيع أن يؤثّر على الصبغة الفطرية التي تحدّد شخصية الانسان وتحقق له دوافعه وقدرته الإرادية وتحليله العقلي واتجاهه نحو الكمال.

نعم، يجب أن نحذر بشدّة من التصرّفات السلبية الخطيرة التي تحرّك فيه حس السبعية والتوحّش وتفقده قدراته العقلية أو الإرادية.

النقطة الثالثة عشرة: وهل يؤدّي التكاثر التكنولوجي إلى حدوث انشقاق بين النشاط الجنسي والتكاثر الطبيعي؟ وما هي آثاره على الأُسرة والطفل؟

نقول بهذا الصدد: إنّنا إذا بقينا في حدود الزوجين فليست هناك أيّة مشكلة مهما اختلفت الوسائل وأنماط الاستخدام وحتى أوعية تنمية اللقيحة؛ فإنّ هذا النمط لن يقلّل من دور النشاط الجنسي بينهما ولن يترك آثاره على العلاقة الأُسرية بعد أن كان قد تم برضى تامّ من الزوجين.

وهنا نشير إلى الإسلام بأحكامه المتنوّعة يسعى لتوجيه النشاط الجنسي لصالح تشكيل الاسرة الصالحة، ويحارب كلّ منحى لتصريفه في مسارب أُخرى، ويعاقب عليه بعقوبات شديدة.

أمّا إذا عبرنا نطاق الزوجين فإنّ قضية الاستنساخ تتخذ أبعاداً أُخرى، فهناك مؤيّدون وآخرون معارضون، ولكلّ فريق أدلّته وأنصاره، فلندخل للموضوع بشيء من التفصيل.

ثانياً ـ نظرة في الاستنساخ وحكمه الشرعي

ما هو الاستنساخ؟

يقسّم العلماء[1] الاستنساخ إلى أنواع، منها التقليدي ومنها الجديد.

أمّا التقليدي منه فيعني الحصول على عدد من النسخ طبق الأصل من نبات أو حيوان بدون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسية ذكرية أو أُنثوية.

وتتمّ من خلال إدخال نواة من أيّة خلية من خلايا الجسم كالخلية الجلدية مثلاً إلى داخل بييضة ناضجة بعد أن يتم إخلاؤها من نواتها؛ فإنّ النواة الجديدة تشرع في الانقسام ليس في اتجاه تكوين خلايا جلدية ولكن ـ بتأثير من السائل الخلوي السيتوبلازم ـ تشرع في تكوين جنين سيكون نسخة طبق الأصل ممّن أخذنا عنه الخلية.

وأمّا الجديد فإنّه يعتمد على المنع من تمزّق الجدار الخلوي السميك للمنع من الانقسام المعهود في الخلايا الجنسية؛ ذلك أنّ الحالة الطبيعية المعهودة هي أن يخترق المنوي الذكري ـ الذي يحمل نصف عدد كروموسومات الخلية الانسانية ـ البييضة الناضجة ـ التي تحمل النصف الآخر ـ لتكمل في الخلية الناتجة الكروموسومات الست والأربعون وهي كروموسومات الانسان، وهذه الخلية الناتجة من الالتحام تتكاثر إلى خليتين ثمّ ثمان ثمّ ست عشرة ثمّ اثنتين وثلاثين وهكذا، ولكن العلماء يركّزون على الخلية الناتجة من الالتحام فيمنعون من تمزّق جدارها الخلوي؛ فإنّ النواة تنقسم الى قسمين، وكلّ قسم يتصوّر نفسه النواة الأُمّ، وتبدأ في النمو إلى جنين وتتطابق الأجنّة تماماً في الصفات.

والملاحظ: هنا أنّ هذا الأمر بشكليه التقليدي والجديد لا يستغني عن تلاقح المنوي الذكري والبييضة الأُنثوية ولو في المراحل السابقة، أمّا في الشكل الجديد فواضح، وأمّا في الشكل القديم فلأنّ النواة المجلوبة من الجلد مثلاً إنّما نتجت بعد تكاثر خلية ملقّحة سابقاً. وما سمعناه هنا من أنّ البييضة قد تنشط فتستمر حتى حصول الحيوان فهي بنفسها محصول تزاوج، ولكن هذا الحيوان سيبقى عقيماً ـ كما سمعنا ـ ومشوّهاً أيضاً.

وقد ثارت ضجّة عالمية حول هذا الموضوع وانقسم العلماء الطبيعيون

والاجتماعيون والفقهاء الى مؤيّدين ومعارضين، ونسجت خيالات القصّاص الكثير من الأوهام وراح (الارأيتيون) كما يسمّيهم الدكتور حتحوت يفترضون ويفترضون.

آراء المؤيّدين:

وهم يركّزون على نقطتين أساسيتين:

أوّلاً: عدم توفّر ما يمنع من القيام بهذه العملية.

وثانياً: الآثار الإيجابية الكبرى التي يتوقّع حصولها والآفاق العلمية التي ستنفتح أمام الانسان. وهم بهذا الصدد يذكرون أُموراً كثيرة، منها:

أ ـ المعلومات الضخمة التي سيكسبها العلماء في مجال تمايز الخلايا، ومعرفة جذور أمراض السرطان، والآثار السلبية الوراثية، وعوامل المناعة، وأسباب الإجهاض، ووسائل منع الحمل، وأمثال ذلك.

ب ـ الآثار التي سيتركها هذا الموضوع في مجال منح الأطفال للأزواج المبتلين بالعقم.

ج ـ إنّه سيساعد بشكل كبير في التحكّم بسلامة الجيل الآتي وتحسين حياته.

د ـ إنّه سيساهم في مسألة الاستفادة من الخصائص المتميّزة للأفراد وتكثيرها.

هـ ـ إنّه سيساعد في إنجاح الدراسات بعد إجرائها على أُناس متطابقين؛ وذلك للتأكّد من سلامة النتائج.

ويضيف هؤلاء المؤيّدون أنّ الاستنساخ عملية طبيعية قد تحدث بشكل طبيعي عند بعض الحيوانات.

كما يؤكّدون أنّ العلم ملك للجميع، ولا يمكن إيقاف بحوثه وحرمان البشرية من نتائجه.

وهنا نجد الإغراق أحياناً في الخيال بتصور مجتمع خالٍ من الأمراض متحكّم في عناصره، يحوي سلالات معرفية واسعة، وما الى ذلك.

آراء المعارضين:

وهؤلاء أيضاً يستفيدون من الخيال المجنح لبيان الأضرار المتوقّعة من هذه العملية، بل يفوقون المؤيّدين في هذا المجال. ومن الأُمور المطروحة، ما يلي:

أ ـ إنّه يستلزم اختلاط الأنساب.

ب ـ يعني تغيير خلق الله.

ج ـ يعني التقاء المياه المنوية الأجنبية.

د ـ إنّه التدّخل في خلق الله.

هـ ـ إنّه يؤدّي إلى الاستغناء عن الزواج.

و ـ استلزامه لإماتة اللقائح، وهي مشروعات إنسانية جاهزة.

ز ـ احتمال تهديم المجتمعات وتجريد الانسان من إنسانيته.

ح ـ إنّ استمرار البشرية يعتمد على التنوّع الجيني، وهذا التنوّع يفنى من خلال هذا الأُسلوب.

ط ـ إنّه يشجّع عمليات الإجهاض.

ي ـ تحويل الرغبة الطبيعية في الأولاد إلى الرغبة في الصفات المعيّنة.

ك ـ إنّه يؤدّي إلى أن يعرف التوأم الصغير مستقبله من خلال حياة التوأم الكبير.

ل ـ مشكلات الإرث هنا معقّدة وأسئلتها محرجة، وقد ورد النهي عن فساد المواريث (٢).

م ـ مشكلات حمل العذراء وخصوصاً من إحدى خلاياها.

ن ـ احتمال استفادة المجرمين المحترفين من هذا الأُسلوب.

إلى ما هناك من أضرار يتصورها المعارضون، ولا نستطيع استيعاب كلّ افتراضاتهم.

التقييم الأوّلي لهذه الاتهامات

وإذا تمّ تقييم هذه الاتهامات فإنّ الأمر سيتضح بالنسبة لآراء المؤيّدين. وإذا ألقينا نظرة سريعة على هذه الاتهامات رأينا أنّها لا تستطيع أن تصمد للنقد، الأمر الذي يتطلّب إعادة النظر من جديد فيها وعدم تكوين موقف سلبي قاطع منها.

فمسألة اختلاط الأنساب مسألة تشير لها بعض الروايات وتحذّر منها، بل إنّنا نجد أنّ البناء الاجتماعي في التصور الإسلامي يبتني على هذه المسألة، وعلى ضوء هذه الأنساب تبتني أنظمة اجتماعية مهمّة كالنظام العائلي، ونظام الإرث، وبعض النظم الاجتماعية الأُخرى.

ففي الرواية عن محمد بن سنان عن الإمام الرضاعليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله: «وحرّم الزنا لما فيه من الفساد من قتل النفس وذهاب الأنساب» (٣).

وفي كتاب الاحتجاج الشيخ الطبرسي رحمه الله: إنّ زنديقاً قال لأبي عبدالله الصادقعليه السلام: «لم حرّم الله الزنا؟ قال: لما فيه من الفساد، وذهاب المواريث، وانقطاع الأنساب، لا تعلم المرأة في الزنا من أحبلها، ولا المولود يعلم من أبوه» (٤).

ومن الواضح أنّ الحديثين لاحظا هذه النقطة ـ اختلاط الأنساب وذهابها ـ وكأنّها من الأُمور المفروض حرمتها ورفضها شرعاً، فلا تقتصر على مورد الزنا منها، وإنّما نعمّم الأمر لكلّ ما ينتج منه هذه الحالة.

إلّا أنّ الذي يمكن أن يطرحه المؤيّدون هنا يمكن تلخيصه في أُمور:

الأمر الأوّل: إنّ النسب يمكن ضمانه هنا إذا كانت النواة ـ الضيفة ـ مأخوذة من جلد الزوج مثلاً والبييضة مأخوذة من الزوجة، فلا ريب في أنّ المولود ولد لهذين، ومن الواضح أنّ الكثير من النتائج الإيجابية يمكن أن يتمّ الحصول عليها مع توفّر هذه الشروط.

الأمر الثاني: إنّ هذه الحالة لا يمكن أن تشكّل ظاهرة اجتماعية واسعة، بل هي حالات قليلة ـ على الأقلّ في الوقت الحاضر ـ ولا مانع حينئذٍ من وجود أفراد لا يعلم نسبهم أو ينتسبون إلى الامّ فقط، كما ينتسب ولد الشبهة الى أُمّه، فلا يلزم منه اختلاط الأنساب ـ كما يقال ـ وإنّما قد يلزم مجهولية النسب ممّا يخرجه موضوعاً عن أحكام النسب.

الأمر الثالث: إنّ احتمال إساءة الاستفادة موجود بنفس النسبة في موضوع التلقيح الصناعي، وقد أجازه كلّ الفقهاء تقريباً.

ولا نريد أن نؤيّد هذه الإشكالات بقدر تأكيدنا على لزوم التأكّد من المحذور.

أمّا موضوع تغيير خلق الله تعالى: فقد ذكر أنّ الآية الشريفة تقول عن الشيطان: ﴿ **لَعَنَهُ ٱللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً * وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ ٱلْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً** ﴾ (٥).

ومن الواضح أنّ الشيطان الرجيم يهدّد بالتركيز على مجموعة من عباد الله

ليسخّرهم لأعماله الشيطانية، ومنها تبتيك آذان الأنعام وتغيير خلق الله، وهي أُمور مبغوضة للمولى جلّ وعلا بلا ريب؛ ولذا يعدّها سبحانه من الخسران المبين.

فهل هذا العمل الذي نحن بصدده من مصاديق تغيير خلق الله المنهي عنه؟ وهنا يقال بأنّ التبتيك والتغيير لا يمكن أن يكون المراد به مطلق المفهوم اللغوي لهما، حتى ولو كان بدواع مشروعة عقلائية لا شيطانية، وإلّا لكان كلّ تغيير يحدث في البدن كحلق الشعر أو الختان أو تعليم آذان الابل أو التجميل من المحرّمات، وهو أمر واضح البطلان.

بل إنّ التعميم يعني كلّ تغيير في خلق الله، وهذا يشمل أيّ تغيير في الطبيعة، فهل نمنع ذلك؟! كلّا، فليس المراد هو العموم، وإنّما المراد ـ وكما يقول بعض العلماء ـ عمليات شيطانية خرافية تقوم على أساس من تصورات شيطانية جاهلية يتمّ بموجبها إهدار للثروات الطبيعية، من قبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ ﴾ (٦) حيث تبتك آذان البحائر وتترك.

يقول العلّامة الطباطبائي في الميزان: «إنّ عرب الجاهلية كانت تشقّ آذان البحائر والسوائب لتحريم لحومها» (٧)، كما يؤكّد أنّه ليس من البعيد أن يكون المراد بتغيير خلق الله الخروج عن حكم الفطرة وترك الدين الحنيف مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ (٨)، ولعلّ سياق الآيات يساعد على ذلك، وقد أيّدته روايته عن الإمام الباقر عليه السلام كما جاء في مجمع البيان في ذيل تفسير هذه الآية (٩)، وحينئذٍ لا يمكن أن يستند لهذه الآية الشريفة في ردّ أيّ تغيير طبيعي، ومنه موردنا هذا؛ إذ المراد هو قسم خاص يتمّ بتسويل الشيطان وتسويغه.

على أنّه في الواقع استفادة من قوانين طبيعية فرضها الله في الطبيعة، ولا يمكن أن يعدّ تدخّلاً في خلق الله ـ كما جاء في اتهامات المعارضين ـ أو يعدّ تحدّياً لله تعالى في خلقه كما ربّما يأتي على ألسنة بعض المخالفين للاستنساخ، وإلّا كان علينا أن نسدّ باب أيّ إبداع علمي في علم الوراثة في جميع حقول الخلق.

أمّا حكاية التقاء المياه الأجنبية هنا فهي مرفوضة كبرى وصغرى، (أي مبدأ وتطبيقاً):

أمّا كبرى فلا دليل على حرمة التقاء المياه الأجنبية، وإنّما الأدلّة كلّها تنظر إلى عملية الزنا، إلّا ما يتوهم استفادته من روايات تتحدّث عن حرمة وضع المنيّ في الرحم المحرّم، من قبيل ما جاء في الكافي بإسناد معتبر الى علي بن سالم عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: «إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه»[١٠]، ورواه الصدوق في عقاب الأعمال[١١]، وعن البرقي في المحاسن مثله[١٢].

وما جاء عن الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله تبارك وتعالى من رجل قتل نبياً أو إماماً أو هدم الكعبة التي جعلها الله عزّ وجلّ قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً»[١٣].

إلّا أنّ أمثال هذه الروايات بالاضافة لضعف سندها ـ ناظرة بلا ريب الى عمليات الزنا، خصوصاً إذا لاحظنا العذاب الشديد المذكور فيها، فلا يحتمل أنّ لعذاب إنّما هو لمجرّد إيصال ماء الرجل الى رحم يحرم عليه.

وشموله لموردنا من حيث الصغرى أيضاً غير صحيح، فليس هنا التقاء مياه، ولا انعقاد نطفة ـ كما هو واضح ـ إلّا أن يقال إنّ المورد هو بحكم انعقاد النطفة، فيقاس عليه، وهنا يقتصر علىالمورد الذي يحلّ فيه هذا الانعقاد.

أمّا موضوع الاستغناء عن الزواج، فإذا افترضنا أنّ الأمر فيه تيسّر إلى هذا الحدّ - وهو بعيد - فإنّ دواعي الزواج لا تقتصر على الاستيلاد. على أنّ الاستيلاد من طريق الزواج هو المطلوب للانسان قبل كلّ شيء، ولا يلجأ لمثل هذه الطرق إلّا استثناء.

أمّا مسألة اللقائح المتعدّدة وإعدامها، فالذي يتصوّر في البين أنّ هذه اللقائح لا ينطبق عليها أنّها أُناس، وأنّ إعدامها غير مشمول لأدلّة حرمة القتل، أو أدلة دية الجنين، وأمثال ذلك.

وأمّا مسألة احتمال تهديم المجتمعات أو تجريد الانسان من إنسانيته، فهي مسألة لا دليل عليها، بل إنّ عملية إنقاذ بعض المجتمعات أو بعض العوائل من أمراضها الوراثية، وتقوية الصفات الجيدة مطروحة هنا، وكذلك مسألة التنوّع الجنيني؛ فإنّه أوّلاً لم يثبت التطابق التامّ إلى حدّ ينتفي معه أيّ تنوّع، على أنّ اختلاف البيئات والعوامل الخارجية لابدّ أن تؤدي إلى نوع من الاختلاف.

ونحن نتصور أنّ عمليات الإجهاض إنّما يتحكّم فيها القانون والشريعة تماماً كما هي الحال في وضعنا الحالي. ومسألة الرغبة الطبيعية في الأولاد سوف تبقى؛ لأنّها نابعة من عمق الفطرة الانسانية، ولسنا نتصور الانسانية آلة صمّاء لا تحكم إلّا ما خطط لها من قبل، دونّ ما رحمة أو عواطف أو دواعي فطرية.

أمّا احتمال أن يعرف التوأم الصغير مستقبله من خلال حياة التوأم الكبير فهي قد تكون مشجّعة على تلافي الوقوع في المرض من خلال الرصد المبكر لها.

وتبقى المسائل الشرعية للإرث والنظر والعلاقات الاجتماعية فهي أُمور يجب أن يسعى الفقه الاسلامي لبيان موقفه فيها بدلاً من التخلّص من التبعة

عبر إغلاق الباب من الأساس وحرمان العلم الانساني من النتائج الباهرة لهذه البحوث.

وأخيراً تبقى مسألة التطبيق السيء لهذا الكشف والاستغلال السيء له، فهذا أمر بيد الانسان يستطيع أن يتجنّبه ويتحاشاه عبر بناء الخلق الاجتماعي الرصين، والروح الانسانية النزيهة، ولا يمكننا أن نغلق باباً للخير؛ لأنّ هناك من يستفيد منه للشر.

وهنا نعود لما ساقه المؤيّدون من أدلّة، فنراها أدلّة قوية محكمة ينبغي التأمل فيها ودراستها، وخصوصاً ما ذكروه من أنّ العلم للجميع، ولا يمكن حرمان البشرية من نتائجه لمجرّد احتمالات وظنون وافتراضات تقابلها ظنون إيجابية واحتمالات إثباتية مقبولة.

نعم، يجب أن تخلو الأساليب المتّبعة ممّا يخالف الشريعة من الملابسات التي تقترن بشكل طبيعي بمثل هذه الأبحاث.

وأخيراً:

فلسنا نريد أن نصدر حكماً قاطعاً بهذا الشأن بقدر ما نريد أن نؤكّد على ضرورة عدم التسرّع في الحكم ونقله من صفحات الجرائد الى معاهد البحث العلمي، وتخليصه من الأجواء الحماسية والعاطفية والغوغائية، ونقله إلى حيث البحث العلمي النزيه.

الهوامش

(١) راجع مقال الاستاذ الدكتور حسان حتحوت حول الموضوع .

(٢) الوسائل ١٤ : ٢٣٤ ، ب ١ من النكاح المحرّم ، ح ١٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الاحتجاج للطبرسي ٢ : ٩٣ .

(٥) النساء : ١١٨ ـ ١١٩ .

(٦) المائدة : ١٠٣ .

(٧) الميزان ٥ : ٨٤ .

(٨) الروم : ٣٠ .

(٩) مجمع البيان ٣ : ١٧٣ .

(١٠) الكافي ٤ : ٥٤٤ ـ ٥٤٥ ، باب الزاني من كتاب النكاح ، ح ١ . الوسائل ١٤ : ٢٣٩ ، ب ٤ من النكاح المحرم ، ح ١ .

(١١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال : ٣١٠ .

(١٢) المحاسن ١ : ١٠٦ ، ح ٨٩ .

(١٣) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥٥٩ ، ح ٤٩٢١ .

التعايش بين الجنسين

□ سماحة الاستاذ الشيخ محسن الأراكي

جرت العادة في المجتمعات الغربية على أنّ يتعايش الرجل والمرأة تعايش الزوجين من دون عقد رسمي، فهل يعتبر ذلك نكاحاً بحيث يترتّب عليه آثار النكاح، أو لا؟

ولتحقيق المسألة نبحث في نقاط:

النقطة الأُولى: إنّ محلّ النزاع هنا إنّما هو ترتيب أثر النكاح على مثل هذا التعايش بما هو، بغضّ النظر عن إسلام الطرفين أو أحدهما، فالكلام مثلاً في أنّ المرأة النصرانية التي تعيش مع رجل بهذا النحو من التعايش هل يجوز لمسلم أن يتزوجها بناء على صحة التزويج بالكتابية دواماً أو انقطاعاً، أو لا يجوز له أن يتزوجها لكونها متزوجة؟

النقطة الثانية: مقتضى القاعدة عند الشك في ترتّب آثار النكاح هنا هو عدم ترتّب الآثار بمقتضى الاستصحاب، ولا يصح الاستناد إلى مثل قوله تعالى: ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ أو ﴿ **أَوْفُوا بِالعَهْدِ** ﴾؛ لأنّها إنّما تدلّ على وجوب الوفاء بالعقد أو العهد الذي يرتّب عليه الأثر لدى عرف العقلاء، لا العقد الذي لا يرتّب عليه العقلاء أثر الصحة أو الذي يشك في ترتّب الأثر عليه عند العقلاء فلا تدلّ على صحة العقد الذي لا يرتّب العرف عليه أثر الصحة أو الذي يشك

في كونه كذلك، فضلاً عن أن تدلّ على لزومه.

وليس العقد فيما نحن فيه ممّا يرتّب العقلاء عليه أثر النكاح الصحيح، بل الظاهر عدم اعتباره عقداً في الأساس، وإن تضمّن التزاماً متبادلاً بين الطرفين ببعض الأُمور، لكن مطلق الالتزام المتبادل لا يوجب صدق العقد عليه؛ فإنّ أمثال هذه الالتزامات المتبادلة كثيرة بين الناس من دون صدق العقد عليه، فإنّ من الالتزامات العادية المتبادلة بين الناس ـ مثلاً ـ أن يتبادلوا الهدايا، أي إنّ من يقبل الهدية بمناسبة ما من غيره، يلتزم عادة التزاماً من غير إبرام أن يردّ الهدية بمثلها، ولا يعتبر العرف العقلائي هذا وأمثاله من العقد والعهد لكي يأتي الكلام في وجوب الالتزام أو الوفاء به وعدمه.

النقطة الثالثة: بعد أن اتّضح عدم إمكان الاستناد إلى عمومات أوفوا بالعقود أو العهد لإثبات الصحة فيما نحن فيه لابدّ أن نبحث عن عمومات أو إطلاقات أُخرى قد يقال أو يمكن أن يقال بشمولها لما نحن فيه لنرى هل تعمّ بشمولها أو إطلاقها ما نحن فيه أو لا؟ وما هي النتيجة التي تترتّب على ذلك؟

فنقول: ما يقال أو يمكن أن يقال بشموله لما نحن فيه من العموم أو الإطلاق هو كالتالي:

الأوّل: عمومات قاعدة الإلزام، إذ قد يقال بأنّ المستفاد منها أو من بعضها صحة العقد الذي يعتقد الطرفان بصحته على دينهما، فإذا كان الطرفان فيما نحن فيه يعتقدان بصحة العقد الذي بنيا عليه لزم ترتيب آثار الصحة عليه بمقتضى هذه العمومات.

وأمّا العمومات فهي كالتالي:

١ ـ الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن بن فضّال عن سندي بن محمد

البزّاز، عن علاء بن رزين القلا، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال: سألته عن الأحكام، قال: «تجوز على أهل كلّ ذوي دين ما يستحلّون»[1].

الرواية صحيحة السند، ولكن دلالتها على صحة ما يعتقد الطرفان بصحته مطلقاً غير تامة، بل لا تفيد أكثر من ترتيب أثر الصحة في حدود إلزامهما بما التزما به، فلا تفيد صحة العقد في نفسه ليترتّب عليه جميع آثار الصحة.

وغاية ما تدل عليه هذه الرواية وما يشابهها من الروايات الدالّة على إلزام أصحاب الأديان والمذاهب الأُخرى بما التزموا به هو ترتيب آثار الصحة في حدود ما يلتزمونه على أنفسهم، كالذي يطلّق من غير إشهاد ويعتقد بصحته فيترتّب على طلاقه آثار الصحة، فيجوز لغير الزوج الأوّل أن يتزوج المرأة التي طلّقها من غير إشهاد، وذلك لا يعني صحة طلاقه في واقع الأمر، ولذلك فلو استبصر المخالف بعد طلاقه لزوجته بالطلاق غير الجامع لشرائط الصحة الواقعية لا تجري في حقه أحكام صحة الطلاق، بل يبني على الزوجية الأُولى ما لم تكن زوجته قد تزوجت بغيره.

٢ ـ الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن عبدالله بن جبلة عن عدّة من أصحاب علي ولا أعلم سليمان إلّا أخبرني به وعلي بن عبدالله عن سليمان أيضاً عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام، إنّه قال: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»[2]. وسندها غير تامّ، ودلالتها كالسابقة.

والرواية نفسها رويت بتفصيل، وجاء فيها: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم»، والكلام فيها نفس الكلام.

٣ ـ روى الصدوق بأسانيد متعدّدة عن الرضا عليه السلام قوله: «من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم».

وتفصيل رواية الصدوق أنّه روى في العيون ومعاني الأخبار والعلل عن

محمد بن علي بن ماجيلويه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن جعفر بن محمد الأشعري عن أبيه عن الرضاعليه السلام: «من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم». وأرسلها في الفقيه عنهعليه السلام إرسال المسلّمات.

كما روى أيضاً عن أبيه عن الحسين بن أحمد المالكي عن عبدالله بن طاووس، قال: قلت لأبي الحسن الرضا إنّ لي ابن أخ زوجته ابنتي وهو يشرب الشراب ويكثر ذكر الطلاق؟

فقال: «إن كان من إخوانك فلا شيء عليه، وإن كان من هؤلاء فابنها منه، فإنّه عنى الفراق»، قال: قلت: أليس قد روي عن أبي عبداللهعليه السلام أنّه قال: «إياكم والمطلّقات ثلاثاً في مجلس، فإنّهن ذوات الأزواج»، فقال: «ذلك من إخوانكم لا من هؤلاء، إنّه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». رواه الكشي في كتاب الرجال عن محمد بن الحسن بن بندار عن الحسن بن أحمد المالكي[٣].

والرواية موثوقة الصدور وإن لم يصح شيء من أسانيدها حسب الصناعة لتعدّد طريقها واشتهارها، أمّا دلالتها فكالسابقة لا تدلّ على أكثر من الالتزام بما التزموا به، ولا تدلّ على ترتّب أحكام الصحة واقعاً؛ وذلك بمقتضى ظهور قولهعليه السلام: «لزمته أحكامهم» في ذلك.

فالمتحصّل من عمومات قاعدة الالزام عدم دلالتها على الصحة، بل على ترتيب الآثار في حدود الإلزام بما التزموا به، وحينئذٍ فلو كنّا نحن وهذه العمومات لزم عدم الحكم بصحة مثل التعايش المبحوث عنه وإن بنى الطرفان على كونه عقداً والتزاماً متبادلاً، فيصح لغير الرجل المتعايش مع المرأة أن يعقد عليها وهي على تعايشها مع الرجل الأوّل.

الثاني: عمومات أن لكلّ قوم نكاحاً أو ما بمضمونه، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفّار عن محمد بن الحسين عن وهيب بن حفص عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: «نهى رسول

الله ﷺ أن يقال للإماء: يا بنت كذا وكذا، فإنّ لكلّ قوم نكاحاً»[٤]. الرواية صحيحة السند، وهي بظاهرها تدلّ على ترتيب آثار الصحة على نكاح كلّ قوم، ولكنّها إنّما تفيد ترتيب آثار الصحة بالقدر الذي يرتّبه ذلك القوم فيما بينهم، ولا تدلّ على ترتيب آثار الصحة بحدودها عندنا، وعلى هذا فلو أنّ قوماً ما بنوا على أنّ نوعاً من التعايش بين الرجل والمرأة نكاح، لكنّهم لم يرتّبوا على ذلك منع زواج المرأة برجل ثانٍ وكونه سفاحاً، فلا تدلّ هذه الرواية وأمثالها على حرمة أن يتزوجها مسلم، أي إنّ هذه الرواية لا تدلّ على صحة هذا النكاح بأكثر ممّا التزم به طرفا النكاح حسب دينهم.

وقد روى الشيخ رواية أُخرى قريبة من هذا المضمون بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الوشاء عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز»[٥]، وهذه الرواية وإن لم يصح سندها لكن مضمونها موثوق الصدور؛ لوجود القرائن المؤيّدة من الروايات الصحيحة وغيرها، وتزيد هذه الرواية في دلالتها على الرواية السابقة في أنّها تفيد ترتب آثار الصحة مطلقاً على ما يعتبر نكاحاً عند كلّ قوم، وعلى هذا فما ذكرناه في الفرع السابق يختلف حكمه عما ذكرناه آنفاً، فلا يجوز للمسلم أن يتزوج المرأة المعقودة غير المسلمة وإن كان ذلك جائزاً في دينها. كما لا يجوز النكاح فيما نحن فيه من موضوع البحث، فلو اعتبر التعايش بين الرجل والمرأة نكاحاً عند قوم ترتّب عليه كلّ آثار النكاح الصحيح ومنه عدم جواز أن تتزوج المرأة برجل آخر وهي تعايش الرجل الأوّل تعايشاً مبنياً على الالتزام المتبادل إن اعتبر عقداً ونكاحاً فى دينهما.

الثالث: ما دلّ على عدم جواز قذف غير المسلم مطلقاً معلّلاً بأنّ أيسر ما يكون أن يكون قد كذب أو ما يقرب من ذلك، مثل ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبدالله بن سنان عن أبي

عبدالله عليه السلام : إنّه نهى عن قذف من ليس على الإسلام إلّا أن يطلع على ذلك منهم، وقال: «أيسر ما يكون أن يكون قد كذب»[٦] والرواية صحيحة السند.

ونظيرتها الأُخرى ما رواه هو أيضاً عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي الحسن الحذّاء، قال: «كنت عند أبي عبدالله، فسالني رجل ما فعل غريمك؟ قلت: ذاك ابن الفاعلة، فنظر إليّ أبو عبدالله نظراً شديداً، قال فقلت: جعلت فداك إنّه مجوسي أُمّه أُخته، فقال: أوليس ذلك في دينهم نكاحاً؟!»[٧]. والرواية صحيحة السند أيضاً.

ونظيرتها الأُخرى: ما رواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : «إنّه نهى عن قذف من كان على غير الإسلام إلّا أن تكون قد اطلعت على ذلك منه»[٨] وهي صحيحة السند أيضاً.

ونظيرتها الأُخرى: ما رواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : «إنّه نهى عن قذف من كان على غير الإسلام إلّا أن تكون قد اطلعت على ذلك منه»[٩] وهي صحيحة السند أيضاً.

والمستفاد من هذه الروايات إمضاء نكاح من كان على غير دين الإسلام مطلقاً، ونتيجته ترتيب آثار الصحة مطلقاً؛ وذلك لأنّ النهي عن الرمي بالزنا معلّلاً بأنّ أيسر ما يكون أن يكون قد كذب يفيد صحة نكاح من على غير الإسلام مطلقاً، لأنّ هذا مقتضى كون رمي والديه بالزنا كذباً، ولو كان نكاحهم غير صحيح لما كان كذباً كما ظنّه الراوي الذي قذف غير المسلم بالزنا، خاصة مع التصريح الوارد في الرواية الثانية بقوله: «أوليس ذلك في دينهم نكاحاً؟!».

هذا، ولكن الظاهر من مجموع أدلّة الباب أنّ النكاح الممضى خاص بالنكاح المقبول لدى أهله، فلو أنّ رجلاً وامرأة عقدا فيما بينهما عقد نكاح غير مطابق

للنكاح المشروع عندهما وبحسب شرعهما لا يترتّب عليه آثار الصحة، ولا يكون مشمولاً لروايات الإمضاء؛ فإنّ لسانها قاصر عن شمول مثل هذا المورد، وظاهر في الاختصاص بما هو نكاح عندهم، وهذا هو مقتضى قوله «أوليس ذلك في دينهم نكاح» أو قوله «لكلّ قوم نكاح» أو قوله «إلّا أن تكون قد اطلعت على ذلك منه»، وغير ذلك.

ويترتّب على ذلك أنّ أهل الشرائع لو تزوجوا فيما بينهم زواجاً على غير شريعتهم لا يعتدّ به، ولا يكون من النكاح الممضى الذي تترتّب عليه آثار النكاح، وحينئذٍ فالنصرانيان إذا تزوجا بزواج غير مقبول عند النصارى وكذلك غيرهم إذا تزوج بزواج غير مقبول في شريعته لا يحكم بكونه زواجاً يترتّب عليه آثار النكاح والزواج.

نعم، إذا كان الزواج غير مطابق لشريعتهم ولكنّه كان مطابقاً لقوانينهم العرفية فالظاهر انّ إطلاق روايات الإمضاء تشمل ذلك، فيكون نكاحاً يترتّب عليه آثار النكاح.

والمتحصّل ممّا ذكرناه بحسب صور المسألة وشقوقها ما يلي:

أوّلاً: نكاح غير المسلمين من أصحاب الشرائع يحكم بصحته، وتترتّب عليه آثار النكاح مطلقاً إلّا ما خرج بالدليل.

ثانياً: نكاح غير المسلمين من غير أصحاب الشرائع لو كان موافقاً لقوانينهم وأحكامهم المقبولة لديهم نكاح ممضى يترتّب عليه آثار النكاح الصحيح مطلقاً إلّا ما خرج بالدليل.

ثالثاً: نكاح غير المسلمين على غير قانونهم المقبول عندهم لا يصح ولا يترتّب عليه آثار النكاح وإن صدق عليه عنوان العقد عرفاً؛ لعدم الدليل على صحته، وخروجه عن شمول عمومات وجوب الوفاء بالعقد، لما وضحناه في صدر البحث.

رابعاً: نكاح أصحاب الشرائع من غير المسلمين على غير شريعتهم إذا كان مطابقاً لقوانينهم العرفية صحيح يترتّب عليه آثار النكاح أيضاً.

خامساً: موضوع البحث وهو التعايش المتعارف في الغرب بين الرجل والمرأة من غير نكاح لا يمكن الحكم بصحته؛ لعدم اعتباره نكاحاً في شريعتهم ولا في قانونهم، ولا يكفي جواز هذا التعايش في قانونهم ليحكم بكونه نكاحاً؛ فإنّ صرف الجواز بحسب قانونهم لا يعني اعتبار ذلك نكاحاً عندهم.

فالحاصل: إنّ هذا النوع من التعايش بين الرجل والمرأة من غير زواج متعارف بين الغربيين لا يترتّب عليه آثار النكاح، فيجوز لمن أراد أن يتزوج بامرأة تعيش مع رجل صادقها أن يتزوجها.

الهوامش

(١) وسائل الشيعة: ، ب٤ من ميراث الأخوة والأجداد، ح٤.

(٢) المصدر نفسه: حديث ٥.

(٣) الوسائل: ، ب٣٠ من مقدمات الطلاق، ح١١.

(٤) المصدر نفسه: ، ب٨٣ من نكاح العبيد والإماء، ح٢.

(٥) الوسائل: ، ٨٣ من النكاح... ح٣.

(٦) المصدر نفسه: ، ب١ من القذف ح١.

(٧) المصدر نفسه: ح٣.

(٨) المصدر نفسه: ح٢.

(٩) المصدر نفسه: ح٢.

مسؤولية الأُمة في زمن الغيبة

بين السلب والإيجاب

□ الاستاذ الشيخ عباس الكعبي

البحث الذي بين يديك عبارة عن بحث مقتطع من مجموعة من دراسات موسَّعة حول موضوع الجهاد في الفقه الإسلامي ولم تكن دراسة مستقلّة.. فإنّ من الموضوعات التي وقعت محلّاً للتحقيق الفقهي ومثاراً للنقاش العلمي مسألة تحديد دور الأُمّة ووظيفتها في زمان غيبة المعصوم عليه السلام من حيث إنّها أُمّة.. فهل يجب عليها أو يسوغ لها أن تسهم إيجابياً في صنع الواقع الاجتماعي والسياسي المنشود من خلال ممارسة الجهاد مع حكّام الجور ومن خلال التصدّي للكفاح المسلّح؟ أو لا يسوغ لها مثل ذلك الأمر؟.. ولدى المراجعة للنصوص الشرعية يجد الفقيه نفسه أمام جملة من الروايات والأحاديث التي قد توحي بالموقف الثاني كما صار إليه طائفة من الفقهاء الذين أفتوا بعدم الجواز وحرمة المواجهة المسلّحة للإطاحة بالحكومات الظالمة والمستبدّة.. فيا ترى كيف يمكن فهم هذه النصوص ومعالجتها فنّياً؟! وهذه الدراسة قد توفّرت على بحث هذه النصوص من الناحيتين الدلالية والسندية حسب المنهج المألوف في الأبحاث الفقهية في البيئة الحوزوية.. (التحرير)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين

قال أُستاذ أساتذتنا ﷺ في منهاج الصالحين: «وأمّا ما ورد في عدّة من الروايات من حرمة الخروج بالسيف على الحكّام وخلفاء الجور قبل قيام قائمنا عليه السلام فهو أجنبي عن مسألتنا هذه - وهي الجهاد مع الكفّار رأساً - ولا يرتبط بها نهائياً»[1]. ويقصد بتلك الروايات هي المذكورة في الوسائل للحر العاملي ﷺ باب ١٣ من أبواب جهاد العدو بعنوان: حكم الخروج بالسيف قبل قيام القائم عليه السلام[2]، وصاحب الوسائل وكذلك صاحب المستدرك[3] كانا متردّدين في دلالة الروايات، ولذا لم يجزما بالحكم، بخلاف أكثر الأبواب حيث إنّ لهم فتوى صريحة.

وهناك من يقول بعد ذكر روايات المطلب الأوّل والثاني والتي قد ذكرها صاحب الجواهر ﷺ؛ - وقد مرّت منّا دراستها السندية والدلالية في بحث آخر - استدرك يقول: «نعم، لعلّ الأصرح من الروايات التي ذكرها صاحب الجواهر، الروايات الدالّة على عدم الخروج إلى زمان ظهور الامام المهدي عليه السلام كمرفوعة حمّاد عن علي بن الحسين عليهما السلام وخبر سدير وخبر أبي بصير وخبر عمر بن حنظلة» ومثل هذا القائل، هناك من استدلّ بهذه الأخبار على حرمة الجهاد الابتدائي حال الغيبة أو اعتبر الاستدلال بها ممكناً.

أقول: لو أمكن إثبات دلالة هذه الروايات على حرمة الخروج بالسيف على خلفاء الجور قبل قيام القائم عليه السلام، فالاستدلال بها على حرمة الجهاد الابتدائي حال الغيبة يكون ممكناً بالدلالة الالتزامية القطعية ومفهوم الأولوية؛ إذ الجهاد يتوقّف على حكومة وجيش وتعبئة جماهيرية واسعة، وإذا فرضنا حرمة الإطاحة بأنظمة الجور وتشكيل دولة الحق حال الغيبة، وأيضاً أجمعنا على حرمة الجهاد مع الجائر، فالنتيجة تكون حرمة الجهاد حال الغيبة قطعاً،

واتّجه الاستدلال بها.

لكن دون إمكان إثبات حرمة الخروج على خلفاء الجور خرط القتاد، وأنّى يمكن ذلك والكلّ قابلة للمناقشة والردّ دلالة وسنداً؟! وأُجيب عنها بعدّة أجوبة لاسيما في عصرنا الراهن، بعد تشكيل الجمهورية الاسلامية وقيادة الفقيه العادل المبسوط اليد، ممّا دفع شبهة عدم إمكان الانتصار ونفي الدلالة الالتزامية لهذه الأخبار على حرمة الجهاد الابتدائي حال الغيبة بعد وجود جيش وسلطة حقّة يمكنها إعزاز الاسلام وإعلاء كلمة الدين وقمع الكفّار.

ومن تلك الأجوبة على هذه الأخبار ما جاء في «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية»[٤]، وملخّص الجواب بغضّ النظر عن ضعف سند أكثرها: «انّ بعضاً منها متعرّضة لإخبارات غيبية، كمدّة ملك بني أُميّة وبني العباس وسائر الفتن والملاحم، وليست بصدد إيجاب السكوت وعدم التحرّك... وبعضها في مقام النهي عن الخروج مع من يدعو الى نفسه باطلاً في قبال من يدعو إلى إقامة الحق وإرجاعه إلى أهله. وبعضها في مقام بيان العلائم الحتمية للقائم بالحق لرفع الشبهة للمخاطب. وبعضها في مقام النهي عن الاستعجال المضرّ قهراً مع عدم تهيّؤ المقدّمات وعدم بلوغ الأوان. ولعلّ بعضها أيضاً في مقام بيان أنّ الخروج الناجح مئة بالمئة في جميع أهدافه هو قيام القائم بالحق في آخر الزمان، وأنّ غيره لا ينجح كذلك وإن نجح نجاحاً نسبياً أو ترتّب عليه إتمام الحجة أو غير ذلك وقلنا بوجوبه لذلك، [كما في انتصار الجمهورية الاسلامية]، وأنت تعلم أنّ القيام الناجح مئة بالمئة الشامل لكافّة الناس لم يتحقّق إلى الآن حتى على يد نبيّنا ﷺ. وبعضها قضية في واقعة خاصّة أو ترتبط بشخص خاص وليس بنحو يعلم بعدم الخصوصية له. إلى غير ذلك من الوجوه.

وكيف كان، فلا تقاوم هذه الأخبار ما قدّمناه من أدلّة الجهاد والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر بمراتبها الوسيعة، وما مرّ من وجوب إقامة الدولة العادلة ووجوب إجراء قوانين الاسلام وعدم كونها مؤقّتة بوقت خاص »[٥].

ولولا خوف الإطالة لتعرّضنا لها استطراداً دلالةً وسنداً لمناسبتها في المقام، لكن نحن في غنى عن بحثها ونحن نعيش في ظلّ دولة المؤمنين بقيادة الفقيه العادل المبسوط اليد وإمكانية الجهاد الابتدائي معه لو قام الدليل على ذلك. والإنصاف إنّ بعض أخبار الباب لا تتعلّق بحكم الخروج بالسيف على حكّام الجور، بل تمنع من القتال حال الغيبة نهائياً، وإطلاقها يشمل حتى ظروف تشكيل الدولة الحقّة في هذا الزمان، ومن هنا اتجه البحث عنها، بل لو ثبتت دلالتها وسنديتها لكانت أصرح وأنفع بالمقصود من الطائفتين الأُوّلتين، وهي كالآتي:

الرواية الاولى: محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلُّ رايةٍ ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجلّ»[٦].

أ ـ البحث السندي:

١ ـ محمد بن يحيى: هو العطّار الثقة العين الثبت الوجيه وشيخ مشايخنا في زمانه، وينقل عنه الكليني بلا واسطة، وقد تقدّم البحث عنه.

٢ ـ أحمد بن محمد: المراد أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ـ الثقة الثبت بدليل ما تقدّم سابقاً لرواية العطّار عنه وروايته هنا عن الحسين بن سعيد؛ فإنّ أحمد بن محمد روى سبعمئة وثمانية مورد عن الحسين بن سعيد بهذا العنوان[٧]، وروى بعنوان أحمد بن محمد بن عيسى عنه ما يبلغ مئتين وستين مورداً[٨].

٣ ـ الحسين بن سعيد: قال الشيخ: الحسين بن سعيد بن حمّاد بن سعيد بن مهران الأهوازي من موالي علي بن الحسين عليه السلام، ثقة، روى عن الرضا وأبي جعفر الثاني وأبي الحسن الثالث عليهم السلام، وأصله كوفي، وانتقل مع أخيه الحسن رحمه الله إلى الأهواز، ثم تحوّل إلى قم فنزل على الحسن بن أبان، وتوفّي بقم، وله ثلاثون كتاباً، وعدّه في رجاله من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام قائلاً: مولى علي بن الحسين صاحب المصنّفات الأهوازي ثقة ومن أصحاب الجواد عليه السلام ومن أصحاب الهادي عليه السلام، وعدّه البرقي في أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام، وطريق الصدوق والشيخ إليه صحيح. وقع في أسناد كثير من الروايات تبلغ خمسة آلاف وستّة وعشرين مورداً[٩]، فهو ثقة إمامي بلا خلاف.

٣ ـ حمّاد بن عيسى: حمّاد بن عيسى أبو محمد الجهني مولى وقيل عربي أصله من الكوفة، وسكن البصرة، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، قال النجاشي في رجاله: كان ثقة في حديثه صدوقاً، وعدّه الشيخ في الفهرست والرجال ثقة، ثمّ عدّه الكشي ثقة[١٠]، ونقل في رجاله اسمه في الطبقة الثانية من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام من الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء، وتصديقهم بما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه[١١].

٤ ـ الحسين بن مختار: قال النجاشي: الحسين بن المختار أبو عبدالله القلانسي كوفي، مولى أحمس، له كتاب يرويه عنه حمّاد بن عيسى وغيره، ثمّ ذكر طريقه الصحيح الى كتاب الحسين بن الحمّاد برواية حمّاد بن عيسى، وقال الشيخ في الفهرست: إنّه له كتاب ويذكر طرقه الى كتاب حسين بن المختار، منها عن طريق محمد بن يحيى وأحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن الحسين بن المختار، وعدّه في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام ووصفه بالكوفي وفي أصحاب الكاظم عليه السلام، وصفه: واقفي له كتاب، وعدّه البرقي في أصحاب الصادق عليه السلام، وعدّه الشيخ المفيد في الإرشاد

- في فصل من روى النص على الرضا علي بن موسى عليه السلام بالامامة من أبيه والإشارة إليه منه بذلك - من خاصة الكاظم عليه السلام وثقاته، وأهل الورع والعلم والفقه، من شيعته. وحكى العلّامة في الخلاصة عن ابن عقدة عن علي بن الحسين: إنّه كوفي، ثقة. لكن العلّامة ذكره في القسم الثاني ١ من الباب ٢ من فصل الحاء، وترك العمل بروايته من جهة بنائه على أنّه واقفي.

والأصل في ذلك شهادة الشيخ في رجاله على وقفه.

ويردّه:

أوّلاً: إنّ الوقف لا يمنع العمل بالرواية بعد كون راويها ثقة، والحسين بن المختار ثقة كما عرفت.

وثانياً: لم يثبت وقفه، لشهادة المفيد بأنّه من أهل الورع من الشيعة، ومن الذين نصّ على إمامة الرضا عليه السلام، وفي الكافي الجزء الأوّل كتاب الحجّة الرقم ٤ في باب الاشارة والنص على أبي الحسن الرضا عليه السلام الحديث ٩ بسند صحيح عن الحسين بن المختار وصية الكاظم عليه السلام إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام، ورواه كذلك الصدوق بسندين صحيحين، ممّا يدلّ على أنّه ليس بواقفي، على أنّ سكوت النجاشي والشيخ نفسه في الفهرست من ذكر مذهبه والغمض فيه شاهد على عدم وقفه.

وكيف كان، فالرجل من الثقات بلا إشكال، وطريق الشيخ والصدوق إليه صحيح (١٢). والعجيب من المعجم الموحّد عده من الضعفاء (١٣).

٥ - أبو بصير: هو يحيى بن أبي القاسم الأسدي إذا أُطلق أو ليث بن البختري الثقة الثقة. وتقدّم الكلام في ذلك، وهو من أصحاب الإجماع من الطبقة الاولى في رجال النجاشي، وعدّ بعضهم بدله أبا بصير المرادي وهو ليث البختري.

وبهذا عرفنا أنّ الحديث من حيث السند تامّ وصحيح، وبالإمكان أن نعبّر عن الرواية بصحيحة أبي بصير، ولم أرَ من ناقش في جهة السند وطعن في الرجال. نعم، قد روى النعماني في غيبته نفس هذا الحديث عن مالك بن أعين الجهني بأسانيد غير تامّة، قال: «كلّ راية ترفع قبل راية القائم فصاحبها طاغوت»[١٤].

ب ـ البحث الدلالي:

وجه الاستدلال:

١ ـ عمومية الراية الشاملة لراية الخروج على الحكّام الظالمين وعلى غير ذلك كراية «القتال» و«الجهاد الابتدائي». وقد استعملت الراية في كلمات المعصومين عليهم السلام لما يشمل هذا العموم كلّه حتى في الجهاد الابتدائي، ومن ذلك ما في صحيحة الحلبي: قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء وهو يحبّ آل محمد صلى الله عليه وآله ويخرج مع هؤلاء في بعثهم فيقتل تحت رايتهم؟ قال: يبعثه الله على نيّته»[١٥] وموردها الخروج معهم في الجهاد الابتدائي بلا شك، غاية الأمر نيته يجب أن تكون إقامة عدل، كما في رواية أُخرى مع التقييد بالخوف من دروس الاسلام؛ «لأنّ دروس الاسلام دروس ذكر محمّد صلى الله عليه وآله»[١٦].

٢ ـ وعمومية الرافع شاملة للفقيه العادل المبسوط اليد أيضاً؛ لأنّها راية جهادية مرفوعة قبل قيام الحجة بن الحسن عليه السلام، فالرواية صريحة في أنّ الرافع للراية أيّة راية كانت ـ ومنها راية الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة ـ طاغوت.

إذاً الراية المرفوعة للجهاد الابتدائي حال الغيبة حتى لو كانت راية الفقيه العادل المبسوط اليد راية طاغوتية، والرواية بصدد ضرب القاعدة الكلّية للمؤمنين حال الغيبة لئلّا ينخدعوا ببعض المصاديق الخلّابة التي ظاهرها

نصرة الدين وواقعها الدعوة إلى النفس وتشويه سمعة الدين، وهي مقتضى اللطف أيضاً، فسواء كانت الرواية من قبيل الإخبار الغيبي أو الحكم الإنشائي في سياق الجملة الخبرية فهي تدلّ على المقصود.

وأمّا كون الرافع للراية طاغوت على الإطلاق؛ لأنّه لا يجوز لغير المعصوم رفع الراية أو لأنّه خلاف التقية الواجبة قبل فترة قيام القائم عليه السلام على أساس الإضرار بالنفس والمال والأعراض مع حتمية عدم الانتصار.

والجواب:

أولاً ـ باستثناء الجهاد الدفاعي لحفظ بيضة الاسلام وما يخشى من العدو على أعراض وأموال المسلمين من هذه الكلّية بلا شك ومقارعة الحكّام الجبابرة فيما لو يخشى منهم على أموال وأعراض وأنفس وعزّة المسلمين ومجتمعهم فهو من مصاديق الدفاع أيضاً.

ثانياً ـ الحكم بالطاغوتية على كلّ من حمل راية الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة بامتداد هذا الزمن الطويل لا يخرج من إحدى هذه الحالات:

الحالة الاولى: إنّه غاصب لمنصب الامامة؛ لأنّ هذا النوع من الجهاد من شوؤن الامام المعصوم، فالرواية بمثابة القول: بعدم جواز رفع كلّ راية ومنها راية الجهاد الابتدائي في حال الغيبة؛ لأنّها ليست راية المعصوم، فمن رفع راية في تلك الظروف فهو طاغوت يعبد من دون الله.

الجواب:

١ ـ لو قام دليل على الولاية العامة للفقيه فهو خارج عن كلّية الرواية في هذه الحالة قطعاً؛ لأنّه ليس بغاصب بل نائب، وهذا الدليل يكون حاكماً على هذه الرواية، فيكون بمثابة قولنا: إنّ الفقيه العادل المبسوط اليد النائب للامام ليس بطاغوت.

٢ ـ بل يمكن الاكتفاء بمنصبه للقضاء حتى على أساس الخدشة بدليل ولايته العامة، لإخراجه من كلّية هذه الراوية، ففي مقبولة عمر بن حنظلة ـ أو قل: ـ صحيحة عمر بن حنظلة ـ[١٧] «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان والى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿ **يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى ٱلطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ** ﴾ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»[١٨].

فهل يبقى احتمال لتصور طاغوتية راية الفقيه مع جعله في هذه المقبولة مقابل من يحكم بالطاغوت مع نعته ومدحه وأنّ الراد عليه كالرادّ عليهم وعلى الله؟! بل حتى ما في الروايات الأُخرى من كون «العلماء ورثة الأنبياء»[١٩] وأنّهم «رواة الحديث»، «حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»[٢٠] شاهدة على عدم طاغوتية نائب الغيبة.

٣ ـ بل أكثر من ذلك يمكن القول بخروج المؤمنين من كلّية الرواية أيضاً؛ وذلك للروايات الواردة من أنّ أتباع أهل البيت ومن يسعى لتطبيق أوامرهم الشريفة ليس من الطواغيت:

منها: ما ذكره الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا ٱلطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي ٱلأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ**

﴿ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [٢١] قال: اجتنبوا الطاغوت: يعني بالطاغوت، الشيطان وكلّ داعٍ يدعو إلى الضلالة [٢٢]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴾ [٢٣] قال: والذين اجتنبوا الطاغوت: أي الأوثان والشيطان، وقيل كلّ من دعا إلى عبادة غير الله تعالى. وروى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أنتم هم، ومن أطاع جبّاراً فقد عبده» [٢٤]. فبالنظر الى هذا الحديث والمقابلة بين الطاغوت وبين عبادة الله وأنّ المؤمنين قد اجتنبوا الطاغوت وأنّ من يدعو إلى الله ليس بطاغوت، يتّضح خروج أتباع أهل البيت عليهم السلام أيضاً.

الحالة الثانية: إنّ الجهاد الابتدائي في هذا الظرف خلاف التقية الواجبة على امتداد الزمن الى ظهرو الحجّة عليه السلام، فمن رفع راية خالف حكم التقيّة الواجبة وخالف أوامر الله واتّبع هواه فهو طاغوت، والجهاد معه حرام كائناً من كان، لا سيما وأنّه يجعل الأنفس والأموار والأعراض في معرض الضرر والإتلاف بلا انتصار وإلّا لظهر الحجّة عجّل الله تعالى فرجه.

والجواب: لا شك ولا شبهة بأنّ التقية إذا ترتّب عليها اضمحلال الحق واندراس الدين وظهور الباطل وترويج الجبت والطاغوت فهي مرفوعة، وإذا كان تركها يؤدّي إلى إعلاء كلمة الدين وقطع دابر الكفّار ورواج التوحيد وبسط العدل والإعداد لرفع التقية عن الحجّة عجّل الله تعالى فرجه الشريف والتمهيد لظهوره، فإنّ الواجب حينئذٍ تركها وتوطين النفس للقتل؛ لأنّ المفسدة الناشئة من العمل بالتقية، يكون أعظم وأشدّ من مفسدة القتل والإضرار.

لا سيما وأحد شروط الجهاد الابتدائي المكنة والقدرة للانتصار، ولو غلب الظنّ بالهلاك وعدم النتيجة فاختلف الكلام حوله، أمّا حتمية عدم الانتصار منتفٍ قطعاً؛ لعدم الملازمة بين الايمان والضعف والانكسار أو الكفر والغلبة والانتصار، بل غلبة الظنّ بالمغلوبية ناشيء عن ترك فريضة الجهاد بإعداد

المقدّمات لها من جيش ومعسكرات وإقامة حكم إسلامي وسائر المستلزمات حتى تتكون سلطة إسلامية مؤمنة قويّة ترهب أعداء الله. أمّا الحجّة عجّل الله تعالى فرجه الشريف فلعدم ظهوره حِكَمٌ لا نعلمها، وقد ذكروا التقية منها، فهو يعمل بالتقية، لما يترتّب على حفظ وجوده الشريف من إعلاء كلمة الدين وقطع دابر الكافرين وأن يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، عجّل الله تعالى فرجه الشريف وجعلنا من أعوانه وأنصاره، وهذا لا ينافي العمل بفريضة الجهاد في بعض الأمكنة والبلدان في العالم إذا تهيّأت أسباب ذلك.

الحالة الثالثة: الحكم بالطاغوتية لرافع الراية؛ لأنّه يدعو إلى نفسه وتحكيم سلطته، لا مكافحة الظلم والجور والكفر قربة إلى الله، كما في صحيحة العيص، والاستشهاد بقيام زيد أنّه يدعو إلى الرضا من آل محمّد وأنّه لو ظهر لوفى (٢٥).

الحالة الرابعة: إنّ رافع الراية من أئمة الجور.

والحالتان الأخيرتان هما المراد من الحكم على الرافع للراية بأنّه طاغوت.

والمتحصّل من هذه الفروض الأربعة: أنّ عموم الراية لا يشمل الفقيه العادل المبسوط اليد، ولا المؤمنين من أتباع أهل البيت عليهم السلام، فمثلهم كمثل زيد بن علي لو ظهر لوفى وأنّه يدعو إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ الراية الطاغوتية تنحصر براية أئمة الجور وراية الضلالة، كما جاء في الروضة للشيخ الكليني ما نصّه: حميد بن زياد عن الحسن بن محمد الكندي، عن غير واحد من أصحابه، عن أبان بن عثمان عن أبي جعفر الأحول والفضل بن يسار، عن زكريا النقاض، عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: «الناس صاروا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنزلة من اتّبع هارون عليه السلام ومن اتّبع العجل وإنّ أبا بكر دعا فأبى عليّ عليه السلام إلّا القرآن، وإنّ عمر دعا فأبى علي عليه السلام إلّا القرآن،

وإن عثمان دعا فأبى علي عليه السلام إلّا القرآن، وإنّه ليس من أحد يدعو - الى أن يخرج الدجّال - إلّا سيجد من يبايعه، ومن رفع راية ضلالة فصاحبها طاغوت» (٢٦).

هذا كلّه إذا كانت الرواية حكماً إنشائياً في سياق الجملة الخبرية، أمّا إذا كانت الرواية إخباراً غيبياً عن عصر الغيبة، حينئذٍ ليس لها دلالة على حرمة الجهاد الابتدائي في تلك الظروف إذا كان حسب الشروط الشرعية ومع فقيه عادل، غاية الأمر، تخبر إنّ هكذا راية حق لن ترفع أبداً إلى أن يظهر الحجّة عجّل الله تعالى فرجه.

ثمّ لعلّ المراد منها الإرشاد إلى ضبط الأحاسيس وعدم النهوض بسرعة مع كلّ من يرفع راية إلّا بعد الفحص ودراسة الجوانب وحصول الاطمئنان من سلامة نفس الداعي وصداقته وإخلاصه وأنّه يدعو الى الله لا الى نفسه، كما تشعر بذلك سائر الأخبار، منها:

«صحيفة علي بن الحسين عليه السلام في الزهد على ما في الروضة: محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن محمد بن عيسى وعلي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً، عن الحسن بن محبوب، عن مالك بن عطيّة، عن أبي حمزة: في بعضها... أيّها المؤمنون لا يفتننكم الطواغيت وأتباعهم من أهل الرغبة في هذه الدنيا... إلى أن قال: إنّ الأُمور الواردة عليكم في كلّ يوم وليلة من مظلمات الفتن (٢٧) وحوادث البدع وسنن الجور، وبوائق الزمان، وهيبة السلطان، ووسوسة الشيطان لتثبّط القلوب عن تنبهها وتذهلها عن موجود الهدى (٢٨) ومعرفة أهل الحق إلّا قليلاً ممّن عصم الله، فليس يعرف تصرّف أيامها وتقلّب حالاتها وعاقبة ضرر فتنتها إلّا من عصم الله ونهج سبيل الرشد وسلك طريق القصد ثمّ استعان على ذلك بالزهد فكرّر الفكر واتّعظ بالصبر... وأبصر حوادث الفتن وضلال البدع وجور الملوك الظلمة، فلقد لعمري

استدبرتم الأُمور الماضية في الأيام الخالية من الفتن المتراكمة والانهماك فيما تستدلّون به على تجنّب الغواة وأهل البدع والبغي والفساد في الأرض بغير الحق، فاستعينوا بالله وارجعوا إلى طاعة الله وطاعة من هو أولى بالطاعة ممّن اتّبع فاطيع... فقدّموا أمر الله وطاعة من أوجب الله طاعته بين يدي الأُمور كلّها، ولا تقدّموا الأُمور الواردة عليكم من طاعة الطواغيت من زهرة الدنيا بين يدي الله وطاعته وطاعة أُولي الأمر منكم... وإيّاكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين، احذروا فتنتهم وتباعدوا من ساحتهم، واعلموا أنّه من خالف أولياء الله ودان بغير دين الله واستبدّ بأمره دون أمر ولي الله كان في نار تلهب»[٢٩].

وربّما تفيد هذا المعنى روايات أُخر مثل: «... الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[٣٠].

وبالجملة: إذا كان المراد في الرواية هو الإخبار الغيبي؛ فالمقصود منه اتّخاذ الحزم والاحتياط تجاه من يرفع الرايات وملاحظة كافّة الجوانب، فالأصل فيمن يرفع الراية في عصر الغيبة ليس الصلاح إلّا ما يثبت خلافه، كما هو المستفاد من صحيفة الزهد للامام السجاد عليه السلام كما مرّ. ومن هنا في «اعتبار العدالة في مناصب الحكومة» قالوا: بعدم الاكتفاء في العدالة بعدم ظهور الفسق واشتراط إحرازها[٣١]، ووجوب إحراز الشرط في الحكم بصحة المشروط[٣٢].

والأولى - كما في أخبار أهل البيت عليهم السلام - الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الزمان وأهله صلاحاً وفساداً، جمعاً بين الأخبار:

١ - منها ما رواه السيد الرضي في نهج البلاغة عن حكم أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجلٌ الظنّ برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم. وإذا استولى الفساد على الزمان

وأهله فأحسن رجل الظنّ برجل فقد غرر »(٣٣).

٢ ـ وما عن الامام أبي جعفر الباقر عليه السلام « إذا ساء الزمان وساء أهله فسوء الظنّ من حسن الفطن »(٣٤).

٣ ـ وما روي عن الامام أبي الحسن الهادي عليه السلام : « إذا كان زمانٌ العدل فيه أغلب من الجور، فحرام أن يظنّ بأحد سوءً حتى يعلم ذلك منه، وإن كان زمان الجور فيه أغلب من العدل فليس لأحد أن يظنّ بأحد خيراً حتى يبدو ذلك منه »(٣٥).

٤ ـ وفي الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام : « والعالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس »(٣٦).

٥ ـ وأحسن من كلّ هذه الأخبار لبيان التأمّل في شخصية الرافع للراية والاحتياط ولزوم الدقّة وضبط الأحاسيس والعواطف: صدر صحيحة العيص ابن القاسم: « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها، والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرّب بها ثمّ كانت الأُخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم، إن أتاكم آتٍ منّا فانظروا على أيّ شيءٍ تخرجون، ولا تقولوا خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه، وإنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، ولو ظفر لوفى ما دعاكم إليه... »(٣٧).

ثالثاً: الجواب الثالث لصحيحة أبي بصير هو ما جاء في دراسات في ولاية الفقيه: أنّ بعض الرايات رفعت في زمن الأئمة وحظي الرافعون بمدح الأئمة بدل ذمّهم، مثل راية زيد بن علي بن الحسين ويحيى بن زيد وحسين بن علي

الخير شهيد فخ لا سيما والأخير بعد صدور الرواية قطعاً، فيصدق على هذه الرايات المرفوعة أنّها كانت قبل قيام القائم، ممّا يمكن جعل هذه الرايات المرفوعة تأييداً إلى أنّ الراية المنهيّة هي راية الضلال لا راية هدى، كما أجاب بأنّ الرايات المنهيّة بعنوان المهدوية، وذكر شواهد تاريخية. وأخرى بأنّ المراد من القائم في الرواية ليس هو الامام الثاني عشر هنا، بل إمام كلّ زمان هو قائم أهل زمانه، وحكى رواية الحكم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «يا حكم كلّنا قائم بأمر الله. قلت: فأنت المهدي؟ قال: كلّنا يهدي إلى الله. قلت: فأنت صاحب السيف؟ قال: كلّنا صاحب السيف ووارث السيف»[٣٨].

واحتمل أيضاً أن تكون القضية خارجية، ويكون المراد رفع رايات خاصة بصفات خاصة كانت مورداً للبحث[٣٩].

أقول: جواب صاحب الدراسات لصحيحة أبي بصير لا تخلو من مناقشة لا طائل تحتها بعدما أجبنا عن الرواية بما يحصل به القناعة.

فتحصّل من الدراسة الدلالية: أنّ الرواية لا تدلّ على النهي من القتال حال الغيبة مطلقاً، ولا تشمل الفقيه العادل المبسوط اليد، ولا المؤمنين العدول من ذوي الكفاية للقيام بالجهاد الابتدائي حال الغيبة.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة: عن الفضل بن شاذان، عن الحسن بن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الزم الأرض، ولا تحرّك يداً ولا رجلاً حتى ترى علامات أذكرها لك، وما أراك تدرك: اختلاف بني فلان، ومناد ينادي من السماء، ويجيئكم الصوت من ناحية دمشق بالفتح، وخسف قرية من قرى الشام»[٤٠].

ورواه النعماني في غيبته عن محمد بن يعقوب الكليني قائلاً: «أخبرنا محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه قال: وحدّثني محمد

بن عمران قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن عيسى، قال: حدّثني علي بن محمد وغيره، عن سهل بن زياد جميعاً، عن الحسن بن محبوب قال: وحدّثنا عبدالواحد بن عبدالله الموصلي، عن أبي علي أحمد بن محمد بن أبي ناشر [٤١]، عن أحمد بن هلال، عن الحسن بن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن جابر بن يزيد الجعفي قال: قال أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام: «يا جابر الزم الارض، ولا تحرّك يداً ولا رجلاً حتى ترى علامات أُذكرها لك إن أدركتها: أوّلها: اختلاف بني العباس - وما أراك تدرك ذلك، ولكن حدّث به من بعدي عنّي - ومناد ينادي من السماء... إلى أن يقول: يختلفون عند ذلك على ثلاث رايات: راية الأصهب، وراية الأبقع، وراية السفياني... الحديث» [٤٢].

أ - البحث السندي:

١ - الفضل بن شاذان، وقد عرفت جلالته ووثاقته.

٢ - الحسن بن محبوب: هو من أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة الذين ذكرهم الكشي في رجاله من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام [٤٣]، وكان جليل القدر ويعدّ من الأركان الأربعة في عصره كما في فهرست الطوسي [٤٤]، ووثّقه الشيخ في رجاله أيضاً [٤٥] وكذلك اختيار الكشي [٤٦]، والخلاصة [٤٧]. اسمه الكامل: الحسن بن محبوب السرّاد - ويقال له: الزرّاد - أبو علي مولى بجيلة كوفي [٤٨].

٣ - عمرو بن أبي المقدام: قال النجاشي: هو عمرو بن أبي المقدام ثابت بن هرمز الحدّاد، مولى بني عجل، روى عن الائمة السجاد وأبي جعفر وأبي عبدالله عليهم السلام، وقال الشيخ في رجاله: عمرو بن أبي المقدام، ثابت بن هرمز العجلي، مولاهم، كوفي، تابعي. وعدّه البرقي من أصحاب الصادق من الذين أدركوا الباقر عليه السلام وقال: اسم أبي المقدام ثابت، وروى عن جابر، وروى عنه

ابن محبوب [٤٩].

لكن الشيخ في الفهرست قال: عمرو بن ميمون وكنيته أبو المقدام له كتاب حديث الشورى يرويه عن جابر الجعفي عن الباقر عليه السلام [٥٠]. والشيخ وإن ذكر أنّ له كتاباً ومسائل إلّا أنّا لم نقف له إلّا على رواية واحدة رواها عن عمّار بن مروان، وروى عنه الحسين بن سعيد (الكافي ١: ١٠٩، باب في معرفتهم أولياءهم من كتاب الحجّة، ح٢). وطريق الصدوق إليه صحيح [٥١].

فالحاصل: أنّ عمرو بن أبي المقدام، رجل معروف، ثقة له روايات كثيرة. واسم أبي المقدام ثابت، على ما ذكره الشيخ نفسه في رجاله وذكره البرقي والنجاشي، وورد التصريح به في عدّة من الروايات، فإن ثبت أنّ أبا المقدام يطلق عليه ميمون أيضاً فهو، وإلّا كان ذلك من سهو قلم الشيخ، والله العالم [٥٢].

أقول: بما أنّ رجال الشيخ متأخّر عن الفهرست فهو أولى من عبارته في الفهرست، لا سيما مع مخالفتها لكلّ كتب الرجال.

بقي هنا شيء وهو إنّ العلّامة ذكر في القسم الثاني من الخلاصة (١٠) من الباب (٦) من حرف العين: عمر بن ثابت بن هرم، أبو المقدام الحدّاد مولى بني عجلان كوفي، روى عن علي بن الحسين وأبي جعفر وأبي عبدالله صلوات الله وسلامه عليهم، ضعيف جدّاً. وقال ابن الغضائري عمر بن أبي المقدام ثابت العجلي: مولاهم كوفي طعنوا عليه من جهة، وليس عندي كما زعموا، ونقل عن بعض أصحابنا تضعيفه».

هذا، وكلام العلّامة كالصريح في مغايرة عمر أبي المقدام بن هرم، مع عمرو بن أبي المقدام (ثابت بن هرمز)، ثمّ قال السيد الخوئي رحمه الله: «الصحيح: لا وجود لعمر بن أبي المقدام، ولا أثر منه لا في الروايات ولا في غيرها» [٥٣].

أقول: لكن اتّضح إمكان أن يكون هذا الذي ضعّفه البعض كما يقول ابن الغضائري ونقل عنه العلّامة هو عمرو بن أبي المقدام.

وكيف كان ليس ببعيد أنّ عمرو بن أبي المقدام مشترك بين ثلاثة وأحدهم ثقة واثنان من المجاهيل: عمرو بن ميمون، وعمر بن المقدام بن ثابت بن هرم، ولا أقلّ من عدم الاطمئنان من توثيقه.

٤ ـ جابر: جابر الذي يروي عن الباقر والصادق عليهما السلام هو مشترك بين جماعة فيهم المجاهيل، وروى عنه بعض مشايخ الثقات مثل ابن أبي عمير الذي لا يروون إلّا عن ثقة ـ ثمّ رجّح بعض الأساتذة: أنّه جابر بن يزيد الجعفي هنا، لكن لم يرو عن جابر الجعفي عمرو بن أبي مقدام بن ثابت ـ والجعفي هذا مع كلام فيه مال الى توثيقه السيد الخوئي في المعجم، وقيل: فيه اختلاط وجنون. وكيف كان، فطريق الشيخ إليه ضعيف بمحمد بن سنان وغيره (٥٤).

وبهذا وبما عرفت بأبي المقدام نعرف أنّ سند هذه الرواية عن طريق الشيخ ليس بتامّ.

وأمّا سند النعماني في غيبته، عن الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن جابر بن يزيد الجعفي: فهو لولا الكلام الذي مرّ في عمرو بن أبي مقدام من أنّه لم نطمئنّ الى توثيقه، بعد احتمال أنّه عمرو بن ميمون المجهول أو عمر بن أبي المقدام بن ثابت بن هرم الضعيف وأيضاً الكلام الطويل في جابر بن يزيد الجعفي فلا يبعد تماميته، خصوصاً في السند أمثال حسن بن محبوب من أصحاب الإجماع.

ب ـ البحث الدلالي:

وجه الاستدلال: الأمر بعدم النهوض بشكل مطلق سواء للخروج ضدّ الامام

الجائر أو للجهاد الابتدائي أو الدفاعي ودفع المنكرات الاجتماعية ممّا يستلزم الإضرار و... على طول الزمان إلى أن يظهر الحجة ابن الحسن عليه السلام. ويخرج من هذا الاطلاق ما هو ضروري كالدفاع عن بيضة الاسلام وأعراض وأراضي وأموال المسلمين إذا هجم عدو. ويبقى الجهاد الابتدائي على حاله، ويعرف من الأمر هنا الوجوب، فاذا يحرم الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة حتى مع الفقيه العادل المبسوط اليد.

وأُجيب عن هذا الخبر: «ما ذكر قضية في واقعة، ولعلّه كان لجابر خصوصية، أو لعلّ المجلس لم يخل من الأغيار أو إنّ غرضه عليه السلام بيان العلائم الحتمية للقائم بالحق لرفع الاشتباه لدى جابر، حيث إنّ وجود الفساد والظلم الشديد في عصره وما ورد من أنّ القائم بالحق هو الذي يقوم لرفعهما ممّا جعله يتوهّم حلول وقت القيام. وبعبارة أُخرى: ذكر علائم المهدي والقائم بالحق شاهد على أنّ الغرض النهي عن التحرّك مع من يدعي المهدويّة ما لم توجد هذه العلامات الى غير ذلك من المحتملات. وكيف كان، فلا يقاوم مثل هذا الخبر أدلّة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكثرتها، كما لا يخفى»[٥٥].

والإنصاف إنّ هذه الاجوبة لا تخلو من مناقشة:

أولاً: ليس في الخبر قرينة يستفاد منها بأنّها قضية في واقعة غير جعل المخاطب جابر، لكن يدفع ذلك ما في الخبر من قرائن على أنّه ليس قضيةً في واقعة منها قوله عليه السلام «إن أدركتها» وقوله «وما أراك أن تدركها، ولكن حدّث به من بعدي عنّي»، فلو كان المخاطب هو جابر وحده لما قال له بذلك.

ثانياً: لا نعرف لجابر خصوصية، وصرف احتمال أنّ المجلس لم يخلُ من الأغيار غير كافٍ.

ثالثاً: ذكر العلامة الحتميّة للقائم ـ الواردة في أحاديث كثيرة أُخرى عن الأئمّة ـ لا تستلزم ذكر مثل صدر الحديث للنهي عن الخروج، ولا قرينة في الكلام يشهد على أنّ النهي هو عن التحرّك مع من يدّعي المهدويّة، ولا قرينة في الكلام وفي شخصية جابر تجعل أنّ جابر كان يتوهم ذلك التوهم.

رابعاً: نفس وجود احتمالات أُخر تنفي هذه الاحتمالات المذكورة حيث إنّها لا تنحصر بذلك، ومن تلك الاحتمالات، ما لو احتملنا أنّ القضية حقيقية ولذكر الحكم الشرعي من عصر الصادق عليه السلام إلى قيام الحجة (عجل الله تعالى فرجه) من بطلان الخروج والقيام، فنفس هذا الاحتمال كافٍ للأخذ بإطلاق الرواية على حرمة الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة.

خامساً: لو تمّ الاطلاق هنا فإنّ هذه الرواية وأمثالها تكون من المخصصات لعمومات وإطلاقات أدلّة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا ما خرج بالدليل نحو الدفاع أو ما يؤدّي إلى محو الدين والشعائر وأمثال ذلك.

والأحسن في الجواب أن يقال: إنّ الخبر هو بيان لسلوك الأئمة وأنّهم لا يجب عليهم القيام والجهاد؛ لأنّ الظروف غير مؤاتية، وإنّما ذلك للامام الثاني عشر، وثم ذكر العلامات. ومن هنا كان من الواجب على أتباع أهل البيت عليهم السلام ممّن عاصر الأئمة غير الثاني عشر أن يسكتوا ولا ينهضوا اتّباعاً لأئمتهم. وأمّا من يعيش في عصر ظهور الحجة (عجّل الله تعالى فرجه) فواجب عليه نصرته. والرواية لا تتحدّث عن ظروف الغيبة وما يجري فيها بهذا الزمن الطويل، وهو موكول إلى العارف بطريقتهم والنائب عنهم والراوي لأحاديثهم فإنّه الجة على الناس نيابة عن الامام كما في الأخبار.

ثمّ الخبر يبيّن طريقة الأئمة وأن الأتباع لو سكتوا وما نهضوا هو المطلوب، ولا يدلّ على حرمة قيامهم غير أنّ فيه إشعار بعدم الانتصار، وبالفعل عندما

خرج الحسين بن علي الشهيد في فخ ويحيى بن عبدالله لم يمنعهما الامام الكاظيم عليه السلام بل أخبرهم بعدم النجاح، ثمّ ترحّم عليهم كما في أخبار مقاتل الطالبيين. وسائر أخبار الباب يؤيّد ذلك:

١ ـ خبر زرّ بن حبيش على ما رواه في الغارات عن الإمام علي عليه السلام ـ بعد ذكر الفتن ـ: انظروا أهل بيت نبيّكم فإن لبدوا فالبدوا، وإن استصرخوكم فانصروهم تؤجروا، ولا تستبقوهم فتصرعكم البليّة، ثمّ ذكر حصول الفرج بخروج صاحب الأمر (عجّل الله تعالى فرجه)[٥٦].

قوله «تصرعكم البليّة» صريح في بيان عدم أخذ النتيجة، وليس فيه دلالة على حرمة من يستبق ويجاهد، بل على المرجوحية فقط، وهو مخصوص في زمانهم.

٢ ـ ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد، عن علي بن الحكم، عن أبي أيوب الخزّاز، عن عمر بن حنظلة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «خمس علامات قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياني، والخسف، وقتل النفس الزكيّة، واليماني. فقلت: جعلت فداك إن خرج أحدٌ من أهل بيتك قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا»[٥٧]. وهذه الرواية تامّة سنداً.

وأمّا الدلالة: فإنّ هذا النهي هو لعدم حصوص النتيجة بالقيام، وليس النهي تحريمياً. ثمّ المراد بقرينة «إن خرج أحد من أهل بيتك» إمّا بدعوى الامامة فيكذّب لأنّ القيام هو وظيفة الثاني عشر منهم عليهم السلام، وإمّا ليس بداعي الامامة بل لتحطيم الجور والظلم فتصرعهم البليّة ولا ينتصرون. وهذا لا يدلّ على حرمة القيام بهذا العنوان حتى في زمانهم.

٣ ـ ومرفوعة ربعي عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: «والله لا يخرج أحد منّا قبل خروج القائم إلّا كان مثله كمثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه

فأخذه الصبيان فعبثوا به»[٥٨]:

فالكلام حول الخارج والناهض من أهل البيت قبل قيام الحجّة الثاني عشر عليه السلام فإنّه لا يصل إلى المقصود ولا يحصل على نتيجة، والقيام قبل ذلك الوقت، هو قبل أوانه، والظروف ليس مؤاتية له. أمّا قيام غير الأئمة قبل الثاني عشر فإن كان في زمانهم فهو أيضاً محكوم بالفشل، مع ذلك ليس محظوراً، بل مرجوحاً لا أكثر، كقيام زيد بن علي وحسين بن علي شهيد فخّ ويحيى بن عبدالله. والرواية هي قبل هذه الثورات وإخبار عمّا سيتم. وإن كان في غيبة الثاني عشر عليه السلام فلا بيان حوله بل تمام البيان في الخارج من أهل البيت، وعصر الغيبة لا ينطبق عليه عنوان الخارج من أهل البيت عليهم السلام.

فالمتحصَّل من خبر جابر: مضافاً إلى إمكان المناقشة سنداً بجابر بن يزيد الجعفي وعمرو بن أبي المقدام فمن حيث الدلالة ناظر الى بيان مسير الأئمة وطريقتهم وأن ليس الجهاد والقيام ضدّ خلفاء الجور من واجباتهم، فالمتّبع لهم إن سكت ولم يتحرّك فهو أفضل له، وإنّ القيام هي وظيفة الثاني عشر. أمّا لو خرج أحد منهم فإمّا أن يدّعي الامامة فيكذب، وإمّا معتقد بإمامتهم وتابع لهم ولا يطيق الصبر وضبط الأحاسيس فلا يحصل على النتيجة والانتصار؛ لأنّ الظروف غير مؤاتية لذلك، لكنّه غير محظور عليه، كقيام زيد بن علي وحسين بن علي شهيد فخ ويحيى بن عبدالله، كما مرّ مراراً.

ومثل خبر جابر أيضاً في الدلالة فيما قلناه:

١ ـ ما رواه الكليني عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن بكر بن محمد، عن سدير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «يا سدير الزم بيتك وكن حلساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك»[٥٩] والسند تامّ، وكفانا البحث سنداً ودلالة ما عرفت في خبر جابر.

٢ ـ رواية صالح بن أبي الأسود، عن أبي الجارود: قال سمت أبا جعفر عليه السلام يقول: «ليس منّا أهل البيت ـ أحدٌ يدفع ضيماً ولا يدعو إلى حقّ إلّا صرعته البليّة حتى تقوم عصابة شهدت بدراً، لا يورّى قتيلها، ولا يداوى جريحها. قلت: من عنى أبو جعفر عليه السلام بذلك؟ قال: الملائكة»(٦٠). وقوله عليه السلام «عصابة شهدت بدراً» إشارة إلى زمن ظهور الحجّة (عجّل الله تعالى فرجه الشريف). وهي ضعيفة سنداً.

٣ ـ ما في أوّل الصحيفة السجّادية ممّا رواه المتوكّل بن هارون، عن أبي عبدالله عليه السلام: «ما خرج ولا يخرج منّا، أهل البيت، الى قيام قائمنا أحد ليدفع ظلماً أو ينعش حقاً إلّا اصطلمته البليّة، وكان قيامه زيادة في مكروهنا وشيعتنا»(٦١).

٤ ـ ما في نهج البلاغة في آخر خطبة من خطبه: «الزموا الأرض، واصبروا على البلاء، ولا تحرّكوا بأيديكم وسيوفكم في هوى ألسنتكم، ولا تستعجلوا بما لم يعجّله الله لكم؛ فإنّه من مات منكم على فراشه وهو على معرفة حق ربّه وحق رسوله وأهل بيته مات شهيداً، ووقع أجره على الله، واستوجب ثواب ما نوى من صالح عمله، وقامت النيّة مقام إصلاته لسيفه، وإنّ لكلّ شيء مدّةً وأجلاً»(٦٢).

قال ابن ميثم البحراني في شرحه: «نهى عن الجهاد من غير أمر أحد من الأئمة من ولده بعده، وذلك عند عدم قيام من يقوم منهم لطلب الأمر؛ فإنّه لا يجوز إجراء هذه الحركات إلّا بإشارة من إمام الوقت»(٦٣) لكن كلامه عليه السلام صريح في النهي عن القتال قبل مؤاتاة الظروف وحسب الأهواء من دون أوامر شرعية، ولم يكن في كلامه عليه السلام أيّة قرينة باختصاص هذا الأمر الشرعي بالأئمة من ولده فقط، فهو يشمل كلّ زمان إذا كانت الحركة ليست شرعية ولو عن الفقيه، والعجلة والانطلاق في هكذا أُمور خطيرة وفق الأهواء ليس

بمحمود العاقبة، والصبر على البلاء فيما لو لم يجز إصلات السيف مع معرفة حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام هو المطلوب، وإن مات في تلك الحال مات شهيداً. ولا نحتاج إلى حمل كلامه عليه السلام على مورد خاص وحالة خاصة أو إنّ النهي لقوم من خاصته، كما حمل ذلك صاحب دراسات في ولاية الفقيه (٦٤) أو في شرح ابن أبي الحديد (٦٥).

الهوامش

(١) السيد أبو القاسم الخوئي ، منهاج الصالحين ١ : ٣٦٦ (قم : مدينة العلم ، ط٢٨ ، ١٤١٠هـ . ق) .

(٢) الحر العاملي ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١١ : ٣٤ ، ب١٣ من جهاد العدو ، التحقيق : عبدالرحيم الربّاني الشيرازي ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، ط٥ ، ١٤٠٣هـ . ق) .

(٣) حسين النوري الطبرسي ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١١ : ٣٤ ، ب١٢ من جهاد العدو ، (بيروت : آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ، ط٢ ، ١٤٠٨هـ . ق) .

(٤) حسين علي المنتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١ : ٢٠٥ (قم : المركز العاملي للدراسات الإسلامية ، ١٤٠٨هـ . ق) في ذكر الأخبار التي توهم وجوب السكوت في قبال الجنايات ومظالم الأعداء في عصر الغيبة وعدم التدخّل في الشؤون السياسية وإقامة الدولة العادلة .

(٥) المصدر السابق : ٢٥٦ .

(٦) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ١١ : ٣٧ ، ب١٣ من جهاد العدو ، ح٦ .

(٧) السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٢ : ٢٠٩ . التحقيق : لجنة التحقيق (ط٥ ، ١٤١٣ هـ) .

(٨) المصدر السابق ٣ : ٩١ .

(٩) المصدر السابق ٦ : ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(١٠) محمود درياب النجفي ، المعجم الموحّد ١ : ٢٧٣ .

(١١) محمد بن الحسن الطوسي ، اختيار معرفة الرجال (رجال نجاشي) : ٣٧٥ ، رقم ٥٠٧ ، (مشهد : دانشگاه مشهد ، ١٣٤٨) .

(١٢) السيد أبو القاسم الخوئي ، معجم رجال الحديث ٧ : ٩٣ ـ ٩٥ .

(١٣) محمود درياب النجفي ، المعجم الموحّد ١ : ٢٥٤ .

(١٤) محمد بن إبراهيم النعماني ، الغيبة : ٣١ . انظر: حسين النوري ، مستدرك الوسائل ١١ : ٣٤ ، ب١٢ من جهاد العدو ، ح١ .

(١٥) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ١٢ : ١٤٦ ، كتاب التجارة ب٤٨ ممّا يكتسب به ، ح٢ .

(١٦) المصدر السابق ١١ : ١٩ ـ ٢٠ ب٦ من أبواب جهاد العدو ، ح٢ .

(١٧) ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة وغيرها ـ جعفر مرتضى العاملي دام عزه ـ طبع قم ، ١٤٠٣ ، وكذلك القضاء في الفقه الإسلامي لآية الله السيد كاظم الحائري حفظه الله : ٢٦ ـ ٢٩ : طبع مجمع الفكر الاسلامي [قلنا : صحيحة عمر بن حنظلة : على أساس رواية صفوان بن يحيى عنه وهو من الثلاثة الذين لا يروون إلّا عن ثقات أو الاعتماد على صحة السند من طريق آخر] .

(١٨) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩ ، ب١١ من صفات القاضي ، ح١ .

(١٩) المصدر السابق ٢ : ٥٣ .

(٢٠) المصدر السابق ٩ : ١٠١ .

(٢١) النحل : ٣٦ .

(٢٢) امين الاسلام الفضل بن الحسن الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ٦ : ١٥٥ (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٤١٥) .

(٢٣) الزمر : ١٧ .

(٢٤) امين الاسلام الفضل بن الحسن الطبرسي ، المصدر السابق ٨ : ٣٩١ .

(٢٥) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ١١ : ٣٦ ، ب١٣ من جهاد العدو ، ح١ .

(٢٦) محمد بن يعقوب الكليني ، الكافي ٨ : ٢٩٦ ، ح٤٥٦ ، تحقيق : علي اكبر غفاري ، (طهران : دار الكتب الإسلامية ، ط٢ ، ١٣٨٩ق) .

(٢٧) نسخة بدل : « ملمّات الفتن » . وفي الأمالي : « مظلّات الفتن » .

(٢٨) في الأمالي « موجود الهدى » بدلاً عن : « وجود الهدى » .

(٢٩) محمد بن يعقوب الكليني ، الكافي ٨ : ١٤ ـ ١٦ ، ح٢ . الرواية مهمّة وجديرة بالقراءة والتدبر فيها بشكل كامل .

(٣٠) المصدر السابق : ٦٨ ، ح١٠ .

(٣١) محمد حسن النجفي ، الجواهر ١٣ : ٢٧٦ و ٢٧٩ .

(٣٢) المصدر السابق : ٢٧٦ .

(٣٣) نهج البلاغة ٤ : التحقيق : محمد عبده (بيروت : دار المعرفة) الحكمة : ١١٤ ، ص٢٧ .

(٣٤) لم نجد نصّه في الأخبار .

(٣٥) محمد باقر المجلسي ، بحار الأنوار ، ٨٥ : ٩٢ ، ح٥٦ .

(٣٦) محمد بن يعقوب الكليني ، الكافي ١ : ٢٧ ، كتاب العقل والجهل ، ح٢٩ .

(٣٧) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ١١ : ٣٥ ، ب١٣ من جهاد العدو ، ح١ .

(٣٨) حسين علي المنتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية ١ : ٢٣٧ ـ ٢٤٢ .

(٣٩) اذ يبعد صدور هذا الكلام من الامام ارتجالاً . المصدر السابق : ٢٣٨ .

(٤٠) محمد بن الحسن الطوسي ، كتاب الغيبة (قم : مؤسسة المعارف الاسلامية ، ١٤١١) : ٤٤١ .

(٤١) وفي بعض النسخ ، أبي ياسر .

(٤٢) محمد بن إبراهيم النعماني ، الغيبة ، التحقيق : علي اكبر الغفاري (طهران : مكتبة الصدوق) : ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ، ح٦٧ .

(٤٣) محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي ، رجال الكشي (كربلاء : مؤسسة الاعلمي للمطبوعات) : ٤٨٨ .

(٤٤) محمد بن الحسن الطوسي ، الفهرست : ٩٦ .

(٤٥) محمد بن الحسن الطوسي ، رجال الطوسي : ٣٣٤ .

(٤٦) محمد بن الحسن الطوسي ، اختيار معرفة الرجال (قم : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، ١٤٠٤) : ٨٥١ .

(٤٧) محمود درياب النجفي ، المعجم الموحّد ١ : ٢٣٣ .

(٤٨) محمد بن الحسن الطوسي ، الفهرست : ٩٦ .

(٤٩) السيد أبوا القاسم الموسوي الخوئي ، معجم رجال الحديث ١٤ : ٨٠ ـ ٨١ .

(٥٠) المصدر السابق : ١٤٠ .

(٥١) المصدر السابق : ٨٢ .

(٥٢) نفس المصدر السابق .

(٥٣) المصدر السابق : ٢٠ .

(٥٤) أبو القاسم الموسوي الخوئي ، المصدر السابق ٤ : ٣٣٦ ـ ٣٤٦ .

(٥٥) حسين علي المنتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية ، ١ : ٢٥٢ .

(٥٦) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ١١ : ٤١ ، ب١٣ من جهاد العدو ، ح١٧ .

(٥٧) المصدر السابق : ٣٧ ، ح٧ .

(٥٨) المصدر السابق : ٣٦ ، ح٢ .

(٥٩) المصدر السابق : ٣٦ ، ح٣ .

(٦٠) محد بن إبراهيم النعماني ، الغيبة : ١٩٥ .

(٦١) !الامام زين العابدين عليه السلام ، الصحيفة السجادية (قم : مؤسسة الامام المهدي ١٤١١) : ٦٢٣ .

(٦٢) نهج البلاغة ٢ : ١٣٢ ، الخطبة : ١٩٠ .

(٦٣) حسين علي المنتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية ١ : ٢٥١ .

(٦٤) المصدر السابق : ٥٠ .

(٦٥) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ١٣ : ١١٣ (دار احياء الكتب العربية ، ١٣٧٨ق) .

صلاة الجماعة

استدارة حول الكعبة الشريفة

❑ السيد علي عباس الموسوي

لم يبحث فقهاؤنا الأوائل مسألة صلاة الاستدارة جماعة حول الكعبة المشرّفة، ولعلّ أوّل من حُكي عنه أنّه تعرّض لذلك هو ابن الجنيد، وسوف نبحث هذه المسألة ضمن نقاط:

النقطة الأُولى: استعراض كلمات الأصحاب

١ ـ أوّل من وجدت من الأعلام ممّن تعرّض للمسألة العلّامة الحلّي، فقد ذكر في المختلف: «قال ابن الجنيد: الإمام إذا صلّى في المسجد الحرام أحاط المصلّون حول البيت من حيث لا يكون أحدهم أقرب إلى جدار البيت منه، ولم يذكر علماؤنا ذلك. والأقرب الوقوف خلف الإمام؛ للعموم»[١]. وفي تذكرة الفقهاء: «... ولو تعدّدوا وأرادوا الاجتماع ففي صلاتهم مستديرين حولها إشكال، ولا إشكال لو كانوا منفردين»[٢]. وفي موطن آخر من التذكرة: «يستحب للمصلّين في المسجد الحرام بالجماعة أن يقف الإمام خلف المقام ويقف الناس خلفه. وقال الشافعي: يستحب أن يقفوا مستديرين بالبيت. وقد بيّنا التردد في جواز ذلك، فإن قلنا به وصلّوا كذلك، فإن كان بعضهم أقرب إلى البيت، فإن كان متوجّهاً إلى الجهة التي توجّه إليها الإمام بطلت صلاته؛

لأنّه قد تقدّم إمامه. وفيه للشافعي القولان. وإن كان متوجّهاً إلى غيرها احتمل ذلك؛ لئلّا يكون متقدّماً حكماً، والجواز - وبه قال أبو حنيفة وأصحابه - لأنّه لا يظهر به مخالفة منكرة، ولأنّ قربه من الجهة لا يكاد يضبط، ويشقّ مراعاة ذلك، وفي جهته لا يتعذّر أن يكونوا حلفه؛ ولأنّ المأموم إذا كان في غير جهة الإمام لم يكن بين يديه وإن كان أقرب إلى الكعبة منه. وكلا الوجهين للشافعي »[٣].

وفي نهاية الإحكام: « ولو استداروا بالكعبة فإشكال، ينشأ: من أنّه تقدّم أم لا، فإن جوّزناه وكان بعضهم أقرب إلى البيت، فإن كان متوجّهاً إلى الجهة التي توجّه إليها الإمام بطلت صلاته؛ لتقدّمه. وإن كان متوجّهاً إلى غيرها، احتمل ذلك لئلّا يكون متقدّماً حكماً. والجواز؛ لأنّه لم يظهر منكره، ولعدم ضبط القرب من البيت من جميع الجهات للمشقّة »[٤].

٢ ـ وقال الشهيد في البيان: « ولو صلّوا جماعة فعليهم الاستدارة حولها. وينبغي أنّ لا يكون المأموم أقرب إليها من الإمام »[٥]، وقال في الدروس عند تعداده لشروط الجماعة: « أن لا يتقدّم المأموم على الإمام بعقبه، ولا عبرة بمسجده، إلّا في المستديرين حول الكعبة بحيث لا يكون المأموم أقرب إليها »[٦]، وقال في الذكرى: « لو استطال صفّ المأمومين مع المشاهدة خرج عن الكعبة بطل صلاة الخارج؛ لعدم إجزاء الجهة هنا. ولو استداروا صح؛ للإجماع عليه عملاً في كلّ الأعصار السالفة. نعم، يشترط أن لا يكون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام »[٧].

٣ ـ أمّا المحقّق الكركي فقد ذكر في رسائله عند تعداده لشروط الجماعة: « أن لا يتقدّم المأموم على الإمام بعقبه، ولا عبرة بمسجده، إلّا في المستديرين حول الكعبة بحيث لا يكون المأموم أقرب إليها »[٨].

٤ ـ أمّا الشهيد الثاني فقد ذكر أنّ تقدّم رأس المأموم مع تأخّر رأس الإمام

لا مانع منه مع تأخّر عقب المأموم، و«لكن يستثنى منه ما لو كانت الصلاة حول الكعبة؛ فإنّه لا يجوز أنّ يكون مسجد المأموم أقرب إليها» (٩).

٥ ـ وأمّا المحقّق العاملي فقد ذكر المسألة في مداركه قائلاً: «اختلف الأصحاب في جواز استدارة المأمومين في المسجد الحرام حول الكعبة، فجوّزه ابن الجنيد بشرط أنّ لا يكون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام. وبه قطع في الذكرى محتجاً بالإجماع عليه عملاً في كلّ الأعصار السالفة. ومنعه العلّامة في جملة من كتبه، وأوجب وقوف المأموم خلف الإمام أو إلى أحد جانبيه كما في غير المسجد الحرام، واحتجّ في المنتهى بأنّ موقف المأموم خلف الإمام أو إلى أحد جانبيه، وهو إنّما يحصل في جهة واحدة، فصلاة من غايرها باطلة، وبأنّ المأموم مع الاستدارة إذا لم يكن واقفاً في جهة الإمام يكون واقفاً بين يديه فتبطل صلاته. ولم أقف في ذلك على رواية من طرق الأصحاب. والمسألة محلّ تردّد، ولا ريب أنّ الوقوف في جهة الإمام أولى وأحوط» (١٠).

٦ ـ وأمّا المحقّق السبزواري فقد تردّد في المسألة قائلاً: «اختلف الأصحاب في جواز استدارة المأمومين في المسجد الحرام حول الكعبة فجوّزه ابن الجنيد بشرط أن لا يكون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام، وبه قطع في الذكرى. وأوجب المصنّف وقوف المأموم خلف الإمام أو إلى أحد جانبيه كما في غير المسجد الحرام. ولم أطلع في الجانبين على حجة يعتدّ بها، والنصوص خالية عن حكمه، فالمسألة محلّ تردّد» (١١).

٧ ـ وأمّا المحقّق البحراني فقد ذهب إلى الاحتياط في المسألة بعد أن ذكر أنّه لم يقف على نصّ عنهم عليهم السلام (١٢).

٨ ـ وفي كشف الغطاء: «وحول الكعبة يصح الدوران في الصف ومقابلة الوجوه الوجه بشرط أنّ يكون الفاصلة من جانب المأمومين أوسع» (١٣).

٩ ـ وأمّا المحقّق النراقي فقد ذهب إلى الجواز قائلاً: «تجوز استدارة المقتدين بإمام واحد حول الكعبة بشرط أن لا يكونوا أقرب إلى الكعبة من الإمام، وفاقاً للمحكيّ عن الاسكافي والذكرى مدّعياً عليه الأخير الإجماع؛ للأصل والاطلاقات، وخلافاً للفاضل في جملة من كتبه، فأوجب وقوف المأموم في الناحية التي فيها الإمام، لوجه غير تام»[١٤].

١٠ ـ وأمّا فتاوى الأعلام المتأخّرين فهي:

أفتى السيد الخوئي بالمنع من صحة هذه الصلاة[١٥]، وكذلك السيد السيستاني حيث قال: «إذا أُقيمت الجماعة في المسجد الحرام لزم وقوف المأمومين - بأجمعهم - خلف الإمام وتشكل إقامتها مستديرة»[١٦].

وأمّا الإمام الخميني فقد أفتى بصحة هذه الصلاة حيث أجاب عن سؤال: إنّ رجلاً صلّى في المسجد الحرام ووقف في الصلاة مقابل الإمام أو في طرفيه هل هذه الصلاة تحتاج إلى الإعادة أم لا؟ قال: لا تحتاج في الوضع الراهن إلى الإعادة[١٧].

وأمّا السيد الگلبايگاني فقد قال: «يجوز صلاة الجماعة بالاستدارة، والأحوط أن لا يتقدّم المأموم بحسب الدائرة على الإمام»[١٨].

وكذلك أفتى السيد الخامنئي بصحة هذه الصلاة[١٩].

النقطة الثانية: تأسيس الأصل في المسألة

جرياً على عادة الأبحاث الفقهية فإنّ ما يتمّ أولاً هو تأسيس الأصل في المسألة، فهل الأصل هو صحة هذه الصلاة أو بطلانها؟

اعتبر بعض الأعلام أنّ الأصل هو البطلان، فيما اعتبر بعض آخر أنّ الأصل هو الصحة.

أمّا من ذهب إلى أنّ الأصل هو البطلان فمدركه:

أوّلاً: إنّ صلاة الجماعة هيئة توقيفية، فهي كسائر العبادات أمر مخترع من قبل الشارع، يتمّ تلقّيه بجميع تفاصيله من الشارع، وليس للعرف أو العقلاء أيّ دور فيه؛ ولذا لابدّ من الاقتصار في الجماعة على القدر المتيقّن (٢٠)، إذاً فكلّ مشكوك خرج عن القدر المتيقن يكون باطلاً. وهذا هو عين ما قيل: من أنّ الأصل عدم المشروعية بنحو يكفي الشك في المشروعية للحكم بالبطلان (٢١).

ثانياً: إنّ مقتضى إطلاقات لزوم تقدّم الإمام أو تساويه مع المأموم هو بطلان صلاة الاستدارة؛ لأنّ المأموم يتقدّم على الإمام، وهذه المطلقات سالمة عمّا يصلح للتقيد (٢٢). وهذه المطلقات هي روايات خاصة عمدتها صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه، فإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه» (٢٣).

والخدشة في التمسّك بهذه الاطلاقات ممكنة عبر دعوى انصراف هذه الاطلاقات عن صلاة الاستدارة في المسجد الحرام؛ لانصرافها إلى الغالب من انعقاد الجماعة بنحو الخط المستقيم، فدليل اعتبار التقدّم لا يشمل مثل هذه الصلاة الخاصة، وهذا ما ذكره الشيخ الاصفهاني والسيد الروحاني (٢٤).

كما أنّ من الممكن مناقشة التمسّك بهذه الاطلاقات عبر ما سيأتي من كون هذه الصلاة غير مُخلّة بشرطية تقدّم الإمام؛ لأنّ التقدّم صادق في صلاة الاستدارة، وذلك من جهة أنّ العبرة في ذلك بالعرف، والعرف يرى المأموم متأخّراً أو فقل إنّه يرى أنّ المأموم يصلّي خلف الإمام، فهذه الصلاة لا تخالف تلك الاطلاقات حتى يتمسّك بإطلاقات اعتبار التقدّم لإثبات بطلانها.

وأمّا الالتزام بأنّ الأصل هو صحة الصلاة، وأنّ على القائل بالبطلان إثبات ذلك، فقد استدلّ له:

أوّلاً: بأنّ مثل هذا الفرض هو من موارد جريان أصالة البراءة، وذلك عبر

ملاحظة أمر وهو أنّ صلاة الجماعة ترجع في حقيقتها إلى أنّها هي عدل للواجب التخييري، لا أنّها من مسقطات وجوب الصلاة، فإذاً يدور الأمر بين كون الواجب هو الفرادى ومطلق الجماعة وبين كون الواجب هو الفرادى والجماعة المقيّدة بأنّها بغير الاستدارة، ومقتضى الأصل هو البراءة عن هذا التقييد. وهذا الأصل هو الذي تمسّك به السيد الخوئي[٢٥] في مسألة اشتراط التأخّر وعدم كفاية المساواة الحقيقية، وهو يجري في مقامنا بالنحو الذي ذكرناه.

ثانياً: الرجوع إلى الاطلاقات الواردة في صلاة الجماعة[٢٦]، وهو إطلاق فوقاني يتمسّك به عبر أحد تقريبين:

أ ـ أن يقال إنّ هذا الإطلاق خرج منه الجماعة في غير المسجد الحرام بنحو الاستدارة، فاشترط فيه عدم تقدّم المأموم أو تأخّره عن الإمام، وتبقى الصلاة التي تقام في المسجد الحرام سالمة عن التقييد وداخلة تحت إطلاقات الجماعة. وبهذا نصبح أمام إطلاقين الأوّل الإطلاق الوارد في الأمر بإقامة الجماعة وهذا الإطلاق خالٍ عن اشتراط تقدّم الإمام أو تأخر المأموم، وإطلاق تقدّم الإمام أو تأخّر المأموم، ومثل هذا الإطلاق لا يشمل من أساس صلاة الاستدارة التي هي محلّ بحثنا، فتبقى تحت الإطلاق الأوّل.

ب ـ أن يقال إنّ صلاة الاستدارة إنّما هي على القاعدة[٢٧]؛ وذلك لما تقدّم من عدم الإخلال بشرط أن يكون المأموم خلف الإمام، بل هذا الشرط محرز بتوسّط الرجوع إلى العرف؛ ولذا فإطلاقات الجماعة شاملة لهذه الصلاة دون أيّ مانع من ذلك.

النقطة الثالثة: أدلة المانعين

لا نصّ لدى المانعين من صحة هذه الصلاة يمكنهم الاستناد إليه، وهذا ما أكّدته نصوص الأعلام المتقدّمة؛ ولذا اتّجه القائلون بالمنع إلى ملاحظة شروط

الجماعة. والمانع المتصور هو أحد أُمور:

المانع الأوّل: اشتراط تقدّم الإمام على المأموم

إنّ من الشروط المذكورة للجماعة أن يتقدّم الإمام على المأموم، وصلاة الاستدارة في الكعبة فاقدة لهذا الشرط؛ لأنّها تستوجب تقدّم المأموم على الإمام، وذلك كلّما اقتربنا من إحدى زوايا البيت إذا افترضنا الإمام قائماً أمام وسط جدار الكعبة الشريفة ووقوفه قباله أو أمامه إذا افترضنا قيام المأموم في الجهة المقابلة، ولأجل ملاحظة تمامية هذا المانع وعدمه لابدّ من ملاحظة أدلّة شرطية التقدّم والدليل الأساسي هناك، بالإضافة إلى كونه المتسالم عليه صدق عنوان الإمامة، فإنّ هذا العنوان يقتضي ذلك؛ لأنّ من يؤتمّ به بارز من بين القوم مقدّم عليهم ليُقتدى به ويُتابع في حركاته وسكناته وبذلك يصبح إماماً.

كما أنّ ذلك يستفاد ذلك من جملة من الروايات التي منها ما ورد فيما إذا حدث للإمام حدث من أنّه يُقدّم أحدهم[٢٨].

كما تدلّ على ذلك صحيحة محمّد بن مسلم ـ والتي تقدّم ذكرها ـ عن أحدهما عليهما السلام قال: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه، فإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه».

وتصوير هذه المسألة هو أنّ صلاة الاستدارة حول الكعبة مع تقدّم المأموم على الإمام تتصور بأحد نحوين:

الصورة الأُولى: التقدّم الحقيقي، وذلك بأن تكون الجهة التي يصلّي إليها المأموم هي نفس الجهة التي يصلّي إليها الإمام، كما لو كان كلّ من الإمام والمأموم يصلّي إلى جهة حائط الكعبة الذي يحتوي على الباب، وهنا لو تقدّم المأموم على الإمام فلا شك في عدم صحة ذلك، وهذا هو الفرض الذي نلحظ أنّ المانعين لا سيما العلّامة الحلّي جزم فيه بالمنع ولا أتصور أنّ القائلين بالجواز كان في مفروض قولهم دخول هذا الفرض. وسيأتي بيان وجه ذلك.

الصورة الثانية: التقدّم الحكمي: وهو مع فرض تغاير الجهة التي يصلّي إليها المأموم عن الجهة التي يصلّي إليها الإمام، وذلك كما لو كان الإمام يصلّي إلى جهة الباب والمأموم إلى حائط آخر. وهنا لا تقدّم بحسب الحقيقة؛ لاختلاف الجهة، ولكن التقدّم الحكمي موجود. وهنا للقول بالبطلان وجوه:

أ ـ إنّ التقدّم الحكمي مانع أيضاً من جهة ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ معاقد الإجماعات على عدم تقدّم المأموم على الإمام ظاهرة في إرادة التقدّم العرفي. وهو الملحوظ بالنسبة إلى مطلق الجهة، أو لا أقلّ من احتمال ذلك، فيقوم المانع «لأنّ مجرد كون المأموم متقدّماً على الإمام باعتبار ملاحظة وجهة الإمام يكفي في البطلان وإن كان الإمام أيضاً متقدّماً على المأموم بملاحظة وجهته»[٢٩].

إذاً يفترض هنا الشيخ الأنصاري أننا حيث ثبت لدينا لزوم عدم تقدّم المأموم، يقع الشك في أنّ لزوم عدم التقدّم هذا هل هو يشمل جميع أنواع التقدّم ومن كلّ جهة أو من خصوص الجهة التي يقف إليها الإمام، وتحقيقاً للشرط لابدّ من إحراز عدم تقدّم المأموم من جميع الجهات.

ب ـ إنّ التقدّم الحكمي يصدق عليه أنّ المأموم أمام الإمام وقباله ولا يصدق عليه أنّه خلفه أو إلى جانبه.

ولكن مناقشة كلا الوجهين ممكنة؛ وذلك لأُمور:

أوّلاً: إنّ المعتبر متى كان صدق الخلف والجانب عرفاً كفى في ذلك ملاحظة ما يسمى بالدائرة البركالية، وهذا هو ما تبنّاه صاحب الجواهر[٣٠]، وهذا هو الذي يصلح جواباً على الوجه الثاني؛ فإنّ الصدق العرفي لابدّ وأن يؤخذ بملاحظة خصوصية المكان، ففي الصلاة الدائرية حول الكعبة الشريفة يصدق على من يصلّي في الجهة المقابلة للإمام متّجهاً إلى الحائط المقابل للحائط الذي يقف إليه الإمام أنّه يصلّي خلف الإمام، ولا يلحظ العرف أنّه

يصلّي بين يديه، لا سيما إذا كان الملاحظ كدليل لاشتراط تقدّم الإمام هو صدق عنوان الإمامة ـ كما تقدّم استدلال السيد الخوئي به ـ فإنّه صادق في هذه الصورة أيضاً، فلم يلزم الإخلال بشرط الجماعة، إذاً لا يعتبر لأجل صدق أنّه يصلّي خلف الإمام أن يكون ذلك من كلّ الجهات، كما احتمله الأنصاري.

ثانياً: ما ذكره في الجواهر من عدم اعتبار الخلف أو الجانب في المأموم، بل يكفي عدم التقدّم على الإمام، وما ورد في صحيحة محمد بن مسلم وغيرها من اعتبار الخلف والجانب إنّما هو محمول على الفرد الغالب، ولا يضرّ هذا بصحة الفرد النادر (٣١). والتقدّم لا يصدق بالكيفية الدائرية. وهذه المناقشة تبنّاها أيضاً المحقّق الاصفهاني، فذهب إلى أنّ ظاهر أدلّة الاشتراط هو ورودها مورد الغالب من الصلاة بنحو الخط المستقيم دون الاستدارة (٣٢).

المانع الثاني: وجود الحائل بين الإمام والمأموم

إننا حيث نتصور الصلاة بنحو الاستدارة حول الكعبة، فإنّ جرم الكعبة سوف يُشكّل حائلاً بين الإمام والذي يصلّي في النقطة المقابلة لنقطة الإمام من الدائرة، ومن هنا كان لابدّ من ملاحظة الأدلّة التي أُقيمت على اعتبار عدم وجود الحائل، فقد استند الفقهاء إلى رواية وردت في الكتب الثلاثة عن أبي جعفر عليه السلام: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، وأيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة الإمام وبينهم وبين الصفّ الذي يتقدّمهم ما لا يتخطّى فليس تلك لهم بصلاة، وإن كان ستراً أو جداراً فليس لهم بصلاة إلّا من كان حيال الباب قال: وقال: هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبّارون، وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة» (٣٣).

ولكن اشتراط عدم وجود حائل وان اختصت به الامامية، ولكن ذلك إنّما يكون مانعاً إذا كان الحائل بين الإمام والمأموم دون أن يكون المأموم متصلاً بالجماعة ولو من جهة سائر المأمومين. وبعبارة أُخرى: المناط عدم الحائل

بين المأموم وبين من يتصل به المتصل بالإمام وكلّ من يقوم على الدائرة إمّا لا يكون بينه وبين الإمام حائل أو بينه وبين المتصل بالإمام[٣٤]. إذاً تبقى صلاة الاستدارة مستوفية لهذا الشرط؛ لأنّ الحائل الممنوع منه غير متحقّق فيها.

النقطة الرابعة: أدلّة المجوّزين

استدلّ الشهيد الأوّل لإثبات صحة هذه الصلاة بالإجماع، ومراده بذلك الإجماع العملي، واعتبار هذا الإجماع مخصصاً لما دلّ على اعتبار تقدّم الإمام. وقد منع بعض الأعلام من تحقق مثل هذا الإجماع[٣٥] وكذلك نقض هذا الاجماع بمخالفة العلّامة الحلّي في القواعد ومحكي المنتهى، وكذلك في المدارك، وذخيرة المعاد[٣٦].

وتشكّل السيرة الدليل الأساسي للقائلين بالجواز، وقد تقدّم أنّ ذلك يرجع إلى السيرة القائمة بين المسلمين على ذلك، ويكون إمضاء الأئمة لهذه السيرة هو قوام حجيتها، ومن هنا كان لابدّ من إثبات قيام مثل هذه السيرة كصغرى أوّلاً ثمّ البحث عن حجيتها ككبرى ثانية.

أمّا الصغرى فإنّ أهم عنصر إثبات لها تاريخياً هو: أنّ السيرة القائمة اليوم هي كذلك، واتصال هذه السيرة بما كان سابقاً وضمن ما توفّره القرائن التاريخية يشكّل عنصر إثبات لهذه السيرة، وهذه القرائن التاريخية متعدّدة:

منها: ملاحظة أنّ الشكل الهندسي للمسجد الحرام كان دائرياً منذ أن بنيت الكعبة من قبل نبي الله إبراهيم عليه السلام؛ لأنّ الطواف بالبيت العتيق ـ الذي نادى به الله عزوجل على لسان إبراهيم الخليل في قوله: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾[٣٧] ـ يشهد لذلك.

ومنها: ملاحظة أنّ عدد المصلّين لاسيما في مواسم الحج كان عدداً ضخماً يتجاوز العدد الذي يمكنه إقامة الجماعة إلى جهة واحدة؛ ولذا يعتبر المحقّق

الاصفهاني أنّ ما يؤكّد صحة صلاة الاستدارة جماعة حول الكعبة أنّ الصلاة جماعة في عام الفتح في المسجد من النبي ﷺ مع عشرة آلاف أو أكثر لا يمكن أن يكون بنحو الخط المستقيم (٣٨).

ومنها: النقل لهذه السيرة من قبل الأعلام فقد قال الشهيد في الذكرى إنّ عمل الأعصار السالفة قام على الصلاة جماعة بنحو الاستدارة؛ ولذا فإنّ الشيخ الأنصاري مع أنّه لم يسلّم بحجية مثل هذه السيرة ولكنّه سلّم بثبوتها (٣٩).

ومنها: اعتماد بعض طرق إثبات السيرة المعاصرة للمعصوم ضمن ما ذكره الشهيد الصدر (٤٠) في بحثه الأُصولي، وهو أنّ المسألة إذا كانت من المسائل التي تدخل في ابتلاء الناس كثيراً، وكان السلوك الذي يراد إثباته وانعقاد السيرة عليه نحو سلوك لا يكون خلافه من الواضحات لدى الناس والمتشرّعة مع عدم تكثر السؤال عنه والجواب عنه على مستوى الروايات والأدلّة الشرعية؛ فإنّه في مثل ذلك يستكشف أنّ ذلك السلوك كان ثابتاً في زمان المعصوم أيضاً، وإلّا لزم إمّا أن يكثر السؤال عنه أو أن يكون خلافه من الواضحات عند الناس عادة.

إنّ الذي يضيف من نقاط القوة للاستفادة من هذا الطريق هو أنّ مسائل الحج لعلّها من أكثر المسائل التي وردت فيها الروايات وفي أدقّ تفاصيلها، بل إنّ العديد من الروايات ورد لبيان ما يفترق به الحكم عن سائر المذاهب بنحو يعين الوظيفة الصحيحة، أي ما ينبغي أن يسير عليه الناس في حجهم، فعدم ورود المنع عن العمل دليل على كون هذه الصلاة سلوكاً متّبعاً عندهم.

وأمّا من ناحية الكبرى فهل هذه السيرة حجة أو لا؟ وبعبارة أُخرى: هل هي سيرة يمكن أن تكشف عن إمضاء الشارع؟

لقد استدلّ عدّة من فقهائنا الأجلّاء بهذه السيرة كمستند للقول بصحة هذه

الصلاة، منهم السيد الحكيم في المستمسك حيث قال: «لكن الظاهر ثبوت السيرة عليه في عصر المعصومين عليهم السلام، من دون نكير منهم عليهم السلام - كما أشار إليه في محكي الذكرى - فيكون دليلاً على الصحة»(٤١).

ولكن لابدّ لنا من ملاحظة ما أُورد على هذه السيرة من قبل الأعلام أيضاً:

أمّا أوّلاً: فقد ذكر الشيخ الأنصاري أنّ هذه السيرة لا تكون كاشفة عن رضا النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأوصياء عليهم السلام إلّا أنّه عاد فتردّد من جهة: «عدم بلوغ النكير من واحد منهم عليهم السلام ولا من غيرهم من الصحابة والتابعين يكشف عن رضاهم»(٤٢).

ولعلّ نقاش الشيخ الأنصاري في كاشفية مثل هذه السيرة يرجع إلى كونها سيرة عند أهل الخلاف لا عند الخاصة، وهذا هو ما ذكره السيد الخوئي أيضاً حيث قال: «مثل هذه السيرة لا أثر لها، ولا تكاد تغني شيئاً؛ فإنّ المباشر لها هم أبناء العامة فقط، إذ لم نجد ولم نسمع تصدّي الخاصة لذلك في دور من الأدوار لا قديماً ولا حديثاً حتى في عهد المعصومين عليهم السلام، ولم ينقل عنهم ولا عن شيعتهم إقامة الجماعة حول الكعبة مستديرة فضلاً عن استقرار سيرتهم عليها، فهي مختصة بأهل الخلاف فحسب»(٤٣).

ولكن مثل كلام الشهيد في الذكرى قد يصلح للخدشة في مثل هذه المناقشة؛ لأنّه عندما ادّعى عمل الأعصار السالفة على الصلاة بنحو الاستدارة، فليس مراده من ذلك خصوص عمل الطائفة الأُخرى، بل لابدّ وأن يكون مراده أنّ عمل الامامية كان على ذلك وإن لم يكن عملهم على نحو الاستقلال بل على نحو الاشتراك مع سائر المسلمين، ولكنّه عمل يصلح أن يكون مستنداً.

كما أنّ لنا المناقشة في هذا الكلام من جهة أُخرى، وهي: إنّ مثل هذه الصلاة حتى لو أقامتها العامة فقط، فإنّ فرض كونها غير مشروعة يفرض

دلالة السكوت وعدم الردع على الإمضاء؛ وذلك بملاحظة وظيفة الإمام المعصوم عليه السلام ودوره في النكير على الأُمور العامة التي يجدها مخالفة للشرع؛ ولذا ذهب السيد السبزواري إلى أنّ العامة لو أقامت هذه الصلاة، فإنّ عدم الردع موجب للتقرير بالنحو الأعم (٤٤).

وأمّا ثانياً: فمن جهة المنع من كاشفية عدم الردع هنا؛ وذلك لأنّه مع فرض قيام عمل من الخاصة أيضاً. ولكن عدم الردع هنا يمكن تصور عدم كونه كاشفاً من جهتين:

الأُولى: إنّ عدم الردع في مثل هذه المسألة هو مورد التقية منهم كما هو المعلوم من حالهم في تلك الأعصار تجاه حكام الجور (٤٥).

الثانية: عدم كون ذلك محلّاً للابتلاء عند الشيعة، وإلى هذا يرجع عدم صدور الردع عنهم، وذلك عبر إبداء الفارق بين مثل هذه المسألة وبين مسألة التكتّف في الصلاة بأنّ مسألة التكتّف هي ممّا تعمّ بها البلوى، فلو لم يردع لتوهم الإمضاء فصلّى الشيعي في داره - مثلاً - متكتّفاً. وهذا بخلاف المقام؛ لما عرفت من أنّ إقامة الجماعة حول الكعبة تختصّ بهم، وليس مورداً لابتلاء الخاصة (٤٦).

ولكن لنا المناقشة في كلا الجهتين:

أمّا الأُولى: فإنّ ما ذكره الشيخ الاصفهاني من صلاة عام الفتح مع عشرة آلاف لا يمكن أن تكون إلّا بنحو الاستدارة، وهذه الصلاة لا تحتمل التقية، وإذا ضممنا إلى ذلك حجة الوداع بملاحظة ما اجتمع من المسلمين في ذلك الحج، فقد ورد أنّ عدد من خرج مع النبي للحج في حجة الوداع وصل إلى تسعين ألفاً بل قيل مئة وأربع وعشرين ألفاً.

كما يلحظ ذلك أيضاً في مدّة تولّي الإمام علي عليه السلام السلطة والتي استمرت لسنوات، ففي سنة ٣٦ حج بالناس عبد الله بن عباس، وفي سنة ٣٧ عبيد الله

بن العباس، وفي سنة ٣٨ قثم بن العباس، وكلّ ذلك بأمر من الإمام علي عليه السلام (٤٧).

وكذلك نستطيع أن نضيف إلى ذلك الفترة الزمنية التي تولّت فيها نقابة الطالبيين في بغداد إمارة الحج، والتي كانت مدة مديدة من الزمن للشريف الرضي والشريف المرتضى علمي التشيع ومن كان إليهم أمر الفتوى، بل إنّ الشريف الرضي تولّى إمارة الحج منذ صباه تولّاها في أغلب أعوام عمره نائباً عن أبيه ومستقلاً.

ولنا مع فرض غموض هذا الأمر وعدم خروجه إلى دائرة الإثبات الفعلي أن نتّجه بالنقاش نحو أمرين آخرين:

أ ـ إنّ حمل عدم الردع على التقية إنّما يفترض مع عدم وجود وسيلة لدى الإمام لبيان ذلك ولو عبر توجيه الأمر للخاصة بنحوٍ ما لمنعهم من الوقوع في المخالفة دون أن تلزم مواجهة السلطة القائمة، وذلك ممكن في فرضنا هذا عبر سلوك الإمام طريقاً غير مباشر في البيان، وحيث إنّ صلاة الاستدارة في المسجد الحرام بناءً على القول بعدم صحتها لا تعني عدم صحة صلاة من يصلّي خلف الإمام مباشرة وإلى الجهة التي يصلّي إليها الإمام، أي إنّ البطلان إنّما يأتي لمن يصلّي مخلّاً بأحد شروط الجماعة كالوقوف متقدّماً على الإمام أو بين يديه دون من يستوفي الشروط، كان ممكناً للإمام أن يأمر أصحابه بالصلاة مع ملاحظة سائر الشروط، كأن يأمرهم بالصلاة خلف الإمام أو إلى الجهة التي يصلّي إليها الإمام ويكون ذلك تعبيراً غير مباشر عن الحكم الشرعي. ولذا لم يستبعد السيد السبزواري كون هذه السيرة القائمة على صلاة الاستدارة حول الحرم ممضاة؛ لأنّ «كونه ـ الحكم ـ مسكوتاً عنه حتى إنّه لم يسأل عنه أحد من الرواة ولم يبيّنه الإمام ابتداء فيعلم من ذلك إمضاؤهم لهذه الجماعة، وإلّا لصدر الإنكار ولو على نحو الإجمال والإشارة، كما صدر الإنكار على الجماعة في النافلة» (٤٨).

ب ـ إنّ قيام سيرة معاصرة إن أمكن إثبات اتصاله إلى زمن لا تقية فيه من قبل الإمام عليه السلام أو إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يمكن إن ينفي احتمال كون عدم الردع للتقية فتكون السيرة حينئذٍ كاشفة عن الحكم.

وأمّا الثانية: فإنّ إخراج المسألة عن كونها محلّاً للابتلاء بعيد بملاحظة أنّ عبادة الحج هي عبادة سنوية والصلاة في المسجد الحرام ممّا يبتلى به الإنسان الحاج، ويكفي في ذلك ملاحظة عدد المرات التي حج بها الائمة عليهم السلام، فقد حج الإمام الحسن عليه السلام خمساً وعشرين حجة ماشياً[٤٩] وحج الإمام الحسين عليه السلام خمساً وعشرين حجة ماشياً[٥٠]. ولا أدري كيف يمكن مع ذلك اعتبار المسألة ليست محلاً لابتلاء الخاصة؟!

إنّ النموذج الفقهي لذلك الذي يمكن قياسه على مسألة صلاة الاستدارة إنّما هو صلاة النافلة جماعة، فقد صدر الإنكار من الأئمة عليهم السلام لهذه الصلاة مع أنّها ليست محلّاً لابتلاء الناس، كما هو الحال في التكتّف في الصلاة.

ومن هنا فإنّ عدم صدور النكير من الأئمة عليهم السلام والردع عن صلاة الاستدارة حول الكعبة لا يحتمل التقية.

وأمّا ثالثاً: فإنّ صلاة الخاصة في مثل هذه الجماعة لا يمكن أن تكون كاشفة؛ لأنّها صلاة تقية، وليس من حقيقة الجماعة في شيء، وعلى المقتدي القراءة فهو منفرد في صورة الجماعة[٥١].

ولكن هذه نقطة تستوجب التوقف وهل فعلاً كان صلاة الشيعة كذلك؟! إنّ صلاة الجماعة معهم قد تكون من غير باب التقية، وإنّما لأجل الحفاظ على وحدة المسلمين. كيف وهي الهدف الأساسي الذي تحدث عنه الفقهاء للصلاة خلفهم[٥٢]، وإذا كانت الصلاة معهم غير مقرونة بالخوف أو الحذر من الضرر فهي كالصلاة اليومية في كونها كاشفة. ولذا كانت جميع أحكام الجماعة تترتب على الصلاة خلفهم، وإنّما استثنى بعض الفقهاء القراءة فاعتبر

أنّ على المصلّي القراءة إذا كان خلفهم[٥٣].

وهنا نتوقّف عند صلاة النافلة جماعة مرة أُخرى، فإنّ صلاة الجماعة إذا كانت تقية فإنّ صلاة النافلة جماعة أشدّ في التقية مع أنّ النكير صدر على صلاة الجماعة نافلة.

وأمّا رابعاً: دعوى أنّ هذه السيرة قد تم الردع عنها[٥٤]؛ وذلك عبر صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه، فإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه».

والمناقشة في دعوى الردع في هذه الصحيحة هو في ما تقدّم من دعوى المناقشة في صدق التقدّم على من يصلّي على خطّ الدائرة أو خلفه دون أن يتقدّم على الإمام؛ لأنّ ذلك عرفاً هو من الصلاة خلف الإمام لا أمامه؛ ولذا قيل إنّ صلاة الجماعة بنحو الاستدارة حول الكعبة هي على القاعدة؛ ولذا لابدّ للمنكر من إبراز المانع[٥٥].

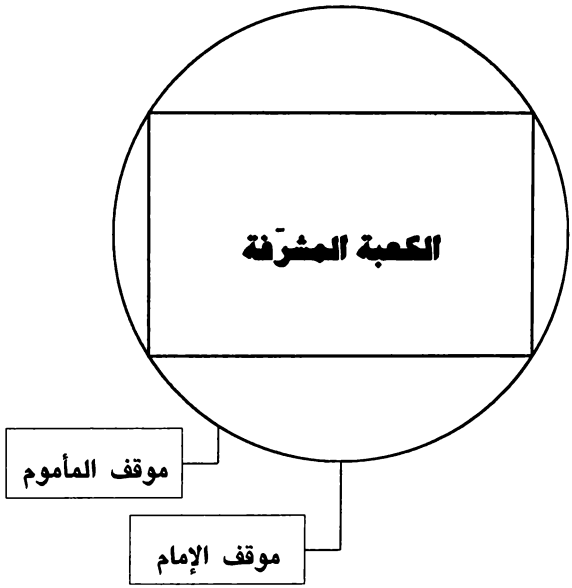
اشتراط أقربية الإمام إلى الكعبة

ذكر جماعة من الفقهاء سواء ممّن قال بصحة صلاة الاستدارة حول الكعبة أو ممّن لم يقل بذلك ولكنّه افترض الصحة: أنّه يشترط أن يكون الإمام أقرب من المأموم إلى الكعبة الشريفة أعزّها الله بنحو تكون صلاة من يكون أقرب إلى الكعبة باطلة وإن كان لم يتقدّم على الإمام. وبعضهم اعتبر أنّ ذلك هو الأحوط. فيما اعتبر بعض آخر أنّ إشكال التقدّم لا يحصل وأنّ أقربية المأموم لا تضرّ.

وتصوير ذلك: أنّ صلاة الاستدارة تفترض بنحوين:

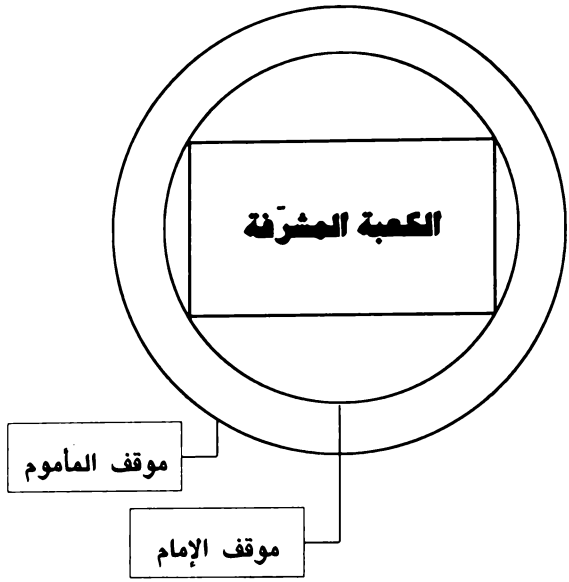
الأوّل: أنّ تفترض هذه الصلاة بأن يقوم الإمام محاذياً لزاوية من أضلاع الكعبة، فلا يتقدّم عليه أحد ممّن هو على الدائرة، وفي هذا الفرض يكون المأموم خلف الإمام أو محاذياً له دون أن يكون أقرب إلى الكعبة.

الثاني: قد تفترض بأن يقف الإمام خلف وسط أحد الجدران كما جرت عليه العادة بأن يقف أمام الجدار الذي يحتوي على باب الكعبة. ومن هنا فإن افترضنا أنّ الدائرة المتصورة سوف تحيط بالكعبة، فإنّ من يقف أمام إحدى الزوايا سوف يكون متأخّراً عن الإمام غير متقدّم عليه، ولكنّه سوف يكون أقرب إلى الكعبة ـ انظر الرسم البياني رقم ١ ـ فهل يصح ذلك أو لابدّ من تأخّره؟



الرسم البياني رقم ١

بل حتى لو أننا افترضنا أنّ المـأموم كان متأخّراً عن الإمام وكان إلى جهة الإمام ولكنّه على خط الدائرة فإنّه سوف يكون أقرب إلى الكعبة الشريفة؛ وذلك يتضح بالرسم البياني رقم ٢.



الرسم البياني رقم ٢

ولعلّ التصوير الذي ذكره السيد الخوئي لكلا هذين الفرضين هو أوضح؛ ولذا نورد عبارته قال: «إنّ الكعبة الشريفة بما أنّها مربّعة مستطيلة، فإذا فرضنا نقطة في وسطها حاصلة من تقاطع خطين موهومين من كل زاوية إلى ما يقابلها، وجعلنا هذه النقطة مركزاً لدائرة موهومة حول الكعبة المشرّفة، فخطوط هذه الدائرة بالإضافة إلى الكعبة ليست متساوية، بل ما يحاذي منها الزوايا أقرب ممّا يحاذي الأضلاع بطبيعة الحال، لفرض كون الكعبة على شكل المربّع. فالخط المقابل للضلع أبعد من الكعبة بالنسبة إلى الخط المقابل للزاوية بالضرورة. وحينئذٍ فإذا فرضنا وقوف الإمام على رأس الخط المقابل لوسط الضلع أو في داخل الدائرة قريباً من الخط، ووقوف المأموم حذاء الزاوية خارجاً عن الخط بمقدار نصف متر مثلاً فهو متأخّر عن الإمام بالقياس إلى

خطوط الدائرة الوهمية متقدّم عليه بالنسبة إلى الكعبة الشريفة؛ لكونه أقرب من الإمام بالقياس إليها حسبما عرفت. ولو انعكس الموقف انعكس الحكم كما هو ظاهر» (٥٦)

وقد ذكر في الجواهر أنّه بناءً على مختار العلّامة الحلّي من اعتبار تقدّم الإمام لابدّ من أقربية الإمام من الكعبة. واستشكل عليه بأنّه لا تلازم بين كون المأموم خلفاً أو جانباً بحسب الدائرة البركالية وبين عدم أقربيته إلى الكعبة من الإمام ضرورة زيادة جوانب الكعبة فقد يكون قريباً جداً إليها وإن كان هو خلفاً بحسب الدائرة، كما هو واضح (٥٧).

وتمسّك السيد الحكيم بأصالة عدم المشروعية لإثبات اشتراط عدم أقربية المأموم إلى الكعبة من الإمام. فيما ذكر السيد الخوئي أنّ الاطلاقات حيث اعتبرت عدم تقدّم المأموم على الإمام سواء بحسب الدائرة أو بحسب نفس الكعبة، والسيرة إذا تمّت فإنّما يتمّ الاقتصار فيها على القدر المتيقّن، وهو إذا لم يتقدّم بحسب كلا الأمرين؛ لأنّ السيرة دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن (٥٨).

ولكن من الواضح أنّ اشتراط الأقربية هذا وكما هو الملاحظ في كلمات الأعلام متفرّع على لحاظ الأصل في المسألة أو الدليل على صحة صلاة الاستدارة.

وحيث إنّنا بنينا على كون هذه الصلاة مستوفية للشروط إمّا من جهة التمسّك بإطلاقات الجماعة بعد انصراف هذه الصلاة عن أن تكون مشمولة لأدلّة لزوم تقدّم الإمام، أو من جهة التمسّك بأصالة البراءة، فإذاً تكون هذه الصلاة على القاعدة ولا داعي لهذا الاشتراط.

وأمّا لو بنينا على أنّ الأصل عدم المشروعية وأنّ الخروج عنها إنّما هو

لدليل السيرة فعندئذٍ لابدّ من ملاحظة هذه السيرة. وقد اعتبرها بعض الأعلام[٥٩] عامة تشمل فرض أقربية المأموم إلى البيت الشريف، والإمضاء ورد على هذه السيرة بما هي كذلك، فالمشروعية كذلك. وأمّا إن كان فرض أقربية المأموم إلى الكعبة مع تأخّره عن الإمام غير واضح من السيرة فالاشتراط لابدّ منه.

الهوامش

(١) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ٣: ٩٠ ، جماعة المدرسين ، قم .

(٢) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء ٣: ١٠ ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ، ١٤١٤ .

(٣) م . ن ٤: ٢٤١ .

(٤) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ، نهاية الإحكام ٢: ١١٧ ، اسماعيليان ، ١٤١٠ .

(٥) الشهيد الأول ، محمد بن جمال الدين مكي العاملي ، البيان : ٥٣ ، مجمع الذخائر الاسلامية .

(٦) الشهيد الأول ، محمد بن جمال الدين مكي العاملي ، الدروس ١ : ٢٢٠ ،جماعة المدرسين ، ١٤١٢ .

(٧) الشهيد الأول ، محمد بن جمال الدين مكي العاملي ، الذكرى : ١٦٢ .

(٨) الكركي ، علي بن الحسين ، رسائل الكركي ١ : ١٢٧ ، مكتبة المرعشي ، ١٤٠٩ .

(٩) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي العاملي ، مسالك الافهام ١ : ٣٠٨ ، مؤسسة المعارف الاسلامية ،١٤١٣ .

(١٠) العاملي ، محمد بن علي الموسوي ، مدارك الأحكام ٤ : ٣٣١ ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، ١٤١٠ .

(١١) السبزواري ، ملا محمد باقر ، ذخيرة المعاد في شرح الارشاد ٢ : ٣٩٤ ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

(١٢) البحراني ، الشيخ يوسف ، الحدائق الناضرة ١١ : ١١٨ ، تحقيق الايرواني ، ط جماعة المدرسين .

(١٣) كاشف الغطاء ، الشيخ جعفر ، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ١ : ٢٦٥ ، الناشر مهدوي ، اصفهان .

(١٤) النراقي ، أحمد بن محمّد ، مستند الشيعة ٨ : ٧٣ ، آل البيت عليهم السلام ، ١٤١٥ .

(١٥) اليزدي ، السيد كاظم ، العروة الوثقى ٣ : ١٥٢ ، ط ، جماعة المدرسين .

(١٦) السيستاني ، السيد علي ، المسائل المنتخبة : ١٦٥ .

(١٧) ميقات الحج ، العدد الثالث .

(١٨) مناسك الحج ، مع التعليقات : ٤٣٣ .

(١٩) في رحاب المواقف الكريمة ، مكتب الإمام الخامنئي في سوريا : ١٢٨ .

(٢٠) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، كتاب الصلاة ٢ : ٥١٦ ، ط مؤتمر الشيخ الانصاري ، ١٤١٥ .

(٢١) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ٧ : ٢٤٩ ، منشورات المرعشي ، قم .

(٢٢) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، المستند في شرح العروة ، الصلاة (ق٢) ٥ : ٢٢٦ .

(٢٣) الحر العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٣٤١ ، ب٢٣ من صلاة الجماعة ، ح١ .

(٢٤) الأصفهاني ، الشيخ محمّد حسين ، صلاة الجماعة : ١٣٥ ،جماعة المدرسين ، الروحاني ، السيد محمّد صادق ، فقه الصادق ٦ : ١٧٥ ، المطبعة العلمية ، ١٤١٢ .

(٢٥) الخوئي ، المستند ، الصلاة (ق٢) ٥ : ٢٠٠ .

(٢٦) الروحاني ، فقه الصادق ٦ : ١٧٥ .

(٢٧) الاشتهاردي ، الشيخ علي پناه ، مدارك العروة ١٦ : ٥٩٧ ، ١٤١٧ .

(٢٨) الخوئي ، المستند ، كتاب الصلاة (ق٢) ٥ : ١٩١ .

(٢٩) الأنصاري ، كتاب الصلاة ٢ : ٥١٦ .

(٣٠) النجفي ، الشيخ محمّد حسن ، جواهر الكلام ١٣ : ٢٣٠ . ط الاخوندي .

(٣١) م.ن. ١٣: ٢٣٠.

(٣٢) الأصفهاني، صلاة الجماعة: ١٣٥.

(٣٣) الحر العاملي، الشيخ محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٨: ٤٠٨، ب٥٩ من صلاة الجماعة، ح١.

(٣٤) صلاة الجماعة ـ الشيخ الأصفهاني: ١٣٥.

(٣٥) السبزواري، مهذب الأحكام ٨: ٣٤.

(٣٦) الحكيم، المستمسك ٧: ٢٤٩.

(٣٧) الحج: ٢٩.

(٣٨) صلاة الجماعة - الشيخ الأصفهاني: ١٣٦.

(٣٩) الأنصاري، كتاب الصلاة ٢: ٢١٦.

(٤٠) الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الاصول ٤: ٢٤٠، مجمع الفكر الاسلامي.

(٤١) مستمسك العروة، السيد محسن الحكيم ٧: ٢٤٩.

(٤٢) الأنصاري، الصلاة ٢: ٥١٦.

(٤٣) الخوئي، المستند، الصلاة (ق٢) ٥: ٢٢٧.

(٤٤) السبزواري، مهذب الاحكام ٨: ٣٤.

(٤٥) الخوئي، المستند، الصلاة (ق٢) ٥: ٢٢٧. م.س.

(٤٦) الخوئي، المستند، الصلاة (ق٢) ٥: ٢٢٧، وكذلك الفياض، الشيخ محمّد اسحاق. تعاليق مبسوطة ٣: ٤٩٧. انتشارات محلاتي.

(٤٧) راجع في ذلك: تاريخ الطبري ٣: ٥٧١ و ٤: ٦٩، ١٠٢، والبداية والنهاية ٧: ٣٤٣.

(٤٨) السبزواري، مهذب الاحكام ٨: ٣٤، ط دار المنار، الطبعة الرابعة ١٤١٣.

(٤٩) الأربلي، ابو الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة: ١٦٤، دار الأضواء.

(٥٠) القرشي، الشيخ باقر شريف، حياة الإمام الحسين ١: ١٣٤.

(٥١) الخوئي، المستند، الصلاة (ق٢) ٥: ٢٢٧.

(٥٢) الخوئي، صراط النجاة ٣: ٧٤، السؤال ٢١٣.

(٥٣) الخوئي ، صراط النجاة ٣ : ٧٦ ، السؤال ٢١٧ .

(٥٤) الفياض ، تعاليق مبسوطة ٣ : ٤٩٧ .

(٥٥) الاشتهاردي ، مدارك العروة ١٦ : ٥١٧ .

(٥٦) الخوئي ، المستند ، الصلاة (ق٢) ٥ : ٢٢٨ .

(٥٧) النجفي ، جواهر الكلام ١٣ : ٢٣٠ .

(٥٨) الخوئي ، المستند ، الصلاة (ق٢) ٥ : ٢٢٩ .

(٥٩) السبزواري ، مهذب الأحكام ٨ : ٣٤ .

قاعدة اليد

❑ السيد محسن الجرجاني

والبحث فيها يقع في عدة نقاط:

أوّلاً ـ تعريف اليد:

المراد بقاعدة اليد: السّلطة على المال، وعلى كلّ ما له أهليّة الملكية، كالثياب والدّار والبستان والمركب والحيوان والنقد ونحوها، فإذا كانت هذه الأُمور وشبهها في حوزته وإن لم تكن في يده وقبضته حقيقة فهي في يده شرعاً، فالمقصود باليد إذن: السّلطة العرفيّة على المال والتي تتحقّق في كلّ شيء بما يناسبه.

ثانياً ـ دليل القاعدة:

بعد الإشارة إلى معنى قاعدة اليد، ينبغي الوقوف على مستند هذه القاعدة، فما هو الدليل على أنّ اليد علامة الملكيّة؟ بحيث نحكم بملكية الشيء لشخص معين إذا كان ذلك الشيء في يده، ما لم يقم دليل معتبر يمنع من جريان هذا الحكم، كما في حالة ما لو أقرّ صاحب اليد أنّ هذا المال الذي بيده كان لشخص آخر ثم انتقل إليه، مما سيأتي بحثه انشاء الله.

والأدلّة على ذلك ما يلي:

١ ـ الروايات: فقد دلّت الروايات المتعددة الواردة في أبواب فقهية مختلفة على مفاد القاعدة منها:

رواية يونس بن يعقوب، عن الإمام الصادق عليه السلام في المرأة تموت قبل زوجها، أو الرجل يموت قبل زوجته، فقال: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له»[1] وذيلها في غاية الظهور في اعتبار اليد دليلاً على الملكيّة، حيث نصّ على أنّ كلّ من استولى على شيء فهو له، وهذا هو مفاد قاعدة اليد مورد البحث.

إلّا أنّ المشكلة في هذه الرواية هي ضعف سندها؛ لأنّ الشيخ رواها بطريقه عن علي بن الحسن، والظاهر إمّا أن يكون المراد به ابن فضّال بقرينة كون الرواية مروية عن محمّد بن الوليد، وطريق الشيخ إلى الحسن بن فضّال هو أحمد بن عبدون وعلي بن محمد بن الزبير، وعلى أقلّ تقدير فالثاني مخدوش فيه؛ لعدم توثيقه، كما أنّ ابن عبدون أيضاً لم يوثّق، وإن كان يعدّ من مشايخ الإجازة. وإمّا أن يكون المراد منه هو الطاطري، فيأتي الاشكال نفسه.

ويبعد بقرينة المروي عنه ـ وهو محمّد بن الوليد ـ إرادة غيرهما منه.

ومع ذلك فإنّ هناك غيرهم في رواة الأحاديث ممن هو بهذا الاسم، بعضهم ثقة وبعضهم غير ثقة وبعضهم مجهول، وعليه فإنّ هذه الرواية ضعيفة الإسناد، ولا يمكن التمسّك بها لإثبات قاعدة اليد كما فعل الإمام الخميني في المقام.

ومنها: روايتا محمّد بن مسلم، عن الامام الباقر عليه السلام، والظاهر أنّهما رواية واحدة لا روايتان، رواها محمّد للعلاء بن رزين، ورواها العلاء تارة لفضالة بن أيوب وأُخرى للحسن بن محبوب ومن ثم رواها كل منهما إلى راو آخر،

ومن هنا تعدّدت الرواية، فقد روي في أحداهما أنّ محمد بن مسلم سأل أبا جعفر عليه السلام عن الدّار يوجد فيها الورق، فقال له: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلى عنها أهلها فالذي وجد المال أحقّ به»(٢).

وفي الأخرى: «إن كانت معمورة فهي لأهلها، فإن كانت خربة فأنت أحقّ بما وجدت»(٣).

وكلا الروايتين ظاهرتان في الحكم بأنّ الورق الّذي وجد في دار عامرة يتردّد عليها أهلها هي لهم؛ لأنّ يدهم عليها وعلى جميع أثاثها وما حوته، وهذا هو مفاد قاعدة اليد، وعليه فلا تبعد دلالة هذه الرواية على قاعدة اليد، وهي معتبرة سنداً، إلّا أنّها لا إطلاق لها؛ لورودها في مورد خاصّ، ولكن لا يبعد عدم الخصوصيّة؛ للسلطة واليد على خصوص الدار ومحتوياتها، وكذلك الورق فيها فنتعدّى إلى غيرها.

ومنها: رواية عبدالرحمن بن الحجّاج عن الامام الصادق عليه السلام، وهي رواية طويلة، جاء فيها:... قلت: يكون المتاع للمرأة؟ فقال عليه السلام: «أرأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج؟» فقلت: شاهدين: فقال: «لو سألت مَن بين لابتيها - يعني الجبلين ونحن يومئذٍ بمكّة - لأخبروك أنّ الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدّعى فإن زعم أنّه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنة»(٤) والسؤال المطروح هو هل إنّ إخبار الناس بأنّ الجهاز يهدى علانية من بيت المرأة يكون بمجرّد إتيان المرأة به أو بتملّكها له؟

فإن كان المراد الأوّل - كما هو الظاهر منها - فإنّ مفادها هو الحكم بأنّ المتاع للمرأة ما دامت قد جاءت به ويدها عليه الآن، وهذا هو مفاد قاعدة اليد.

وإن كان المراد هو الثاني (تملّكها له)، إذن فما هو الأساس في شهادة الناس على ذلك؟ هل هناك طريق آخر لشهادة الناس في إثبات ملكيّة المرأة

للجهاز غير سلطتها ويدها عليه؟ لا شكّ أنّه لا طريق لهم لإثبات ذلك غير سلطتها ويدها عليه، فتكون الرواية بهذا البيان دالّة أيضاً على حجيّة قاعدة اليد.

وأمّا احتمال الخصوصيّة للمورد فغير وارد؛ إذ لا توجد أيّة خصوصيّة في أموال الجهاز وفي سلطة المرأة عليه، فتكون الرواية دالّة على حجيّة قاعدة اليد بعد تماميّة سندها ودلالتها.

ومنها: رواية جميل بن صالح، عن أبي عبدالله، جاء فيها: ... قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال عليه السلام: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟» قلت: لا قال: «فهو له»[٥]. وهذه الرواية تدلّ بوضوح أيضاً على قاعدة اليد؛ لأنّ الإمام عليه السلام عندما يسأل: هل إنّ أحداً غيره يدخل يده في الصندوق وله سلطة عليه؟ ثم يُحرز أنّه وحده الذي يدخل يده في الصندوق، ثم يحكم بأنّ الدينار له، فهذا معناه أنّ يده علامة على الملكيّة، وإلّا فلا معنى لهذا السؤال والجواب والحكم بأنّ الدينار له. فالرواية اذن دالّة على حجيّة قاعدة اليد، وهي معتبرة سنداً.

وهناك ثمّة روايات أخرى قد تمسّك بها الفقهاء على قاعدة اليد، ولكنّها مخدوشة إمّا سنداً أو دلالة، نكتفي بذكر رواية واحدة منها، اعتبرها أكثر الفقهاء من الروايات الدالّة على قاعدة اليد، بل حصر بعضهم الدليل النقلي فيها، وهي رواية حفص بن غياث التي سأل رَجل فيها أبا عبدالله عليه السلام قال: إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: «نعم». قال الرجل: أشهد أنّه في يده، ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أفيحلّ الشراء منه؟» قال: نعم. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «فلعلّه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟» ثم قال أبو

عبدالله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»[٦].

ومن الواضح أنّها أصرح الروايات وأعمّها دلالة على القاعدة، ولعلّ هذا هو الذي دعا بعض الفقهاء إلى حصر الدليل على القاعدة فيها.

والإشكال الوحيد الذي يسجّل على هذه الرواية، هو ضعف سندها؛ فإنّ راويها الوحيد هو حفص بن غياث، وهو إضافة إلى كونه من أبناء العامة لم يوثّقه أحد، بل ضعّفه بعضهم، ولذلك تسقط روايته عن الاعتبار، بل حتّى لو كان إماميّاً فإنّه لا يؤخذ بروايته؛ لعدم توثيقه فضلاً عن كونه من أبناء العامة، هذا مضافاً إلى ورود القاسم بن يحيى في سندها، وهو لم يوثّق أيضاً، بل ضعّفه بعضهم، وعليه فلا يمكن التعويل عليها، وقد ذهب إلى هذا بعض الفقهاء أيضاً.

٢ ـ السيرة العقلائيّة والمتشرعيّة: إنّ من المقطوع به بالنسبة إلى هذه القاعدة، هو انعقاد السيرة العقلائية والمتشرعيّة على العمل بها، فهناك جملة من الأحكام والقواعد لو لم نقل بها ونبني عليها لاختلّ نظام الحياة في المجتمع، منها ما نحن فيه من اعتبار اليد علامة على الملكيّة؛ فإنّ ديدن الناس جميعاً على العمل بذلك، وهو بمرأى ومسمع من الشارع المقدّس ومع ذلك لم يردع عنه، بل أمضاه وأقرّه بجملة من البيانات.

فالبشر والعقلاء جميعاً يحكمون بملكيّة من في يده المال، إلّا إذا أقرّ هو بخلافه، فالعرف البشري يتعامل مع من بيده المال على أساس ملكيّته فيشتري منه ويقبل منه الهبة والهدية ويأكلون من طعامه إذا دعاهم له، وهكذا فإنّهم لا يشكّون في الحكم بملكيّة من بيده المال، وإذا شكّوا في ذلك قطعوا الشكّ بالبناء على الملكية، والشارع المقدّس مضافاً إلى أنّه لم يردع عن ذلك، عمل هو به أيضاً؛ فالرسول صلى الله عليه وآله كان يدخل سوق المسلمين بنفسه الشريفة أو يبعث اليها من يشتري له منها ممّا في أيدي الناس ممّا يحتاج إليه ثمّ

يتصرّف شخصياً به ويستعمله، وكتب السيرة والتأريخ مليئة بالشواهد على ذلك، وهكذا كانت أيضاً سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام، فكثيراً ما كانوا يشترون الإماء والعبيد من السوق ويتصرّفون فيهم، ويقبلون هدايا الناس وحقوقهم الشرعيّة، ولم ينقل في مورد واحد أنّهم أنكروا على أحد ملكيّته لشيء كانت يده عليه، بل تعاملوا بالحكم بالملكيّة على أساس اليد الظاهرية للناس على أموالهم.

فلو كان الأمر على غير هذه الشاكلة لنبّه عليه أئمة الدين عليهم السلام قطعاً وأرشدوا الناس الى الحكم المناسب، وهذا ما لم يحصل، بل حصل عكسه وهو عملهم عليهم السلام طوال حياتهم ـ كما قلنا ـ كسائر الناس بهذه القاعدة، حيث لم يكونوا يتفحّصون أو يفتّشون عمّا هو بأيدي الناس.

فلو لم تكن اليد علامة الملكيّة لفحصوا وسألوا إلى أن يحرزوا الملكيّة، ولو كان الأمر كذلك، لنقل لنا ذلك عن أصحابهم ولعملوا وتعبّدوا به، ولانتقل ذلك الحكم إلى من بعدهم، وهذا ما لا عين له ولا أثر، بل المنقول خلافه كما نبّهنا، فما ورد عنهم عليهم السلام من السّنة يؤكّد مفاد هذه القاعدة ويرشد الناس إليها، وفي ذلك الكفاية لإثبات المطلوب والحكم بحجيّة قاعدة اليد.

ثالثاً ـ هل اليد أمارة أو أصل عملي تعبّدي؟

الظاهر أنّ اليد أمارة على الملكيّة، فقد تقدّم أنّ عمل العقلاء على العمل بهذه القاعدة كعملهم بخبر الثقة باعتباره كاشفاً عن الواقع مع إلغائهم احتمال الخلاف تمشية لأمور معاشهم وحفظاً للنظام من الاختلال معتبرين الأخذ بخبر الثقة ممّا يحفظ مصالحهم وفيه قوام حياتهم، وهكذا الأمر في قاعدة اليد بلا شك، فإنّ أغلب ما في أيدي الناس هو ملكهم؛ ولذا يحكم العقلاء بملكيّة ما في أيديهم ما لم تقم قرينة على الخلاف.

هذا، مضافاً إلى ظهور الروايات الواردة في اليد على أماريّتها، فقد ورد

في الرواية الأولى قوله عليه السلام: «... ومن استولى على شيء منه فهو له».

فإنّ قوله: «فهو له» تام الظهور في الملكيّة الواقعيّة وهذا هو مفاد الأمارة، فإنّ معنى «فهو له»: إلغاء الاحتمال المخالف والحكم بأنّ ذلك المال له واقعاً. كما تظهر الأماريّة أيضاً من الرواية الثانية والثالثة المعتبرتين سنداً، حيث ورد في صحيحة جميل قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً»؟ قلت: لا. قال: «فهو له» فإنّها ظاهرة في إلغاء الاحتمال المخالف والحكم بملكيّته لما في الصندوق فيما لو كانت له سلطنة عليه ولا يدخل أحد غيره يده فيه، وهذا هو معنى الأماريّة. حيث أنّها تمتاز بهذه الخصوصيّة دون الأصل العملي. فالنتيجة هي أنّ قاعدة اليد أمارة لا أصل.

رابعاً ـ التعارض بين قاعدة اليد والاستصحاب:

من الواضح ـ في ضوء ما سبق ـ تقدّيم قاعدة اليد على الاستصحاب في موارد التعارض بينهما؛ لأنّ الاستصحاب أصل عملي قائم بلحاظ الشك في البقاء، ومثل هذا الأصل لا يمكن أن يقاوم الأمارة الكاشفة عن الواقع واللّاغية للشكّ تعبّداً، سواء كانت هذه الأمارة هي خبر الثقة أو قاعدة اليد أو أيّة أمارة أخرى، ولذا قيل: إنّ الأصل حجّة فيما لو لم يكن هناك دليل أو أمارة على الحكم، بل ينبغي القطع بتقدّم قاعدة اليد حتّى لو قلنا بأماريّة الاستصحاب أو كون قاعدة اليد أصلاً عمليّاً؛ وذلك لأنّ الغالب ـ لو لم يكن دائماً ـ وجود الاستصحاب في مورد قاعدة اليد، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون إمضاء قاعدة اليد واعتبار حجّيتها في مورد وجود الاستصحاب فيها بمعنى إبطال حجيّته، ولذا فإنّ هذه القاعدة حاكمة على الاستصحاب، ولا يمكن القول بأنّ قاعدة اليد تجري في المورد الذي لا يجري فيه الاستصحاب؛ إذ قلّما يتّفق ـ كما أشرنا ـ مورد لقاعدة اليد ولا يوجد فيه الاستصحاب، ومن الواضح عدم إمكان

تخصيص هذه القاعدة بموارد نادرة، بل يمكن القول بأنّ السيرة ـ التي هي العمدة في أدلّة هذه القاعدة ـ قائمة على تقديمها في موارد وجود الاستصحاب وأنّ الشارع قد أمضى حجيّة القاعدة في مثل هذه الموارد. وعليه، فسواء اعتبرنا اليد أمارة ـ كما هو الصحيح ـ أو أنّها اصل تعبّدي وعملي، فإنّها مقدّمة على كلّ حال عند التعارض مع الاستصحاب عليه، نعم ذهب السيد الخوئي ﷺ (٧) إلى جريان الاستصحاب في موردين دون قاعدة اليد هما:

المورد الأوّل: ما إذا أقرّ صاحب اليد بأنّ ما في يده كان ملكاً لغيره ثم انتقل إليه.

المورد الثاني: وهو يرجع في الواقع إلى الأوّل، وهو أن تكون اليد الفعليّة مسبوقة بيد غير مالكة، كما لو كانت العين في يد السابق أمانة أو إجارة أو عارية ونحو ذلك، ويدّعي صاحب اليد ملكيّته لها الآن.

ففي المورد الأوّل قيل: إنّ المال لو كان أوّلاً في يد زيد ـ مثلاً ـ وادّعى عمرو أنّه له وأقرّ زيد بذلك ولكنّه يدّعي شرائه منه وانتقاله إليه وأنكر عمرو دعواه، فالاستصحاب قاضٍ ببقاء ملكيّة عمرو ودفع المال إليه وحرمان ذي اليد منه ما لم يُقم بيّنة على شرائه من عمرو أو هبته له منه، فهنا يجري الاستصحاب دون قاعدة اليد؛ لأنّ القدر المتيقّن من السيرة العقلائية ما كان خالياً من إقرار ذي اليد بسبق الغير في التملّك للعين، وليس في رواية حفص بن غياث إطلاق يشمل مثل هذا المورد؛ لأنّ العمل في مثل هذا المورد على خلاف قاعدة اليد لا يستوجب تعطيل سوق المسلمين، كما ورد فيها.

وأمّا المورد الثاني ـ وهو ما لو أقرّ ذي اليد بوجود المال في يد غيره سابقاً إجارة أو عارية، أو أمانة ثم انتقل إليه بشراء مثلاً، فقد قيل فيه: إنّه ليس مجرى لقاعدة اليد أيضاً، ولكن لا باعتبار تقدّم الاستصحاب عليه، بل لعدم وجود المقتضي لجريان قاعدة اليد؛ وذلك لما تقدّم في المورد الأوّل من

أنّ القدر المتيقّن من السيرة هو لا يشمل مثل هذه الموارد، كما أنّ رواية حفص بن غياث لا إطلاق فيها يشمل المقام.

المناقشة: لا يمكن القبول بكلا الموردين؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذين الموردين هما عبارة عن مورد واحد لا أكثر، وهو ما لو اقرّ ذو اليد بأنّ المال الّذي في يده قد كان ملكاً لغيره، ثم انتقل إليه بشراء أو هبة، ولكنه يعترف تارة بأنّه قد اشترى المال من المالك الأوّل، وتارة بأنّه كان في يد الأوّل أمانة أو إجارة ثم انتقل إليه بشراء ونحوه، ومثل هذا الفرق في الإقرار لا يغيّر من حقيقتيهمّا ويجعلهما موردين مختلفين، كما أنّه لا تفاوت في الأثر المترتب على ذلك فيما نحن فيه، وعليه فإنّ اعتبارهما موردين سهو واضح.

وثانياً: إنّ بعض نصوص القاعدة شاملة بإطلاقها لمثل هذه الموارد أيضاً، بل يمكن أن يقال: إنّ معنى تشريع قاعدة اليد في مورد الاستصحاب هو أنّ جعله إنّما هو في الحالات التي لا تكون فيها يد صاحب اليد مسبوقة بيد أخرى يقرّ بها صاحب اليد، ويستثنى من ذلك ما ملكه من المباحات بالحيازة أو الإحياء، إذن لو كان في مقام العمل بقاعدة اليد سيرة ثابتة لا يمكن إنكارها أمكن القول بأنّ السيرة هي في الموارد التي يقرّ فيها صاحب اليد بسبق تملّك المال من الغير، أضف إلى ذلك ما ذكرناه من إطلاق نصوص القاعدة الشاملة لمثل هذه الموارد أيضاً، إلّا أنّ الظاهر عدم ثبوت مثل هذه السيرة في مثل هذا المورد الذي يقرّ فيه ذو اليد بسبق الملكيّة فيه للغير الذي يدّعي بقاءها وعدم زوالها، ولذا لا يمكن في هذه الحالات التي يشكّ فيها في ثبوت السيرة التمسّك بقاعدة اليد، كما أنّه لا يمكن التمسّك أيضاً بإطلاق النصوص لإثبات حجيّة القاعدة؛ لأنّه وإن ورد في مثل رواية يونس بن يعقوب «... من استولى على شيء فهو له» وهو بإطلاقه شامل للمقام، إلّا أنّه قد تقدّم ضعف سند هذه

الرواية، وغيرها من المعتبرة لا إطلاق فيها ليصحّ التمسّك بها في المقام لجريان قاعدة اليد فيه، ولذا يحكم بجريان استصحاب ملكيّة السابق إلّا إذا أقام صاحب اليد بيّنة على ملكيته فعلاً.

خامساً: هل تجري قاعدة اليد في الموارد التي لا يدّعي فيها صاحب اليد الملكيّة؟

لو لم يدّع صاحب اليد ملكيّة المال الذي تحت يده وادّعى عدم العلم بالحال فهل تجري قاعدة اليد في مثل هذه الصورة أيضاً أو إنّها تختصّ بحال دعواه الملكيّة؟

ذهب المحقّق النراقي إلى عدم جريانها في الشقّ الأوّل، وذلك:

أوّلاً: لقصور أدلّة القاعدة عن شمول هذا المورد.

ثانياً: إنّه قد ورد في رواية جميل، الحكم بعدم تملّك الدينار الموجود في الدار إذا لم يكن يعلم أنّه له، ففي هذه الرواية حكم الإمام عليه السلام ـ رغم كون الدار تحت يده هي وما فيها ـ بعدم ملكيّته ولم يعتبر يده يداً مالكة؛ لعدم علمه بأنّ الدينار له أو لا.

ثالثاً: إنّه قد ورد في رواية إسحاق بن عمّار، أنّه قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها» قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: «يتصدّق بها»[٨].

إذن فالإمام عليه السلام حكم بعدم اعتبار يدهم لدعواهم عدم العلم بها.

وهذا الاستدلال غير تام؛ لأنّ إطلاق بعض الروايات شامل للشقّ الأوّل، فمع قوله عليه السلام «من استولى على شيء منه فهو له» وهو مورد اعتراف النراقي

نفسه، فكيف يدّعي قصورها؟!

وكذا قوله عليه السلام في رواية محمّد بن مسلم «إن كانت معمورة فهي لأهلها» شامل بإطلاقه لما إذا لم يكن ذو اليد عالماً بالحال، فكيف يدّعى فيها قصورها؟!

بل لو انحصر دليل القاعدة بالسيرة فإنّ الظاهر وجود السيرة في مثل هذه الموارد أيضاً، إلّا إذا شككنا في أصل وجود السيرة.

وأمّا حكم الإمام عليه السلام في رواية جميل بعدم إعطاء المال لذي اليد لو كان لا يعلم حقيقة الحال فيه من حيث الملكيّة؛ فلأنّ فرض الكلام فيها كون تلك الدار عامرة ومحلّاً للتردّد من قبل أصحابها فلم تكن اليد منحصرة به. وبالنتيجة يكون المال مجهول المالك والذي يشهد على ذلك حكمه عليه السلام بملكيّة الدينار لصاحب الصندوق لانحصار اليد فيه دون مشاركة غيره فيه، ولذا فإنّ هذه الرواية هي على خلاف مدّعى النراقي.

وبذلك اتضح الجواب عن رواية إسحاق بن عمّار؛ وذلك أنّ البيت الذي عثر فيه على المال المدفون كان محلّاً للتردّد والسكن من قبل النزلاء ـ كالفندق مثلاً ـ ولذا لم يكن لصاحبه يد عليه أو كان له يد عليه مع غيره من نزلائه، ولذا حكم الإمام عليه السلام بدفعه صدقة لو لم يكن صاحب اليد عالماً بحقيقة الحال فيه.

الهوامش

(١) وسائل الشيعة ٢٦ : ٢١٦ ب٨ من ميراث الأزواج ، ح٣ ، ط . (آل البيت) .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٤٧ ب٥ من ابواب اللقطة ، ح١ .

(٣) المصدر السابق ، ح٢ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٦ : ٢١٣ ب٨ من ميراث الازواج ، ح١ .

(٥) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٤٦ ب٣ من اللقطة ، ح١ .

(٦) المصدر السابق : ب٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم ، ح٢ .

(٧) مصباح الأصول ٣ : ٣٣٩ .

(٨) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٤٨ ب٥ من ابواب اللقطة ، ح٣ .

وحدة المناط
وإلغاء الخصوصية

❑ الاستاذ جعفر الساعدي

رغم كون الشريعة الاسلامية واضحة الأُصول والمعالم إلّا أنّ هناك عوامل عديدة حالت دون وصول الكثير من أحكامها إلى المكلّفين.

ولا يمكن للقواعد والأُصول إلّا أن تحلّ الجانب العملي من المشكلة؛ إذ لا يمكنها أن تعوّض ما فات على المكلّف من المصالح والملاكات المترتّبة على العمل بالأحكام الواقعية.

ومن الواضح أنّ محاولة توسيع دائرة العمل بالأدلّة الاجتهادية يتوقّف في كثير من الأحيان على إحراز وحدة المناط وإلغاء الخصوصية؛ إذ بدونهما تبقى أعداد هائلة من الموضوعات مجهولة الحكم، فلولا تنقيح المناط لضاق على الفقيه مجال الاستنباط[1]؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام وإن كانوا قد وضعوا حلولاً مناسبة لجميع الموضوعات المبتلى بها آنذاك إلّا أنّها تبقى قليلة بالقياس إلى الموضوعات الأُخرى التي ابتلي بها المكلّفون بعد ذلك.

ولولا تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية لبقي المكلّف جاهلاً بالكثير من أحكام الشريعة وظلّ محروماً من كثير من مصالحها ومبتلى بكثير من

المفاسد المترتّبة على تركها، وفي ذلك دلالة على أهمية البحث عن إلغاء الخصوصية ووحدة المناط.

والمناط في اللغة: هو عبارة عمّا يرتبط به الشيء ويتوقّف عليه[٢]، والنياط عرق متصل بالقلب إذا انقطع مات صاحبه[٣]، ومنه قولهم: يكاد منه نياط القلب ينحذق[٤]، أي ينقطع.

وأمّا في الاصطلاح: فهو عبارة عن الملاك والعلّة التي يقوم على أساسها الحكم الشرعي، كالإسكار الذي قيل إنّه علّة لتحريم الخمر[٥].

وهناك إطلاقات أُخرى للمناط يتداولها علماؤنا ولا يقصدون بها معناها الاصطلاحي، فهم يطلقونه مرّة ويريدون به الموضوع الذي يكون الحكم به فعلياً، كالخوف الذي هو موضوع لفعلية وجوب صلاة الخوف[٦].

ويطلقونه أُخرى ويريدون به المعيار والمرجع الذي يمكن من خلاله تحديد بعض المفاهيم، فيقولون مثلاً: إنّ المناط في معرفة النص الكذائي هو العرف[٧].

ويطلقونه ثالثة ويريدون به المحور والمركز الذي تدور حوله بحوثهم، فيقولون في باب الرضاعة مثلاً: لابدّ من بيان كمية الرضاعة وكيفيتها التي هي مناط اختلاف الأعلام في التحريم[٨]، إلّا أنّ هذه الإطلاقات وغيرها خارجة عن معنى المناط الاصطلاحي.

وأمّا إلغاء الخصوصية: فهي عبارة عن عدم الاعتناء بالخصوصية الواردة في دليل الحكم واعتبارها من تطبيقاته.

وبذلك يمكننا التمييز بين هذا الاصطلاح وبين وحدة المناط الذي لم يلحظ فيه خصوصية مذكورة في لسان الدليل، بل لوحظ فيه اشتراك موارد متعدّدة في علّة واحدة تؤدّي إلى اشتراكها في حكم واحد، والتي يعبّر عنها أيضاً

بتنقيح المناط، والعلاقة بين إلغاء الخصوصية ووحدة المناط علاقة الكاشف والمنكشف باعتبار أنّ العرف قد يلغي خصوصية المورد بمناسبة الحكم والموضوع[٩]، فيكشف إلغاؤه لها عن وحدة المناط بين واجد الخصوصية وفاقدها، وقد يحصل العكس بأن يكون المناط كاشفاً عن عدم دخل الخصوصية كما لو كان المناط محرزاً بالنصوص الشرعية، فيكون إحرازه ممهّداً لإلغاء الخصوصية.

إذن فقد يكون إلغاء الخصوصية كاشفاً عن وحدة المناط، وقد تكون وحدة المناط كاشفة عنه.

وهذا الفرق بين وحدة المناط وإلغاء الخصوصية بناءً على عدم اتحاد معناهما، وأمّا بناءً على تفسير بعضهم لوحدة المناط ـ بأنّها إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها؛ لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلّة[١٠] ـ فسوف لن يبقى مجال لهذا الكلام.

السابقة التاريخية للاصطلاح:

لقد شاع اصطلاح وحدة المناط وإلغاء الخصوصية بين علمائنا المتأخّرين، بعد أن كان المتقدّمون يطلقون عليه عنوان «منصوص العلّة» و «التعدّي إلى غير مورد النص بدليل قطعي»[١١].

لكن الملاحظ أنّ الغزالي كان قد استعمل هذا الاصطلاح منذ أكثر من تسعمئة سنة عند تعرّضه لوجوب الكفّارة على من وطأ أمته في شهر رمضان، حيث قال: «ولو وطأ أمته أوجبنا عليه الكفّارة؛ لأنّا نعلم أنّ كون الموطوءة منكوحة لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا؛ لأنّ هذه إلحاقات معلومة تنبئ عن تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع ومصادره في أحكامه أنّه لا مدخل له في التأثير»[١٢].

مقارنة وتمييز [١٣]:

هناك عدّة اصطلاحات قريبة من اصطلاحي إلغاء الخصوصية ووحدة المناط لا بأس بالتعرّض لها تكميلاً للفائدة وتفادياً من وقوع الخلط بينها وبين هذين الاصطلاحين، وهي كما يلي:

١ ـ القياس:

وهو عبارة عن تعدية الحكم من موضوعه إلى موضوع آخر ظنّ مشاركته له في علّة الحكم [١٤]، وهذا المعنى للقياس مرفوض على أساس المذهب الشيعي كما هو واضح.

وبذلك يمكننا التفريق بين القياس وإلغاء الخصوصية؛ لأنّ إلغاء الخصوصية يتمسك به في موارد يحصل القطع بعدم دخل الخصوصية في موضوع الحكم، كما في قوله: «رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة» [١٥]، وقوله «أصاب ثوبي دم رعاف» [١٦]، فإنّ العرف يرى أنّ الحكم ثابت للشك والدم، لا للرجل والثوب. بخلاف القياس الذي يكون الحكم فيه متعلّقاً بموضوع ذي خصوصية وأُريد تسريته إلى فاقد الخصوصية بوجوه ظنّية أو اعتبارية [١٧].

ولعلّ عدم التمييز بين هذين الاصطلاحين هو الذي دعا البعض إلى اتهام ابن الجنيد بالقياس في مسائل فقهية متفرّقة يستشم منها رائحة القياس، كمسألة المذي الذي اعتبره كالبول ناقضاً للوضوء، ومسألة الشفعة التي اعتبرها ثابتة للشريك بأيّة معاوضة كانت حتى ولو لم تكن بيعاً لاشتراكها معه في الحكمة التي تبتني عليها الشفعة، ومسألة الدَّين المؤجّل الذي اختار حلوله على المفلّس قياساً له بحلوله على الميت، وغير ذلك من المسائل [١٨] التي قد يتوهم التزامه فيها بالقياس، خصوصاً وأنّه مارس الفكر الأُصولي السنّي واستأنس به مدّة طويلة من حياته، وإن كان هناك من ذكر أنّ مستنده

في المسائل المذكورة هو وحدة المناط وإلغاء الخصوصية، لكنّه مستبعد برأي بحر العلوم، سيما وإنّ الذين اتهموه بالقياس شخصيات كبيرة كالشيخ المفيد وغيره ممّن بلغوا درجة عالية من العلم تمكّنهم من التمييز بين القياس ووحدة المناط [١٩].

٢ ـ مفهوم الموافقة:

وهو المدلول الالتزامي المقتضي لثبوت نفس الحكم في المدلول المطابقي لموضوع آخر غير مذكور في الدليل.

ولابدّ في مفهوم الموافقة أن يكون جريان مناط الحكم في الفرع أقوى من جريانه في الأصل، كما في قوله تعالى ﴿ **فَلَا تَقُل لَهُمَا أُفٍّ** ﴾ [٢٠] المستفاد منه أولوية تحريم ضربهما وتوجيه الإهانة إليهما [٢١]، بخلاف إلغاء الخصوصية التي لا يكون ذو الخصوصية فيها أقوى مناطاً من فاقدها [٢٢].

ومما يميّز إلغاء الخصوصية عن مفهوم الموافقة هو إنّ التعدّي من الأصل إلى الفرع يمكن أن يكون بالقرينة العقلية في مفهوم الموافقة، بخلاف إلغاء الخصوصية التي يحصل التعدّي فيها بقرينة غير عقلية سواء كانت لفظية مستندة إلى مناسبة الحكم والموضوع مثلاً أو غير لفظية مستندة إلى إجماع أو غيره.

٣ ـ تحقيق المناط:

وهي محاولة تطبيق قاعدة مسلّمة والتأكّد من جريانها في مصاديقها المحتملة، من قبيل السعي للتعرّف على جهة القبلة التي لا شك في وجوب التوجّه إليها في الصلاة.

٤ ـ تخريج المناط:

وهو الاجتهاد في تخريج المناط واكتشافه من حكم لم ينص الشارع على

مناطه. ومثّلوا له بتحريم الربا في الحنطة وتعميم حكمها لكلّ مكيل بدعوى أنّ علّة تحريمها كونها مكيلة غير موزونة.

٥ ـ حكمة الحكم:

وهي مصلحة مقصودة من تشريع الحكم مترتّبة على الالتزام به، مع إمكان تخلّفها أحياناً، فلا يمكن اعتبارها أمارة على الحكم الشرعي؛ لاختلافها عن علل الأحكام ومناطاتها من هذه الجهة، لعدم دوران الحكم مدارها وجوداً وعدماً.

ومن هذا القبيل خيار الحيوان الثابت للمشتري حيث قيل إنّ الحكمة في تشريعه خفاء حاله حين العقد، ومع ذلك فإنّه غير ثابت للبائع إذا كان المثمن حيواناً[٢٣] مع أنّ خفاء الحال ما زال على حاله، وما ذلك إلّا لكونه حكمة لتشريع الخيار وليس علّة له[٢٤].

٦ ـ العموم والاطلاق:

إنّ إلغاء الخصوصية وإن كان يؤدّي إلى توسيع دائرة الحكم وشموله لسائر أفراد موضوعه إلّا أنّه يختلف عن العموم والاطلاق، في أنّ التوسعة المستفادة منه تتمّ بعد تجاوز الخصوصية المذكورة في مورد الدليل وعدم الاعتناء بها، بخلاف التوسعة المستفادة من العموم والاطلاق فإنّها تتم مباشرة من لسان الدليل ومن دون حاجة إلى إلغاء خصوصية.

دور الإحراز الموضوعي في إلغاء الخصوصية:

إنّ إلغاء الخصوصية ليست متوقّفة دائماً على إحراز ملاك الحكم، بل يمكن التوصّل إليها بإحراز موضوعه أيضاً، كما في مسألة ولاية الأب على الصغيرة في النكاح، فإنّه بعد التأكّد من أنّ موضوعها البنت الصغيرة يمكن تجاوز خصوصية البكارة في مورد الدليل والتعدّي منها لغير الباكر بإلغاء الخصوصية[٢٥].

بل إنّ أكثر موارد جريان إلغاء الخصوصية من هذا القبيل، ممّا يعني أنّ إحراز الموضوع والتأكّد من مدخليته في فعلية الحكم له تأثير كبير في إلغائها، ولذا غلب التعبير بالمناط على موضوعات الأحكام.

علاقة البحث بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد:

ممّا اتّفقت عليه العدلية[٢٦] تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، خلافاً للأشاعرة الذين منعوا من تبعيتها لها حيث جوّزوا صدورها جزافاً من دون ملاك[٢٧].

ولا إشكال في أنّ البحث حول وحدة المناط وإلغاء الخصوصية يتوقّف على الاعتراف مسبقاً بوجود ملاكات للأحكام؛ إذ بدونه لا يبقى معنى لتعميم الحكم بوحدة المناط والملاك.

نعم، لا يجري هذا الكلام في المناطات الموضوعية التي لا يكون التعدّي بواسطتها مستدعياً لاستناد الحكم فيها إلى ملاك، بل يكفي التعدّي بها حتى ولو كانت الأحكام جزافية لا ملاك فيها؛ لارتباطها بتحقق الموضوع فقط.

شروط إلغاء الخصوصية:

يبدو أنّ الشرط الأساسي لإلغاء الخصوصية هو القطع بعدم دخلها في موضوع الحكم، فمع الظنّ بدخلها فيه أو احتماله لا يصح إلغاؤها[٢٨]؛ لأنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً، فلا يكفي عدم تعقّل الخصوصية، بل لابدّ من تعقّل عدم الخصوصية[٢٩]، وكلّ الشروط التي ذكرها الأعلام تدور في الحقيقة حول هذا الشرط، ومع ذلك فنحن نحاول طرحها للتعرّف على أبعادها وما تتركه من آثار ونتائج فقهية في مجال الاستنباط، وهي كالتالي:

الشرط الأول: وجود قرينة على الإلغاء[٣٠]:

لابدّ في إلغاء الخصوصية من وجود قرينة داخلية أو خارجية تدلّ على

عدم الاعتناء بالخصوصية، ومع عدم القرينة يكون الإلغاء قياساً باطلاً.

فلو قام الإجماع على عدم اعتبار خصوصية مذكورة في رواية ـ مثلاً ـ كان ذلك قرينة خارجية على عدم الاعتناء بها في هذه الرواية.

ولو قال المولى: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، كان التعليل قرينة داخلية على إلغاء خصوصية الخمرية وتعميم الحكم لكلّ ما كان مسكراً.

الشرط الثاني: عدم مخالفة الحكم للقاعدة:

لابّد في إلغاء الخصوصية من عدم كون الحكم مخالفاً للقاعدة، كما في الحكم بأنّ تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه؛ فإنّه لمّا كان مخالفاً للقاعدة فلا يصح إلغاء خصوصية البيعية عنه والتعدّي به إلى سائر العقود الأُخرى كالاجارة وغيرها (٣١).

الشرط الثالث: عدم التعبّد في مورد الإلغاء:

لابدّ أن لا يكون مورد إلغاء الخصوصية من الأُمور التعبّدية، فلا يصح اعتبار القطعة المنفصلة عن بدن الإنسان ـ مثلاً ـ كميتته في وجوب غسل مسّ الميت بإلغاء الخصوصية عن الأدلّة الاجتهادية الواردة فيها وتعميمها للأجزاء المنفصلة عن البدن، مع أنّ الأحكام المترتّبة على ميتة الإنسان من الأحكام التعبّدية التي لا مجال للعرف لإلغاء خصوصية موردها وتعميمها لغير ما وردت فيه؛ إذ لعلّ لميتة الإنسان خصوصية غير ثابتة لأجزائه المنفصلة عنه (٣٢).

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً الدم، حيث يكون معفواً عنه في الصلاة إذا كان مقداره أقلّ من درهم، وغير معفو عنه فيها إذا كان بمقداره أو أكثر؛ فإنّ عقولنا عاجزة عن تمييز المناط في الحالة الأُولى عن المناط في الحالة الثانية، والسبب في ذلك يكمن كما قلنا في كون ذلك من الامور التعبّدية التي لا مجال

لعقولنا من دركها[٣٣]، وحينئذٍ لا يصح إلغاء خصوصية ما دون الدرهم وتعميمه إلى أكثر من ذلك مثلاً.

اكتشاف المناط والتعرّف عليه:

لا يمكن اكتشاف مناطات الأحكام الشرعية والتعرّف عليها[٣٤] إلّا إذا دلّ عليها دليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما[٣٥]؛ لأنّ اكتشافها وإن كان ممكناً من الناحية النظرية إلّا أنّه صعب التحقق من الناحية الواقعية، لضيق دائرة العقل ومحدودية اطلاع الانسان التي غالباً ما تجعله يحتمل فوات بعض الأُمور عليه.

فقد يدرك المصلحة في فعل لكنّه لا يجزم عادة بدرجتها ومدى أهميتها وعدم وجود مزاحم لها، فما لم يحصل الجزم بكلّ ذلك لا يتم الاستكشاف[٣٦].

الاختلاف في مناط الأحكام:

لمّا كان مناط بعض الأحكام واضحاً لدى البعض وغير واضح لدى آخرين وقع الخلاف بينهم في تعميم بعض الأحكام والتعدّي بها إلى غير مورد النص، ولذلك أمثلة كثيرة: منها: مسألة تعلّق الخمس بالأرض التي اشتراها الذمي، التي ورد فيها قول الباقر عليه السلام «أيّما ذمي اشترى من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس»[٣٧].

وظاهر الفتاوى[٣٨] قصر الحكم على الشراء خاصة للأصل[٣٩]، بينما عمّمه الشهيدان في البيان[٤٠] والروضة[٤١]، ليشمل مطلق الانتقال، ولو بغير عقد معاوضة؛ وذلك لوحدة المناط بينهما[٤٢]، بينما عدّاه صاحب الجواهر لمطلق المعاوضة دون مطلق الانتقال، فلو كان المناط واضحاً ومتّفقاً عليه لدى الجميع لما حصل الاختلاف فيه في هذا المجال[٤٣].

ومنها: كراهة الجماع في أوقات مخصوصة؛ لما ورد في الأخبار من ترتّب بعض الآثار السيئة فيها على الطفل (٤٤)، فقد ذهب الشهيد الثاني إلى أنّ هذه الآثار تعتبر علّة للكراهة لا حكمة لها، فقال ما هذا نصه: إنّ «مقتضى التعليل بسقط الولد أنّ الخطر في جماع يمكن أن يحصل به ولد، أو في جماع الحامل، فلو كانت خالية من ذلك كاليائسة احتمل قوياً عدم الكراهة؛ إذ ليس في الباب غير ما ذكر من النصوص، وليس فيها الحكم بالكراهة مطلقاً، كما أطلقه الفقهاء، فيختصّ بموضع الخطر» (٤٥).

بينما ذهب صاحب الجواهر إلى أنّها من باب الحكمة، وليست من باب العلّة، قال ﷺ: «إنّ المراد من نحو هذه التعليلات ذكر بعض الحكمة في هذا الحكم المبني على العموم، لا أنّ المراد منها دوران الحكم مدارها وجوداً وعدما وإن لم يفهم أحد من الفقهاء منها ذلك؛ لعدم كونها مساقة لمثله، بل المتأمّل يقطع بعدم إرادة ذلك، كما أنّ الخبير الممارس لأقوالهم يعلم ذلك منها أيضاً» (٤٦).

المناطات التشريعية والحفظية في الاسلام:

لقد طرح العلّامة ملّا نظر علي الطالقاني ﷺ (٤٧) نظرية تبدو أنّها جديدة في مناطات الأحكام وملاكاتها عندما أكّد على وجود نوعين من المناطات، يعتبر بعضها أساساً لأصل التشريع، وبعضها الآخر لحفظه وحفظ مناطاته من الضياع.

أمّا المناطات التشريعية: فهي المناطات الخاصّة لكلّ حكم على حدة، كالإسكار الذي هو مناط لحرمة الخمر.

وأمّا المناطات الحفظية: فهي المناطات التي يتّسع من خلالها الحكم الشرعي ليشمل ما لا وجود للمناط الأصلي فيه، كما في مثال قطرة الخمرة التي يحرم شربها لا لأجل إسكارها ـ لعدم تحقق الإسكار بها قطعاً ـ بل لأجل

المحافظة على حكم الخمر من الضياع والزوال؛ لأنّ الامتناع عن شرب القطرة يؤدّي إلى الامتناع عن شرب ما يسكر من الخمر.

وبعبارة أُخرى: إنّ مناط التحريم في الخمر إسكاره، ومناط التحريم في القطرة الابتعاد عن الاسكار الذي هو مناطه.

ومن هنا جاءت توسعة الأحكام والمناطات الثانوية لتكون بمثابة الدرع الحافظ للمناطات الأصلية من الانهيار؛ لأنّ لكلّ شيء حمىً وحمى المناطات تعميم أحكامها وتوسعتها (٤٨).

وبذلك حاول الملّا نظر أن يضع حدّاً للجدل الدائر حول مصداقية بعض المناطات، إذا كان انتفاؤها غير مؤثر في بقاء حكمها كالاسكار في المثال المتقدم الذي يبقى حكمه مستمراً رغم زواله في القطرة الواحدة من الخمر.

وإلى هذا المعنى أشار المحقق النائيني عندما قال: «يمكن انفكاك الحكم عن [الملاك] أحياناً، كما في وجوب العدّة على المطلّقة؛ فإنّ ملاك وجوبها إنّما هو حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه، وهذا الملاك وإن لم يكن مطّرداً وسائراً في جميع الموارد، إلّا أنّ تمييز موارد الاختلاط عن غيرها لكونه عسيراً في الغاية بل متعذّراً أحياناً، جعل الشارع وجوب العدّة على نحو الإطلاق تحفّظاً على غرضه، فوجوب العدّة في موارد عدم الخلط واقعاً وإن كان خالياً عن الملاك، إلّا أنّ تشريع الحكم على الإطلاق ناشىء عن ملاك يقتضيه، أعني به التحفّظ على الغرض» (٤٩).

وهذا النوع من المناطات هو الذي أطلقنا عليه عنوان مناط الحفظ تمييزاً له عن مناط الحكم والتشريع.

الهوامش

(١) انظر : الحدائق الناضرة ٤ : ١٩٣ .

(٢) انظر : الصحاح ٣ : ١١٦٥ ، س٣٣ ؛ مجمع البحرين ٤ : ٢٧٧ .

(٣) المصباح المنير : ٦٣٠ .

(٤) راجع كتاب العين ٣ : ٤٢ ، س١٣ .

(٥) هذا المعنى الاصطلاحي حصلنا عليه من مجموع مطالعاتنا في كتب الأعلام .

(٦) تذكرة الفقهاء ٤ : ٤٥٥ .

(٧) جواهر الكلام ٣٥ : ٢٨١ ؛ القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ٦٦ ، ٢٨٠ .

(٨) جامع المقاصد ١٢ : ٢٦٧ .

(٩) المقصود من مناسبة الحكم والموضوع هو الذوق والمرتكزات العرفية العامة التي تقوم على خبرة مشتركة وذهنية موحدة ، وقد عبّر عنها بعضهم بالفهم الاجتماعي للنص .

(١٠) شرح الطوفي ٣ : ٢٣٧ ، كما أنه منقول في حاشية روضة الناظر وجنة المناظر ٢ : ١٤٨ ، ط . مؤسسة الريان ـ بيروت .

(١١) الفوائد الرجالية (بحر العلوم) ٣ : ٢١٤ .

(١٢) المستصفى ٢ : ٢٣٢ .

(١٣) الأُصول العامّة : ٣١٣ ـ ٣١٦ ؛ مناط الأحكام : ١٢ ـ ١٣ ؛ معجم المصطلحات الأُصولية : ٤٩ ، ٩٠ ؛ روضة الناظر : ١٤٦ ؛ المستصفى ٢ : ٥٤ .

(١٤) اصطلاحات الأُصول : ٢٢٦ .

(١٥) الوسائل ١ : ٤٧ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح٥ .

(١٦) الوسائل ٣ : ٤٠٢ باب ٧ من أبواب النجاسات ح٢ .

(١٧) المكاسب المحرمة (للإمام الخميني) ٢ : ٤٥ .

(١٨) مختلف الشيعة : ٥٧ سطر ٢٥ ، ٤٠٤ سطر٣٨ ، ٤٨٣ سطر ١ ، ٤٩٣ سطر٢٨ .

(١٩) راجع الفوائد الرجالية (رجال بحر العلوم) ٣ : ٢١٤ .

(٢٠) الاسراء : ٢٣ .

(٢١) انظر معجم المصطلحات الأصولية : ١٥٣ .

(٢٢) هذا ما توصلت إليه بعد التامل ومقارنة أحد الاصطلاحين بالآخر .

(٢٣) الجواهر ٢٩ : ٦٢ ـ ٦٣ .

(٢٤) جواهر الكلام ٢٣ : ٢٧ .

(٢٥) الحدائق الناضرة ٢٣ : ٢٠٤ .

(٢٦) الانتصار : ٢٦٤ ، مصباح الفقاهة ١ : ٣٤٤ .

(٢٧) نقل عنهم ذلك في تنقيح الأصول (تقريرات الإمام الخميني) ٢ : ٢١١ .

(٢٨) فوائد الاصول ٣ : ٢٤ ، كتاب الطهارة (من مصباح الفقيه) ٢ : ٨٨ .

(٢٩) فقه الصادق (للسيد الروحاني) ١٠ : ٤٩ .

(٣٠) معتمد العروة الوثقى ١ : ٤٤ ، كتاب الطهارة (للإمام الخميني) ٣ : ٤٦٨ .

(٣١) كتاب البيع (للإمام الخميني) ٥ : ٣٩٠ .

(٣٢) كتاب الطهارة (للإمام الخميني) ٣ : ١٣٦ .

(٣٣) كتاب الطهارة (للإمام الخميني) ٣ : ٤٣٦ .

(٣٤) نهاية الافكار ١ : ٤٤٣ .

(٣٥) جواهر الكلام ٧ : ٣١٧ ، س ١٠ .

(٣٦) دروس في علم الأصول ، الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة : ٤٢٠ ـ ٤٢٦ .

(٣٧) الوسائل ٦ : ٥٠٥ باب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١ .

(٣٨) الخلاف ٢ : ٧٣ ، طبع مؤسسة النشر الإسلامي . شرائع الإسلام ١ : ١٣٥ . مدارك الأحكام ٥ : ٣٨٥ .

(٣٩) استدل بالأصل لهم في الجواهر ١٦ : ٦٥ .

(٤٠) البيان : ٣٤٦ .

(٤١) الروضة البهية ٢ : ٧٢ .

(٤٢) استدل لهم في جواهر الكلام ١٦ : ٦٦ ـ ٦٧ .

(٤٣) المصدر السابق .

(٤٤) وسائل الشيعة ٢٠ : ٢٥٢ ـ ٢٥٤ باب ١٥٠ من أبواب مقدمات النكاح .

(٤٥) مسالك الافهام ٧ : ٣٧ .

(٤٦) جواهر الكلام ٢٩ : ٦٢ ـ ٦٣ .

(٤٧) وهو عالم عارف حكيم فقيه متبحر ، من تلامذة الشيخ الانصاري ﷺ ، ولد سنة (١٢٤٠) وتوفي سنة : (١٣٠٦) . راجع اعيان الشيعة ١٠ : ٢٢٢ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢ : ٢٧٨ .

(٤٨) مناط الأحكام (للملّا نظر الطالقاني) : ١٢ ـ ١٣ . طبعة حجرية (١٣٠٤هـ) .

(٤٩) أجود التقريرات ١ : ٤٢٧ ـ ٤٢٨ ، وإلى ذلك أشار السيد الخوئي ﷺ أيضاً . انظر : مصباح الأُصول ٢ : ٩٣ .

الشريعة والسياحة (*)

❑ علي أكبر كلانتري

تمتدّ ظاهرة السياحة والسفر إلى المواقع الأثرية والأماكن التأريخية ومشاهدة المناظر الخلّابة الطبيعية إلى عصور قديمة، تجعل من المتعذّر معه الوقوف على الانطلاقة والنشأة التأريخية لتلك الظاهرة.

إلّا أنّ التعامل مع هذه الظاهرة ـ بصفتها مهنة تدرّ أرباحاً وعائدات تساهم في إغناء الاقتصاد الوطني وتمهّد السبيل أمام توفير فرص العمل ـ يمكن إرجاعه إلى العصور المتأخّرة؛ حيث إنّ المصادر والمتون الفقهية القديمة خالية من النصوص والعبارات التي تعالج قضية السياحة بما هي مهنة بالمعنى المتعارف اليوم، وإنّ كلّ ما ورد في الكتاب والسنّة فيما يختصّ بهذا الموضوع إنّما تعرّض لأصل ظاهرة السياحة وآثارها وفوائدها المعنوية، ولم يغفل أحياناً عن فوائدها المادية أيضاً. وبناء على ما تقدّم يجب اعتبار السياحة كمهنة من وجهة نظر الفقه من المباحث العصرية والمسائل الفقهية المستحدثة التي ينبغي الخوض في أحكامها وتفاصيلها على ضوء المصادر والمراجع الفقهية.

وهنا لابدّ من بحث ودراسة بعض الأُمور التي تلعب دوراً بالغ الأهمية في

(*) تُرجم هذا المقال عن الفارسية مع اختصار في بعض الفقرات.

هذا المجال، وهي:

- السياحة في الكتاب والسنّة.
- الحكم الشرعي لأنواع السياحة.
- شرعية السياحة كمهنة.
- إبرام عقود السياحة.
- وجوب توفير الأمن لأرواح السيّاح وممتلكاتهم.
- ضرورة رعاية السيّاح للقيم والمثل الإسلامية في الأماكن العامّة.
- ما يحظر على السيّاح غير المسلمين في دار الاسلام.
- العهود الشرعية والأخلاقية للرعايا المسلمين تجاه السيّاح.

والمقالة التي بين أيدينا تحاول تسلّيط الضوء على الأُمور المذكورة.

وتأتي ضرورة وأهمية دراسة هذا الموضوع على أساس ما يختزنه من دور فاعل على المستويين الثقافي والاقتصادي[1].

أوّلاً: السياحة في الكتاب والسنّة

أ ـ السياحة على ضوء القرآن:

لقد عبّر القرآن عن السياحة والسفر بالسير في الأرض الذي استفاضت الآيات القرآنية بالدعوة إليه والتأكيد عليه.

١ ـ كقوله تعالى: ﴿ أَوَ لَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾[2].

وهذا ما صرّحت به آيات قرآنية أُخرى كالآية ١٠٩ من سورة يوسف، الآية ٩ من سورة الروم، الآية ٢١ و ٨٢ من سورة غافر، والآية ١٠ من

سورة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا... ﴾ [٣]، فقد اعتبرت السياحة والسير من دواعي التعقّل والتفكّر الانساني وبلورة نظرته وآفاقه الاجتماعية.

والظاهر أنّ الفعل «تكون» الوارد في الآية السابقة من الأفعال التامّة، والذي يستبطن معنى الحصول والتحقّق. وعليه فلابدّ من اعتبار الآية صريحة بهذا المعنى في أنّ «السير في الأرض» يختزن النهوض والتكامل الفكري وتهذيب الآفاق الإنسانية وتقوية نظرتها العقلائية.

٣ ـ في حين تطالعنا آيات أُخر بهدف أعمق وأبعد قد أخذته السياحة المعاصرة اليوم بنظر الاعتبار، ألا وهو التفكير والتأمّل في عالم الخلقة والطبيعة، والتعرّف على كيفية نشوء الخلق وما يكتنفه من أسرار وألغاز، كما جاء في الآية: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾ [٤].

٤ ـ الآيات التي تناولت سياحة بعض الصالحين كذي القرنين وسيره في الأرض [٥]، حيث يستهلّ القرآن سرد أحداث قصة هذا الربّاني العظيم بالآية: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُم مِنْهُ ذِكْراً ﴾ [٦].

وقد وقع اختلاف وجدل بين المفسّرين والعلماء بشأن ذي القرنين في أنّه من يكون؟ وأين كانت سياحته وأسفاره؟ وكيف حصلت وتمّت تلك الأسفار؟ [٧]

وعلى كلّ حالٍ فإنّ القرآن لم يتعرّض لهدف ذي القرنين من تلك السياحة والأسفار، إلّا أنّه ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّ أحد مرافقيه سأله في إحدى رحلاته البحرية عن علّة ذلك، فأجابه: «أُريد أن أنظر إلى ملك ربّي في البحر كما رأيته في البرّ» [٨].

ب ـ السياحة على ضوء الروايات:

لقد تحدّثت بعض الروايات عن المشاقّ والصعوبات التي تكتنف السفر، فقد ورد في إحدى الروايات: «السفر قطعة من العذاب، وإذا قضى أحدكم سفره فليسرع الإياب إلى أهله»(٩).

مع ذلك فقد استفاضت سائر الروايات التي حثّت على السفر وما ينطوي عليه من فوائد معنوية ومادية، ومنها الحديث النبوي المشهور: «سافروا تصحّوا، سافروا تغنموا»(١٠)، بل ورد في حديث عنه ﷺ أنّه قال: «سافروا تصحّوا وترزقوا»(١١)، وبالطبع لا ينبغي اعتبار السفر معادلاً ومرادفاً للسياحة؛ وذلك أنّ السياحة إنّما تطلق على الأسفار والرحلات التي تتمّ خارج الحدود الاقليمية إلى بلدان أُخرى، بينما يقتصر السفر على المسافات القصيرة والفترات الزمنية القليلة، من قبيل الذهاب من محافظة او مدينة لأُخرى. وعليه، فالنسبة بين هذين العنوانين إنّما هي نسبة العموم والخصوص المطلق. وممّا تقدّم يمكن التوصل إلى أنّ هذه الروايات تصرّح بمطلوبية السفر.

إشكالية ومناقشة:

ولعلّ هناك من يقول بأنّ أغلب الرحلات والسياحات قد يكون هدفها الأصلي هو التنزّه والاستجمام، الأمر الذي قد لا ترى الشريعة ضرورة للترغيب فيه والتشجيع عليه، فالروايات الواردة في باب صلاة المسافر ـ التي صرّحت بوجوب الصلاة تماماً على المسافر إذا ما كان غرضه الصيد ـ تؤيّد القول المذكور.

وينبغي أن يقال في الردّ على ذلك: بأنّ الأسفار والرحلات التي تتمّ لغرض الترفيه والتنزّه والاستجمام إنّما هي أُمور عقلائية، ولا يمكن إنكار ما يرافقها من آثار وفوائد روحية ومادية، ولعلّ الحديثين النبويين الآنفين قد أشارا لمثل

هذه الفوائد والآثار.

أضف إلى ذلك، فقد وردت رواية صحيحة السند عن الإمام الصادق عليه السلام أشارت صراحة لإباحة التنزّه والاستجمام، وإليك سند تلك الرواية ومتنها: عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعن أبي علي الأشعري، عن محمّد بن عبدالجبّار جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن عمرو بن حريث قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وهو في منزل أخيه عبدالله بن محمّد، فقلت: جعلت فداك ما حوّلك إلى هذا المنزل؟ فقال: «طلب النزهة»[١٢]. وقد روى البرقي هذه الرواية أيضاً في كتاب المحاسن[١٣].

وقد جاء في صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، عن الرضا عليه السلام قال: «لقد خرجنا إلى نزهة لنا ونسي الغلمان الملح.. فذبحوا لنا شاة»[١٤].

ويبدو من تعبيره عليه السلام «نزهة لنا» أنّه كان له متنزّهاً خاصّاً. وقد نقل العلّامة المجلسي عن كتاب المحاسن هذه الرواية عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في حكمة آل داود عليه السلام: أنّ على العاقل ألّا يكون ظاعناً إلّا في تزوّد لمعاد، أو مرمّة لمعاش، أو طلب لذّة في غير محرّم»[١٥].

أمّا الروايات الواردة في باب صلاة المسافر فهي الأُخرى ناظرة لسفر الصيد الذي يستبطن اللهو واللعب المحرّمين، وهذا ما صرّحت به الروايات الآتية المروية عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليلة والليلتين والثلاثة هل يقصر من صلاته أم لا يقصر؟ قال: «إنّما خرج في لهو، لا يقصر»[١٦].

وقد تظافرت الروايات على أنّ إمام العصر والزمان عليه السلام ـ وعلى غرار ذي القرنين ـ سينهمك في السير والأسفار حتى يطوي مشارق الأرض ومغاربها.

فقد روى الصحابي جابر بن عبدالله عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «..إنّ

الله عزّوجل مكّن لذي القرنين في الأرض وجعل له من كلّ شيء سبباً وبلغ المشرق والمغرب، وأنّ الله تبارك وتعالى سيجري سنّته في القائم من ولدي فيبلغه شرق الأرض وغربها، حتى لا يبقى منهلاً ولا موضعاً من سهل ولا جبل وطأه ذو القرنين إلّا وطأه، ويظهر الله عزّ وجل له كنوز الأرض ومعادنها، وينصره بالرعب فيملأ الأرض به عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً»(١٧).

ثانياً: الحكم الشرعي لأنواع السياحة:

إنّ حكم أغلب الأفعال في الظروف الطبيعية هو الإباحة: إلّا أنّها وبسبب طرو بعض الظروف والشرائط غير الاعتيادية قد تكتسب حكم الوجوب أو الحرمة. الأمر الذي يؤدّي إلى اختلاف الأحكام الشرعية بالنسبة للسياحة والسفر بصفتهما أفعالاً تصدر من المكلّفين.

فالذي يستفاد من الآيات والروايات الواردة بهذا الشأن أنّها صرّحت بإباحة السفر في الظروف الطبيعية، بل صرّح الشارع باستحبابه المؤكّد بفعل ما يرافقه من آثار وفوائد.

وقد يتحوّل هذا الاستحباب بشأن بعض المسلمين إلى وجوب؛ إذا ما اقتضت ذلك المصالح المهمة للمجتمع والنظام الإسلامي، كما لو تطلّبت قضية التصدّي للمؤامرات والمخططات السياسية والمشاريع الاقتصادية والعسكرية والهجمات الثقافية التي يشنّها الاستكبار العالمي ضدّ الاسلام والمسلمين أن يقوم المعنيّون بالسفر إلى بلدان الكفر للتعرّف على برامجهم ومخططاتهم عن كثب بغية إفشالها وإجهاضها.

وهنا يمكن الاستناد إلى أدلّة وجوب حفظ بيضة الإسلام، والدفاع عن الكيان الإسلامي، التي بحثت في محلّها لإثبات ذلك الحكم المذكور.

وهكذا يمكن القول بحرمة السياحة والسفر إلى بعض البلدان بالنسبة لبعض الأفراد، كأولئك الذين يرون أنفسهم بأنّهم سيضطرّون للتخلّي عن بعض التكاليف الشرعية إذا ما شدّوا الرحال لبعض البلدان، كالتخلّي عن الحجاب الإسلامي، أو ضعف معتقداتهم الدينية بفعل فساد البيئة التي يكونون فيها وما يتعرّض له الدين من حملات دعائية مغرضة...

وإلى جانب ذلك فهناك النصوص التي صرّحت بكراهة بعض الأسفار، ومن ذلك الروايات المعتبرة السند التي صرّحت بكراهة الأسفار البحرية بهدف التجارة:

١ ـ فقد جاء في صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: «أنّهما كرها ركوب البحر للتجارة»(١٨).

٢ ـ وورد في صحيحة أُخرى عنه، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «في ركوب البحر للتجارة يغرر الرجل بدينه»(١٩).

٣ ـ وفي رواية أُخرى عن المعلّى بن خنيس، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسافر فيركب البحر؟ فقال: «إنّ أبي كان يقول: إنّه يضرّ بدينك...»(٢٠). وقد اسندت الرواية الأخيرة للمعلّى بن عثمان، وهو ثقة، وعليه فستكون هذه الرواية صحيحة كذلك.

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ الرواية الأخيرة صريحة في كراهة السفر البحري، وقد ألمحت لعلّة كراهته بالضرر الذي يصيب دين المسافر وأفعاله العبادية، كأن تختلّ صلاته إثر عدم تعيينه للقبلة، أو طغيان ماء البحر، وما شاكل ذلك، وهكذا قد ترتفع هذه الكراهية حين تنتفي أسبابها إذا ما تطورت الأجهزة والوسائل بحيث لم يعد هناك من فارق بين البرّ والبحر من ناحية الإتيان بالتكاليف الشرعية والأفعال العبادية.

وبالالتفات إلى المعيار والملاك المذكور في الروايتين الآنفتين، فإنّ أيّة سياحة وسفر تحول دون قيام المكلّف بأفعاله العبادية ووظائفه الدينية على أساس الأمن والاستقرار، أو أنّها أوردته بعض المشاكل والصعاب، فإنّها ستكتسب حكم الكراهة وإن كانت على اليابسة وليست لها أغراض تجارية.

٤ ـ وهذا ما نستفيده من التعميم والشمول الذي أشارت إليه موثّقة الحسين ابن أبي العلاء، حيث قال: عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام، فقال: أصلحك الله، إنّا نتّجر إلى هذه الجبال فنأتي منها على أمكنة لا نقدر أن نصلّي إلّا على الثلج؟ فقال: أفلا ترضى أن تكون مثل فلان؟! يرضى بالدون ـ ثمّ قال ـ: لا تطلب التجارة في أرض لا تستطيع أن تصلّي إلّا على الثلج»(٢١).

والرواية تفيد أنّ الراوي استفسر بشأن الاتّجار في بعض المناطق المعيّنة أمّا جوابه عليه السلام فقد كان عامّاً شاملاً.

ثالثاً: شرعية السياحة كمهنة

إنّ ما ذكرناه بشأن أصل السياحة وضرورتها على ضوء الشريعة إنّما كان يمثّل مقدّمة لبحث شرعية هذه الظاهرة الحديثة (مهنة السياحة) ومن ثمّ دراسة أحكامها الفقهية.

وبالنظر لما قيل سابقاً فإنّه لم يبق هناك من شك وريب بشأن جواز هذه المهنة، إلّا أنّه قد يتحفّظ البعض على أساس أنّ فتح أبواب البلاد الإسلامية بوجه الكفّار قد يشكّل تهديداً جدّياً للمبادئ والمقدّسات الاسلامية، وخطراً على أمن المجتمع الاسلامي وثقافته الوطنية، وعليه فلا بأس باستعراض بعض التفاصيل الواردة في جواز هذه المهنة:

النقطة الاولى:

يفهم من النصوص الواردة في أبواب المعاملات والتجارات إقرار الشارع وتأييده للطرائق والأساليب العقلائية، وقد أمضت الشريعة هذه الأساليب، بل حثّت عليها ورغّبت فيها، ما دامت تدرّ ربحاً على المجتمع وتساهم في ازدهار اقتصاده وتنمية قدراته المالية، شريطة ألّا يرافقها أيّ فساد وانحراف:

١ ـ إنّ بعض فقرات رواية تحف العقول المروية عن الإمام الصادق عليه السلام تؤيّد ذلك، حيث جاء فيها: «.. أمّا تفسير الصناعات فكلّ ما يتعلّم العباد أو يعلّمون غيرهم من صنوف الصناعات، مثل: الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والسراجة والبناء والحياكة... التي يحتاج إليها العباد، منها منافعهم وبها قوامهم وفيها بلغة جميع حوائجهم، فحلال فعله وتعليمه والعمل به...»[٢٢].

ويمكن استنتاج هذا الأمر الكلّي من الشقّ الآخر لهذه الرواية على الرغم من كونه ناظراً لبعض الأُمور كالبيع والشراء: «... كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته»[٢٣].

٢ ـ ولعلّ رواية الشيخ الكليني الصحيحة السند تؤكّد الاستنتاج الذي توصّلنا إليه: عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن سعد بن سعد، عن محمّد بن فضيل، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «كلّ ما افتتح الرجل به رزقه فهو تجارة»[٢٤].

٣ ـ وكذا رواية الوشاء عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: «حيلة الرجل في باب مكسبه»[٢٥].

٤ ـ وتطابقها أيضاً موثّقة ابن فضّال: سمعت رجلاً يسأل أبا الحسن

الرضاعليه السلام فقال: إنّي أُعالج الرقيق فأبيعه والناس يقولان (يقولون خ ل): لا ينبغي، فقال الرضاعليه السلام: «وما بأسه؟ كلّ شيء ممّا يباع إذا اتّقى الله فيه العبد فلا بأس» (٢٦).

٥ ـ وقد وردت عبارة في فقه الرضا ـ الأقوى أنّها فقرة من متن رواية تفيد مضمون ومفاد حديث تحف العقول ـ وهي: «إنّ كلّ ما يتعلّمه العباد من أنواع الصنائع مثل الكتّاب والحسّاب والتجّار، والنجوم، والطب، وسائر الصناعات، والأبنية، والهندسة، والتصاوير ما ليس فيه مثال الروحانيين، وأبواب صنوف الآلات التي يحتاج إليها ممّا فيه منافع وقوام معاش، وطلب الكسب، فحلال كلّه تعليمه والعمل به، وأخذ الأُجرة عليه، وإن قد تصرّف بها في وجوه المعاصي أيضاً» (٢٧).

شبهة وردّ:

قد يقال بأنّ جواز التمسّك بالمباني والسيرة العقلائية بهدف بيان حكم شرعي مشروط بإحراز اتّصال تلك السيرة بزمان المعصومينعليهم السلام في ذلك الأمر.

بعبارة أُخرى: ينبغي ألّا يكون ذلك الأمر الذي نروم إثبات حكمه الشرعي على ضوء سيرة العقلاء من الظواهر المستحدثة الخارجة عن زمان صدور النصوص، بل لابدّ أن تكون جذورها قطعية الاتّصال بالزمان المذكور، ليتسنّى اعتبار سكوت الشارع عنها دليل على إمضائها.

ولدفع هذه الشبهة نقول بأنّنا لم نتمسّك ببناء العقلاء وسيرتهم لبيان شرعية مهنة السياحة، بل كان جلّ اهتمامنا في هذا الباب هو إماطة اللثام عن ذوق ومباني الشارع في باب المعاملات.

وشرح هذا المبدأ الأساسي في أنّ مباني الشارع لا تقوم على الجعل

والوضع الجديد في مقابل السيرة العقلائية بشأن الأُمور غير العبادية، كما أشار لذلك كثير من الفقهاء (٢٨).

وعلى ضوء هذه القاعدة المفيدة يمكن القول: لابدّ من الإقرار بشرعية المعاملات الجديدة التي تقع في زماننا الحاضر من قبيل مهنة التأمين وبعض المقايضات المصرفية أو بعض أنواع البيع الخاص المتداولة بين العقلاء. طبعاً بهذا القيد وهي أنّها لا تتنافى والشروط والموازين التي أقرّها الشارع في باب المقايضات والمبادلات. والموضوع الذي نبحثه، أي مهنة السياحة ليست مستثناة من هذه القاعدة أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري في كتاب البيع مشيراً لهذه الحقيقة: «الظاهر أنّ لفظ البيع ليس له حقيقة شرعية ولا متشرّعية، بل هو باقٍ على معناه العرفي» (٢٩).

النقطة الثانية:

تبرم بعض العقود مع السيّاح حين ورودهم البلاد الاسلاميّة، فهم يردون دار الإسلام بعد أن يحصلوا على جواز السفر وتاشيرة الدخول، وعليه فالدولة الاسلامية ورعاياها ملزمة بالعمل بتلك العقود والمواثيق. ولإثبات هذا الحكم يمكن التمسّك بعموم الأدلّة من قبيل: ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ (٣٠)، و﴿ **المؤمنون عند شروطهم** ﴾ (٣١).

ودعوى عدم إمكانية التمسّك بهذه العمومات؛ بتوهّم أنّها ناظرة للعقود والمواثيق التي كانت متداولة أثناء صدور النصوص، ولا يمكن اعتبارها شاملة لتلك العقود التي تبرم اليوم في مجال السياحة.

مردودة: بما ذكرناه في النقطة الأُولى، أضف إلى ذلك فإنّ الرسوم التي تتسلّمها الدولة الاسلامية من السيّاح يمكن اعتبارها نوعاً من الضرائب التي

تحصل عليها الحكومة الاسلامية كحق لتردّدهم وضمان أمنهم وسلامتهم وتوفير وسائل الراحة لهم، وهذه المسألة هي إحدى صلاحيات الحاكم الإسلامي.

وقد أشار صاحب الجواهر في كتاب الجهاد لمثل ذلك بشأن عقد الذمّة قائلاً: «الإمام عليه السلام، يذمّ لأهل الحرب عموماً وخصوصاً، على حسب ما يراه من المصلحة، بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المنتهى؛ لأنّ ولايته عامّة، والأمر موكول إليه في ذلك ونحوه، وكذا من نصبه الإمام عليه السلام للنظر في جهة يذمّ لأهلها عموماً وخصوصاً على حسب ما يراه من المصلحة أيضاً؛ لأنّه فرع من له ذلك» (٣٢).

النقطة الثالثة:

ما يستوحى من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الواردة من قبيل قوله عزّوجلّ: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٣٣)، والحديث النبوي الشريف «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» (٣٤). يفيد بأنّ المسلمين ينبغي أن يكونوا أرقى وأقوى من سائر الأُمم في كافّة المجالات الثقافية، الاقتصادية، العسكرية و... وأن يمتلكوا القدرة والاستقلالية التامّة في اتّخاذ القرارات.

وبالاستناد للنصوص المتقدّمة نقول: لابدّ للبلاد الاسلامية في كلّ حقبة تاريخية أن تكون في طليعة سائر البلدان في جميع العلوم والاختراعات والصناعات، وعلى كافّة الأصعدة المعنوية والمادية؛ حيث لم تتقيد تلك الأدلّة بزمان أو مجال معيّن.

ومن جانب آخر ـ كما مرّ معنا مطلع البحث ـ فإنّ لمهنة السياحة اليوم دوراً بالغ الأهمية والخطورة في المجال الاقتصادي، حيث تؤدّي لإنعاش الاقتصاد الوطني وازدهاره، إضافة لاستثمارها للطاقات العاملة واستقطاب العملة الصعبة. وهذا ما يدعو البلاد الاسلامية لأن تتقدّم على مثيلاتها من

سائر البلدان في هذه المهنة أو أن تكون في مصافّها وأن لا ترضى بما دون ذلك.

شبهة وردّ:

قد يتصور على أساس النظرة الابتدائية للأدلّة المتعلّقة بالجزية، أنّه يمكن التمسّك بأدلّة جواز أخذ الجزية من الكفّار لإثبات شرعية مهنة السياحة أيضاً.

إلّا أنّ المفروغ منه هو أنّ أخذ الجزية وجلب الأموال والعائدات عن طريق المشاريع السياحية مقولتان منفصلتان عن بعضهما تماماً؛ وذلك لأنّه:

أوّلاً: إنّ تلك العائدات التي تجلبها المشاريع السياحية لا تختصّ بالكفّار فقط، وبإمكان البلاد الاسلامية أن تحصل على تلك العائدات حتى من خلال استقطاب السيّاح المسلمين من سائر المناطق والبلدان الاسلامية.

ثانياً: انصراف أدلّة الجزية، وكذلك كلمات وعبارات الفقهاء في هذا الباب للكفّار الذين يسكنون البلد الاسلامي ويستقرّون فيه، والحال أنّ البحث مطروح بشأن الأفراد الذين يردون البلد الإسلامي كسيّاح مسافرين.

بعبارة أُخرى: فإنّ أدلّة الجزية إنّما تقتصر على الأقليّات الدينية التي تعيش في البلد الاسلامي.

ثالثاً: المشهور بين الفقهاء هو قبول الجزية من أهل الكتاب والصابئة فقط، بينما تشمل المهنة المذكورة كافّة الكفّار بل المسلمين كما أشرنا سابقاً.

رابعاً: شروط إبرام عقود السياحة:

كما ذكرنا سابقاً فإنّ الدولة الاسلامية ورعاياها ملزمة بالعمل بالعقود التي تبرمها مع الكفّار الذين يردون دار الاسلام بهدف السياحة والتجوّل، أو أي غرض آخر، فهي تمنحهم تأشيرة الدخول التي يصطلح عليها في كتاب الجهاد باسم (عقد الأمان).

ومن الواضح أنّ وجوب الالتزام بهذا العقد والعمل بمقتضاه ـ كالمتعارف في سائر العقود ـ مقيّد في عدم انطوائه على ما يخالف الشرع، فقد ذكر صاحب الشرائع: «يجب الوفاء بالذمام، ما لم يكن متضمّناً لما يخالف الشرع» (٣٥)، وذكر صاحب الجواهر أيضاً: «لا خلاف في أنّه يجب الوفاء بالذمام على حسب ما وقع، بل في المنتهى الإجماع عليه؛ لما سمعته من الأدلّة السابقة التي منها أنّه غدر مع عدم الوفاء، ما لم يكن متضمّناً لما يخالف الشرع، فإنّه لا يلزم عليه الوفاء به بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به الفاضل» (٣٦).

الشرط الآخر الذي ينبغي توفّره في إبرام العقود السياحية هو عدم تضمّنها الضرر والمفسدة.

على سبيل المثال: إن كان هدف السائح نشر الأديان المنسوخة، أو المذاهب الضالّة، أو إشاعة الفساد، أو جمع المعلومات والتجسّس لصالح أعداء الاسلام، فلا ينبغي في هذه الحالات منحه إذن الدخول لدار الإسلام.

فقد ذكر العلّامة في قواعده حين عدّ أركان الأمان قائلاً: «الثالث: العقد وشروطه انتفاء المفسدة، فلو آمن جاسوساً أو من فيه مضرّة لم ينعقد» (٣٧).

خامساً: وجوب توفير الأمن لأرواح السيّاح وممتلكاتهم

لقد تعرّض الحقوقيون المعاصرون في أبحاثهم لمسؤولية الدول بالنسبة للجاليات الأجنبية، حيث تطرّقت لذلك بعض مؤلّفاتهم الحقوقية.

وبصورة عامة فقد التفت رجال القانون خلال القرنين الأخيرين لقضية (توفير الحماية لأرواح الأجانب) ومنهم السيّاح، وسيتّضح من خلال البحث عدم صواب هذا الكلام.

لقد جاء في إحدى الكتابات الحقوقية: «لقد عولجت مسألة حماية أرواح الأجانب عام ١٩٢٦م من قبل لجنة تحكيمية تبنّت حلّ الخلافات العالقة بين الولايات المتّحدة الأميركية والمكسيك، اثر إطلاق أحد حرّاس الحدود الأميركان عام ١٩١٩م النار على بنت حاولت عبور إحدى الأنهار الحدودية، بغية الالتحاق بأبيها. فرفعت الحكومة المكسيكية شكوى ضدى الحكومة الأميركية لهيئة تحكيمية، فأدانت الهيئة أميركا وغرّمتها مبلغاً مقداره ٢٠٠٠ دولاراً، وقد أعلنت الهيئة صراحة في قرار حكمها بأنّ حفظ الحياة الإنسانية ليس فقط حقّاً ثابتاً في القانون الدولي فحسب، بل يمثّل إحدى وظائف الدول الذي ينبغي أن تمارسه وتلتزم به» (٣٨).

ويبدو أنّ هذا التقرير لا ينسجم والواقع؛ وذلك لأنّ قضية حماية أرواح الأجانب تمتّد إلى فترة أكثر بكثير من ذلك التاريخ المذكور؛ كذلك فإنّ مصادرنا ومتوننا الفقهية لم تقتصر في تأكيداتها على حماية أرواح الأجانب والسيّاح فحسب، بل حثّت على حماية أموالهم وممتلكاتهم أيضاً، ويكفينا ذلك فخراً.

على سبيل المثال: فقد ذكر القاضي ابن البرّاج في المهذّب: «إذا دخل الحربي دار الاسلام في تجارة بأمان رجل من المسلمين على نفسه وجميع أسبابه، كان آمناً على نفسه وماله وعلى من يكون في صحبه من قرابة وغيرها» (٣٩).

وهنا لابدّ من الإشارة إلى هذه النقطة، وهي: إنّ الكافر الحربي ليس فقط ذلك الفرد الذي هو في حالة حرب وقتال فعلي مع المسلمين، بل هو الفرد الذي لم يعقد بينه وبين المسلمين اتّفاق الصلح. كما أنّ المقصود من دار الحرب كافّة الديار التي لا تجري فيها الأحكام الاسلامية ولم يُبرم سكنتها اتّفاق الصلح مع المسلمين، وإن لم يكن هناك قتال بين الطرفين.

بعبارة أُخرى: فإنّ النسبة بين دار الحرب ودار الكفر هي العموم والخصوص المطلق؛ وذلك لأنّ كافّة المناطق التي تعتبر دار حرب تشمل دار الكفر أيضاً، في حين لا تندرج كافّة مناطق دار الكفر تحت عنوان دار الحرب؛ وذلك لأنّ العنوان الأخير يطلق فقط على بعض مناطق دار الشرك التي إمّا أن يكون سكنتها في حالة قتال مع المسلمين، أو أنّهم لم يبرموا عقد الصلح معهم. والحال إنّ دار الكفر تطلق على المناطق التي عقد سكّانها الصلح والهدنة مع المسلمين إضافة للمناطق السابقة. وقد أوضح المحقّق الحلّي في شرائعه بشأن أمان أنفس الكفّار وأموالهم قائلاً: «إذا عقد الحربي لنفسه الأمان ليسكن في دار الإسلام دخل ماله تبعاً»(٤٠).

وقد أورد العلّامة مثل هذه العبارة في قواعده أيضاً: «كلّ حربي عقد لنفسه الأمان وجب الوفاء له بما شرطه... ويكون معصوماً من القتل والسبي في نفسه وماله، ويلزم من طرف المسلم، فلا يحلّ نبذه إلّا مع ظهور خيانة»(٤١).

ومضافاً للاجماع فقد وردت بعض النصوص التي ينبغي الاستناد إليها في الحكم المذكور، من قبيل الرواية الواردة عن الامام علي عليه السلام: «من ائتمن رجلاً على دمه ثمّ خان به فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول في النار»(٤٢).

ورواية عبدالله بن سليمان أنّه قال: سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول: «ما من رجل آمن رجلاً على ذمّة (دمه خ ل) ثمّ قتله إلّا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»(٤٣).

ورواية معاوية بن عمّار، قال: أظنّه عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية... وأيّما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين وإن أبى فأبلغوه

مأمنه...»[٤٤].

سادساً: ضرورة رعاية السيّاح للقيم الاسلامية في الأماكن العامّة

إنّ أهمية وحرمة الأحكام الاسلامية ولزوم حفظ سلامة أمن المجتمع الإسلامي، والحيلولة دون تسرّب الفساد الاجتماعي إليه، تتطلّب سعي الدولة الإسلامية وجهودها الجادّة بهدف الاهتمام والاعتناء بالمقدّسات والقيم الإسلامية، إلى جانب توفيرها لكافّة أسباب الراحة للسيّاح واستقبالهم كما ينبغي، وبخلافه فإنّ المجتمع سيعيش حالة الاضطراب والفوضى، وسيدفع ثمن الانتعاش الاقتصادي باهضاً على حساب قيمه ومصالحه الدينية، وثقافته وحضارته الوطنية.

وهنا يمكن التمسّك ببعض النصوص والروايات التي تعاملت مع أهل الذمّة ومسأله الجزية، إضافة لعمومات وإطلاقات أدلّة وجوب النهي عن المنكر وحفظ النظام من الهرج والمرج:

ومنها: رواية زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبِل الجزية من أهل الذمّة على ألّا يأكلوا الربا، ولا يأكلوا لحم الخنزير، ولا ينكحوا الأخوات ولا بنات الأخ ولا بنات الأُخت، فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمّة الله وذمّة رسوله»[٤٥].

فالرواية السابقة تعرّضت للأقليّات الدينية التي تعيش في ظلّ الدولة الإسلامية، وبعبارة أُخرى: الذين يعتبرون من رعايا البلد الاسلامي.

إلّا أنّه يمكن استفادة هذا الأصل الكلّي من ذلك، وهو وجوب احترام ورعاية الأحكام والمقدّسات الدينية للمسلمين من قبل أُولئك الذين يعيشون في كنفهم. وهذا ما يتطلّب همّة وسعي مسؤولي مهنة السياحة في لفت انتباه الأجانب والسيّاح لهذا الأصل، وأن يبتعدوا عن التساهل والتسامح وتحكيم

الأمزجة والأهواء الشخصية.

سابعاً: ما يحظر على السيّاح غير المسلمين في دار الاسلام(٤٦)

إضافة لالتزام السيّاح غير المسلمين بترك المحرّمات الإسلامية في الملأ العام، فإنّ هناك أُموراً أُخرى من وجهة النظر الفقهية تعدّ من محظورات الكفّار في دار الاسلام، وسنتعرض هنا لأهمها:

١ ـ دخول المساجد:

أجمع الفقهاء على عدم جواز دخول الكفّار إلى المساجد، فقد كتب المحقّق في شرائعه: «وأمّا المساجد: فلا يجوز أن يدخلوا المسجد الحرام إجماعاً ولا غيره من المساجد عندنا»(٤٧).

وقد علّق صاحب الجواهر على كلمة «إجماعاً» الواردة في عبارة المحقّق قائلاً: «من المسلمين محصّلاً ومحكيّاً»(٤٨)، ثمّ قال ـ بعد عبارة المحقّق «ولا غيره من المساجد عندنا» ـ: «كما عن التحرير وكنز العرفان مراداً منه معشر الإمامية، كما صرّح بإجماعهم عليه في المسالك، بل في المنتهى نسبته إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، وهو الحجّة»(٤٩).

حيث استدلّ صاحب الجواهر بالآية: ﴿**إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ**﴾(٥٠)، بعد أن عدّ الإجماع المذكور حجّة. إلّا أنّه من الواضح أنّ دليل الحكم هذه الآية، والإجماع المذكور لا يمكنه أن يكون دليلاً مستقلّاً.

وحيث اقتصرت الآية المذكورة على المسجد الحرام، فإنّ عدداً من الفقهاء تمسّكوا بالتعليل الوارد في الآية ـ أي ﴿**إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾ ـ من خلال تنقيح المناط وإلغاء خصوصية المسجد الحرام ليفتوا بعدم جواز دخول الكفّار لسائر المساجد.

إلّا أنّ التأمّل في سبب نزول الآية يفيد نزولها بشأن المشركين الذين كانوا يأتون البيت أثناء الحج ليقيموا مراسمهم ويمارسوا أعمالهم التجارية في المسجد الحرام، حتى أمر النبي صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام في السنة التاسعة للهجرة بإبلاغ هذه الآية القرآنية ومنع المشركين من تلك الأفعال. وعليه فإنّ إلغاء خصوصية المسجد الحرام، والتوسّع في المشركين، وبالتالي تعميم ذلك الحكم ليشمل سائر المساجد وأهل الكتاب يفتقر إلى الدليل.

وتدلّ بعض كلمات الفقهاء على أنّ البعض ومن خلال التوسّع في معنى الشرك والاستفادة من مناط أوسع من العلّة، أراد أن يتوسّع في الحكم ليشمل سائر الكفّار والمساجد. في حين استنتج البعض الآخر بصورة كليّة منافاة دخول الكفّار للمساجد؛ لحرمتها وقدسيتها. ولكن يبدو أنّ جميع هذه الأدلّة قابلة للنقاش والقدح الذي لا يسع هذه المقالة الخوض فيه (٥١).

٢ ـ استيطان الحجاز:

بناء على ما نسبه المحقّق الحلّي لمشهور الفقهاء، فإنّه ليس للكفّار والسيّاح من غير المسلمين أن يقطنوا الحجاز: «لا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول مشهور» (٥٢).

بل أورد المحقّق النجفي صاحب الجواهر أنّ بعض الفقهاء ـ كالعلّامة في المنتهى والتذكرة ـ ادّعوا الاجماع على هذا الحكم. وقد استدلّ هو بالسيرة القطعية أيضاً إلى جانب ذلك الإجماع فقال: «وهو الحجّة بعد السيرة القطعية التي يمكن استفادة الإجماع أيضاً منها» (٥٣).

وعلى كلّ حال ليس هنالك من دليل معتبر يمكن التمسّك به في هذه المسألة إن تعذّر الاستناد بالاجماع والسيرة؛ وذلك لافتقار بعض الروايات الواردة بهذا الخصوص لشرائط الحجيّة، ناهيك عن إمكانية مناقشة دلالتها.

على سبيل المثال فقد ورد قول للإمام الصادق عليه السلام في كتاب دعائم الاسلام، أنّه: «لا يدخل أهل الذمّة الحرم، ولا دار الهجرة، ويخرجون منها» (٥٤).

فالإبهام الوارد في دلالة هذه الرواية واضح جليّ، فلا يعرف المراد من لفظة الحرم في الرواية، فهل يقصد به المسجد الحرام والبيت فقط، أم أنّه يشمل كلّ ما ذكر في باب الحج، حيث ورد الحرم في مقابل (الحلّ).

ثمّ إنّ لفظة «دار الهجرة» الوارد في الرواية تطلق أيضاً على بعض منطقة الحجاز لا جميعها؛ وعليه فالدليل أخص من المدّعى، اللهم إلّا أن نقول بعدم الفصل في هذا الخصوص، وقد وردت مثل هذه الروايات في كتب السنّة كالخبر المروي عن ابن الجرّاح، أنّه قال: آخر ما تكلّم به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «أخرجوا يهود الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب...». ورواية ابن عبّاس: أنّه صلى الله عليه وآله وسلم أوصى بثلاثة أشياء، قال: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب...» (٥٥).

ومهما يكن من أمر فإنّ أهمية الموضوع تتطلّب دراسة أسهب وأعمق، من ناحية الحكم واتّساعه، في أنّه يقتصر على الحجاز أم يشمل جميع جزيرة العرب.

ثمّ إن كان مختصاً بالحجاز فما حدود هذه المنطقة، وسائر المباحث في هذا المجال، خارجة عن موضوع البحث.

٣ ـ دخول السيّاح غير المسلمين لسائر الأماكن المقدّسة:

قال مدير شركة «فول فانتيه» الفرنسية للسياحة والسفر: «لقد واجهتنا مشكلة حين سفرنا لمدينة مشهد؛ وذلك لأنّه لم يكن بوسعنا دخول صحن المرقد» (٥٦).

لا شك أنّ الأماكن المقدّسة؛ كالمساجد والمشاهد المشرّفة تشكّل أهم قطاعات أماكن العالم الاسلامي التي تستقطب وتحظى بعناية السيّاح الأجانب الذين يشدّون الرحال إلى أماكنها المقدّسة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل يصدق حكم المساجد على المشاهد المشرّفة كالمرقد الرضوي والحائر الحسيني، ومراقد أبناء الأئمة عليهم السلام، أم أنّ حكمها يختلف عن حكم المساجد، وعليه فلا داعي للحيلولة دون دخول الكفّار إليها؟

ولا يتوهّم أنّ دخولهم سيؤدّي إلى بعض العوارض، كانتهاك حرمة وقدسية تلك الأماكن؛ وذلك فإنّه يمكن الحيلولة دون وقوعها عن طريق الإشراف والمتابعة ووضع المقرّرات المناسبة لذلك.

ثامناً: العهود الشرعية والأخلاقية للرعايا المسلمين تجاه السيّاح

نختتم مقالتنا بذكر هذا الموضوع المهم، وهو أنّ البعد الثقافي والإعلامي يعدّ أهم هدف في منح الأجانب والكفّار تأشيرة الدخول لدار الاسلام. وهنا ينبغي ضغط المقرّرات والتخفيف من عبئها بالنسبة للسيّاح، وتوفير كافّة أسباب الراحة والرفاه لهم.

والأهم من كلّ ذلك أخلاق العاملين المعنيين، وكيفية تعامل المواطنين المسلمين مع الضيوف الأجانب، حيث ينبغي أن تخضع هذه الأُمور لخطّة مبرمجة ناجعة، ليتسنّى للضيوف الأجانب أن يعكسوا أخلاق المسلمين وآدابهم إذا ما رجعوا لبلدانهم.

وقد روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه...»[٥٧].

وجاء في الآية الشريفة: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ... ﴾ (٥٨). حيث استدلّ بها الفقهاء في مبحث عقد الأمان وإذن دخول الكفّار، على أنّ تعبير الآية: ﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ ﴾ يشير بوضوح للجانب الثقافي والتبليغي لهذا الأمر.

وهنا تبرز هذه الضرورة في أن يقوم الاخوة العاملون في قطاع السياحة والسفر بتأسيس المراكز والمؤسسات الثقافية التي تتولّى الردّ على استفسارات السيّاح، وما يعلق في أذهانهم من شبهات دينية ومذهبية، مستمدّين العون في ذلك من الحوزات العلمية وسائر المراكز المعنية، إلى جانب إعمارهم واهتمامهم بالأماكن الأثرية والترفيهية.

الهوامش

(١) السياحة في إيران من وجهة نظر السيّاح الأجانب ، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ، نقلاً عن المجلة الشهرية (السياح) العدد ١ : ٩ .

(٢) فاطر : ٤٤ .

(٣) الحج : ٤٦ .

(٤) العنكبوت : ٢٠ .

(٥) الكهف : ٨٣ ـ ٩٨ .

(٦) الكهف : ٨٣ .

(٧) وقد نقل العلّامة الطباطبائي ﷺ في تفسيره عدّة آراء وأقوال حول ذي القرنين وسدّه ، وقد ناقشها ثمّ خلص إلى القول : بأنّ ذي القرنين هو (كورش) أحد ملوك الدولة الهخامنشية في فارس (٥٣٩ ـ ٥٦٠) قبل الميلاد ، وهو الذي أسّس الامبراطورية الايرانية وسيطر على بابل ، ثم أذن لليهود المقيمين فيها بالرجوع إلى اورشليم القدس ، وساعدهم في بناء الهيكل ، ثمّ سيطر على مصر واليونان . أخيراً تحرّك من المغرب حتى بلغ أقصى نقاط المشرق . [تفسير الميزان ١٣ : ٦٥٨] .

(٨) تفسير البرهان ٢ : ٤٨٦ ، ط ـ مؤسسة أسماعيليان في قم .

(٩) بحار الأنوار ٧٣ : ٢٢٢ ، ح٧ .

(١٠) المصدر السابق : ٢٢١ ، ح٢ .

(١١) كنز العمال ٦ : ٧٠١ ، ح١٧٤٦٩ .

(١٢) اصول الكافي ٢ : ٢٣ ، ح١٤ .

(١٣) المحاسن ٢ : ٦٢٢ ، ح٦٨ .

(١٤) بحار الأنوار ٦٣ : ٤٠٠ .

(١٥) المصدر السابق ٧٣ : ٢٢٢ ، ح٦ .

(١٦) وسائل الشيعة ٥ : ٥١١ ، ب٩ من صلاة المسافر ، ح١ .

(١٧) كمال الدين وتمام النعمة : ٤٩٤ ، ح٤ .

(١٨) انظر : وسائل الشيعة ١٢ : ١٧٧ ، ب٦٧ ممّا يكتسب به ، ح١ .

(١٩) انظر : المصدر السابق : ح٢ .

(٢٠) المصدر السابق : ح٣ .

(٢١) المصدر السابق : ١٧٩ ، ب٦٨ ممّا يكتسب به ، ح١ .

(٢٢) تحف العقول : ٣٣٥ .

(٢٣) المصدر السابق : ٣٣٣ .

(٢٤) وسائل الشيعة ١٢ : ٩٦ ، ب٢٠ ممّا يكتسب به ، ح١ .

(٢٥) المصدر السابق : ح٤ .

(٢٦) المصدر السابق : ح٥ .

(٢٧) مستدرك الوسائل ١٣ : ٦٤ ، ب٢ ممّا يكتسب به ، ح١ .

(٢٨) انظر : كتاب البيع (الخميني) ١ : ٥٢ ـ ٥٣ ، مصباح الفقاهة (الخوئي) ٢ : ٣ ، ط ـ المطبعة الحيدرية ، النجف . الحاشية على المكاسب (اليزدي) : ٦٣ ، الطبعة الحجرية .

(٢٩) المكاسب : ٧٩ .

(٣٠) المائدة : ١ .

(٣١) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٠ ، ب٢٠ من المهور ، ح٤ .

(٣٢) جواهر الكلام ٢١ : ٩٧ .

(٣٣) المنافقون : ٨ .

(٣٤) كنز العمال ١ : ٦٦ ، ٧٧ ، متن الحديث المشهور كما ورد في نصّ المقالة ، إلّا أنّ كلمة «عليه» لم ترد في كتاب كنز العمال .

(٣٥) شرائع الإسلام ١ : ٢٣٨ ، ط ـ انتشارات استقلال .

(٣٦) جواهر الكلام ٢١ : ٩٧ .

(٣٧) سلسلة الينابيع الفقهية ٩ : ٢٥٦ .

(٣٨) حقوق تعدّد الجنسيات ، الدكتور مرتضى نصيري (بالفارسية) : ٢٧٢ نشر دانش‌آموز .

(٣٩) سلسلة الينابيع الفقهية ٩ : ٨٧ .

(٤٠) شرائع الإسلام ١ : ٢٣٩ ، د . انتشارات استقلال .

(٤١) سلسلة الينابيع الفقهية ٩ : ٢٥٦ .

(٤٢) وسائل الشيعة ١١ : ٥١ ، ب ٢٠ من جهاد العدو ، ح ٦ .

(٤٣) المصدر السابق : ٥٠ ، ح ٣ .

(٤٤) المصدر السابق : ٤٣ ، ب ١٥ ، ح ٢ .

ويمكن استنتاج الحكم المذكور من عموم رواية طلحة بن زيد أيضاً : عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السلام قال : «قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومَن لحق بهم من أهل يثرب . . : وانّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم ، وحرمة الجار على الجار كحرمة أُمه وأبيه . . .» وسائل الشيعة ١١ : ٥٠ ، ب ٢٠ من أبواب جهاد العدو ، ح ٥ .

(٤٥) المصدر السابق : ٩٥ ، ب ٤٨ ، ح ١ .

(٤٦) هناك عدّة نظريات في تعيين دار الإسلام ، وأرى أنّ دار الاسلام تعني المنطقة التي يشكّل المسلمون أغلبية سكّانها ، بحيث يقيمون شعائرهم الاسلامية وتكاليفهم الشرعية بكلّ حرية ، آمنين على أنفسهم وأموالهم ، ولهم دور مهم في إدارة أُمور المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

أمّا دار الكفر فهي المنطقة التي تفتقر لبعض أو جميع الشرائط المذكورة سابقاً .

وللوقوف أكثر على هذا الموضوع فلتراجع المقالة : (دار الاسلام ودار الكفر وآثارهما الخاصّة) انظر : مجلة فقه (بالفارسية) العدد (١٠) شتاء ١٣٧٥هـ . ش .

(٤٧) شرائع الاسلام ١ : ٢٥٣ .

(٤٨) جواهر الكلام ٢١ : ٢٨٦ .

(٤٩) المصدر السابق : ٢٨٧ .

(٥٠) التوبة : ٢٨ .

(٥١) وقد تعرّض أحد المحقّقين الفضلاء لمناقشة كافّة أدلة عدم جواز دخول الكفّار للمساجد وخلص بعد الدراسة والتحليل إلى عدم جواز دخولهم للمسجد الحرام دون سائر المساجد . ومن أراد المزيد فليراجع المقالة الموسومة بـ(تفقّد السيّاح للأماكن المقدّسة) .

(٥٢) شرائع الاسلام ١ : ٣٣٢ .

(٥٣) جواهر الكلام ٢١ : ٢٨٩ .

(٥٤) مستدرك الوسائل ١١ : ١٠٢ ، ب٤٣ من جهاد العدو ، ح١ .

(٥٥) المصنَّف (الصنعاني) ٦ : ٧٥ .

(٥٦) «السياحة في ايران من وجهة نظر السياح الأجانب» : ٨ ، نقلاً عن نشرة (تازه هاي جهانگردي) بالفارسية ، العدد ١ : ٣٢ .

(٥٧) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٧ـ٤٨٨ ، باب ٨٦ من أحكام العشرة ، ح٣ .

(٥٨) التوبة : ٦ .

القراءة الجديدة للنصوص الدينية
(الهرمنوطيقا) ـ القسم الثاني

❑ الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري

مباني ودواعي القراءات الجديدة:

بعد أن بيّنّا ـ في القسم الأول من هذه الدراسة ـ خطأ القراءات منهجيّاً وعلميّاً أقول: نتساءل هنا عن المباني والدواعي التي انطلقت منها اطروحة القراءات الجديدة للنص الديني، ماهي؟

وفي هذا الصدد يمكن طرح عدّة آراء حول ذلك:

١ ـ كون المراد من هذا الكلام إثبات عدم وجود حقيقة ثابتة وأنّ المعرفة كلّها نسبية.

٢ ـ إنّ المراد هو تفسير القرآن لكلّ إنسان بما يحلو له، فتفسّر الحياة الأخرىٰ مثلاً باللاطبقية أو الشيوعيّة.

٣ ـ إنّ المقصود هو اتّباع الظنون في فهم المرادات الدينية.

٤ ـ إنّ المقصود هو جواز التمرّد على الدين والعصيان ورفض الأوامر والنواهي الدينيّة؛ لأنّ المعيار هنا هو القطع بالمراد، ومادام هذا غير موجود

فلا معنى للعصيان والتمرّد. وبهذا ينتفي الغرض من الديانات عموماً. وقد يقال إنّ الغاية من كلّ ما تقدّم هو أن لا نكون تابعين لشريعة سماوية وأن لا نكون دينيين ولكن باسم الدين، كما هو الحال في الغرب المسيحي الذي لا يتبع المسيحية الآن ولكن يتعصّب لها في قبال الاسلام.

٥ ـ إنّ المراد تأثّر صاحب القراءة بظروف معيّنة أو بسنخ ثقافة معيّنة أو مهنة معيّنة فيحصل في ذهنه أُنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام من اللفظ، وهذا هو ظهور للفظ خاص، فإذا قلنا إنّ الظهور حجة دلّ عليه الدليل القطعي من السيرة العقلائية الارتكازية من العمل بالظهورات فتكون القراءات حينئذٍ لها دليل متين فتكون حجة.

٦ ـ إنّ المقصود هو حذف دور المجتهد ليعمل كلّ إنسان بما يراه صلاحاً (كما صرّح بذلك وقيل: بأنّ التقليد للمجتهد هو عمل القرود).

مناقشة المبنى الأول:

وأمّا الجواب على المبنى الأول من طرح القراءات ـ وهو نسبية الحقائق وعدم وجود أيّة حقيقة ثابتة ـ فهذا ما يرفضه الوجدان بالقطع بوجود حقائق مطلقة في هذا الكون، وحتى (عمانوئيل كانت) فقد اعترف بوجود أحكام أولية ثابتة لدى العقل قبل التجربة كالأحكام والقواعد الرياضية مثل قولنا: الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، فجعل العلم الرياضي خلّاقاً للحقيقة الرياضية فيما لا تقبل الخطأ؛ لأنّه علم مخلوق للنفس ومستنبط من النفس، وليس مستورداً من الخارج. ولكنّه أنكر أن تكون الحقائق في العلوم الطبيعية مطلقة، بل هي نسبية وكذلك الميتافيزيقيا (النظر فيما وراء الطبيعة) لا يمكن أن توجد فيها معرفة عقلية صحيحة.

وخطأ «كانت» يتلخّص في نقطتين هما:

الأولى: هو اعتبار العلم الرياضي منشأ للحقائق الرياضيّة، وهذا خطأ واضح؛ لأنّ العلم هو كاشف عمّا هو خارج حدود الذهن، فإنّ ٢ + ٢ = ٤ هو علم بحقيقة رياضية إلّا أنّنا لم نُنشئ هذه الحقيقة الرياضية ونخلقها كما قال (كانت)، بل العلم بهذه الحقيقة هو عبارة عن الكشف عنها سواء وجد إنسان يفكّر على وجه الأرض أم لا.

الثانية: إنّ القوانين المتأصّلة في العقل البشري كقانون العلّيّة مثلاً قد اعتبر في نسبية (كانت) قانوناً للفكر، فهي روابط موجودة في العقل لينظّم بها إدراكاته الحسيّة، فما لم يكن عندنا مدركات حسيّة عن عالم ما قبل الطبيعة فلا يمكن أن توجد حقائق مطلقة عن ما قبل الطبيعة. وكذلك بالنسبة للعلوم الطبيعية؛ فإنّ القانون الفكري ليس إلّا رابطة لتنظّم المدرَكات المحسوسة، فيعجز الفكر عن استفادة أكثر من الربط بين الاحساسات، فلا يمكن استفادة قانون مطلق وحقيقة مطلقة ثابتة.

وهذا هو الخطأ الثاني عند (كانت) حيث إنّ القوانين المتأصّلة عندنا والادراكات الفطرية في عقولنا (كقانون العلّية) هو انعكاس علمي للقوانين الموضوعية التي تتحكم في هذا العالم وتسيطر عليه بصورة عامة، فقانون العلّية يثبت الواقع الموضوعي للاحساس، فمعرفتنا بأنّ الحرارة سبب لتمدّد الفلّزات تستند إلى إدراك حسي للحرارة والتمدّد وإدراك عقلي ضروري لمبدأ العلّية.

إذن العقل يملك بصورة فطرية علوماً ضرورية لعدّة قوانين وحقائق موضوعيّة، وحينئذٍ يكون باستطاعتنا أن نبني قضايا دينيّة على أساس تلك العلوم الضروريّة، فالمعارف الأوليّة هي حقائق مطلقة كشف عنها العلم.

فليس كلّ المعارف نسبيّة، وحتى النسبية الذاتية التي لا تعترف بكلّ حقيقة حتى الحقائق الرياضية، فقد قالت: إنّ الحقيقة هي عبارة عن الأمر الذي

تقتضيه ظروف الادراك وشرائطه، وهذه الظروف والشرائط تختلف من فرد إلى آخر ولها حالات متنوعة، فينتج أنّ الحقيقة في كلّ مجال هي حقيقة بالنسبة إلى ذلك المجال الخاص من الظروف والشرائط والحالات، وليست حقيقة مطلقة مطابقة للواقع لتكون مطلقة بالنسبة لجميع الأحوال والأشخاص.

ولكنّ هذه النسبية الذاتية اعتمدت على تفسير الادراك تفسيراً مادياً واعتبرته عملية مادية تفاعل فيها الجهاز العصبي المدرِك والشيء الموضوعي المدرَك.

ولكن الصحيح: هو إنّ العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا تكشف عن أحداث الجهاز العصبي، ولكن ليس لها أن تفسّر الادراك وحقيقته وكنهه؛ لأنّها لا يمكن لها أن تثبت أنّ تلك الأحداث المعيّنة التي حصلت في جهاز الانسان هي نفسها الادراكات التي نُحسّها من تجاربنا الخاصة، نعم نحن نؤمن بأنّ الأحداث والعمليات الفيزيائية والكيميائية والفيزيولوجية ذات صلة بالادراك وبحياة الانسان ولكنّها لا تعني أنّ الادراك مادي؛ لوجود فرق واضح بين أن يكون الادراك شيئاً قد سبقته عدّة عمليّات تمهيدية في موضوع مادي وبين كون الادراك ظاهرة ماديّة، فالعلوم الطبيعية سلبيّة من ناحية تفسير الادراك.

وحتى علم النفس الذي يكون موضوعه هو السلوك الخارجي الذي تقع عليه التجربة الخارجية لا يمكنه أن يؤكّد أنّ الادراك مادي حيث إنّ الصورة التي يدركها العقل من السلوك الخارجي لا يمكن لعلم النفس أن يثبت ماديتها؛ لأنّها لا تقع تحت التجربة.

والنتيجة التي نخلص إليها من هذا البحث هي: إنّ الادراك الذي يحصل للأشياء الخارجية يستحيل أن يكون مادياً؛ لأنّ هذا الانطباع الذي يحصل من

إدراكنا يستحيل أن يكون انطباعاً للأشياء الخارجية الكبيرة في العضو المادي في جسمنا المدرِك للأشياء الخارجية، لاستحالة انطباع الكبير في الصغير، وبهذا ننتهي إلى أنّ الادراك هو صورة مجرّدة عن المادة تابع للانسانية المفكّرة (الروح) التي ليست هي من المادة كالمخ والدماغ، بل الانسانية المفكّرة هي وجود مجرّد عن المادة يوجد في الكائن الحي المتطور والمتكامل. وبهذا تنهار النسبية الذاتية التي لا تعترف بكلّ حقيقة في هذا العالم؛ لانهيار أساسها، وهو ماديّة الادراك.

على أنّ النسبية في كلّ شيء يأتي عليها إشكال إثبات الواقع الموضوعي لأحاسيسنا المختلفة التي يعترف بموضوعيتها النسبيون، فالنسبيون جميعاً يعترفون بواقع موضوعي للعالم المحسوس، فإذا قلنا بالنسبية بكلّ شيء فكيف يثبتون هذا العالم المحسوس؟

وقد يقصد (من يقول بنسبية الحقائق وعدم وجود أيّة حقيقة ثابتة) تبدّل أحكام الله تعالىٰ (حتى مع افتراض وجود حقائق مطلقة في هذا الكون) بتبدّل الزمان والمكان وبالتحوّلات النفسية والاجتماعية.

وهذا من الغلط الفاحش؛ لأنّ أحكام الله تعالىٰ إذا وجدت موضوعاتها لا تتبدّل ولا تتغيّر بتبدّل الزمان والمكان، نعم الزمان والمكان قد يغيّر موضوع الحكم، فالبيض مثلاً أو البرتقال قد يباع بالوزن في مكان أوزمان ما وقد يباع في زمان آخر أو مكان آخر بالعدد، ففي الحالة الأولىٰ يكون من الجنس الربوي، وفي الحالة الثانية لا يكون من الجنس الربوي. وقد تكفي في زمان أو مكان عشر ليرات ذهبية لمؤونة السنة لعائلة ما فتكون غنية لا تستحق من الصدقات شيئاً، وفي زمان أو مكان آخر تكون مؤونة السنة مئة ليرة ذهبية فيكون من يملك العشر ليرات الذهبية مستحقاً للصدقات سهمه من الخمس إن كان هاشمياً.

أمّا المطلق الذي لا يتغيّر فهو الحكم الذي وجد موضوعه في الخارج كالصلاة والصوم والحج الذي يجب على كلّ مكلّف بشروط معيّنة، فالصلاة واجبة على كلّ مكلّف عاقل، والصوم يجب على كلّ مكلّف عاقل حضر الشهر، والحج يجب على كلّ مكلّف عاقل قد استطاع الحج وهيّأ نفقاته، فهذه أحكام إلهيّة إن وجد موضوعها فهي لا تتبدّل بتغيّر الزمان أو المكان، وكذا حرمة الخمر والزنا فإنّها أحكام ثابتة، فقد ورد في الحديث المعروف: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»[١].

نعم: هناك أحكام حكومية في منطقة واسعة من المباحات والمكروهات والمستحبات قد ترك فيها، للمشرِّع حقّ المنع أو الالزام فيها وهذه هي الأحكام الحكومية التي تتغيّر تبعاً للمصلحة والمفسدة وتكون بيد الحاكم الشرعي.

مناقشة المبنى الثاني:

وأمّا الجواب عن المبنى الثاني من القراءات ـ وهو تفسير القرآن لكلّ إنسان بما يحلو له ـ فيردّه: بأنّ السيرة العقلائية من العقلاء بما هم عقلاء على العمل بالظهور ـ أي العمل بالمعنى الظاهر من اللفظ ـ بحيث يجعلونه حجة لهم وعليهم في أمورهم المعاشية ومقاصدهم وأغراضهم التكوينية، وهذا ما يشكل خطراً على أغراض الشارع الشرعية؛ لأنّ العادة والتطبّع من العقلاء على العمل بالظهور يؤثر على أغراض الشارع. وهذه السيرة العقلائية كانت موجودة في زمن المعصوم عليه السلام فلم يردع عنها؛ إذ لو ردع عنها وكان له طريقة أخرى للتفاهم مخالفة لطريقة العقلاء لوصل إلينا هذا الردع، ولوصلت إلينا الطريقة الثانية للتفاهم؛ لأنّها غريبة على طريقة العقلاء، فتكون الدواعي متوفّرة لنقلها. وعلى هذا فليس صحيحاً أن يلتزم بتفسير النصوص الشرعية لكلّ إنسان بما يحلو له.

مناقشة المبنى الثالث:

وأمّا الجواب عن المبنى الثالث للقراءات: وهو اتّباع الظنون في فهم المرادات الدينية.

فيردّه: إنّ الظن قد نُهي عن اتباعه بنصّ القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [٢] وبقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً ﴾ [٣]، فالنهي الوارد في الآية الأولىٰ هو نهي عن الاتباع والذهاب خلف الشيء الظني وجعله سنداً ودليلاً بحيث يكون هو الداعي والمحرّك للانسان، وكذلك تقول الآية الثانية: بأنّ الظن لا يغني من الحق ولا يكون اقتفاؤه واتباعه حقاً، وهذا هو الذي يتبعه العقلاء في عدم جعل الظن دليلاً للحكم الشرعي.

ولكن نقول: إنّ هذا الذي تقدم حقّ وصدق ولكن لا ينافي حجية بعض الظنون إذا ثبتت بطريق غير ظني، حيث يكون الاقتفاء والتبعية في هذه الصورة للدليل القطعي الذي قام على حجية ظن خاص، ولذا ذهب العلماء كافة إلى حجية الظواهر لقيام الدليل القطعي على حجية الظن الحاصل من الظاهر، فأصبح الظن الخاص الناتج من ظهور الكلام حجة لقيام الدليل القطعي على حجيته، وبهذا فإنّ الظن اذا كان ناشئاً من الظهور فهو حجة بلا كلام يفيد تنجيز الظاهر إذا كان امراً، ويفيد التعذير إذا كان نهياً.

وبهذا يفهم أنّ كلّ ظن إذا لم يقم دليل قطعي على اعتباره، فلا يجوز أن نجعله دليلاً على الحكم الشرعي. وأمّا إذا قام الدليل القطعي على حجيته فيكون حجة كالظن الحاصل من ظهور الكلام قرآناً أو سنّة أو غيرهما.

مناقشة المبنى الرابع:

وأمّا الجواب عن المبنى الرابع للقراءات، وهو جواز التمرّد على الدين

والعصيان ورفض الأوامر والنواهي الدينية بحجة أنّ المعيار هو القطع بالمراد، ومادام هذا غير موجود فلا معنى للعصيان والتمرّد، فينتفي الغرض من الديانات عموماً.

وهذا الهدف هو هدف العلمانية والحداثة اللتين اتفقتا على هذه النتيجة في محاربة الدين؛ فإنّ معنى العلمانية هو قطع الصلة بالدين، فقد جاء في دائرة المعارف البريطانية في مادة العلمانية: «بأنّها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالاخرة إلى الاهتمام بالدنيا وحدها...» وقال المستشرق «آربري» في كتابه «الدين في الشرق الأوسط» عن هذه المادة: «إنّ المادية العلمانية والانسانية والمذاهب الطبيعية والوضعية كلّها أشكال للادينية، واللادينية صفة مميزة لاوربا وامريكا، ومع أنّ مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط فإنّها لم تتخذ صيغة فلسفية أو أدبية محدّدة، والنموذج الرئيسي لها هو فصل الدين عن الدولة في الجمهورية التركية»(٤).

وأمّا الحداثة: فليس معناها المقصود منها هنا هو حرية الرأي والتعبير، ويتفرّع عليه حرية الاجتهاد والبحث العلمي وحرية استعمال العقل والاحتكام اليه وحرية استخدام العلم ومنهجه وتطبيقه ممّا دعا اليه الاسلام وحثّ عليه، بل المراد منها المعنى الغربي، وهو الثورة على الدين المسيحي نفسه وعلى الله، ويراد سرايته إلى مواجهة الاسلام الذي لم يكن فيه سلبيات رجال الكنيسة كما قال نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) قولته المشهورة: «قد مات الاله» وراج شعار «الانسان يصنع تاريخه»، فالمعنى المقصود للحداثة: هو المنهج الفكري والمذهب الاجتماعي في الحياة ضد الله والدين الذي أرسله الله للبشر، فهو تحرّر فكري من سيطرة الله في الأرض، ولهذا فإنّ الحداثة بهذا المعنى تلتقي مع العلمانية في نبذ الدين والأخذ بما يقوله العقل (كما يقولون) بعيداً عن السماء(٥).

وإذا أردنا أن نعرف الأسس التي قامت عليها الفلسفة العلمانية والحداثة فهي كما يلي:

١ ـ أسبقية العقل من النصّ، فبما أنّ المعرفة العقلية الكاملة ممكنة فيمكن الاعتماد على العقل في حلّ مشكلات الحياة السياسية والحكومة وغيرها (٦).

٢ ـ قولهم: بأنّ القضايا الدينية قضايا ضرورية (لا تتبدّل)، والقضايا الضرورية لا يمكن لها حلّ المشكلة الاجتماعية التي هي قابلة للتغيير، فالنتيجة هي إنّ القضايا الدينية لا يمكن لها حلّ المشكلة الاجتماعية وإقامة الدولة.

والمناقشة للأساس الأول نقول:

أولاً: نعم نقر بأنّ العقل أسبق من الدين لكن الكلام في حجية كلّ أسبق من الاخر وأصحيّة كلّ ما هو أسبق من غيره.

وإذا أردنا أن نساير العلمانية فيما تقول وتدّعي من حجية الأسبق قلنا أن نقول: بأنّ النصّ الديني هو أسبق من العقل؛ لأنّه من الله الذي خلق العقل، فالنص هو أسبق من العقل رغم كون النصّ واصلاً في مرحلة متأخّرة مادام مصدره أسبق من العقل.

ثانياً: على أنّ إمكان المعرفة العقلية الكاملة هو مصادرة، لأنّه هو محلّ البحث والدعوى، فيحتاج إلى دليل عليه.

نعم الاسلام يدّعي أنّ المعرفة تتم بتلاقي الحجتين (العقلية والدينية)، فالعقل يكون دوره هو إدراك الحقائق الدينية، فيقود الانسان الى الله وطاعته بقانون العلية والمعلولية استناداً إلى قانون حق الطاعة للخالق والمالك والمنعم.

ثم يأتي دور الدين (الرسالة) فيرسم للانسان كلّ معالم حياته الفردية والاجتماعية ويرسم له الحلول لمشكلاته حتى يصل نحو الكمال الذي أراده الله للانسانية ، فقد قال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٧) أي يعرفون .

ولمناقشة الأساس الثاني نقول :

أولاً : إنّ هذا الاستدلال يبتني على مغالطة كبيرة أو عدم اطلاع بأحكام الدين وتشريعاته ، فإنّ المعرفة الدينية الضرورية هي عبارة عن العقائد الدينية من قبيل الايمان بالله ووحدانيته وصفاته الكمالية والتنزيهية ، والمعاد والجنّة والنار وأمثالها وما أجمع عليه المسلمون قاطبة فصار قضية ضرورية دينية مثل وجوب الصلاة والحج وحرمةالزنا واللواط وأمثالها . والايمان بهذه المعرفة الدينية الضرورية لا يستلزم أن تكون المعرفة الاجتماعية ضرورية ؛ وذلك :

١ ـ من الممكن عقلاً أن يخيّر الله الانسان في حلول متعدّدة لحلّ المشكلة الاجتماعية ، كما هو الحال في الواجب التخييري المعروف في الفقه .

٢ ـ على أنّ المعرفة الاجتماعية وإن كانت تحلّ بطريق واحد وهو (العدالة الاجتماعية) إلّا أنّ مصاديق هذه العدالة الاجتماعية تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان الى آخر كمفهومي الغنى والفقر الذي تختلف مصاديقهما من زمن لآخر ومن مكان لآخر ومن حالة إلى أخرى ومثل قاعدة منع الاسراف ﴿ وَلَا تُسْرِفُوا ﴾ (٨) وإعداد القوة ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ ﴾ (٩) .

٣ ـ وجود الأحكام الثانوية المرخّصة لذوي الأعذار وللمضطرين وفي حالة النسيان والاكراه والاضطرار والحرج والضرر والمرض والسفر قال تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَانُ ضَعِيفاً ﴾ (١٠) ، وقد ورد : « إنّ الله

يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه»[١١].

٤ ـ لقد ترك المشرّع للانسان منطقة الفراغ الواسعة كالمباحات ليعمل فيها الفقيه رأيه من منع وإلزام حسب المصلحة التي يراها، فيملأ تلك المنطقة بالمنع والالزام الحكومي المتغيّر تبعاً للمصالح الفعلية التي يراها منسجمة مع الخط الأصيل للتشريع الاسلامي.

وبهذا يتضح أنّ الانسان في العصر الحجري هو الانسان اليوم لم يتغيّر في عصر الكمبيوتر والانترنيت، ولكن تغيّرت معرفته وقدراته وإمكاناته.

وبهذا نعرف أنّ الأساس الثاني للعلمانية تختلف صغراه عن كبراه، فالقضايا الضرورية التي لا تتبدّل هي في العقائد والمجمعات بين المسلمين، وهذه هي الصغرى، أمّا الكبرى فهي حلّ المشكلة الاجتماعية، وحلّها لا يتوقف على الايمان بالضرورات المندرجة في الصغرى، بل لها مسالك أخرىٰ شخّصها التشريع الاسلامي، فلم تكن المقدمات التي سُردت في الأساس الثاني للعلمانية منتجة، وبهذا ينهار الأساس الثاني للعلمانية والحداثة.

الجانب المظلم للحداثة:

لقد كان هناك تعتيم من قبل أنصار الحداثة للجانب المظلم والجوانب السلبية في المجتمع من حيث الأفكار والقيم وكانوا يعدّونها مشكلات انتقالية سوف يتغلّب عليها، ولكن كانت بعض عناصر الحداثة قد سبّبت للبشرية كوارث لا مثيل لها كانتشار المجاعات والأمراض ونشوب الحروب العالمية والمحلّية والغلوّ في المادية وتفكيك الأسرة وأنواع الظلم والاستعباد والاستعمار ممّا هو واضح جداً للعيان حيث وقعت الحداثة عند تطبيقها العملي (في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة) في أقسى أشكال التحكّم السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي في الشيوعية والرأسمالية والنازية والفاشية

والصهيونية .

وقد قامت كلّها على أساس الأحكام القاطعة التي لا تقبل غيرها ولا تسمح بالرأي الآخر ، وعلى أساس الفردية المطلقة وإهدار قيم المجتمع واغتصاب حقوق الآخرين واحتلال أراضيهم وتعذيبهم وقتلهم فرادى وجماعات واستلاب اللغات والثقافات .

وانتهت الحداثة الغربية بتقدمها العلمي والتكنولوجي إلى إفساد البيئة وتلويثها والعبث بالطبيعة واستنزاف المواد الخام ونهبها واستفحال الاستعمار واستعباد الشعوب وتدمير كوامن القوّة ، وإن كانت تدّعي نقيض ذلك تحت شعار الديمقراطية وحقوق الانسان وسواهما من الشعارات الزائفة التي تكيل بمكيالين والتي تستعمل المقاييس المزدوجة (١٢) .

ولذا فقد نودي بإعادة النظر في الحداثة ؛ لأنّ ما أرادته من تهميش الدين والأخذ بالحديث أدّىٰ بالنتيجة إلى الدعوة إلى الالتزام بالدين ونبذ الحديث الذي ظهرت مساوئه للعيان ، فقال البعض : « على عكس ما كان يتصور أنصار الحداثة الغربية من أنّ مشروعها الحضاري الذي يقوم على الفردية والعقلانية والوضعية والعلم والتكنولوجيا سيؤدّي إلى تهميش الدين واحتلاله موقعاً ثانوياً في المجتمع الحديث ، فإنّ وقائع العقود الماضية وما نراه من دعوة للمقدّس في الوقت الراهن يشير إلى سقوط نبوءة أنصار الحداثة » (١٣) .

مناقشة المبنى الخامس :

وأمّا الجواب عن المبنى الخامس ، إنّ الظهور المتقدم الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص متأثر بظروف معيّنة أو بثقافة معيّنة هو الظهور الذاتي الذي لا يكون حجة ، بل الحجة هو الظهور الموضوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم ، فهو ظهور عند النوع من أبناء اللغة ،

ولهذا يعقل الشك فيه لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الانسان.

ولهذا فقد ذكر الاصوليون في الأبحاث الأصولية أنّ موضوع أصالة الظهور وحجيته هو الظهور الموضوعي فقط؛ لأنّ حجية الظهور هي بملاك الطريقية وظهور حال المتكلم في متابعة قوانين اللغة وعرفه العام لا الخاص.

ولكن قد يشكل عليهم فيقال: كيف تحرزون هذا الظهور الموضوعي؟ فإنّ كلّ إنسان يكون بيده وجداناً الظهور الذاتي الذي هو ليس موضوعاً لحجية الظهور.

ويجاب عن هذا الاشكال: بإمكان إحراز الظهور الموضوعي بالوجدان والتحليل؛ وذلك: بملاحظة ما ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين تختلف ظروفهم الشخصية حيث يطمئنّ بأنّ ذلك الانسباق إلى المعنى الواحد من اللفظ عند الجميع يكون بنكتة مشتركة، وهي قوانين المحاورة العامة لا لقرائن شخصية حيث إنّهم مختلفون في ملابساتهم الشخصية.

مناقشة المبنى السادس:

وأمّا الجواب عن المبنى السادس ـ وهو حذف دور المجتهد ليعمل كلّ إنسان بما يراه صلاحاً، فلا تقليد على العوام ـ فهو عبارة عن خروج عن السيرة العقلائية الارتكازية في تبعية الجاهل للعالم التي عليها قوام الحياة، وعليها درجت العلوم في التخصص والتقسيم للوصول إلى حياة أفضل وأكمل، فجرى بناء العقلاء وارتكازهم الثابت في كلّ حرفة وصنعة، بل في كلّ أمر راجع إلى المعاش والمعاد على رجوع الجاهل إلى العالم؛ لأنّه من أهل الخبرة والاطلاع، ولم يرد عن هذه السيرة ردع في الشريعة المقدسة.

لذا ترى أنّ معنى التقليد: أنّه جعل العمل على رقبة المجتهد وعاتقه وذلك بالاتيان بالعمل استناداً إلى فتواه، وقد أشير إليه في جملة من الأخبار، كما

في معتبرة عبدالرحمن بن الحجاج قال: كان الامام الصادق عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة، فأجابه، فلما سكت، قال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة. فقال الامام الصادق عليه السلام: «هو في عنقه» قال: «أو لم يقل: وكلّ مفتٍ ضامن؟!»(١٤). فالاجتهاد هو الاستناد إلى قول الغير (العارف) في مقام العمل.

ثمّ إنّ الاجتهاد في الفقه كبقيّة الاجتهادات التي يرجع إليها الجاهلون في مختلف جوانب الحياة. وهذه السيرة موجودة في زمان المعصوم عليه السلام؛ إذ لو كانت هناك طريقة أخرىٰ غير رجوع الجاهل إلى العالم لنقلت إلينا؛ لأنّها طريقة مستغربة، ولكن لم تنقل إلينا؛ بل نقل الينا ما يوافق هذه السيرة العقلائية كما في إرجاع الجاهل بالحكم الشرعي إلى العالم حيث قالت الروايات: «أما لكم من مستراح تستريحون إليه، أما لكم من مفزع؟!»(١٥). فجعلت الرجوع إلى العالم بالحكم الشرعي هو ممّا تستريح النفس إليه، وهو مفزع يفزع الجاهل بالحكم الشرعي إليه. ولمّا لم يصل إلينا ردع عنها فمعنى ذلك إمضاء المعصوم لها، فتكون حجة؛ لأنّها تكون من السنّة.

وحينئذٍ فإنّ كلّ من ينادي على خلاف الارتكازات العقلائية يكون قوله باطلاً.

هذا، بالاضافة إلى أنّ القرآن الكريم قد دلّ على وجوب النفر إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتعلّم أحكام الدين والتفقّه والرجوع إلى أهله ومحلّته للانذار ليحصل الحذر من الانذار، فيكون الحذر عقيب الانذار واجب، قال تعالى: ﴿ فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾(١٦)، فالآية تدلّ على وجوب التقليد في الأحكام

لوجوب الحذر بإنذار الفقيه، وتدلّ على وجوب الافتاء لدلالتها على وجوب الانذار وحجيته؛ إذ لو لا حجية الانذار لم يك مقتضٍ لوجوب التحذّر بالانذار؛ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلاحظ.

ومن الآيات الدالّة على وجوب السؤال عند الجهل، قوله تعالى: ﴿ **فَسْأَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُم لاَ تَعْلَمُونَ** ﴾ (١٧) حيث دلّت على وجوب السؤال عند الجهل، ومن الظاهر أنّ السؤال مقدمة للعمل، فمعنى الآية: فاسألوا أهل الذكر لأجل أن تعملوا على طبق الجواب؛ لوضوح أنّ السؤال من أهل الذكر بدون عمل على وفق الجواب يكون لغواً لا أثر له، فتدلّ الآية على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وهو المعبّر عنه بالتقليد، وتدلّ على حجية فتوى العالم على الجاهل.

وبذلك يتحصّل بطلان القول بإلغاء دور المجتهد العالم بالأحكام الشرعية وإلغاء دور التقليد في الشريعة المقدّسة؛ للأدلّة المتقدمة، ومنها السيرة العقلائية الارتكازية على رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ العصور والأمصار وفي كلّ علم وصنعة وفي أُمور المعاش والمعاد.

وقد يصاغ مبنى حذف دور المجتهد بصياغة اخرى حيث يقال «بضرورة فتح باب الاجتهاد» ولكن مع توسعة لمفهوم الاجتهاد، فلا يريدون من الاجتهاد استنباط الحكم الشرعي من أدلّته، بل يريدون منه إعمال الرأي والتفكير في كلّ شؤون الحياة بعيداً عن مصادر التشريع؛ ولهذا فإنّهم يقولون: إنّ باب الاجتهاد مغلق في العالم الاسلامي منذ قرون ممّا أدّىٰ إلى عدم حلّ لمشاكلنا السياسية والاقتصادية وغيرها؛ لأننّا جعلنا عقولنا تستقبل الماضي وتدور فيه من دون التفكير بالمستقبل الذي يجب أن يكون الحلّ لمشاكله تابعاً لعقولنا، فألجمنا العقول واحتفظنا بالماضي فصار التأخير نصيبنا.

قال محمد أركون: «إنّ تجديد الاجتهاد اليوم سوف يؤدّي حتماً إلى زعزعة الحقائق الأكثر شعبية وإلفة، والى تصحيح العادات الأكثر رسوخاً، وإلى مراجعة العقائد الأكثر قدماً، إنّ الاجتهاد وهو عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها» (١٨).

فالاجتهاد الأصولي يكون في نظر هؤلاء عائقاً في هذا العصر من التقدّم؛ لأنّه مبتنٍ على الدلالات الحرفية للقرآن والسنّة، يقول نصر حامد أبو زيد: «الاجتهاد يجابهه تراث طويل ممتدّ من الحرص على الدلالات الحرفية للنصوص، بل ومن التمسك بالمغزى الناتج عن مثل تلك الدلالات الحرفية، وليس يشترط في تلك النصوص أن تكون نصوصاً قرآنية، بل يمكن أن تكون أقوال تنسب إلى النبي ﷺ قالها في سياق يصعب أن يكون تشريعاً» (١٩).

إذن: يمكن القول بأنّ أصحاب القراءات لا يريدون من الاجتهاد معناه المصطلح الأصولي، بل يريدون منه عدم الاجتهاد الأصولي، بمعنى أنّهم يريدون أن يوظّفوا النصوص الدينية للواقع الذي يعيشونه، وبذلك يحمّل النصّ أكثر من معناه، بل ضدّ معناه، لأنّهم يعيشون زمناً مغايراً لزمن نزول النصّ، فلابدّ من الاجهاز على النصّ وتبديل معناه إرضاءً للواقع الذي يعيشونه، لذا يقول عبدالهادي عبدالرحمن: «إنّ تعبير الاجتهاد بمفهومه الديني، أو حين يقف على الأرضية الدينية... ولابدّ أن يكون توظيفاً للنص الديني أو توظيفاً للموقف الديني لمقتضيات ودواعي اللحظة التاريخية بمعناها العام، ومن ثم سيصبح هذا الاجتهاد (اديولوجيا) قلباً وقالباً» (٢٠).

أقول: اتضح أنّ المراد من الاجتهاد ـ عندهم ـ عدم الاجتهاد، فلا حاجة إلى مجتهد يستنبط لنا حكم الله من القرآن والسنّة، بل كلّ إنسان له الحق أن يعمل بما يراه صالحاً من دون الاحتفاظ بأدوات الاجتهاد المعروفة، وهذا معناه لا حاجة إلى رجوع الجاهل إلى العالم في علم الدين والشريعة، وهو

خروج عن سيرة العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ علم، وهذا خطأ علمي وقع فيه أصحاب القراءات.

الاجتهاد في الشريعة الاسلامية:

ولكي نرفع الكثير من التشوّيش نرى من المناسب إلقاء بعض الأضواء على الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ضمن النقاط التالية:

أولاً ـ تعريف الاجتهاد: هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي

ثانياً ـ أدوات الاجتهاد:

١ ـ معرفة اللغة العربية وقواعدها بحيث يحصل له القطع أو الاطمئنان بالظهور الحاصل من اللفظ الذي هو حجة.

٢ ـ معرفة علم الأصول المتكفّل لأدلّة الأحكام وبراهينها من الحجج والأمارات وغيرهما التي تؤدّي إلى معرفة الحكم الشرعي.

٣ ـ معرفة علم الرجال؛ لأنّ أغلب الأحكام الشرعية تستفاد من الأخبار المأثورة عن المعصوم فلابدّ من معرفة وثاقة الراوي أو مدحه أو الوثوق بصدور الرواية عن المعصوم، ولو بالقرائن الخارجية.

فعلم الرجال به تعرف وثاقة الراوي أو ضبطه أو ضعفه أو خلطه أو مدحه، فلابدّ من التفتيش في أمور الرواة والواقعين في سند الرواية واحداً بعد واحد ليتبيّن الوثاقة ليؤخذ بالخبر أو عدمها فيطرح الخبر.

إذن الاجتهاد للوصول إلى الحكم الشرعي لم يُغلق بابه عند كلّ المسلمين وهذه كتب الشيعة الامامية المصنّفة في مختلف عهود تاريخ التشريع بين يديك تنبئ عن وجود الاجتهاد من زمن المعصوم ليومنا هذا، وحتى من قال بغلق بابه واقتصار العمل على فتاوى الفقهاء الأربعة لم ينقطع اجتهادهم داخل

كل مذهب، فقد كانوا يرجّحون ويختارون ويستدلّون في المسائل المستجدّة والاحداث الطارئة والنوازل التي تفرزها مختلف الأوضاع.

ثم إنّ الخلاف في الاجتهاد وهو خلاف مشروع له مبرّراته التي تستسيغه وتجعله ميزة حسنة بحيث يكون الاجتهاد مسايراً لركب الحضارة ويعطي الفقه صفة المرونة والموائمة للأوضاع ولحاجات الناس.

أمّا عدم الحاجة إلى المجتهد فهو خلاف سيرة العقلاء، فلاحظ.

إذن المسلمون مطالبون بتطبيق الأحكام التي استنبطها المجتهدون في العبادات والمعاملات وغيرهما ممّا يحتاجه الفرد المسلم، فالمجتهدون هم أهل الذكر الذين قال الله عنهم في كتابه الكريم: ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُم لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (٢١).

وقد كان الاجتهاد من فروض الكفاية على المسلمين بآية: ﴿ فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (٢٢).

فالفقهاء يعرّفون المكلّفين أحكام الله بعد الرسول الذي بعثه الله مبلّغاً لوحيه معرّفاً الناس بالحلال والحرام ناهياً عن كلّ منكر حاكماً بين الناس، فبعد وفاة الرسول تبقى وظائف الامامة والارشاد والتعليم والارشاد بيد الامام الذي بعد الرسول ﷺ، وبعد فقد الامام المعصوم يكون نائبه هو المتصدّي لهذه الأمور وهو المجتهد العادل العارف بالأحكام الفقهية مستنبطاً لها من القرآن والسنّة.

إذن أدوات الاجتهاد الاصطلاحي عند العلماء هي معرفة المجتهد بعلوم اللغة العربية والعلوم الشرعية لعلمي الحديث والرجال وعلم اصول الفقه، فإن تركنا هذه الادوات وجئنا بأدوات اخرى لا تصلح لفهم النصّ الديني لأجل استنباط

الحكم الشرعي فقد وقعنا في الخلل العلمي؛ لأنّ هذه الأدوات لا توصل الى مرامى ذلك النصّ الشرعي ومقاصده وغاياته.

ثالثاً ـ ما هي مصادر التشريع عند المجتهد؟

إنّ مصادر التشريع هي القرآن الكريم والسنّة والعقل؛ وتوضيح ذلك: قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُّبِيناً** ﴾ (٢٣).

وقد ورد من السنّة الشريفة ما تواتر في الاحتفاء بكتاب الله والسنّة الشريفة فهما عماد الدين ولا يمكن للدين أن يكمل إلّا بهما، فالقرآن كتاب هداية للبشر يخرجهم من الظلمات إلى النور، والسنّة الشريفة مكمّلة ومبيّنة لشريعة الله سبحانه وتعالى.

وأمّا العقل: ففي صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام أنّه قال: «لمّا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، أدبر. ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحب، أما إنّي اياك آمر، وإياك أنهىٰ، وإياك أعاقب، وإياك أثيب» (٢٤).

وعن الأصبغ بن نباتة عن علي عليه السلام قال: «هبط جبرائيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم إني أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنين، فقال له آدم: يا جبرائيل، وما الثلاث؟ قال: العقل والحياء والدين، فقال آدم: إنّي قد اخترت العقل، فقال جبرائيل للحياء والدين انصرفا ودعاه، فقالا: يا جبرائيل إنّا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان. فقال: فشأنكما، وعرج» (٢٥).

ثمّ إن الحكم العقلي يشمل:

١ ـ الحكم العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنّة، فهو حجة

عند الجميع حيث إنّ حجية الكتاب والسنّة لابدّ وأن تنتهي إلى استدلالات وقناعات عقلية.

٢ ـ الحكم العقلي الذي يُستنبط منه الحكم الشرعي على وجه الجزم واليقين في عرض الكتاب والسنّة.

وهذا الحكم العقلي ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الحكم العقلي النظري، وهو الذي ينبغي أن يعلم، وهو على قسمين:

١ ـ أحكام عقلية في باب الامكان والوجوب والاستحالة.

كإمكان الخطاب الترتّبي[٢٦]، والملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده، وكاستحالة اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد.

وهذه الأحكام العقلية تكفي وحدها لنفي الحكم الشرعي في مورد، كنفي اجتماع كلا الحكمين المتضادين علىٰ شيء واحد للاستحالة، ولكنّها لا تكفي لاثبات الحكم واستنباطه لوحدها، بل لابدّ من ضم ضميمة إليها كضم قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو باستحالة صدور القبيح من المولى الحقيقي.

٢ ـ حكم عقلي في باب العلّة والمعلول.

حيث يدرك العقل علّة الحكم، وحينئذٍ يُستكشف عن طريق اللِمّ (السير من العلّة إلى المعلول) ثبوت الحكم الشرعي، وهذا حكم عقلي يستقلّ في إثبات الحكم الشرعي.

القسم الثاني: الحكم العقلي العملي، وهو الذي تطابقت عليه آراء العقلاء بما هم عقلاء، فيقال مثلاً: العدل ممّا ينبغي أن يعمل، والظلم ممّا ينبغي أن

يترك، وهذه الأحكام لوحدها لا يستنبط منها الحكم الشرعي إلّا بضم الحكم العقلي النظري مثل حكم العقل النظري بين حكم العقل وحكم الشرع، فحكم العقل بقبح الكذب بحاجة إلى القاعدة العقلية النظرية، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكذا حكم العقل بقبح تكليف العاجز مثلاً، فإنّه لا يستنبط منه الحكم الشرعي إلّا بضم حكم العقل النظري باستحالة صدور القبيح من المولى الحقيقي.

ثمّ إنّ الأحكام العقلية النظرية حجة؛ وذلك:

١ ـ إنّها تحصّل لنا القطع بالحكم الشرعي، والقطع حجة للقاطع ومنجّز عليه، ولا يمكن للشارع النهي عن القطع الحاصل للانسان. على أنّ الكتاب والسنّة أمرتا باتباع العقل الفطري[٢٧] الخالي من الشوائب كما في اتباع الأوليات كاستحالة اجتماع النقيضين أو اتباع القضايا الفطرية التي تكون قياساتها معها.

وكذا يحصل لنا القطع في الحكم العقلي المبتني على المشاهدة والاستقراء التي يسير معها الفكر من الخاص إلى العام.

٢ ـ ولولا العقل: لما تمكّنا من إثبات أصل وجود الشارع المقدس والشريعة السمحاء، ولما تمكّنا من اثبات أصول الدين، فإنّها كلّها تثبت بالعقل الفطري.

وأمّا العقل العملي فهو حجة أيضاً؛ وذلك لأنّ مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في أنفسها فإنّما يدركها العقل بنحو الاقتضاء أنّه ينبغي أو لا ينبغي، فالكذب لو لوحظ بنفسه يحكم العقل بأنّه يقتضي أن لا يرتكب، والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الانسان. ولكن قد يقع تزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب (الصدق) خيانة، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح،وهنا قد يقع اختلاف بين

العقلاء في الترجيح وتقديم أحد الاقتضائين في قبال الآخر، فتشخيص موازين التقديم في موارد التزاحم قد يكون هو الذي يوصف بالشك أو الخطأ، ولا يكون بديهياً أوليّاً.

أقول: ومع هذا المنهج وهذه الأدوات القطعية الحجة، فما معنى اتباع ثقافات عصرية بشرية لا يكون لها هذا المنهج القويم ولا تملك القطعية والحجة، بل يثبت فشلها معها أو قبلها بحكم العقل؟!!

لذا فإنّ بعض المثقفين الذين يتخذون ممّا أبدعه الفكر الانساني المعاصر على وجه الخصوص مرجعية فكرية يستند إليها في تأسيس الأفكار والمواقف ذات الطابع الديني، لا يمكن الركون إليها؛ لأنّ معنى هذا هو بناء الدين على الأفكار البشرية، بينما فيما تقدم منّا بناء الدين على الكتاب والسنّة وأحكام العقل النظري والعملي بالصورة المتقدمة ممّا يرجع إلى القطع الذي هو حجة.

وحينئذٍ نقول: إنّ الاستناد إلى الحقائق العلمية ذات الطابع الثقافي أو الاجتماعي وما أشبه ذلك يمكن أن يستند إليه في تشخيص الموضوعات الخارجية إن لم يتقاطع مع الفكر الديني الذي ينتهي الى القطع والحجة.

وأمّا الاستناد إلى الحقائق العلمية [٢٨] التي تتصل بشكل مباشر بالالتزامات والأحكام الدينية المنتهية إلى القطع والحجة والحاكية عن موقف ديني خاص، فلا يمكن أن يكون الفكر الانساني فيها مرجعاً فكريّاً بشكل مطلق، وكمثال على ذلك: ما رواه أبان بن تغلب حيث قال: قلت للامام الصادق عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع امرأة، كم فيها؟

قال: «عشرة من الابل».

قلت: قطع اثنتين؟ قال: «عشرون».

قلت: قطع ثلاثة؟ قال: «ثلاثون».

قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون».

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!

إنّ هذا كان يبلُغُنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قال، ونقول: إنّ الذي قاله الشيطان.

فقال عليه السلام: «مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين»(٢٩).

فنلاحظ أنّ الإمام عليه السلام زجر أبان وأنّبه على كلامه (لا لعدم وجود دلالة التزامية عرفية يقطع بواسطتها الانسان على عدم صحة كون دية قطع أربعة أصابع من أصابع المرأة أقل من دية ثلاثة أصابع) بل كان الردع من قبل الامام لأبان على تحكيم قطعه على النصّ، حيث سمع أباناً بالعراق النصّ على كون دية أربعة أصابع المرأة أقل من دية ثلاثة أصابع المرأة، وردّه لعدم معقولية ذلك، بل إنّ الامام عليه السلام ذكر له ذلك مباشرة، وبقي مصراً على الاستغراب، وهذا ممّا أنّبه الامام عليه.

ولنا أن نقول: إنّ أبان وكلّ راوٍ للحديث كان يعلم في الجملة وجود الفرق بين الرجل والمرأة في الدية في شريعة الاسلام، وحينئذٍ لا يبقىٰ قطع لأبان على كون دية قطع أربعة أصابع من المرأة لابدّ أن تكون بمثابة دية قطع أربعة أصابع من الرجل، فإصراره على عدم قبول الحكم يكون من باب إخضاع الأحكام الشرعية الثابتة بالدليل الواضح لعقل الانسان فلا يأخذ بها إلّا إذا وافقت عقله، وهو ممّا يهدم الشريعة ويمحقها.

رابعاً ـ تحكيم العقل على النصّ الديني الثابت بالقرآن والسنّة:

نعم، كانت في زمان الامام الصادق عليه السلام زمزمة كزمزمة عصرنا هذا في الدعوة إلى القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينية، تُخضع كلّ حكم شرعي إلى العقل، فما وافق العقل أخذ به وما خالف العقل ترك ونبذ، وقد يعبّر عنه بالتماس العلل الواقعية للاحكام الشرعية من طريق العقل وجعل العقل مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافق العقل يكون هو حكم الله الواقعي الذي يؤخذ به، وما خالف العقل يكون موضعاً للرفض.

وأرى أنّ الدعوة إلى القراءة الجديدة للنص الديني ـ بحجة أنّ الجمود على النصّ وعدم قراءة ما وراء النصّ يعدّ خطأً فلابدّ من قراءة ما وراء النصّ للانسجام مع الواقع الذي نعيشه ـ ليست بعيدة عن تلك المعركة الفكرية التي حدثت في زمن الامام الصادق عليه السلام مع بعض من عاصره. وما نقله القرآن الكريم عن قصة إبليس حيث امتنع عن امتثال أمر الله تعالى هو من هذا القبيل، قال تعالى: ﴿ **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ ٱلْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ * قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ** ﴾ (٣٠).

فإنّ إبليس أخضع حكم الله إلى عقله، فرأىٰ أنّه قد خُلق من نار وآدم خُلق من طين فهو أفضل منه بفهمه وعقله الذي حكّمه، فرأىٰ أنّ عنصره وهو النار أفضل من عنصر التراب، فلم يقبل حكم الله.

وهذا الفهم يشكّل خطراً على الدين لفسحه المجال للتلاعب بالشريعة ومسخ أحكامها باسم العقل، لذا وقف منه ائمة أهل البيت ـ وبخاصة الامام

الصادق عليه السلام الذي انتشر هذا النوع من الفهم الخاطئ في عهده ـ موقفهم القاطع في محاربة هذا الفهم الباطل؛ لأنّ العقل لا مسرح له في إدراك علل الأحكام إلّا بحدّ محدود جداً، ففتح الباب له على مصراعيه ـ كما يريد ذلك أصحاب القراءة الجديدة للنصوص الدينية ـ يشكِّل الخطر العظيم على الشريعة، ولهذا فقد قال الامام الصادق عليه السلام قوله المشهور: «إن دينّ الله لا يصاب بالعقول»، أي ما ثبت أنّه دين، لا يمكن أن تدرك جميع علله العقول، أو أنّ العقل عاجز عن التعرّف على علل الأحكام بعيداً عن الشرع، فأحكام الدين وملاكاتها ليست في متناول العقل.

وعلى هذا فماذا يقصد من يريد الوصول إلى ما وراء النصّ؟ فهل يريد معرفة علّة الحكم الشرعي وملاكه؟! فإذا أمكن للعقل الوصول إلى ملاكات الأحكام إذن لكان دين الله يصاب بالعقول، ولكن الامام الصادق عليه السلام قال: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول».

وقد يُتصوّر، أنّنا إذا جمدنا على النصّ ولم نعرف ما وراءه وملاكه فسوف يكون هذا سبباً لجمود الفقه وعدم إمكان مواكبة الفقه للحياة.

والجواب على ذلك: إنّ اكتشاف العقل لملاكات أحكام الله وإن كان منفيّاً ولكن مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العرفيّة والعقلائية الموجبة لإلغاء خصوصية المورد لدى العرف تخلق في كثير من الموارد ظهوراً لفظياً للنص في الاطلاق، فننتهي إلى النتيجةالمطلوبة من تعميم الحكم في كثير من الموارد بالظهور اللفظي الذي هوحجة بالقطع لا بالعقل.

خامساً ـ ما هي فائدة العقل بالنسبة لأحكام الشارع؟

تقدم منّا بيان فائدة العقل النظري والعملي في استنباط الحكم الشرعي في قبال القرآن والسنّة. ولكن هنا نريد أن نعرف فائدة المرتكزات العقلائيّة

والعرفيّة بالنسبة لأحكام الشارع المقدس، فقد يهدف بعض المخلصين ممّن يدعوا إلى القراءة الجديدة للنصوص الشرعية إلى ما نريد بيانه هنا فنقول:

١ ـ إنّ العقلاء لهم الحق في تنقيح الموضوع للحكم الشرعي.

٢ ـ إنّ البناء العقلائي له دور في تنقيح ظهور الدليل، بأن تكون المرتكزات العقلائية والعرفية لها دخل في تكوين الظهور؛ لأنّها تعتبر بمثابة قرائن لبيّة (عقلية) متصلة بالكلام تحدّد من ظهور اللفظ والمراد منه توسعة أو ضيقاً.

فمثال الأول: وجوب النفقة للزوجة الذي يكون موضوعه المعاشرة بالمعروف ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ فإنّ المراد من المعروف هو الشائع والمستساغ، فاذا قامت السيرة والعرف على أن تكون نفقة الزوجة في هذا العصر بنحو أتم وأكمل ممّا كان معروفاً بالنسبة لها في غابر السنين بحيث خرج ذلك الحد عن كونه معروفاً ومستساغاً نتيجة اختلاف الظروف الفكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فسوف يتوسع صدق عنوان المعاشرة بالمعروف عمّا كان عليه سابقاً، فتجب هذه المرتبة من المعاشرة بالمعروف، ولا تكفي المراتب السابقة التي كانت كافية فيما سبق. وهذا هو عبارة عن تدخّل السيرة العقلائية في تكوين موضوع الحكم الشرعي ثبوتاً من ناحية التوسعة.

وقد يكون الأمر بتدخّل السيرة في تكوين موضوع الحكم الشرعي ثبوتاً من ناحية الضيق، كما لو تغيّرت الظروف الاقتصادية والاجتماعية والفكرية الحالية إلى التدهور والرجوع إلىٰ مجتمع بدائي كالمجتمعات السابقة، أو سافرنا إلى مجتمع يعيش الحالة السابقة للاقتصاد والتفكير، وكان المجتمع كلّه على هذا النحو، فيصدق عنوان المعاشرة بالمعروف بالحد الضيّق السابق.

وكذا يكون تنقيح الموضوع للحكم الشرعي في مثل السيرة العقلائية الجارية على عدم البيع والمعاوضة مع تفاوت المالية، بل العقلاء يرفعون اليد

عن خصوصية أموالهم مع الحفاظ على المالية بما يساويها عرفاً في العوض، فظهور حال كلّ إنسان أنّه يمضي حسب المقاصد العقلائية من عدم رضاه بالمعاوضة الغبنيّة، وهذه السيرة تكشف عن وجود شرط في المعاملة الخارجية، وهو شرط عدم التفاوت الفاحش في الماليّة بين العوض والمعوّض، وإلّا فهو غير راضٍ بالمعاوضة وتنفيذها، فيشمله عموم «المؤمنون عند شروطهم»، فيثبت له خيار الغبن.

وهذه الطريقة العقلائية المتقدّمة وبناء العقلاء حجة في تنقيح الموضوع للحكم الشرعي بلا حاجة إلى كون هذه السيرة معاصرة لزمن النصّ والتشريع، بل اللازم هو ثبوتها في الزمن الذي يراد إثبات الحكم فيه؛ لأنّها تشخّص موضوع وجوب النفقة وموضوع الخيار، والحكم الشرعي يأتي على موضوعه.

ومثال الثاني: وهو البناء العقلائي الذي ينقّح ظهور الدليل، حيث تكون المرتكزات العرفية والعقلائية لها دخل في تكوين الظهور؛ لأنّها تعتبر بمثابة قرائن لّبية (عقليّة) متصلة بالكلام تحدّد من ظهور اللفظ. ولكن هنا نحتاج الى إثبات معاصرة السيرة لزمن صدور النصّ من المعصوم؛ لأنّ الحجة هو ظهور النصّ.

ولكن لو أحرزت السيرة العقلائية التي تتدخّل في تكوين الظهور في عصرنا واحتملنا عدم وجوها في زمن النصّ، فيمكن إجراء أصالة عدم النقل في اللغة[٣١]؛ لاثبات حجية الظهور الذي نشأ من المرتكزات العرفية والعقلائية التي هي بمثابة قرائن متصلة بالكلام.

وبهذا يتضح أنّ هذه الارتكازات العقلائية التي تشخّص موضوع الحكم الشرعي أو تنقح ظهور الدليل لا تخرج عن السير في مقصود المتكلّم، فإنّ المتكلّم يقصد المعاشرة بالمعروف، ونحن بصدد تحقيقها، إلّا أنّ مصاديقها

تختلف من زمان لآخر ومن مكان لآخر، وتؤثر على ظهور اللفظ، وهو مقصود المتكلّم، فنحن بهذا لم نخرج عن السير في مقصود المتكلّم، ولم نتجاوزه بأيّ شكل من الاشكال، بل كشفنا عنه وطبقناه، وهذا يختلف عن القراءة لنصوص القرآن والسنّة التي تقدم الكلام عنها حيث كان الهدف منها الغاء قصد المتكلّم، فإن كان المراد إلغاء قصد المتكلّم في مصاديق النصّ عند اختلاف الظروف والحياة وما يلازمها فهو ما تقدم منّا وكان مقبولاً، وأمّا إلغاء قصد المتكلّم في قصده وإرادته للحكم الشرعي وإيجاد حكم آخر فهو ممّا لا دليل عليه، بل الدليل ضده وأقل ما يقال فيه إنّه تهديم للدين ولطريقة التفاهم بين البشر، وإيجاد الفوضى بدلاً من النظم المستفاد من قواعد اللغة وفهمها.

ثمّ إنّنا نقول: إنّ العلوم الحديثة ونحوها أيضاً لها دخل في تشخيص الموضوع وليس لها دخل في كبريات الحكم الشرعي، كما قد يكون لها تأثير - بحسب القطع الحاصل منها - على الحكم الشرعي، وذلك لحجية القطع وإن نشأ من العلوم الحديثة.

سادساً - مصادر الشريعة لا تبلى:

قد يتصوّر أنّ أدوات الفقيه المنهجيّة كانت ضرورة للحاجات المحدودة العلمية السابقة - قبل تطور العلوم - كما كانت إفرازات للحاجات المحدودة التي كانت تتطلّبها المجتمعات البدائية، أمّا الآن وبعد هذا الانفجار الهائل للعلوم وتكاثر التخصصات في المجالات المنهجية، لسنا في حاجة لتلك الأدوات، حيث توجد أدوات أكثر تطوراً يمكن أن تعطينا نتائج عملية أدق وأفضل.

والجواب: إنّ أدوات الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي هي (القرآن والسنّة والعقل العملي والنظري كما تقدم)، والقرآن هو معجزة الله الخالدة وهو كلام الله للبشر، فهو ليس ضرورة لمرحلة علميّة سابقة أو إفرازاً لحاجة محدودة

كانت تتطلّبها المجتمعات البدائية، بل هو كتاب هداية للبشرية، فيه من التشريعات ما تحتاجه البشرية في كلّ مراحل حياتها وتطوراتها، ولهذا تراه مسايراً للحياة الجديدة التي تختلف عن الحياة القديمة وتراه مسايراً للعلم والعدل وكل ما يتطلّب من الخير والصلاح وبعيداً عن الظلم والفساد.

وكذا السنّة النبويّة، التي هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامي، ليست هي لمرحلة خاصة بدائية، بل كما جاء في الحديث «حلال محمد حلال أبداً إلىٰ يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» (٣٢)، وجاء في الحديث عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «يا أيّها الناس، والله ما من شيء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه» (٣٣).

وكذا حكم العقل العملي والنظري، فإنّه ليس ضرورة لمرحلة سابقة تطلّبتها المجتمعات البدائية، بل هو حكم عقلي وإدراك لما ينبغي أن يعلم أو يعمل، وهذا لا يتغيّر بالانفجار الهائل في العلوم وتكثّر الاختصاصات في المجالات المنهجية.

إذن، هذه المصادر يحتاجها كلّ إنسان آمن بالشريعة الاسلامية لاستنباط الأحكام الكلّية، إذا كان مجتهداً فيها.

نعم، هناك وسائل لاثبات مواضيع الأحكام وتشخيصها، فكانت وسائل بدائية والآن تطور العلم لايجاد وسائل أدق وأفضل لتشخيص موضوع الحكم، فالكرّ كان يوزن بموازين قديمة ليست دقيقة، والآن يوزن بموازين أكثر دقة، فتكون الأدوات أفضل من ناحية تشخيص الموضوع، وهذا لا بأس به، ولكن ليس بمعنى ترك التحديد للكرّ بالحجم الذي هو مثلاً ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار، بل اذا أردنا تحديد الكرّ بالوزن نتّبع الوزن الأدق، ولكن إذا أردنا تحديد الكرّ بالحجم فنتبع الطريقة الشرعية لذلك، وهي طريقة

عرفية سهلة يعرفها من لم يكن له علم بالموازين الدقيقة.

وعلى كلّ حال، لا يجوز الخلط بين أدوات الأحكام الشرعية وأدوات تشخيص مواضيع الأحكام الشرعية، فالعلوم الحديثة تنفع في تشخيص مواضيع الأحكام، لا في الأحكام الشرعية ولا في أدلّتها.

نعم إذا كان للمقولة السابقة حظّ فهو في كلام الادمي وأدواته في التعامل مع الآخرين ولكن النصوص الدينية ليست كلاماً آدميّاً، وكذا الحكم العقلي فهو لا يتغيّر نظرياً كان أو عملياً.

وعلى كلّ حال، فإنّ مرجعيتنا في السلوك والفكر هو كلام الله وسنّة الرسول الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى وحكم العقل العملي والنظري، وأين هذا من فكر البشر، فإنّه لا يقاس بالفكر الديني الالهي المتمثّل بالقرآن والسنّة، وقد قال تعالى في القرآن الكريم في أول سورة البقرة ﴿ الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ ﴾ وقال تعالى: ﴿ لاَ يَأْتِيهِ ٱلْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ (٣٤) وقال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا ٱلْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (٣٥).

وهذه الآية وهي كلام الله لا تعني أنّ البشر والجنّ لا يتمكنون من تكوين آيات وألفاظ القرآن الكريم، بل إنّما تعني أيضاً - وهو الأظهر - عدم إمكان الجنّ والانس على أن يأتوا بمثل أفكار ونظريات وأحكام القرآن الكريم التي هي قادرة على الصمود بالرغم من امتداد الزمن (٣٦).

نعم، من ورث الموروثات الخاطئة من غير تمحيص ولا مراجعة، ومن تبع الدعاية وأنشطتها الاعلامية التي تصنع مفاهيم مغلوطة بفعل ما تمارسه من أساليب خدّاعة لجعل العصري أحسن حالاً ممّا سبقه، ومن يقرأ النصوص

الدينية قراءة سريعة انفعالية ويكون متأثراً بموروثاته الخاطئة، ومن يتبع غيره من دون وعي منه، تتشكل عنده قواعد خاطئة تتحكم في كثير من مواقفه الثقافية والاجتماعية والسياسية، فينادي بالجديد معتبراً ذلك قاعدة كلّية في كون كلّ جديد أحسن حالاً من كلّ قديم، وهذا هو مصيبة كلّ من لم يملك رأياً اجتهادياً وتخصصياً، ويدخل في مجال التخصص ويتكلّم وكأنّه مجتهد، ولكن لاحظّ له من الاجتهاد الصحيح.

والخلاصة: إنّ نظرية القراءة الجديدة للنصوص الدينية التي تعني أنّ النصّ يمكن أن تكون له معانٍ متعدّدة ومتضادة تعتبر كلّها صحيحة، ولا رجحان لأيّ منها على الآخر، لهي نظرية لا دليل عليها، بل الدليل يقف ضدها؛ لما ثبت من أنّ النصّ لا يكون له أكثر من معنى واحد، وهو المعنى الظاهر من اللفظ أو الصريح فيه الذي هو حجة على السامع والمتكلّم، وهو الذي يسعى إليه لمعرفته، ففي الحقيقة إنّ المتدينين هدفهم الأصلي هو معرفة مراد المتكلّم (قرأناً وسنّة) للعمل على وفقه للحصول على مرتبة الطاعة لتحقيق رضا الله تعالى والقيام بحق مولوية المولى الثابتة بالعقل، من أجل نيل سعادة الدارين.

وفهم المعنى الواحد من النصّ الديني له موازين وأصول معيّنة عيّنتها اللغة وأصول الفقه، فليست عملية الفهم من النصوص عملاً عشوائياً، ففي كلّ فنّ لا يُقبل ولا يُعقل أن يحاول غير ذوي الاختصاص إبداء الرأي، ففي علم الفقه وعلم الأصول وعلم المنطق والتفسير وأشباهه يكون إبداء الرأي فيها للمتخصصين في هذه العلوم (المجتهدون)، ولا يسمح لأيّ فرد آخر التدخل في إبداء النظر والرأي ما دام لم يعرف أصول ومبادئ هذه العلوم وغاياتها وغير متضلّع فيها.

نعم قد يكون النصّ محتملاً لمعنيين أو أكثر إلّا أنّه توجد موازين ومعايير لترجيح أحد المعنيين على الاخر، فليس من الصحيح القول بعدم وجود

مرجّحات لأيّ معنى على آخر إذا كان النصّ يحتمل معاني متعدّدة، بل المرجحات لمعرفة أحد المعاني على غيره أمر ممكن بواسطة اتباع القرائن وقواعد اللغة.

وقد تطرّقنا إلى الصيحات الداعية إلى الدعوة إلى القراءة الجديدة للنص الديني ورددناها رداً علمياً وأثبتنا أنّ المنهجية الدينية في فهم النصوص الدينية قائمة على منهج علمي رصين، والدعوة إلى نبذه عبارة عن الدعوة إلى نقض الصرح القائم على كلام الله وسنّة النبي وحكم العقل النظري والعملي والذهاب إلى الفوضى وغلق باب الاستفادة من النصوص الدينية حسب القواعد العرفية واللغوية وقطع الرابطة بيننا وبين الدين الذي نحن مكلّفون بالالتزام به للنجاة في الآخرة والسعادة في الدنيا.

وبعبارة أخرى: بيّنا في بحثنا هذا الخطأ المنهجي الذي دعت اليه القراءات والخطأ العلمي وبيّنا أيضاً خطأ المباني التي يمكن أن تستند إليها القراءات.

نتيجة القراءات:

ومن هنا ستكون نتيجة القراءات كالتالي:

أولاً: نزع الثقة عن مصدر الدين (القرآن والسنّة).

ثانياً: نزع صفة الموضوعية عن الدين؛ لأنّ نصوصه ظنية كلّها أو تكاد أن تكون كذلك، فالدين بنظر أصحاب القراءات دين ذاتي فردي تتعدّد صوره بتعدّد الأجيال، بل تتعدّد صوره بتعدّد الأفراد، فهو لا يعدو أن يكون خواطر وانطباعات ذاتية تخصّ كلّ فرد بعينه. فلا حقيقة موضوعية يلتقي عليها الناس عامّة في كلّ الأجيال ولا في الجيل الواحد.

ثالثاً: إلغاء الفهم السائد للدين وإلغاء ما علم من الدين بالضرورة التي تجتمع عليها كلّ الفرق الاسلامية، فالقراءة الجديدة ناسخة للدين السائد الذي

تناقلته أجيال الأمة من العهد النبوي إلى الآن، فهي تنسخ أكثر عقائده وكلّ أحكامه معاً، بل تنسخ كلّ أخلاقياته أيضاً.

رابعاً: تشريع لدين جديد؛ لأنّ القراءة الجديدة تؤسس لفهم جديد من خلال النصّ الديني - وإن أنكر بعض هذه النتيجة - وقد عبّر بعضهم عن القراءة الجديدة إنّها: الوجه الثاني لرسالة الاسلام (٣٧).

وأخيراً لا يستغرب المسلم إذا وجد في كلام الامام علي بن أبي طالب عليه السلام لكميل بن زياد النخعي التحذير ممّن يسمّىٰ عالماً في الدين ولا نصيب له من العلم ومن الدين، قال كميل بن زياد النخعي: أخذ بيدي أميرالمؤمنين عليه السلام فأخرجني إلى الجبّانة، فلمّا أصحر تنفّس الصعداء ثمّ قال: «**يا كميل إنّ هذه القلوب أوعية، فخيرُها أوعاها، فاحفظ عنّي ما أقول لك، الناس ثلاثة، فعالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق**» (٣٨).

وقال عليه السلام في كلام آخر: «**عباد الله إنّ من أحب عباد الله إليه عبداً أعانه على نفسه... إلى أن قال: قد أخلص لله فاستخلصه فهو من معادن دينه وأوتاد أرضه، قد ألزم نفسه العدل، فكان أوّل عدله نفي الهوىٰ عن نفسه، يصف الحق ويعمل به، لا يدع للخير غاية إلّا أمّها ولا مظنة إلّا قصدها، قد أمكن الكتاب من زمامه فهو قائده وإمامه، يحلّ حيث ثقلُه وينزل حيث كان منزله. وآخر قد تسمىٰ عالماً وليس به فاقتبس جهائل من جهّال وأضاليل من ضلّال ونصب للناس شَرَكاً من حبائل غرور وقول زور، قد حمل الكتاب علىٰ آرائه وعطف الحق على أهوائه، يؤمّن من العظائم ويهوّن كبير الجرائم، يقول أقف عند الشبهة وفيها وقع، وأعتزل البدع وبينها اضطجع، فالصورة صورة إنسان والقلب قلب حيوان، لا يعرف باب الهدىٰ فيتّبعه، ولا باب العمىٰ فيصدّ عنه، فذلك ميت الأحياء، فأين تذهبون وأنّىٰ تؤفكون، والأعلام قائمة والآيات**

واضحة والمنار منصوبة، فأين يتاه بكم، بل كيف تعمهون وبينكم عترة نبيّكم، وهم أزمّة الحق وأعلام الدين وألسِنة الصدق، فانزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم ورود الهيم العطاش... إلى أن قال: فلا تقولوا بما لا تعرفون، فإنّ أكثر الحق فيما تنكرون...»(٣٩).

وقال عليه السلام في كلام له أيضاً: «فيا عجبي ومالي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها، لا يقتصّون أثر نبي، ولا يقتدون بعمل وصي، ولا يؤمنون بغيب، ولا يعفون عن عيب، يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات، والمعروف عندهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا، مفزعهم في المعضلات إلىٰ أنفسهم وتعويلهم في المبهمات على آرائهم، كأنّ كلّ امرىء منهم إمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعُرىٰ وثيقات وأسباب محكمات»(٤٠).

وقال عليه السلام في كلام آخر له: «إنّما بدء الفتن أهواء تتّبع وأحكام تبتدع، يخالف فيها كتاب الله ويتولّىٰ عليها رجال رجالاً على غير دين الله، فلو أنّ الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين، ولو أنّ الحق خلص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسِنة المعاندين، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان فهنالك يستولي الشيطان على أوليائه، وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى»(٤١).

وفي كلام له عليه السلام أيضاً: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثمّ ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند إمامهم الذي استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعاً، وإلٰههم واحد ونبيّهم واحد وكتابهم واحد، أفأمرهم الله بالاختلاف فأطاعوه؟ أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضىٰ؟! أم أنزل الله سبحانه دينا

تاماً فقصّر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه؟! والله تعالى يقول: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾ (٤٢) وقال: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (٤٣) وذكر أنّ الكتاب يصدّق بعضه بعضاً وأنّه لا اختلاف فيه فقال سبحانه: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَافاً كَثِيراً ﴾ (٤٤) وأنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلّا به» (٤٥).

الهوامش

(١) الكافي ١ : ٥٨ ، ح١٩ .

(٢) الاسراء : ٣٦ .

(٣) النجم ٢٨ .

(٤) راجع : العلمانية في مواجهة الاسلام (للدكتور يوسف القرضاوي) : ٤ ـ ٥ عن كتاب العلمانية وهو رسالة ماجستير من جامعة أم القرى لسفر بن عبدالرحمن الحوالي باشراف الاستاذ محمد قطب .

(٥) راجع : موجز حوار أجراه رئيس تحرير مجلة العالم العربي في البحث العلمي سانتور مع الباحثة الفرنسية ونقلت بعد الموجز من مقالة السيد ياسين في الاهرام ١٩٩٨/٤/٢م .

(٦) هذا ما جعله عادل ظاهر هدفاً لكتابه (الاسس الفلسفية للعلمانية) : ٥٢ و ٧٤ .

(٧) الذاريات : ٥٦ .

(٨) الاعراف : ٣١ .

(٩) الانفال : ٦٠ .

(١٠) النساء : ٢٨ .

(١١) وسائل الشيعة ١ : ١٠٨ ، ب٢٥ من مقدّمة ، العبادات ، ح١ . مجمع الزوائد ٣ : ١٦٣ .

(١٢) مقالة الدكتور ناصر الدين الأسد (الاسلام في مواجهة الحداثة الشاملة) : ٢ .

(١٣) الاهرام ١٩٩٨/٤/٢ ، من مقالة للسيد ياسين .

(١٤) الوسائل ١٨ : باب ٧ من أبواب آداب القاضي .

(١٥) وسائل الشيعة ٢٤ : باب ١١ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٤ .

(١٦) التوبة : ١٢٢ .

(١٧) الأنبياء : ٧ .

(١٨) من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي : ١٠٧ .

(١٩) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة : ٣٠١ .

(٢٠) سلطة النصّ : ١٦٢ .

(٢١) النحل : ٤٣ ، الانبياء : ٧ .

(٢٢) التوبة : ١٢٢ .

(٢٣) الاحزاب : ٣٦ .

(٢٤) اصول الكافي : ١ ، كتاب العقل والجهل حديث ١ .

(٢٥) المصدر السابق : حديث ٢ .

(٢٦) الترتّب : خلاصته هو الأمر بفعل الأهم على نحو الاطلاق ، ثمّ الأمر بفعل المهم على تقدير ترك الأهم وعصيانه ، فالأمر بالمهم مترتّب علىٰ عصيان الأهم .

(٢٧) قال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَىٰ ٱلْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَي ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُور ﴾ الحج : ٤٦ ، والفواصل القرآنية ﴿ أفلا تعقلون أفلا تتفكرون ﴾ ﴿ قوم يعقلون ﴾ ، وهي كثيرة جداً .

(٢٨) التي ليست من باب الاستحالة عقلاً وكذا الدلالات الالتزامية العرفية التي يراد تحكيمها على النصّ .

(٢٩) وسائل الشيعة : ١٩ ، باب ٤٤ من ديات الأعضاء حديث ١ .

والمراد بالقياس هنا : ليس هو المعنى المعروف المصطلح عند أهل السنّة من وجود أصل وفرع وشبه بين الفرع والأصل فيجرّ الحكم من الأصل إلى الفرع ، بل المراد منه إخضاع حكم الله للعقل ، فما وافق العقل أخذنا به وما خالف العقل نتركه .

(٣٠) سورة ص : ٧١ ـ ٧٨ .

(٣١) أقول : إنّ أصالة عدم النقل في اللغة ، أو أصالة الثبات في اللغة عليها السيرة العقلائية ، والسرّ في هذه السيرة هو إنّ الظهورات المتبدّلة في اللغة تكون نسبتها الى الظهورات غير المتبدّلة قليلة جداً ، فتبقى أصالة عدم التغيّر في اللغة على حالها . والدليل على

صحة هذه الدعوىٰ هو أنّنا نرى ـ عند مراجعة نصوص القرآن الكريم والسنّة الشريفة ـ أنّ المعاني متسقة ومقبولة ، بينما لو كان قد وقع التطور الكثير في الظهورات لكنّا نبتلى بعدم الاتساق وعدم القبول في معاني القرآن والسنّة .

(٣٢) الكافي ١ : ٥٨ ، ح١٩ .

(٣٣) الكافي ٢ : ٧٤ ، ح٢ .

(٣٤) فصلت : ٤٢ .

(٣٥) الاسراء : ٨٨ .

(٣٦) أقول : إنّ منشأ فكرة القراءات حدثت في الغرب المسيحي أو اليهودي ، وكلّ ما عندهم من الديانتين هو من التوراة والانجيل المحرّفان فهما من صنع البشر ، ولكن تطبيق هذه الفكرة على القرآن والسنّة النبوية الثابتة بالتواتر أو بالقرائن لهو ممّا لا مساغ له ؛ للفرق الواضح بين كلام الله وأحكامه ، وكلام البشر وأحكامه وحينئذٍ يكون جرم من يريد تطبيق القراءات في كلام الله وأحكامه أكبر ، فلاحظ .

(٣٧) راجع : كتاب محمود محمد طه (الرسالة الثانية في الاسلام) وراجع عبدالمجيد الشرفي ، بين الرسالة والتاريخ : ٨٧ .

(٣٨) نهج البلاغة ٤ : ٣٦ .

(٣٩) المصدر السابق ١ : ١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٤٠) المصدر السابق ١ : ١٥٦ .

(٤١) المصدر السابق ١ : ٩٩ ـ ١٠٠ .

(٤٢) الانعام : ٣٨ .

(٤٣) النحل : ٨٩ .

(٤٤) النساء : ٨٢ .

(٤٥) نهج البلاغة ١ : ٥٥ .

المسائل المقدادية

❑ الشهيد الأول / الفاضل المقداد

❑ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

إنّ هذه الرسالة مشتملة على أسئلة مطروحة من قبل الفاضل المقداد على شيخه الشهيد الأول مع أجوبتها التي أجابه بها عليها.

وكان عدد هذه المسائل سبعاً وعشرين مسألة متنوّعة ومن أبواب مختلفة: أحكام المياه، الطهارة، النجاسات، الآنية، الصلاة ومقدماتها، الخمس، الحج، البيع، المضاربة، الوديعة، الوكالة، أخذ الاجرة على الاذان، الاستخارة، الوصية، حكم مال الكافر.

وقد بذلنا جهوداً لتصحيحها، وكدنا أن ننشرها لكن شاء الله أن نعثر على من سبقنا لتحقيقها من قبل ونحن لم نكن على اطلاع بذلك حيث نشرت الرسالة في دورية (تراثنا) ـ العددان الثاني والثالث من السنة الثانية عام ١٤٠٧هـ. ق ـ بتحقيق الشيخ عبّاس الحسون، ولدى مراجعتي لتحقيق الرسالة اتضح لي مدى الجهود الكبيرة التي بذلها جزاه الله خيراً لكون المخطوطة ذات خط رديء يصعب تمييز قراءته، ويبدو أنّ الناسخ لم يكن صاحب خبرة في الفقه، لكون المخطوطة مليئة بالأغلاط العلمية والاملائية.

وبدا لي أن أتراجع عن نشر الرسالة التي حققتها اكتفاء بالتحقيق الذي قام

به الشيخ الفاضل الحسون، لكن بعد أن دقّقت النظر اكتشفت بعض النواقص التي فاتت المحقق الموقّر ممّا دعاني إلى العزم على نشرها.

ورغم إجلالي لما قام به الشيخ الحسّون في تحقيقه إلاّ أنّ الأمانة العلمية تفرض عليّ أن اشير إلى بعض الموارد التي فاتت سماحته، منها:

١ ـ هبة البيع ⇦ هبة المبيع ص٣٦٦: س٨

٢ ـ وله عليه ⇦ وله عليهم ص٣٦٦: س١٢

٣ ـ أم على تقدير لزوم قسطه ⇦ أم [لا]؟ [و] على تقدير لزوم قسطه. ص٣٦٦: س٢٠

٤ ـ في الوقت وعلى بدنه نجاسة ⇦ في الوقت. و [إذا كانت] على بدنه نجاسة ص٣٦٨: س١

٥ ـ إن تغيّر بالوضوء ⇦ [أي يتعيّن] الوضوء ص٣٦٨: س٩

٦ ـ فحتّ أو معك ⇦ فحكّه أو معك ص٣٦٨: س١٤

٧ ـ للحجية على ذلك ⇦ للحجة على ذلك ص٣٦٩: س٩

٨ ـ وأنفق وكيل صاحبها ⇦ وأنّه وكيل صاحبها ص٣٧١: س١٣

٩ ـ إذا لم يرد ⇦ إذ لم يرد ص٣٧٢: س١٢

١٠ ـ وأمّا المركب واللجام والمركب ⇦ وأمّا المركب واللجام والرّكاب ص٣٧٤: س١٨

الى غير ذلك من الموارد.

مضافاً إلى بعض الموارد التي وردت فيها عبارات موهمة تحتاج إلى توضيح، فقد وضحّناها في الهامش.

هذا، ورأينا من المناسب تقديم تعريف عاجل بالسائل والمجيب.

ترجمة الشهيد الأول

هو الشهيد السعيد الشيخ أبو عبدالله محمد بن جمال الدين مكي بن شمس

الدين محمد بن حامد بن أحمد النبطي العاملي الجزّيني، نسبة إلى جزّين من قرى جبل عامل.

له آثار علمية كثيرة، منها: ١ ـ اللمعة الدمشقية ٢ ـ الدروس الشرعية في فقه الامامية ٣ ـ الألفية ٤ ـ النفلية ٥ ـ البيان ٦ ـ ذكرى الشيعة الى أحكام الشريعة ٧ ـ غاية المراد في شرح نكت الارشاد ٨ ـ القواعد والفوائد.

ومن شيوخه: والده جمال الدين مكي، وفخر المحققين، وعميد الدين، وقطب الدين الرازي.

ومن تلامذته: أحمد بن القاسم بن زهرة الحسيني، وجمال الدين أحمد بن النجّار، وجمال الدين حسن الابن الأول للشهيد، ضياء الدين على الابن المتوسط للشهيد، ورضي الدين محمد أكبر أبناء الشهيد، الفقيهة فاطمة المدعوّة بست المشايخ، الفاضل المقداد.

ترجمة الفاضل المقداد:

هو الشيخ جمال الدين أبو عبدالله المقداد بن عبدالله السيوري الحلّي الأسدي الغروي، ولقّب بالسيوري نسبة إلى سيور قرية من قرى الحلّة، وكان من أجلاّء الأصحاب.

ومن آثاره العلمية: ١ ـ آداب الحج ٢ ـ الأدعية الثلاثون ٣ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤ ـ شرح ألفية الشهيد ٥ ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية ٦ ـ تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغة ٧ ـ التنقيح الرائع ٨ ـ جامع الفوائد في تلخيص القواعد ٩ ـ كنز العرفان ١٠ ـ اللوامع الالهية ١١ ـ النافع يوم الحشر ١٢ ـ نضد القواعد الفقهية ١٣ ـ نهج السداد في شرح واجب الاعتقاد ١٤ ـ شرح مبادئ الاصول ١٥ ـ تفسير مغمضات القرآن.

ومن تلامذته: أبو الحسن علي بن هلال الجزائري مولداً العراقي أصلاً ومحتداً، وشمس الدين محمد بن شجاع القطّان الأنصاري الحلّي، ورضي الدين عبدالملك بن شمس الدين اسحاق بن عبدالملك بن محمد بن محمد بن فتحان الحافظ القمي محتداً القاساني مولداً، زين الدين علي بن الحسن بن علالة، حسن بن راشد الحلّي.

وكان معاصراً للشيخ فخر الدين أحمد بن عبدالله بن سعيد بن المتوّج البحراني صاحب (النهاية في تفسير الخمسمئة آية) وهي آيات أحكام القرآن.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمّ سهّل يا كريم، الحمد لله المحمود على أفضاله [١] والمشكور على نواله، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله.

وبعد، فإنّ هذه المسائل الجليلة والأجوبة الحسنة الجميلة من مسائل المولى الجليل العالم الفاضل المحقّق المدقّق فريد دهره ووحيد عصره الشيخ الأعظم والمولى المعظّم شرف الملّة والحق والدين أبو عبدالله المقداد بن السعيد المغفور [له] جلال الدين عبدالله بن محمد بن حسين السيوري من علّامة العلماء ورئيس الفضلاء وأُنموذج المتقدّمين أفضل المتأخّرين وعلامة المجتهدين السعيد الشهيد الشيخ شمس الملّة والحق والدين محمد بن السعيد المرحوم شرف الدين المكّي قدّس الله روحه وبأرفع الدرجات سرّه ورفع في الملأ الأعلى ذكره وحشره مع النبيين وفي زمرة الأئمّة المعصومين.

وهي سبع [٢] وعشرون مسألة:

الأُولى: [في تعلّق الخمس بما يتملّك بعقد الهبة]

ما قوله ـ دام ظلّه وفضله ـ فيما يتملّك بعقد الهبة [٣]، هل يجب فيه الخمس كما هو رأي أبي الصلاح [٤] أم لا؟

وعلى تقدير عدم الوجوب لو كان التاجر لا يتملّك شيئاً بعقد البيع بل بعقد

---

(١) في المخطوطة، الكلمة غير واضحة.

(٢) في المخطوطة: «سبعة».

(٣) في المخطوطة: «الشبهة» بدل «الهبة».

(٤) الكافي في الفقه: ١٧٠.

الهبة [١] في جميع أمواله [٢] أو على المعاملات من غير عقد أصلاً، هل يجب عليه الخمس في الصورتين أم لا؟

وعلى تقدير تملّكه بعقد البيع لو وهب في السنة أو ضيّف أو أهدى ممّا فيه قصد القربة أو لا، فهل يجب عليه الخمس فيما يهب أو يتصدّق به أو يهدي أو يضيّف به ممّا يكون زائداً على مؤونة السنة [له] ولعياله أم لا؟

وعلى تقدير عدم الوجوب لو وهب هذا التاجر المتملّك بعقد البيع ما أفاده رأس ماله في السنة جميعه هل يجب عليه الخمس أم لا؟ أفتنا مأجوراً.

الجواب:

قال دام ظلّه: الأصحاب معرضون عن هذا القول مع قيام الدليل على قوّته؛ لدخوله في مسمّى الغنيمة، واتّباعهم أولى؛ تمسّكاً بالأصل وما عليه المعظم.

والمراد بمحلّ النزاع: المملوك بهبة غير معتاض عنها، أمّا الهبة المعوّض عنها فهي كالبيع قطعاً، ولو أنّ التاجر فعل ذلك لم يسقط عنه الخمس، والمعاملات هنا بحكم البيع.

وأمّا هبة المبيع [٣] في أثناء السنة والضيافة غير المعتادة وشبه ذلك فهو [لا] يخرج عن العهدة؛ لأنّ [٤] المعتبر في الإنفاق عدم الإسراف والإقتار، فالمسرف يحسب عليه والمقتر يحسب له، وأمّا الضيافة المعتادة فهي تغتفر هنا.

---

(١) في المخطوطة: «الشبهة».

(٢) في المخطوطة: «أحواله».

(٣) في المخطوطة: «البيع».

(٤) في المخطوطة: «لأنّه».

الثانية: [في نفقة العامل في المضاربة]

ما قوله ـ دام فضله ـ في شخص بيده مال على وجه المضاربة لعدّة أشخاص وله عليهم[1] نفقة على الوجه المقرّر شرعاً وعرفاً لو أنفق من أحد الأموال المتعدّدة على نيّة المحاسبة والمقاصّة أو من ماله بالنيّة المذكورة، هل له المحاسبة وتوزيع ذلك المخرج في النفقة فيما بعد وأخذ القسط من كلّ مال على حدة أم لا؟

وهل لو كان بيد العامل مال آخر على سبيل البضاعة لشخص غير ربّ المضاربة أو له وشرط على العامل توزيع النفقة على مجموع ما بيده، هل يلزم الشرط وتكون النفقة على الجميع ويلزم مال البضاعة قسط؟ أو يلزم الشرط ويكون قسطه على العامل؟ أو لا يلزم الشرط وتكون النفقة مختصة بمال المضاربة؟

[و] لو لم يكن الشرط حاصلاً هل يلزم مال البضاعة قسطه أم [لا]؟

[و] على تقدير لزوم[2] قسطه هل يكون على العامل أو في المال نفسه؟ أفتنا مأجوراً.

الجواب:

نعم، له الإنفاق من ماله بنيّة الرجوع. وأمّا من بعض الأموال فلا يجوز إلّا مع تعذّر الإنفاق من المال الآخر، ولو تعذّر فأنفق بنيّة البسط جاز. والحكم في ذلك العرف.

وأمّا البضاعة فلا حظّ لها من الإنفاق إلّا بإذن المالك، فإن أذن وزّع، وإلّا

---

(١) في المخطوطة: «عليه».

(٢) في المخطوطة: زيادة: واو.

يقبلها [تكون] على العامل تنزيلاً لها منزلة ماله[1]، فإنّه لو كان له مال غير مال المضاربة بسط على الجميع، ولا فرق بين اشتراط أرباب مال المضاربة التوزيع وبين السكوت عن ذلك. هذا نفقة العامل.

وأمّا النفقة على المال فالمأخوذ من البضاعة ما يخصّها من النفقة عليها شرط على المالك ذلك أو لا، فمظنّته للعرف.

الثالثة: [فيمن أخّر الطهارة حتى ضاق الوقت]

ما قوله في شخص أخّر الطهارة[2] في أوّل الوقت متعمّداً حتى بقي من الوقت مقدار الصلاة لا غير، هل له استباحتها بالتيمّم لو كان الطهور الاختياري حاضراً نظراً إلى ضيق الوقت، وقد ذكر شيخنا في التحرير ما يفيد هذا المعنى[3]؟ أم ليس له أن يستبيحها إلّا بالطهور المائي نظراً[4] إلى تعمّده الإخلال، وحينئذٍ يجب عليه القضاء؟

وهل لو كان على بدنه نجاسة والحال هذه يباح له التيمّم [و] تصح صلاته وتبرأ ذمّته أم لا؟

وهل لو كان في البدن قرح أو جرح لا يرقأ أو رقأ و[5]خيف من استعمال الماء وعلى المكلّف غسل، هل يجوز معه التيمّم أم يستعمل الجبائر ويمسح عليها؟

---

(١) في المخطوطة: «مال».

(٢) في المخطوطة: «بالطهارة».

(٣) التحرير ١: ١٤١، م٤٢٧.

(٤) في المخطوطة: «حظراً».

(٥) في المخطوطة: «أو».

ولو كان البدن كلّه نجساً وليس هناك ماء للتطهير، هل يباح التيمّم مع نجاسة أعضائه أم تسقط الصلاة؟

[و] لو حصل ما يطهّر البعض بحيث يكفي لغسل أعضاء الوضوء وللوضوء [فهل يجب عليه ذلك]؟ أو يخفّف به النجاسة عن باقي البدن ويستبيح [الصلاة] بالتيمّم؟

الجواب:

إذا بقي من الوقت قدر الطهارة بالماء وركعة تطهّر بالماء قطعاً، وإن قصر عن ذلك - وبالتيمّم يبقى ذلك - تيمّم وصلّى، فإن كان ذلك التأخير بغير تفريطه فلا قضاء عليه، وإن فرّط في ذلك فالذي[1] اختاره الشيخ [الفاضل][2] في التذكرة[3] أنّه يقضي؛ لأنّه سبب ضياع الصلاة، وحكمه حكم من أراق الماء في الوقت. و [إذا كانت] على بدنه نجاسة وتعذّر عليه التطهير بالماء وإزالتها، صح تيمّمه وصلاته.

وأمّا الجرح والقرح فإن أمكن غسل ما عداه والمسح عليه وجب، وإن تعذّر المسح عليه فالمرويّ في الجرح أنّه يغسل ما عداه ويتركه[4]، ولو وضع عليه خرقة ومسح كان حسناً.

ويجوز التيمّم مع نجاسة البدن وتعذّر الإزالة إذا كان العضو والتراب يابسين، ولو كان أحدهما رطباً فهو فاقد للطهور، والأجود فيه القضاء.

---

(١) في المخطوطة: «والذي».

(٢) في المخطوطة: «الأفضل».

(٣) التذكرة ٢: ١٦٢، ذيل المسألة: ٢٩١.

(٤) الوسائل ١: ٤٦٣، ب٣٩ من الوضوء، ح٢، ٣.

وأمّا المتردّد فيه بين الوضوء مع غسل أعضائه أو إزالة النجاسة عن معظم البدن ثمّ التيمّم فالأقرب ترجّح الأوّل [أي يتعيّن][1] الوضوء والنجاسة باقية في الموضعين، أمّا لو كان الماء يكفي غسل جميع النجاسة فإنّه يقدّمها قطعاً على الوضوء.

الرابعة: [في حكم الماء الملاقي للدم المعفوّ عنه في الصلاة]

ما قوله في قطرة الدم لو وضعت على سطح مستوٍ صلب لم يبلغ مقدار درهم فوقعت في مائع وأصاب ذلك المائع البدن بمقدار نيف على سعة الدرهم هل يعفى عنه في الصلاة أم لا؟ سواء كان متغيّراً بها أو لا؟

ولو كان الدم على البدن أو الثوب بحيث لا يبلغ الدرهم فحكّه أو معك بحيث زالت العين، هل تصح الصلاة والحال هذه؟ أو يختصّ الحكم هنا بشخص الدم؟

[ولو كان الدم في محمول] ككيس أو منديل هل تصح الصلاة أم لا؟

الجواب:

لا يعفى عن هذا؛ لأنّه صار نجساً وخرج عن اسم الدم سواء تغيّر أم لا، على المذهب الأصح لم يخالف فيه إلّا ابن أبي عقيل ﷺ[2]. وأمّا حكّ[3] الدم فلا تخرج عن العفو قطعاً.

وحكم المحمول في العفو حكم الثوب بغير إشكال. أمّا لو زاد في المحمول

---

(١) في المخطوطة: «أن يتغيّر».

(٢) حكاه عنه في المختلف ١: ١٣، م١، حيث ذهب إلى أنّه لا ينجس الماء إلّا بتغيّره بالنجاسة.

(٣) في المخطوطة، الكلمة غير واضحة.

عن الدرهم فظاهر الرواية [١] ـ وبه قطع المحقّق صاحب المعتبر نوّر الله قبره ورفع في الملأ الأعلى ذكره [٢] ـ أنّه عفو. وقطع الفاضل بأنّ العفو إنّما هو عن الملابس [٣]، والأوّل حسن؛ لشمول الرواية.

الخامسة: [في الجلد المأخوذ من المخالف]

ما قوله في الجلد المأخوذ من المخالف، هل يحكم بطهارته أم لا؟ مع أنّ فقهاءنا قد حكموا بنجاسة ما يؤخذ ممّن يستحلّ جلد الميتة بالدباغ، والشافعية تقول بطهارته إلّا الكلب والخنزير [٤]، والحنفية إلّا الخنزير، والمالكية بطهارته ظاهراً لا باطناً، كما حكى ذلك شيخنا الطوسي في مسائل خلافه [٥]. والحنابلة وإن لم يحكموا بطهارته لكنّهم قد ذكروا أنّهم مجتمعون وذلك يمنع من طهارة ما يذبحونه.

والطوائف من أهل السنّة اليوم محصورون في هذه الأربعة، فما الوجه في الحكم بطهارته؟ أفتنا في ذلك مبيّناً للوجه على ما يظهر لمولاي ذاكراً للحجّة [٦] على ذلك.

الجواب:

الذي ظهر للعبد: الحكم بطهارة الجلد المأخوذ من المسلمين ومن سوق الإسلام وإن لم يعلم كون المأخوذ منه مسلماً إذا لم يعلم أنّه يستحلّ الميتة

---

(١) الوسائل ٣: ٤٥٥، ب ٣١ من النجاسات.

(٢) المعتبر ١: ٤٤٣.

(٣) المنتهى ٣: ٣١٥.

(٤) في [الخلاف] إضافة: «وما تولّد بينهما».

(٥) الخلاف ١: ٦٠، م ٩.

(٦) في المخطوطة: «للحجّية».

بالدبغ عملاً بالظاهر الغالب من وقوع الذكاة وبالأخذ باليسير ورفع الحرج المنفي، وينبّه عليه ما رواه الشيخ في التهذيب عن إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السلام ... قلت له: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إن كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»[1].

وروى الشيخ البزنطي في جامعه عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الخفّاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أذكيّ هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه أيصلّى فيه؟ قال: «نعم، أنا أشتري الخفّ من السوق. ويصح ما صلّى فيه، وليس عليكم المسألة»[2].

وعن البزنطي قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فرو لا يدري أذكية أم لا، أيصلّى فيها؟ قال: «نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع عليهم من ذلك»[3].

وقد بسطت المسألة في الذكرى[4].

ومثله رواية الصدوق أبي جعفر بن بابويه في كتابه الكبير[5].

وهؤلاء أئمّة المذهب.

---

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨، ح١٥٣٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧١، ح١٥٤٥. وفيه بدل «ويصح ما صلّى فيه»: «ويصنع لي وأصلّي فيه».

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٨، ح١٥٢٩، مع اختلاف يسير. الوسائل ٣: ٤٩١، ب٥٠ من النجاسات، ح٣.

(٤) الذكرى ١: ١٣٣.

(٥) الفقيه ١: ١٦٧، ح٣٨.

وأمّا إذا علم أنّه يستحلّ فإن أخبر بكونه ميتة اجتنبت، وإن أخبر بالذكاة فالأقرب القبول عملاً بصحة إخبار المسلمين؛ فإنّ الأغلب الذكاة، وإن لم يخبر بشيء فالظاهر أيضاً الحمل على الذكاة عملاً بالأغلب[1] وبما تلوناه من الأخبار الشاملة لصورة[2] النزاع.

وبازائها أخبار لا تقاومها في الشهرة[3]، ويمكن تأويلها بالحمل على استحباب الاجتناب إذا علم الاستحلال بالدبغ.

ولم نقف على من أفتى بالمنع من ذلك غير بعض متأخّري الأصحاب[4].

ويرد عليه: أنّ الأربعة مجمعون على استحلال ذبيحة أهل الكتاب وأكثرهم لا يراعي شرائط الذبيحة مع أنّ أحداً منّا لم يوجِب الاجتناب لمكان هذا الاحتمال، وهذا أقوى من الاستحلال بالدبغ؛ لأنّه أكثر وجوداً.

السادسة: [فيما لو أخذ الظالم رهناً على أموال المضاربة]

ما قوله ـ دام ظلّه ـ في رجل بيده عروض للتجارة مضاربة لأقوام متعدّدين وطلب طالب منه مالاً على سبيل القهر والمغالبة، فامتنع العامل من تسليمه لعدمه في الحال، فطلب الظالم منه رهناً على ذلك وعيّن الرهن من نوع بعينه ولم يوجد عنده، هل له استعارة الرهن المطلوب منه ويكون مضموناً من صلب تلك الأموال مع أنّ الأصلح ذلك؟ أم يكون مضموناً على العامل؟

وهل لو عيّن الظالم رهناً وكان موجوداً في بعض تلك العروض دون بعض

---

(١) في المخطوطة: «بأغلب».

(٢) في المخطوطة: «التامة الصورة».

(٣) انظر: التهذيب ٩: ٧٨، ح٣٣٢. الفقيه ١: ٩، ح١٤، ١٥. الذكرى ١: ١٣٤.

(٤) التحرير ١: ١٩٤، م٦١٧.

ولم يقبل الظالم إلّا بذلك الرهن عن الجميع وأخذه منه، هل يكون مضموناً على الجميع أم لا؟

وهل لو طلب الظالم رهناً معيّناً وبيد العامل من ذلك النوع عروض تتزايد قيمة بعضها عن بعض، فإن اتّفقت في النوعية فأخذ العامل الأدون قيمة فجعله رهناً محافظة على المصلحة الأعلى قيمة، هل يكون مضموناً على تلك العروض في أموال أربابها أم لا؟

الجواب:

إذا كان العامل مفوّضاً فظنّ المصلحة فكلّ ذلك جائز، وبعّض فكاكه أو قسّمه على الأموال بالحصص، وكذا العدول إلى مايراه أصلح؛ لكونه أدون قيمة. والضمان على أرباب الأموال إذا كانوا عالمين في ابتداء المضاربة بحدوث مثل هذه الأُمور.

وبالجملة مراعاة الأصلح في ذلك، ولا ضمان عليه، إلّا أن يكون أربابه غير عالمين بالأحوال[1] النادرة ولم يفوّضوا إليه نظر المصلحة فهنا يجب مراجعة الحاكم عند فجاءة هذه المصلحة. ولو تعذّر وصانع عن الجميع بنيّة الرجوع فليس ببعيد جوازه؛ لأنّه من باب التعاون على البرّ.

السابعة: [فيمن بيده عين وادّعى أنّها وديعة]

ما قوله ـ دام ظلّه ـ في شخص بيده عين وذكر أنّها وديعة يبيعها مالكها أو مضاربة بيده للبيع وأنّه[2] وكيل صاحبها في البيع وعلم بشاهد الحال عدم كذبه في الإخبار، هل يصح الشراء[3] منه وتملّك العين فلم تكن

---

(١) في المخطوطة: «الأموال».

(٢) في المخطوطة: «وأنفق» بدل «وأنّه».

(٣) في المخطوطة: «التبرء».

مضمونة أم لا؟

وهل لو مسّها شخص أو بعضها أو استند إليها والحال هذه يكون ضامناً لها ويجب تسليمها إلى مالكها أم لا؟

وكذا العبد الذي يُرى في السوق يبيع ويشتري ويعلم بشاهد الحال أنّه مأذون، هل يفتقر في معاملته إلى البيّنة أم يكفي شاهد الحال؟

الجواب: لا ضمان ظاهراً في أمثال ذلك ولا إثم فيه، ويقبل قول ذي اليد في ذلك كلّه، ويكفي شاهد الحال والشياع في إذن السيّد لعبده في التصرّف، ويباح معاملته بذلك ولا ضمان.

الثامنة: [في المصبوغ والطعام المأخوذ من الكافر]

ما قوله ـ دام ظلّه ـ فيما يوجد في يد كافر ممّا ليس بمائع من ثوب ممّا هو مصبوغ أو الطعام ممّا هو مصنوع يحكم بطهارته أم لا؟

وهل المراد بالآنية الجديدة أم يحكم بطهارتها ولو كانت مستعملة ـ كما ذكره الشيخ في القواعد[1] ـ لكن استعمالها لا ينفكّ عن المباشرة برطوبة غالباً، فيكون بقول ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة؟

وهل الشرط العلم بعدم الملاقاة برطوبة أو عدم العلم بالملاقاة؟

الجواب:

كلّ ما يوجد في يد الكافر أو غيره هو طاهر إذا لم يعلم نجاسته سواء كان مائعاً أو جامداً، وكذا المصبوغ وغيره إلّا أن يعلم نجاسته سواء كان مائعاً أو جامداً الكافر صبغه، وكذا الطعام المصنوع.

---

(١) القواعد ١: ١٩٧.

ولا فرق بين الإناء المستعمل وغيره، والمانع علم الملاقاة، فيكفي في الاستعمال عدم العلم، ولا شرط المستعمل [العلم بالعدم][1].

التاسعة: [في الفقاع]

ما قوله فيما أجمع عليه علماؤنا من تحريم الفقّاع ونجاسته؟

ولا شك إنّ التصديق مسبوق بتصوّر المحكوم عليه، فما المراد بالفقّاع المحكوم بتحريمه ونجاسته، فهل هو ما يسمّى فقّاعاً فيما بين الناس؟ وحينئذٍ يلزم تحريم [الأقسمة. وقد][2] ذكر أنّ أجزاءها قريبة من أجزائه، لكنّه قد نقل عنكم حلّها؛ إذ[3] لم يرد التحريم فتكون مباحة، أمْ هو مركّب خاص له أجزاء خاصة؟ فينبغي أن يكون مضبوطاً ليعلم حتى يصح الحكم بتحريمها ونجاستها.

الجواب:

الظاهر أنّ الفقّاع كان قديماً يتّخذ من الشعير غالباً ويصنع حتى يحصل فيه النشيش والفوران[4]، وكأنّه الآن يتّخذ من الزبيب أيضاً وتحصل فيه هاتان الخاصّتان أيضاً. والفرق بينه وبين المسمّى بالأقسمة إنّما هو بحسب الزمان، فإنّه في ابتدائه قبل حصول الخاصّتين يسمّى أقسماً، فإن استفاد الخاصّتين بطول الزمان يسمّى فقّاعاً، والله أعلم.

---

(١) في المخطوطة: «عدم العلم».

(٢) في المخطوطة، الكلمة غير واضحة.

(٣) في المخطوطة: «إذا».

(٤) في المخطوطة: «الفقران».

العاشرة: [في طهارة الخفّ بالأرض الرطبة]

ما قوله فيما اجتمع عليه من طهارة باطن الخفّ والقدم بالأرض، إنّه لو كانت الأرض رطبة هل تكون مطهّرة أم لا؟

يحتمل التطهير؛ للعموم، ويحتمل العدم؛ لأنّه في أوّل آنات ملاقاتها تنجس بالملاقي فلا يكون لها قوّة التطهير لغيرها.

وهل القبقاب حكمه حكم الخفّ أم لا؟

وهل حافّات النعل والخفّ التي لم تلاقِ الأرض بسطحها مع زوال العين تكون نجسة أم لا؟

وهل المراد بالأرض البسيط الصرف أم يكفي لو كانت مطبّقة أو مجصّصة أو سقفاً أو غير ذلك؟

وهل ظهر الحصير غير الملاقي للشمس اليابس بها أو باطن الجدار اليابس بها طاهر أم لا؟

وهل عرق الشارب ماءً نجساً طاهر أم لا؟

وهل لو اجتمع هواء صلب مع شمس ضعيفة [و] غلب ظنّنا أو تُيقّن أنّ المنشّف هو الهواء يحكم بالطهارة أم لا؟

الجواب:

لا ريب في تطهير الأرض الرطبة كاليابسة، والإيراد مندفع لرفع الحرج، وللزوم مثله في الماء المصبوب على الإناء والثوب، مع أنّ الاتّفاق على طهارتهما.

والمسمّى بالقبقاب نعل أيضاً.

وما لا تلاقيه الأرض من الجوانب لا يطهر بها. ولا فرق بين الأرض والمحجّر[1] والآجرّ والجصّ والنورة وغير ذلك إذا صارت من حجرة.

وأمّا الحصير والبارية فالظاهر أنّهما لا يطهر إلّا ما أشرقت عليه الشمس. وسمعنا من شيخنا عميد الدين ـ رفع الله مكانه ـ طهارة الظاهر والباطن؛ لصدق مسمّى الحصير والبارية.

وكذا الكلام في باطن الجدار. ولا عبرة بانقهار الشمس بالريح إذا علم أنّ الشمس صادفت رطوبة في آخر الأمر فجفّفتها.

الحادية عشرة: [في الحوض الصغير في غير الحمّام وله مادّة]

ما قوله في الحوض الصغير في غير الحمّام لو كانت له مادّة من الجاري أو الكثير، هل يكون طاهراً مع ملاقاة النجاسة غير المغيّرة أم الحكم مختصّ بالحمّام؟

ثمّ لو كانت المادّة لاحقة به من أسفله هل يكفي ذلك أم لا؟

وهل بنفس ملاقاة المادّة للحوض يحكم بطهارته أو تعتبر أغلبيتها فيه: وكذا ماء الغيث المطهّر، هل له حدّ أو أيّة قطرة وقعت كفت؟

الجواب:

لا فرق بين الحمّام وغيرها هنا، وإنّما يظهر الفرق لو قلنا بأنّ الحمّام لا يشترط في مادّته الكرّية، أمّا على القول بالاشتراط فلا فرق البتة. ولا فرق بين النابع من أسفله أو الجاري من أعلاه مع المادّة كرّاً. وأمّا الأغلبية فالأحوط اعتبارها فيه وفي الغيث أيضاً.

---

(١) يحتمل: «والحجر».

الثانية عشرة: [في اتخاذ الميل للكحل وغيره من الفضة]

ما قوله فيما يتّخذ من الفضّة ميلاً للكحل وغلافاً للتعاويذ وحلقاً للمّ شعر الرأس وغير ذلك ممّا لا يسمّى لباساً ولا آنية، هل هو حرام فتبطل الصلاة مع لبسه أم لا؟

وهل يحرم بيع ما يستعمل من آلات الركوب كالسرج واللجام والرِّكاب مربكاً[1] بالذهب أم لا؟

الجواب:

كلّ ذلك جائز لا تحريم فيه؛ لعدم مسمّى الآنية، لما صح أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في قصعته حلقة من فضّة[2]، واتّخذ أيضاً أنفاً من فضة عرفجة بن سعد وأنتن[3] فاتّخذه من ذهب بإذن النبي[4]، وكان للكاظم عليه السلام مرآة عليها فضّة[5]، وقال الصادق عليه السلام: «كان نعل سيف رسول الله [وقائمته] فضّة وفيه حلق من فضة...»[6].

وأمّا المركب واللجام والرِّكاب[7] المحلّاة بالفضّة فجائز، أمّا الذهب فالظاهر المنع. وقد أوردت خبرين في حلية السيف والمصاحف بالذهب وأنّه

---

(١) أي مخلوطاً.

(٢) الذكرى ١: ١٤٦ـ١٤٧.

(٣) في المخطوطة: «وأسر».

(٤) الذكرى ١: ١٤٦ـ١٤٧.

(٥) الكافي ٦: ٢٦٧، ح٢. التهذيب ٩: ٩١، ح٣٩٠.

(٦) الكافي ٦: ٤٧٥، ح٢، مع اختلاف يسير.

(٧) في المخطوطة: «والمركب».

جائز في كتاب الذكرى[1].

الثالثة عشرة: [في التأجر غير الكتابي]

ما قوله في غير الكتابي إذا وجدناه تاجراً في بلد إسلامي، هل يحلّ ماله أم لا؟

وكذا الكتابي الذي لم يؤدّ جزية كالفرنجي المعلوم أو المظنون حربيته وتقلّبه في غير بلد الاسلام، هل يحل ماله أم لا؟

وهل أخذ الجائر الجزية وأمانه ينزّل منزلة العادل أو لا؟

ثمّ لو تجرّأ متجرّئ على كافر معصوم المال أو من يعتقد ما يوجب الكفر آخره وهو مسلم الآن وأخذ من ماله شيئاً، هل هو حق الله هو الطالب به في الآخرة أو[2] هو حق مأخوذ منه فيوصل إليه عوضه آخرة ما إذا لم يصل إليه دنيا.

الذي يظهر للعبد الثاني؛ لاستقرار ملك المأخوذ منه، فهو من قبيل الآلام فما عند مولاي فيه؟

الجواب:

لا ريب في حرمة مال حربيّ دخل بأمان إلى بلد الإسلام وإن كان المؤمن سلطاناً متقلّباً؛ لأنّه شبهة، ويثبت في الذمّة ماله ومال الذمّي وكلّ كافر حرام المال، ويكون المطالب به يوم القيامة ذلك المأخوذ منه وإن كان مستحقّاً للخلود في النار، ولا يزال بذلك حق الله تعالى من تعدّى الحدود.

---

(١) الذكرى ١: ١٤٧.

(٢) في المخطوطة: واو بدل «أو».

الرابعة عشرة: [في بيع الوكيل المفوّض نسيئة]

ما قوله في وكيل مفوّض في وكالته في جميع أموال الموكّل عموماً، هل يملك البيع نسيئة أم لا؟

وكذا لو ابتاع كذلك أو أودع أو ضارب أو باع من نفسه؟

الجواب:

إن تحقّق العموم فله فعل كلّ ما فيه صلاح.

الخامسة عشرة: [في الاستخارة]

ما قوله دام فخره في الاستخارة بالمصحف، هل رواية الحروف عن جعفر بن محمد ثابتة أم لا؟ وما كيفيّة روايتها؟ وهل يقف مولاي على كيفية أُخرى لاستخارة المصحف أم لا؟

الجواب:

لم يقف العبد على استنادها فيما أحسبه ولكنّه مشهور في المصحف، وكيفيّته أن يقرأ الحمد ثلاثاً والإخلاص ويقول، اللهمّ إنّي توكّلت عليك وتفألت بكتابك فأرني ما هو المكنون في سرّك المكنون في غيبك المخزون، ولتكن عاقبة ما تستخير فيه خيراً، ويأخذ الحرف الأوّل من سابع سطر[1] ولا يفرح ولا يحزن، ثمّ ذكر الحروف على ما هو مشهور.

وقد روى اليسع القمي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أُريد الشيء فأستخير الله فيه فلا يوفّق[2] فيه الرأي، أفعله أو أدعه؟ فقال: «انظر إذا فررت إلى

---

(١) في المخطوطة: «السابع السطر».

(٢) في المخطوطة: «يوقف».

الصلاة فإنّ الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاة أيّ شيء وقع في قلبك فخذ به، وافتح المصحف وانظر أوّل ورقة ما ترى فخذ به[1] إن شاء الله تعالى»[2].

والظاهر أنّهما صورتان، وهذا الحديث مسند، وقد ضمّنه الشيخ الجليل نجيب الدين يحيى بن سعيد في جامعه[3].

السادسة عشرة: [في الشراء ممّن تعلّق بماله خمس أو زكاة]

ما قوله فيمن يقرّ أنّ في ماله خمساً أو زكاة ولم يخرجهما أو علم ذلك منه، هل يصح الشراء منه والبيع منه وأخذ الثمن من ذلك المال ويكون الحق الواجب مضموناً على ذلك الذي وجب عليه الخمس والزكاة أم لا يصح الشراء منه حتى يضمن؟

وكذا لو أضاف وأهدى هل يصح قبوله والأكل من طعامه أم لا؟

وهل وجوب إخراج الخمس مضيّق؟

الذي يظهر من كلام شيخنا في القواعد عدمه[4]، أعني بذلك حق الانسان لا حقه عليه السلام؛ فإن [كان] الحق ذلك، هل يصح البيع والشراء والأكل وقبول الهدية من مال من لم يخرج الخمس ولو لم يضمنه بناء على أنّه يخرجه وهو موسّع أم لا؟

وهل فرق في كلّ ذلك كلّه بين من لا يعتقد الوجوب وبين غيره أم لا؟

---

(١) في المخطوطة: «وجد فيه».

(٢) مستدرك الوسائل ٦: ٢٥٨، ب٥، ح١.

(٣) الجامع للشرائع: ١١٥.

(٤) القواعد ١: ٣٦٥.

الجواب:

أمّا الخمس فلا يمنع من مال من لم يخرج الخمس سواء اعتقد وجوبه أم لا، وقد نصّ الأصحاب أنّه لا خمس فيما ينتقل إلى الانسان ممّن لا يخمّس ماله.

وأمّا الزكاة فإن علم ببذل النصاب وصيرورتها به في الذمّة لا بأس بذلك أيضاً، وإن علم بقاء عين النصاب فاجتنابه أولى.

وأمّا توسعة إخراج الخمس فكما أفاده شيخنا ـ آجره الله ـ ونقله جماعة من الأصحاب. والأولى تضيّق مستحق الأصناف لا غير.

السابعة عشرة: [في القبلة]

ما قوله فيما ذكره الفقهاء من التعويل على قبلة البلد مع عدم علم الخطأ. وقبلة البصرة غربية وجامعها أيضاً كذلك، ولا شك أنّ البصرة من العراق، ولكن قد ذكر أنّ علياً عليه السلام صلّى في مسجدها، ولم ينقل إنكار منه في ذلك، ولو أنكر لاشتهر ذلك ونقله النقلة، هذا إذا كان وضع المسجد في زمانه على ما هو الآن، وإن لم يكن على وضعه الآن متى غيّر إلى هذا الوضع لكان قد اشتهر أيضاً ذلك التغيير وما نقل، فأحد الأمرين لازم: إمّا اشتهار النكير [1] أو اشتهار تغييرها، فما قوله في ذلك؟

وهل يعمل في هذه الصورة على قبلتها الآن أم على الأمارات العراقية؟

الجواب:

لا ريب أنّ قبلة البصرة تتيامن عن قبلة الكوفة؛ لاختلافهما في العرض

---

(١) في المخطوطة: «التنكير».

اختلافاً بيّناً. واسم العراق وإن شملها لكن هذه العلامات[1] على سبيل التقريب والتسهيل، وفيها إشارة إلى أنّ القبلة هي الجهة المتّسعة جدّاً؛ فإنّ خراسان والكوفة شديد تباعدهما وقد حكم باتّحاد قبلتهما، فالمراد به أنّ امتداد[2] الجهة لا في نفس الخطّ الذي يقف عليه المصلّي.

وما أفاده ـ أدام الله فوائده وأسبغ عوائده ـ من السؤال وأراد: إذا قيل بمساواتها في الجهة الى قبلة الكوفة وفي نفس موقف المصلّي والخط الخارج منه إلى الكعبة[3] فلا. وقد أحسن الجدّ السعيد لمولانا العلاّمة ركن الدين في شرح المختصر بيان الجهة وكيفية توجّه المصلّي بياناً حسناً.

الثامنة عشرة: [في الصلاة قبل الوقت تقيّة]

ما قوله في الواحد منا، هل تجوز له الصلاة قبل دخول الوقت تقيّة كما في المغرب ويكون ذلك مبرئاً للذمّة ولا يجب الإعادة أم لا؟

وهل تجوز التقية في شرب الفقّاع أم لا؟

فالضابط فيما يجوز التقية فيه هل هو ما عدا قتل المسلم غير المستحقّ أم هناك شيء آخر لا تجوز التقية فيه؟

وهل لو صلّى الجمعة معهم تقية تجزيه عن الظهر أم لا؟

الجواب:

أمّا تقدّم[4] الصلاة على وقتها تقية فلا أعلم به قائلاً منّا مع أنّهم جوّزوا

---

(١) في المخطوطة: «المعاملات».

(٢) العبارة غير مستقيمة، ولعلّ الأنسب: «فالمراد به الامتداد في الجهة». ونحو ذلك.

(٣) العبارة في المخطوطة فيها اضطراب وتكرار.

(٤) لعلّ الأنسب: «تقديم».

الإفطار قبل الوقت تقية.

وأمّا شرب الفقّاع فجائز لها، وقد روي لا تقية في شرب المسكر والمسح على الخفّين [١].

وضابط التقية بحسب الإقدام والإحجام ما تظنّ فيه توجّه الضرر إلّا القتل، وفي الجراح قولان.

وأمّا إظهار كلام الكفر فيجوز وتركها [٢].

ولا ريب في جواز اتّخاذ صورة الصلاة تقية بل وجوبه، ولا يلزم من ذلك الإجزاء.

التاسعة عشرة: [في أخذ الاجرة على الأذان]

ما قوله في أخذ الأُجرة على الأذان في المشاهد المشرّفة مع تعيين الأخذ للأذان أو مع عدم تعيينه؟

وهل يجوز إعطاؤه من النذر أم لا:

وعلى تقدير جوازه هل يجوز من غير إذن حاكم الشرع أم لا؟

وكذا [هل] يجوز التناول من مال نذور المشاهد لمفتٍ أو مدرّس أو محدّث أو قارئ للقرآن بتلك المشاهد أم لا؟

وهل يجوز استعمال آلات المشاهد كحصر وبارية وقنديل في مدرسة أو رباط قريب من المشهد لكنّه خارج عن حدوده وإن دخل في سور بلده أم لا؟

وكذا هل يجوز عمارة ما يخرب من المدارس والربط هناك [٣] أو منضمّاً

---

(١) الوسائل ١: ٤٥٧، ب٣٨ من الوضوء، ح١.

(٢) كذا في المخطوطة.

(٣) في المخطوطة، الكلمة غير واضحة.

من مال المشاهد؟

وكذا هل يجوز إجارة أو إعارة آلاته للمقيمين ببلده أم لا؟

وكذا هل يجوز لناظر تلك البقعة المشاهدة مع خوفه من ظالم متوقّع من تلك الأموال شيئاً مداراته وإعطاؤه مع غلبة ظنّه أو تيقنه لحصول ضرر ذلك الظالم أم لا؟

وهل جواز بذل تلك الأموال للزوّار والواردين مختصّ[1] بأوقات الزيارات أو في كلّ وقت اتّفق؟

وهل ذلك جائز حال الورود أم في باقي أيام الإقامة أيضاً؟ فإن كان الثاني فيشرع أيضاً للمجاورين؛ إذ لا تقدير للإقامة؟

وهل لو خرج المجاور ثمّ عاد بنيّة الزيارة يجوز له التناول أم لا؟

الجواب:

نصّ الأصحاب على تحريم أخذ الأُجرة على الأذان مطلقين ذلك سواء وجد غيره أم لا. نعم يجوز الرزق من بيت المال ومن أموال المشاهد مع عدم وجود المتطوّع. والحاكم فيه إنّما هو الفقيه.

وأمّا قضية النذور فيتبع قصد الناذرين، فإن جهل القصد صرف في العمارة ثمّ الفرش والتنوير ثم السدنة. أمّا الدفاع عنه فإنّه مقدّم على كلّ شيء.

وأمّا رزق المدرّس والمفتي والمحدّث فليس ببعيد جواز أخذه من ذلك وإنّما يقف على المشاهد؛ لأنّه أهم المصالح لما فيه من إقامة الشعار الإيماني.

---

(١) في المخطوطة: «المختصّ».

وأمّا استعمال الآلات في غيرها فلا يجوز مع احتياجها إليها، ومع الغنى عنها يجوز للواردين للزيارة والفقراء المجاورين وإن لم يكن في نفس المحدود بل جاء في جميع المشهد.

أمّا من هو مقيم في المشهد الشريف فالأولى الامتناع من ذلك إلّا مع الحاجة إذا كانت إقامته للمجاورة والتعبّد والزيارة وإن طالت الإقامة. وكذا يجوز عمارة الحياض من ذلك والمدارس المعروفة بالحضرة الشريفة.

المسألة العشرون: [في تطهير الأرض الصقيلة]

ما قوله في الأرض الصقيلة كالمبلّطة والمغرّة الخالية من الشقوق، هل تطهيرها هنا بإيراد القليل عليها أم لا؟

وما قوله فيما يزال به الخبث هل طاهر مطلقاً كما قال السيّد[1] أم نجس مطلقاً كرأي صاحب القواعد[2]؟

وقولهم بـ[عدم] نجاسته إلّا بعد الانفصال عن المحلّ فهل عن جملة المحلّ أم جزء منه؟

فإن كان الثاني فلا نحكم بطهارة الآنية بإفاضة الماء عليها بالإبريق؛ إذ الماء كلّما انتقل عن جزء نجس آخر، وإن كان الأوّل، فلو صبّ في الآنية النجسة الضيّقة الرأس كالإبريق مثلاً شيء من الماء ثم أُدير ذلك فيه بحيث عمّ جميعه ثمّ انفصل عنه هل يحكم بالطهارة أم لا؟

وهل يجب تطهير اليد العاصرة للثوب أم لا؟ فإن كان الأوّل لزم التحكّم في طهارة المعصور، وإن كان الثاني لزم التحكّم في نجاسة المنفصل.

---

(١) حكاه عن السيد المرتضى النراقي في لوامع الاحكام: ٨٩ (مخطوط).

(٢) القواعد ١: ١٨٦.

الجواب:

نعم، يطهر بذلك ولو كان فيها حلول أو فطور إذا علم ورود الماء وانفصاله عنها ثم وروده ثانياً، ويظهر من فتاوى المعظم والروايات أنّ ماء الغسلة كمغسولها قبلها، فحينئذٍ إن أوجبنا الثلاثة فماء الثالثة طاهر أيضاً. وفي الولوغ ما يوجب السبع عند من قال به يطهر ما ورد بعده.

والإجماع على طهارة الآنية بالإدارة وإن كان الماء قليلاً.

ولا يجب تطهير اليد إذا كان الماء قد خرج عليها حال الصبّ المطهّر، بل تطهر بطهارة الثوب. ولا يلزم منه طهارة المنفصل؛ لأنّ المرجع في ذلك إلى الحكم الشرعي، ولا امتناع في الحكم بنجاسة المنفصل وطهارة الباقي واليد؛ لمكان الحرج.

الحادية والعشرون: [في حكم ولد الزنى]

ما قوله في ولد الزنى، ما الأصح عند مولاي فيه؟ وهل هو طاهر السؤر والجسد أم لا؟ وهل يصح نكاحه وإنكاحه أم لا؟

وما المراد بقوله ﷺ: «ولد الزنى لا يكون نجيباً»[1].

وعلى القول بنجاسته [هل] يصح نكاحه ويكون ولده ولد حلال أم يكون حكمه حكمه؟

وهل صحيح ما يقال: إنّه ورد انّه وإن أظهر شعائر الدين واعتقد العقيدة الصحيحة انّه لم يؤمن للموفاة[2] على ذلك[3]؟

---

(١) عوالي اللآلي ٣: ٥٣٤.

(٢) كذا، ولعلّها مصحّفة عن «الموافاة».

(٣) انظر: المحاسن: ١٠٨، ب٤٨ عقاب ولد الزنى. عوالي اللآلي ٣: ٥٣٤.

وهل المراد بولد الزنى في ذلك من يكون كذلك في نفس الأمر وإن أُلحق شرعاً بمن ولد على فراشه أو المراد من حكم عليه بذلك شرعاً وإن كان في نفس الأمر حاصلاً من وطء حلال؟

الجواب:

الأصحّ عند الأصحاب أنّه بحكم المؤمنين في الطهارة وصحة التناكح.

والمراد بالحديث الحمل على الأغلب؛ إذ المراد كامل إلحاقه، فإنّ الكمالية منفية قطعاً، ومن روى الحديث «لا ينجب»[1] فمعناه لا يلد نجيباً عند بعضهم وإن سلم عند الجناية[2] على الإطلاق، فهي عدم صفة كمال لا يلزم نفي العلم الإيمان[3]؛ إذ مسمّاه[4] ولا لازمته.

والمرتضىﷺ ومن آخذه بالغ في الحكم بكفره وأنّه إذا أظهر إيماناً فإنّ باطنه يكون مخالفاً له.

والمراد به من كان في نفس الأمر من زنى.

أمّا الأحكام الشرعية فإنّها تتبع الظاهر لا نفس الأمر.

الثانية والعشرون: [في طهارة آنية الخمر المنقلب خلّاً]

ما قوله في آنية الخمر المنقلب خلّاً لو كانت ناقصة، هل يطهر أعلاها الخالي من الملاقي مع أنّه نجس بملاقاة الخمر له أم لا؟

---

(١) في المخطوطة: «لا يبحث».

(٢) يحتمل التصحيف في هذه العبارة، ولعلّها: «سلب عنه النجابة» ونحو ذلك.

(٣) يحتمل التصحيف في هذه العبارة، ولعلّها: «لا يلزم نفيها عدم الإيمان».

(٤) العبارة فيها خلل، ولعلّ المراد: إذ أنّها ليست مسمّاه.

فإن كان الثاني تعذّر الانتفاع بذلك الخلّ؛ إذ يتعسّر إخراجه إلّا بعد ملاقاة ذلك المحيط النجس.

الجواب:

بل يطهر الإناء كلّه، ومن الناس من حكم بطهارة موضع الخلّ وجعل تناوله بثقب الآنية وشبهه، وليس بشيء. والله الموفّق.

الثالثة والعشرون: [في الاستطاعة للحج]

ما قوله في شخص ملك مالاً في وقت لا يتمكّن فيه من قطع الطريق إلى الحج، كمن ملك في العراق في ضعف مثلاً ثمّ إنّه عقد نكاحاً بمهر لا يفضل ممّا يملكه عن قدر ما يقطع به المسافة للحج في وقته، هل يكون الحج مستقرّاً في ذمّته والحال هذه أم لا؟

وهل لو لم يكن عقد نكاحاً بل وهب ذلك المال قبل وقت الحج تصح الهبة ولم يستقرّ الحجّ في ذمّته أم لا؟

وهل لو كان عليه كفّارات ونذور مقيّدة أو مطلقة أو مستلزم بعهد أو يمين، هل يجب صرف المال فيه أم في الحج على تقدير أن لا يكفي للجميع؟

وهل يعتبر الزاد والراحلة من مؤونة السنة في الخمس أم لا؟

وهل يصح الحج مع شغل الذمّة بحق الله كزكاة أو خمس أو حق آدميّ كمغصوب أو مستدان مطالب به أو لا، يعلم به المستحق أم لا؟

فإن كان الثاني فما المراد من قولهم: «لو حجّ بمال حرام صحّ حجّة مع سبق الوجوب بغيره»[1].

---

(١) السرائر ٢: ٣٢٩ ـ ٣٣١. المختلف ٥: ٢٥٩.

الجواب:

لا يستقرّ الحج على هذه الصورة، فالمراد بمنع الأصحاب من التزويج لمن استطاع، وهو المنع في أيام سفر القافلة أو ما قاربه، وكذا الكلام في الهبة وغيرها. والكفّارات المختصّة في المال والنذور كذلك معتبرة من جملة الديون التي تمنع الاستطاعة إلّا بعد إبقائها والخروج منها.

والخمس لا يتعلّق بقدر الاستطاعة؛ لأنّها من المؤن، نعم لو كانت الاستطاعة تدريجاً في سنين متعدّدة فإنّ الخمس يتعلّق بالسنين السالفة على كمال الاستطاعة.

والأصح صحة الحج لمن عليه حقوق وإن كانت مضيّقة؛ لأنّهما واجبان اجتمعا فيخرج عن العهدة بفعل أيّهما.

والاحتجاج بأنّ حق الآدمي مقدّم على حق الله تعالى، والأمر بالشيء نهي ـ أو مستلزم للنهي ـ عن ضدّه، وأنّ النهي مفسد للعبادة.

ممنوع مقدّماته، لكن تمام[1] تحقيقه في الأُصول.

الرابعة والعشرون: [في ردّ الوصيّ للوصيّة لو لم يعلم بها]

ما قوله فيما قوّاه شيخنا في المختلف من أنّه لو لم يعلم الوصيّ بالوصيّة فله ردّها بعد موت الموصي[2]، هل يعمل عليه سيدنا أم لا؟

فإن كان، فلو ردّ الوصيّ الوصيّة هل يكون ضامناً لما يتلف من مال الموصي على تقدير أنّه لو دخل في الوصية يحفظه أم لا؟

---

(١) في المخطوطة: «ثمار».

(٢) المختلف ٦: ٢٩٩، م٨٢.

الجواب:

الذي دلّ عليه كلام الأصحاب والرواية[1] أنّه لا يجوز الردّ، فلو ردّ لما يحفظ كان ضامناً لما يتلف بسبب إهمال الحفظ؛ لأنّ ذلك عين التفريط.

الخامسة والعشرون: [في ايراد المضارب المال عند الصرّاف]

ما قوله فيما يتداول التجّار من أنّهم يوردون أثمان أمتعتهم عند الصرّاف مع غلبة ظنّهم أنّه أحفظ لها؛ لأنّه لو كان بيد شخص وديعة أو مضاربة أو هو وكيل حتى أورد عن[2] ذلك عند الصرّاف من غير إشهاد عليه، هل يكون مفرّطاً بمجرّد ذلك أم لا؟

وهل فرق بين ما لو كان الصرّاف مسلماً أو كافراً عدلاً أو فاسقاً أم لا؟

وهل لو أورد ذلك عند الصرّاف ولم يعلمه أنّه لغيره حتى أورد لنفسه أيضاً شيئاً آخر، يكون بمجرّد ذلك قد مزجه في ماله أم لا؟

وهل يجب عليه والحالة هذه انّه إذا أخذ من الصرّاف شيئاً أن يقول: اعطني من الوجه الفلاني الذي لي، أم يكفي قصده إليه من غير إعلام الصرّاف؟

وممّا[3] قوله إنّه إذا قبل الحوالة بثمن الوديعة على الصرّاف من غير قبض يكون ذلك بمنزلة القبض ويصح تسليم العين حينئذٍ؟

ولو كان تسليم العين سابقاً على الحوالة أو على قبض الثمن كما قد جرت

---

(١) الوسائل ١٩: ٣١٩، ب٢٣ من أحكام الوصايا.

(٢) كذا، ولعلّها زائدة.

(٣) في المخطوطة: «وأما».

عادة التجّار به[1] يكون تفريطاً أم لا؟

الجواب:

إذا لم يكن مأذوناً في الايداع بغير إشهاد ضمن بترك الاشهاد سواء كان الصيرفي عدلاً أو لا. ولا فرق بين أن يجعله وديعة عنده أو قرضاً عليه.

أمّا لو خلطه فإن كان قد جعله وديعة وخلطه الصيرفي بماله ضمن المودع مع عدم سبق الإذن من المالك، وله أيضاً تضمين الصيرفي ويرجع مع علمه على المودع.

وأمّا القبض فإن كان مأذوناً في الاقتراض ولم يعلم الصيرفي باشتراك المال بينه وبين غيره فالظاهر أنّ نيّة القابض كافية، وإن علم فلابدّ من تعيين الصيرفي المدفوع.

والحوالة على الصيرفي وقبوله بمناسبة القبض فيجوز تسليم السلعة إلى المحيل، ولو سلّم العين قبل ذلك كان ضامناً. هذا كلّه إذا لم يكن العامل قد استأذن في هذا كلّه.

السادسة والعشرون: [في الوديعة]

ما قوله في شخص أودع شخصاً آخر وديعة يسلّمها إلى آخر ولم يأمره بالإشهاد عليه بل على المودع أو قال له المستودع: إنّي لا أشهد عليه، فرضي بذلك، ثمّ اتّفق موت المودع قبل تسليم المستودع الوديعة ولم يعلم بموته ثمّ سلّمها إلى ذلك المأمور بتسليمها إليه من غير إشهاد ثمّ علم فيما بعد موت المودع، هل يكون الودعي الأوّل ضامناً لها لتركة الميت؛ لعدم إشهاده أو لعدم إذنهم في التسليم أم لا، ويكون إذن الميت كافياً؟

---

(١) في المخطوطة: «له».

الجواب:

تضمن ولو دفعها بإشهاد؛ لأنّ الآذن بموته انفسخت الوديعة وصارت أمانة شرعية لا يجوز إيداعها عند الغير مع إمكان حفظها على حال إلّا بإذن الوارث، والجهل لا بانتقالها إلى الوارث ليس مزيلاً للضمان؛ لتساوي الخطأ والعمد في إتلاف الأموال. نعم، يزيل الإثم في الدفع.

السابعة والعشرون: [فيما يخرجه الودعي والمضارب على العروض]

ما قوله فيما يخرجه الودعي والمضارب والوكيل على العروض ممّا لم يستحق شرعاً كالتمغاوات ووزن الأعراب ومداراتهم، هل يكون لازماً مع عدم إذن المودع والموكّل والمضارب أم لا؟

وهل بمجرّد طلب الظالم لذلك يباح التسليم أم يتوقّف على توعّده بالإيذاء ولو بالشتم مثلاً أو كلام لا يحتمل مثله؟

وهل يجوز للودعي والعامل والوكيل استنابة أحد في الإخراجات المذكورة أم يجب المباشرة بنفوسهم؟

وهل لو كان بيده حمول متعدّدة لأشخاص متعدّدين وكلّ[1] حمل على حدته متميّز وله دراهم معيّنة للإخراج عليه فاتّفق أن أخرج أحد الأموال على جميع الحمول على مظلمة معيّنة، وقسط صاحب المال منها جزء معلوم، ثمّ أخرج مال الآخر في مظلمة أُخرى على الوجه المذكور، وهل له فيما بعد لو دفع ذلك المخرج على الحمول وحساب كلّ حمل بقسطه ممّا فضل لصاحب الفاضل من مال الآخر وهكذا، أم ليس له ذلك، بل يجب إخراج كلّ مال على حدته في وجه المداراة عن صاحبه بقسط منه؟

---

(١) في المخطوطة: «لكلّ».

فإن كان الثاني فلو فرض انتزاع مال صاحب الحمل ثمّ جاءت مظلمة أُخرى وليس له مال وليس هناك من يباع عليه جزء من الحمل ويخرج ثمنه عنه، هل للذي بيده استدانة مال للإخراج ويكون لازماً لصاحب الحمل أم لا؟

ولو فرض أنّ هناك مشترياً لكن بالجنس الأوكس هل يكون مخيراً أم يراعي الأصلح لو كان الدين بفائدة أيضاً أم يتحتّم البيع؟

وما قوله فيمن يستأجر لحمل مع شخص ويشترط المستأجر على المؤجر ضمان جميع المظالم والوزن المتعلّقة به ويزيده على أُجرة المثل زيادة تقارب تلك المظالم، هل يصح الشرط ويلزم الضمان أم لا؟

وهل فرق لو فضل عن أُجرة المثل وعن ما دفع في وجه المظالم شيء عن الذي عقد به يستحقّه المؤجر أم لا؟

وكذا لو أعوز هل يجب على المستأجر الدفع إلى المؤجر ما أعوز أم لا؟

الجواب:

إذا كان الموكّل والمودع والقارض يعلم الحال وقد صار هذا مشهوراً فلا ضمان فيه ولا إثم، ولا يتوقّف تسليمه على أمر آخر، بل يكفي الطلب الذي يغلب معه الظنّ بالإضرار عليه وعدم المكنة من دفعه.

وإذا كان لجماعة متعدّدة أعطى من مال كلّ عن ماله. ولو اقتضت المصلحة المهاياة في الأموال على ما جرت به العادات كان جائزاً، ولا ضمان.

ويجوز الاستنابة تبعاً للعادة ممّن عادته المباشرة أو الاستنابة، والظاهر أنّ العادة جارية في هذه الضرائب إلى الأعراب أن يتولّاها من القافلة[1]

---

(١) في المخطوطة: «العاقلة».

بعضهم، فاتّباع هذا جائز.

وله الاستدانة على صاحب الحمل إذا كان أصلح من البيع تبعاً للعرف.

والاستئجار المذكور فيه شرط المظالم باطل للجهالة بوجودها ثمّ بقدرها، فلو دفع شيئاً بإذنه وكان قد دفع إليه أُجرة و[1] تقاصّا ورجع صاحب الفضل. ومولانا ـ أدام الله تعالى إفادته ـ هو صاحب الفضل والفضائل ومن العلماء الأماثل، أطلع الله شمس علومه في الآفاق، وحال بينه وبين ما يمنع من استكمال النفس، ونفعنا ببركات دعواته وأنفاسه مادّاً نظرها بمحادي[2] عن أنفاسه، بحقّ الحق وأهله، وصلّى الله على محمد وآله.

---

(١) الظاهر زيادة الواو.

(٢) كذا في المخطوطة.

أجنبي [1]

أوّلاً ـ التعريف:

أجنبي كالنسبة إلى أجنب [2]، وهو نعت بمعنى البعيد والغريب [3]. من جنب يجنب جنباً وجنابة أي بَعُد، يقال: رجل أجنب وأجنبي أي البعيد في القرابة [4].

والشايع في لسان العامة بل الفقهاء تأنيثه بالتاء فيقال أجنبية، ولكن صريح غير واحد من أهل اللغة أنّه لا يؤنّث، وأنّ الذكر والأُنثى فيه سواء [5]، كما أنّ الروايات أيضاً خالية عن هذا التعبير.

وليس له معنى اصطلاحي، بل يراد منه في المقامات المختلفة ما يناسب المعنى اللغوي ولو بضرب من التوسّع والمجاز كما قيل [6].

فالأجنبي عن الإنسان هو البعيد عنه في القرابة، والأجنبي عن المرأة هو غير المحرم لها، والأجنبي عن عقد أو تكليف أو غيره هو من لا صلة له بهذه الأُمور، والأجنبي عن البلد من ليس من أهله، والأجنبي عن علم أو صنعة من لا معرفة له بهما، وهكذا.

ثانياً ـ ما يصير به الأجنبي ذا علاقة:

هناك أُمور توجب صيرورة الأجنبي عن شيء ذا علاقة به وتتغيّر بتبعه أحكامه تكليفاً أو وضعاً:

فمنها: العقد، كعقد النكاح الذي تصير به المرأة الأجنبية زوجة وتترتّب عليها أحكام الزوجية، وكعقد الوكالة الذي به تصير تصرّفات الوكيل نافذة.

ومنها: الإذن والتفويض، كإذن الفقيه لغيره بالتصرّف في سهم الإمام عليه السلام بصرفه في بعض الوجوه، وإذن وليّ الميت للأجنبي بتغسيله والصلاة عليه، وإذن مالك الشيء لغيره بالتصرّف فيه، وتفويض تعيين المهر في نكاح مفوّضة المهر إلى أجنبي، بناءً على جواز تفويضه إلى غير الزوجين.

ومنها: حكم الحاكم، كنصب القاضي والوالي وأمير العسكر و...

ومنها: الاشتراط، كاشتراط حق الخيار ضمن العقد لأجنبي.

وفي قبال هذه الأُمور أُمور أُخرى توجب زوال هذا الارتباط والعلاقة، كإنشاء الطلاق من الزوج، أو فسخ ذي الخيار المعاملة، أو إبطال الإذن والتفويض والرجوع عنه كما إذا رجع الموكِّل أو الحاكم عن إذنه.

نعم، بعض العلائق تكون ثابتة في الشريعة لا ترتفع بعد حصولها ـ ولو مع زوال أسبابها ـ كعلاقة المحرميّة بين المرأة وصهرها، فإنّها لا ترتفع بطلاق الرجل زوجتَه، ونحوه علاقة المحرميّة بين الرجل ومنكوحة ابنه. وتفصيل الكلام في كلّ منها موكول إلى محلّه.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

يختلف حكم أفعال الأجنبي وتصرّفاته وضعاً وتكليفاً باختلاف الموارد، نتعرّض لها ضمن الأبحاث التالية:

الأوّل ـ تبرّع الأجنبي بأداء الدين ونحوه:

لا إشكال في براءة ذمّة المديون بتبرّع الأجنبي عنه بأداء دينه[٧]، سواء كان المديون حياً أو ميتاً، بل قد يعدّ ذلك من المسلّمات[٨].

قال السيد الحكيم ـ تعليقاً على

فتوى العروة ببراءة ذمّة المحال عليه بتبرّع الأجنبي ـ: «هذا ممّا لا إشكال فيه؛ ضرورة جواز التبرّع عن الغير في وفاء دينه وعدم اعتبار المباشرة فيه عرفاً، ويقتضيه ما دلّ على جواز وفاء الوارث دين المورّث، وما دلّ على وفاء دين الفقير من الزكاة، وما ورد في وفاء الولد دين والده، وأنّه يكتب بذلك بارّاً»[٩].

كما لا إشكال أيضاً في جواز قضاء تكاليف الميّت عنه، سواء كانت مالية أو بدنية، واجبة أو مندوبة؛ للأدلّة الدالّة على جواز النيابة عنه مطلقاً.

وأمّا بالنسبة للحي فلا دليل على صحة البدني منها إلّا في موارد خاصة دلّ عليها الدليل، كالحج النيابي لمن استقرّ عليه الحج وكان عاجزاً عن الإتيان به مباشرة فإنّه يجوز فعل الأجنبي عنه، وكذا بالنسبة لبعض أجزائه وبعض المستحبات كالزيارة[١٠].

وفي المالية منها خلاف، فقد يلحق بالدين المطلق فيحكم بالجواز، وقد يلحق بالعبادات البدنية فيحكم بعدم الجواز[١١].

(انظر: نيابة، دين، حج، زكاة، كفّارات)

الثاني ـ جُعل الأجنبي:

يجوز للأجنبي التبرّع بالجعل لغيره بأن يجعل من ماله شيئاً، ويملكه العامل بالعمل[١٢]، فيجب عليه بذل الجُعل وإن لم يعد إليه نفع للتوسّع في الجعالة[١٣]، ولا يلزم المالك شيء للعامل ولا للباذل، ولعلّ منه قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾[١٤].

وأمّا لو قصد بالجعل الرجوع إلى المالك لا التبرّع فلزومه عليه [أي المالك] موقوف على إجازته بناء على جريان الفضولية فيه[١٥].

وكما يجوز للأجنبي التبرّع بالجعل كذلك يجوز له التبرّع ببذل عوض المسابقة والرماية، وتصح المسابقة أيضاً.

قال المحقق: «إذا بذل السبق غير المتسابقين صح إجماعاً...».

وقال أيضاً: «إذا قال أجنبي لخمسة: من سبق فله خمسة... ولو سبق أحدهم كانت الخمسة له» (١٦).

وقد صرّح عدّة من الفقهاء بجواز كون عوض المسابقة من بيت المال؛ لأنّه معدّ للمصالح، وهذا منها، لما فيه من البعث على التمرّن على العمل المترتّب عليه إقامة نظام الجهاد، ومن أجنبي سواء كان الإمام أم غيره (١٧).

(انظر: جعالة، سبق، رماية)

الثالث ـ جعل العوض لأجنبي:

لا يجوز جعل عوض المسابقة لأجنبي غير المتسابقين والمحلّل (١٨)(١٩). بل لا يجوز للأجنبي مشاركة أحد المتسابقين في الغرم والغنم (٢٠).

وقد يعلّل ذلك بأنّ الغرض الأقصى من شرعية بذل العوض في المسابقة لمّا كان هو الحثّ على السبق والتمرّن عليه، وجب أن يكون اشتراطه للسابق من المتسابقين إن لم يكن بينهما محلّل، أو منهما ومن المحلّل إذا كان بينهما، فلو جُعل لغيرهما لم يجز؛ لأنّه مفوّت للغرض (٢١).

(انظر: سبق، رماية، نضال)

الرابع ـ اشتراط الخيار أو المؤامرة لأجنبي:

صريح فقهائنا جواز جعل الخيار للأجنبي في المعاملة كالبيع ونحوه.

قال العلّامة الحلّي في التذكرة: «هل يجوز جعل الخيار للأجنبي؟ ذهب علماؤنا أجمع إلى جوازه، وأنّه يصح البيع والشرط...» (٢٢).

وقال في التحرير: «إذا جعل الخيار لنفسه وللأجنبي معاً تخيّر كلّ منهما في الفسخ والإمضاء، ولو جعل الخيار للأجنبي دونه صحّ أيضاً» (٢٣).

وقال المحقق الحلّي: «لكلّ منهما أن يشترط الخيار لنفسه، ولأجنبي، وله مع الأجنبي، ويجوز

اشتراط المؤامرة» [٢٤].

والفرق بينهما: أنّ الغرض من المؤامرة الانتهاء إلى أمره، وليس له الفسخ أوالإمضاء، حيث لم يجعل له هذا الحق، بخلاف من جُعل له حق الخيار [٢٥].

(انظر: خيار الشرط ـ مؤامرة)

الخامس ـ علاقة الأجنبي والأجنبية:

قد وسعت الشريعة في علاقة المرأة فيما بينها وبين زوجها، حيث أباحت لكلّ منهما التمتّع بالآخر ما يكون سبباً للسكن بينهما كما في قوله تعالى: ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾ [٢٦]، وقوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾ [٢٧]. وقوله: ﴿ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ [٢٨].

كما أنّها وسّعت في العلاقة بين المرأة ومحارمها الذين لا مناص لها من معاشرتهم، وبذلت لهم من المودّة والرحمة ما يحجب نوازع الرغبة والشهوة فيما بينهم.

نعم قد ضيّقت من هذه العلاقة فيما بينها وبين الرجال الأجانب.

وحكمة ذلك كلّه هي تعلّق غرض الشارع الحكيم بتنسيق نظام قويم من أجل بقاء النسل البشري وتربيته على أكمل وجه في كنف الأُسرة ونظام المجتمع، فإنّ ما نراه في المجتمعات الغربية من الفساد والمجون ليس هو إلّا لتوسعة علاقة المرأة بالأجانب إلى حدّ الإفراط تحت ستار شعارات خلّابة كحرية المرأة ما ضعّفت به بنيان الأُسرة والمجتمع.

وقد أُشير إلى بعض ذلك في قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ

زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ... وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٢٩).

وفي هذا الصدد نحاول الإشارة إلى جملة من الأحكام ضمن العناوين التالية:

١ ـ نظر الأجنبي إلى الأجنبية:

يحرم نظر الرجل إلى المرأة الأجنبية حتى الوجه والكفّين إذا كان بشهوة وتلذّذ أو خوف فتنةٍ بالضرورة؛ ولذا لم يبحث الفقهاء عن حكمه صريحاً إلّا القليل منهم (٣٠) نُعم، إطلاق كلماتهم في حرمة النظر إلى الأجنبية شامل له (٣١)، كما يحرم عليه النظر اليها من دون تلذّذ فيما عدا الوجه والكفّين إجماعاً (٣٢).

وأمّا الوجه والكفّين ففي جواز النظر إليهما من دون تلذّذ أقوال:

أحدها: الجواز على كراهية مطلقاً (٣٣).

ثانيها: التحريم مطلقاً (٣٤).

وثالثها: التفصيل بين المرّة والأزيد، فيجوز في المرة الأُولى فقط (٣٥).

بينما جوّزوا النظر اليها حتى فيما زاد على الوجه والكفّين في بعض الحالات من ضرورةٍ كالمعالجة (٣٦) ـ وفي حكمها المعاملة كما صرّح به بعضهم (٣٧) ـ وتحمّل الشهادة وأدائها (٣٨)، أو ابتلاء المكلّف بتكليف أهم في نظر الشارع من حرمة النظر كإنقاذ الغريق المتوقّف على النظر واللمس، أو كون الأجنبية من القواعداللاتي لا يرجون نكاحاً بالنسبة إلى كشف ما هو معتاد كبعض الشعر والذراع، أو كونها ممّن يريد نكاحها حيث يجوز له النظر إلى وجهها وكفّيها ولو من دون إذنها ورضاها، وألحق بعضهم بهما شعرها ومحاسنها وجسدها. ونحوه نظر الرجل إلى الجارية التي يريد شراءها (٣٩).

هذا كلّه في نظر الرجل إلى الأجنبية. وأمّا نظر المرأة إلى الأجنبي فصريح بعضهم أيضاً عدم الجواز[٤٠].

واستدلّ له الشهيد في المسالك بوجود المقتضي، وبقوله تعالى: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾[٤١]، قال: «لا يجوزلها النظر إلى وجهه وكفّيه»[٤٢]، وقد يستدلّ له بالروايات أيضاً.

ولكن استشكل في الجميع، ولذلك بُني الحكم عند بعضهم على الاحتياط[٤٣]. (انظر: نظر)

٢ ـ لمس الأجنبية:

كلّ موضع يحرم فيه النظر فتحريم اللمس فيه أولى[٤٤]. هذا في جانب الحرمة.

أمّا في جانب الحلّية فقد يفترقان، كما في مقام المعالجة لو توقّفت على النظر دون اللمس فيجوز النظر فقط، كما قد تتوقّف على اللمس فقط فيجوز دون النظر.

ثمّ إنّ الحرام إنّما هو اللمس مباشرة، وأمّا إذا كان من وراء حجاب كالمصافحة من وراء الثوب فإنّها لا تحرم[٤٥] إذا كانت خالية عن الغمز والتلذّذ، ففي رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: «لا يحلّ للرجل أن يصافح المرأة إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها أُخت أو ابنة أو عمّة أو خالة أو بنت أُخت أو نحوها، فأمّا المرأة التي يحلّ له أن يتزوّجها فلايصافحها إلّا من وراء الثوب، ولا يغمز كفّها»[٤٦].

ومن ذلك يتضح حكم معانقة الأجنبية[*] من وراء الثوب أو

(*) ونلفت نظر القارىء إلى أنّ نسبة ذلك إلى المصدر غير صحيحة فالموجود فيه: «ثمّ إنّ الظاهر عدم اختصاص الحكم بالمصافحة، بل يحرم مطلق ملامسة الأجنبية؛ وذلك لعدم وجود خصوصية في المصافحة، وإنّما ذكرت في النصوص من جهة كونها هي الفرد الظاهر ومحلّ الابتلاء في الخارج» [التحرير].

بدونه، ومع الغمز أو بدونه، وبقصد التلذّذ أو بدونه، وأنّ الحرام من كلّ ذلك ما كان منها بمباشرة أو مع استلذاذ أو خوف فتنة؛ لعدم الخصوصية في المصافحة، كما صرّح به بعضهم (٤٧).

(انظر: لمس، مصافحة، معانقة)

٣ ـ صوت الأجنبية:

يقع الكلام تارة في حكم استماع صوتها ذاتاً، وأُخرى في حكم جهرها بصلاتها مع سماع الأجنبي، وثالثة في حكم أذانها مع سماع الأجنبي.

أمّا الأوّل: فلا يجوز للرجل استماع صوت المرأة الأجنبية مع التلذّذ أو الريبة وخوف الفتنة قطعاً (٤٨).

وأمّا مع عدمهما ففيه خلاف، فقد يظهر من إطلاق بعضهم هنا وفي باب القرآن والأذان التحريم؛ لأنّه عورة (٤٩). ولكن صريح غير واحد أنّه ليس بعورة فيجوز سماعه، مستدلاً له بالسيرة المستمرّة في الأعصار والأمصار من العلماء والمتدينين، بل بنفس الآية الواردة في ذلك وهي قوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ ﴾ (٥٠)، حيث إنّ المنهي عنه فيها هو خصوص الخضوع بالقول لا مطلق القول (٥١)، مضافاً إلى ضعف ما يتوهّم دلالته على الحرمة من الأخبار (٥٢).

وأمّا بالنسبة إلى صلاتها الجهرية فصريح بعضهم بل المنسوب إلى الأصحاب وجوب الإخفات عليها مع سماع الأجنبي لصوتها (٥٣)، واحتاط بعضهم لزوماً (٥٤)، وخالف البعض الآخر في ذلك، فراجع (٥٥).

أمّا أذانها فقد وقع الكلام بينهم في وجوب إسرارها بالأذان مع سماع الأجنبي لصوتها وعدمه، والمسألة مبنية على أنّ صوتها عورة أم لا، ففي الشرائع: «وهُما [أي الأذان والاقامة] مستحبان في الصلوات الخمس المفروضة أداءً وقضاءً للمنفرد والجامع، للرجل

والمرأة لكن يشترط أن تسرّ به المرأة»[٥٦]، وفي المسالك معلّقاً على ذلك: «إنّما يشترط إسرارها حيث يستلزم الجهر سماع الأجنبي، أمّا مع عدمه فتتخيّر بين السرّ والجهر وإن كان السرّ أفضل»[٥٧].

كما وقع الكلام بينهم في جواز اكتفاء الأجنبي بأذانها وعدمه، فذهب الشيخ إلى الجواز[٥٨]، وذهب عدّة إلى العدم؛ لاشتراط الذكورة إذا أذّن للرجال الأجانب[٥٩].

والمستفاد من بعضهم التفصيل بين النساء والرجال، فيجوز الاكتفاء لهنّ دونهم بلا فرق بين المحارم وغيرهم[٦٠].

وتفصيل كلّ ذلك موكول إلى محلّه.

(انظر: استماع، صوت، قراءة، أذان)

٤ ـ سلام الأجنبي على الأجنبيّة وبالعكس:

يجوز سلام الأجنبي على الأجنبيّة ـ بناء على عدم كون صوتها عورة ـ إذا كان خالياً عن التلذّذ وخوف الفتنة[٦١]، بل قد يحكم باستحبابه أيضاً[٦٢].

وعُلّل الجواز بإطلاق الأدلّة بعد عدم كون صوت المرأة من حيث هو عورة ليستوجب التقييد بالمماثل[٦٣].

والمراد من الإطلاقات الروايات الواردة في الحثّ على السلام وفضله، كرواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «السلام تطوّع والردّ فريضة»[٦٤]، وبهذا الاسناد قال: «من بدأ بالكلام قبل السلام فلا تجيبوه»[٦٥] وغيرها.

بل في رواية ربعي بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يسلّم على النساء ويرددن عليه السلام، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يسلّم على النساء، وكان يكره أن يسلّم على الشابّة منهنّ ويقول: أتخوّف أن يعجبني صوتها فيدخل عليّ أكثر ممّا طلبت

من الأجر»[٦٦].

أجل قد ورد ما ظاهره النهي عن تسليم الرجل على المرأة: كرواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تسلّم على المرأة»[٦٧]، ورواية مسعدة بن صدقة عنه عليه السلام أنّه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تبدأوا النساء بالسلام ولا تدعوهنّ إلى الطعام؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «النساء عيّ وعورة، فاستروا عيهنّ بالسكوت واستروا عوراتهنّ بالبيوت»[٦٨].

بيد أنّه حمل على الكراهة كما صرّح به بعضهم[٦٩]، أو على صورة خوف الفتنة والريبة كما صرّح به آخر[٧٠].

بل قد يحتمل جواز تسليم الرجل على الأجنبيّة حتى بناء على أنّ صوتها عورة؛ لأنّ الحرام حينئذٍ إنّما هو الجواب دون البدء بالسلام، بل قد يقال بجواز الجواب عليهنّ أيضاً، بل الوجوب كما سيأتي عن المحقّق القمي قدس سره.

نعم، يكره للرجل ابتداء السلام على الشابة منهنّ[٧١]، بل مطلقاً عند بعضهم، وتتأكّد الكراهة في الشابّة عندئذٍ[٧٢]؛ ودليله الروايات الماضية.

هذا كلّه بالنسبة لسلام الرجل على المرأة الأجنبية، وأمّا سلام المرأة على الأجنبي فالمنسوب إلى المشهور[٧٣] حرمته بناءً منهم على أنّ صوتها عورة فيجب سترها، ويحرم إسماعها الأجنبي، ولكن أنكر ذلك المتأخّرون عليهم؛ لعدم دلالة دليل عليه، فحكموا بالجواز مع أمن الفتنة.

قال المحدّث البحراني: «المشهور بين الأصحاب تحريم سلام المرأة على الأجنبي، وعلّلوه بأنّ صوتها عورة، فاستماعه حرام. وتوقّف جملة من متأخّري المتأخّرين؛ إذ الظاهر من الأخبار عدم كون صوتها عورة، وهو الحق، مضافاً إلى ما رواه...»[٧٤].

وقال السبزواري: «قيل: يحرم سلام المرأة على الأجنبي؛ لأنّ إسماع صوتها حرام، وأنّ صوتها عورة. وتوقّف فيه بعض المتأخّرين، وهو في محلّه» (٧٥).

وقال المحقق القمي: «قيل: يحرم سلام المرأة على الأجنبي... والأظهر عدمه، إلّا إذا كان مظنّة الريبة» (٧٦).

وقال النراقي: «الحقّ جواز تسليم الأجنبية على الأجنبي؛ للأصل، والأخبار، وقيل بعدمه؛ لأنّ صوتها عورة، وهو ممنوع، والخبر المانع عنه لا يفيد أزيد من الكراهة» (٧٧).

ثمّ إنّه لا شكّ في وجوب الردّ بناء على الجواز ولو مع الكراهة.

قال السبزواري في الكفاية: «وحيث لم يثبت تحريم سماع صوت الأجنبيّة وإسماعه مطلقاً كان القول بالوجوب [أي وجوب ردّ السلام] عامّاً» (٧٨).

وأمّا بناء على حرمته، فهل يجب ردّه؟ احتمله بعضهم (٧٩)، بل اختاره المحقّق القمي؛ لعموم الأمر به.

قال في الغنائم: «ولو قلنا بحرمة سلام الأجنبي والأجنبية أيضاً فالأظهر وجوب الردّ؛ للعموم» (٨٠).

واختار العلّامة الحلّي العدم، قال في التذكرة: «ولو سلّم رجل على امرأة أو بالعكس فإن كان بينهما زوجيّة أو محرمية أو كانت عجوزاً خارجة عن مظنّة الفتنة ثبت استحقاق الجواب، وإلّا فلا» (٨١).

وقد يوجّه هذا بتبادر التحيّة المشروعة من الآية» (٨٢).

وقد يحتمل وجوب الردّ خفيّاً في خصوص المرأة (٨٣).

ولتفصيل ذلك انظر مصطلح (سلام).

٥ ـ تعزية الأجنبي للمرأة:

صريح بعض الفقهاء استحباب التعزية حتى من الأجنبي للأجنبية إذا كانت غير شابة.

قال الشيخ: « يستحب تعزية الرجال والنساء والصبيان، ويكره تعزية الشباب من النساء للرجال الذين لا رحم بينهم وبينهنّ »[٨٤].

وقال العلّامة الحلّي: « يستحب تعزية جميع أهل المصيبة كبارهم وصغارهم، ويُخصّ من ضَعُف منهم عن تحمّل المصيبة لحاجته إليها، ولا فرق بين الرجل والمرأة؛ لقوله عليه السلام: « من عزّى ثكلى كسي برداً في الجنّة »[٨٥]، نعم يكره تعزية الرجل المرأة الشابة الأجنبية حذر الفتنة »[٨٦].

ولكن ظاهر المحقق النجفي عدم الكراهة مطلقاً حيث قال: « نصّ بعضهم على كراهة تعزية النساء الشابات معلّلاً بخوف الفتنة، كما عن آخر أنّه لا سنّة في تعزية النساء، وفيه مع ما عرفت [في خبر الثكلى] ـ مضافاً إلى العمومات ـ أنّ التعزية لا تختصّ بالمشافهة، بل تكون بالمكاتبة والإرسال ونحوهما ممّا لا فتنة فيه »[٨٧]. (انظر: تعزية)

٦ ـ خِطبة الأجنبية:

الخِطبة مستحبّة[٨٨] تعريضاً أو تصريحاً إذا كان خالياً عن المواعدة سرّاً التي قد نُهي عنه في قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ﴾[٨٩] وهو بأن يقول لها صريحاً: عندي جماع يرضيك أو يقول لها تعريضاً: ربّ جماع يرضيك؛ لأنّه من الفُحش.

نعم، لا يجوز التعرّض لخطبة ذات البعل لا تعريضاً ولا تصريحاً؛ لحرمة نكاحها، وكذا المعتدّة الرجعية؛ بإجماع العلماء؛ لأنّها زوجة[٩٠]، وكذا المحرّمة أبداً ممّن حرمت عليه مثل المطلّقة تسعاً للعدّة والملاعنة والمرضِعة وغيرهنّ ممنّ يحرم نكاحهنّ أبداً، وأمّا من غيره فيجوز التعريض في العدّة والتصريح بعدها[٩١].

وأمّا المطلّقة ثلاثاً فيجوز التعريض لها من الزوج وغيره، ويحرم التصريح فيهما في العدّة ومن

غير الزوج بعدها[٩٢].

والمفسوخ نكاحها يجوز التعريض لها من الزوج وغيره للأصل وإطلاق النصّ والتصريح من الزوج خاصّة؛ لأنّها في عدّته[٩٣].

وبالجملة فالضابط في جميع ذلك ـ على ما ذكره بعض الفقهاء ـ أنّ التصريح بالخطبة للمعتدّة حرام مطلقاً إلّا من الزوج في العدّة التي يجوز له نكاحها بعدها بحيث لا تكون محرّمة عليه كالعدّة الرجعيّة، وكذا إذا كانت بائناً إذا كانت تحلّ له في الحال وإن توقّف الحلّ على رجوعها في البذل كما في المختلعة.

والتعريض جائز من كلّ من يجوز له تزويجها بعد العدّة ومن الزوج وإن لم يجز له تزويجها حينئذٍ كالمطلّقة ثلاثاً قبل المحلّل ما لم تكن محرّمة عليه مؤبّداً[٩٤].

والمراد من التصريح بالخطبة هو الخطاب بما لا يحتمل إلّا النكاح مثل قول الخاطب: أتزوجك بعد العدّة، والتعريض هو الإتيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح وغيرها كقوله: ربّ راغب فيك، أو إنّك عليّ كريمة، أو إنّك لجميلة، أو يقول لها: عسى الله أن ييسّر لي امرأة صالحة، ونحوها[٩٥].

والأصل في ذلك كلّه قوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[٩٦].

وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه. (انظر: خِطبة)

٧ ـ خلوة الرجل الأجنبي بالأجنبية:

صريح بعض الفقهاء تحريم خلوة الرجل بالاجنبية.

قال العلّامة الحلّي في التذكرة: «قد بيّنا أنّه يجوز استئجار المرأة للخدمة، سواء كانت حسناء أو قبيحة المنظر، وسواء كانت عجوزة أو شابّة، وسواء كانت أجنبية أو قريبة، وسواء كانت حرّة أو أمة،

لكن لا يجوز النظر اليها إن كانت أجنبية بل يصرف وجهه عن النظر، ولا يخلو معها في بيت لئلّا تغريه الشهوة».

وقال في وجه حرمة النظر إلى الأجنبية: «لأنّ النظر اليهنّ مظنّة الفتنة، وهي محلّ الشهوة، فاللّائق بمحاسن الشرع حسم الباب والاعراض عن تفاصيل الأحوال، كالخلوة بالأجنبية» (٩٧).

وقال الشهيد في المسالك في وجه تحريم قليل الخمر: «المعتبر في التحريم إسكارُ كثيره فيحرم قليله حسماً لمادّة الفساد، كما حرم الخلوة بالأجنبيّة لإفضائها إليه» (٩٨).

وقال في سكنى المطلّقة: «المعتبر فيما يليق بها ما تقدّم بحثه في باب النفقات، لكن يزيد هنا اعتبار انفرادها عن الزوج، فلو كان بيتاً واحداً يليق بها لكن الزوج كان ساكناً معها قبل الطلاق وجب عليه الخروج عنها إن كان الطلاق بائناً حيث تجب لها السكنى؛ لتحريم الخلوة بالأجنبية، وإن كان الطلاق رجعياً فظاهر الأصحاب عدم وجوب انفرادها؛ لأنّها بمنزلة الزوجة، ويشكل بأنّ التمتّع بها بالنظر وغيره إنّما يجوز بنيّة الرجعة لا مطلقاً، فهي بمنزلة الأجنبية في أصل تحريمه وإن كان حكمه أضعف، فتكون الخلوة بها محرّمة كغيرها» (٩٩). بل لعلّ الظاهر من بعضهم أنّ الحكم من المسلّمات.

والأصل في تحريم الخلوة بالأجنبية الروايات:

منها: ما عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم» (١٠٠).

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد ورد في ذيله: «أنّ الرجل والمرأة إذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان» (١٠١).

ولكن قد يستشكل في الروايات بضعف اسنادها بل دلالتها، مدّعياً أنّ النهي الوارد فيها إنّما هو إرشاد إلى التحفّظ عن تحقق المحرّمات كالزنا وما يلحق به، فلا دلالة فيها على حرمة ذات الخلوة بالأجنبية بعنوانها بحرمةٍ مولويّة [١٠٢].

كما قد يدّعى إمكان حملها على الكراهة، بل لعلّ المنساق منها ذلك، فإنّ اللسان لسانها، ولا شهرة محققة للأصحاب في الحرمة [١٠٣].

وتمام الكلام فيه موكول إلى محلّه. (انظر: خلوة)

٨ ـ التشبيب بالأجنبية:

المشهور حرمة التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة الأجنبية بذكر محاسنها وإظهار شدّة حبّها بشعر [١٠٤] أو غيره [١٠٥]، بل ادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع [١٠٦].

قال المحقّق الحلّي: «يحرم من الشعر ما تضمّن كذباً أو هجاء مؤمن أو تشبيباً بامرأة معروفة غير مُحلّلةٍ له، وما عداه مباح» [١٠٧].

وقال العلّامة الحلّي: «هجاء المؤمنين حرام سواء كان بشعر أو غيره، وكذا التشبيب بامرأة معروفة محرّمة عليه» [١٠٨].

ويستدلّ [١٠٩] للحرمة باشتمال التشبيب على فضح المرأة وهتك حرمتها وإيذائها وإغراء الفسّاق بها وإدخال النقص عليها وعلى أهلها، وبما دلّ على حرمة اللهو والباطل وما يوجب تهييج الشهوة، وبفحوى ما دلّ على حرمة النظر والخلوة بالأجنبية.

وقد أُجيب عن ذلك بوجوه ليس هنا محلّ ذكرها، ولتفصيل الكلام في ذلك انظر مصطلح: (تشبيب).

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ٥ : ٣٧٥ ـ ٣٨٩ .

(٢) تاج العروس ٢ : ١٥٣ ، حيث قال لدى تعرضه للغة أريحي : « كما يقال للصلت : المنصلت الأصلتي وللمجتنب : أجنبي ـ ثمّ قال : ـ العرب تحمل كثيراً من النعت على أفعليّ فيصير كالنسبة » .

(٣) تاج العروس ١ : ١٨٩ .

(٤) لسان العرب ٢ : ٣٧٣ . المعجم الوسيط : ١٣٨ .

(٥) العين ٦ : ١٤٨ . لسان العرب ٢ : ٣٧٣ .

(٦) أساس البلاغة : ٦٥ ، حيث قال : « من المجاز . . . وهو أجنبي عن هذا الأمر ، أي لا تعلّق له به ولا معرفة » . المعجم الوسيط : ١٣٨ .

(٧) الروضة ٨ : ١١٩ . المنهاج (السيستاني) ٢ : ٣١٢ ، م١١٤٢ . و ٣١١ ، م١١٧٩ .

(٨) التذكرة ٢ : ١٤٩٥ (حجرية) .

(٩) مستمسك العروة ١٣ : ٤٠٠ ، ٤٠١ .

(١٠) العروة الوثقى ٣ : ٧٥ ، ٧٦ . المنهاج (الخوئي) ١ : ٢٠٥ ، ٢٠٦ . مستند العروة (الصلاة) ٥ (القسم الأوّل) : ٢٤٠ ـ ٢٤٤ .

(١١) المبسوط ١ : ٢٧٦ . التحرير ١ : ٤٨٤ . المدارك ٦ : ١٢٢ ـ ١٢٣ . العروة الوثقى ٤ : ٢١١ ، تعليقة الاصفهاني . و ١٧٦ ، تعليقة الاصفهاني ، الخوانساري ، الكلبايكاني .

(١٢) الشرائع ٣ : ١٦٣ .

(١٣) جامع المقاصد ٦ : ١٩١ .

(١٤) يوسف : ٧٢ .

(١٥) جواهر الكلام ٣٥ : ١٩٧ .

(١٦) الشرائع ٢ : ٢٣٧ ، ٢٣٩ .

(١٧) الشرائع ٢ : ٢٣٧ . التحرير ٣ : ١٦٩ . اللمعة : ١٦٣ . الروضة ٤ : ٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(١٨) المحلّل هو الذي يدخل بين المتراهنين بالشرط في عقده فيتسابق معهما من غير عوض يبذله ليعتبر السابق منهما ، فإن سبق أخذ العوض ، وإن لم يسبق لم يغرم ، وهو بينهما كالأمين . انظر : الروضة ٤ : ٤٢٥ .

(١٩) القواعد ٢ : ٣٧٤ ـ ٣٧٥ . اللمعة : ١٦٣ .

(٢٠) التذكرة ٢ : ٣٦٩ (حجرية) .

(٢١) جامع المقاصد ٨ : ٣٣١ .

(٢٢) التذكرة ١١ : ٥٣ .

(٢٣) التحرير ٢ : ٢٨٧ .

(٢٤) الشرائع ٢ : ٢٢ .

(٢٥) المسالك ٣ : ٢٠٢ .

(٢٦) البقرة : ٢٢٣ .

(٢٧) البقرة : ١٨٧ .

(٢٨) الروم : ٢١ .

(٢٩) النور : ٣٠ ـ ٣١ .

(٣٠) التذكرة ٢ : ٥٧٣ (حجري) . جامع المقاصد ١٢ : ٤٥ .

(٣١) الارشاد ٢ : ٥ . التحرير ٣ : ٣٩٩ .

(٣٢) المسالك ٧ : ٤٦ . العروة الوثقى ٥ : ٤٩٤ .

(٣٣) المبسوط ٤ : ١٦٠ .

(٣٤) التذكرة ٢ : ٥٧٣ (حجرية) .

(٣٥) القواعد ٣ : ٦ .

(٣٦) القواعد ٣ : ٦ .

(٣٧) جامع المقاصد ١٢ : ٣٢ . اللمعة : ١٧٤ . العروة الوثقى ٥ : ٤٩٦ ، تعليقة الكلبايكاني .

(٣٨) الشرائع ٢ : ٤٩٥ .

(٣٩) العروة الوثقى ٥ : ٤٩٦ ، م٣٥ . و ٤٩١ ـ ٤٩٢ ، م٢٦ .

(٤٠) القواعد ٣ : ٦ . جواهر الكلام ٢٩ : ٨١ .

(٤١) النور : ٣١ .

(٤٢) المسالك ٧ : ٤٨ .

(٤٣) مباني العروة (النكاح) ١ : ٥٠ ـ ٥٣ .

(٤٤) جواهر الكلام ٩ : ١٠٠ .

(٤٥) التذكرة ٢ : ٥٧٥ . جواهر الكلام ٢٩ : ٩٩ . العروة الوثقى ٥ : ٤٩٧ .

(٤٦) الوسائل ٢٠ : ٢٠٨ ، ب١١٥ من مقدمات النكاح ، ح٢ .

(٤٧) مباني العروة (النكاح) ١ : ١٠٤ .

(٤٨) جواهر الكلام ٢٩ : ٩٧ . الغنائم ٢ : ٥٣٨ العروة الوثقى ٥ : ٤٩٧ .

(٤٩) الشرائع ٢ : ٢٦٩ . التذكرة ٣ : ٦٤ . نهاية الإحكام ١ : ٤٢٠ . الارشاد ٢ : ٥ .

(٥٠) الأحزاب : ٣٢ .

(٥١) جواهر الكلام ٢٩ : ٩٨ .

(٥٢) مباني العروة (النكاح) ١ : ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٥٣) المسالك ١ : ٢٠٧ . الروضة ١ : ٢٦٠ . الحدائق ٨ : ١٤٤ .

(٥٤) العروة الوثقى ٢ : ٥١٠ ، م٢٥ .

(٥٥) مستند العروة (الصلاة) ٣ : ٤٣٠ .

(٥٦) الشرائع ١ : ٥٨ .

(٥٧) المسالك ١ : ١٨١ .

(٥٨) المبسوط ١ : ٩٦ ، ٩٧ .

(٥٩) الشرائع ١ : ٥٧ . القواعد ١ : ٢٦٤ . الدروس ١ : ١٦٣ . جامع المقاصد ٢ : ١٧٥ . مستند الشيعة ٤ : ٥١١ .

(٦٠) مصباح الفقيه ١١ : ٢٦٦ .

(٦١) العروة الوثقى ٣ : ٢٥ ، م٣١ .

(٦٢) العروة الوثقى ٣ : ٢٥ ، تعليقة كاشف الغطاء .

(٦٣) مستند العروة (الصلاة) ٤ : ٥٠٩ .

(٦٤) الكافي ٢ : ٦٤٤ ، ح١ .

(٦٥) الكافي ٢ : ٦٤٤ ، ح٢ .

(٦٦) الوسائل ٢٠ : ٢٣٤ ، ب ١٣١ من مقدمات النكاح ، ح٣ .

(٦٧) الوسائل ٢٠ : ٢٣٤ ، ب ١٣١ من مقدمات النكاح ، ح٢ .

(٦٨) الوسائل ٢٠ : ٢٣٤ ، ب ١٣١ من مقدمات النكاح ، ح١ .

(٦٩) الحدائق ٩ : ٨٤ .

(٧٠) مستمسك العروة ٦ : ٥٦٨ .

(٧١) الذخيرة : ٣٦٥ .

(٧٢) العروة الوثقى ٥ : ٤٩٧ ، م٤١ .

(٧٣) الحدائق ٩ : ٨٣ .

(٧٤) الحدائق ٩ : ٨٣ .

(٧٥) الذخيرة : ٣٦٥ .

(٧٦) الغنائم ٣ : ٢٣٧ .

(٧٧) مستند الشيعة ٧ : ٧٣ ـ ٧٤ .

(٧٨) كفاية الأحكام ١ : ١١٦ .

(٧٩) الذخيرة : ٣٦٥ .

(٨٠) الغنائم ٣ : ٢٧٣ .

(٨١) التذكرة ٩ : ٢٤ .

(٨٢) الحدائق ٩ : ٨٤ .

(٨٣) كفاية الأحكام ١ : ١١٦ .

(٨٤) المبسوط ١ : ١٨٩ .

(٨٥) سنن الترمذي ٣ : ٣٨٧ ـ ٣٨٨ ، ح١٠٧٦ .

(٨٦) التذكرة ٢ : ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(٨٧) جواهر الكلام ٤ : ٢٣١ .

(٨٨) القواعد ٣ : ٧ . جامع المقاصد ١٢ : ٤٦ . كشف اللثام ٧ : ٣٠ .

(٨٩) البقرة : ٢٣٥ .

(٩٠) نهاية المرام ١ : ٢١٣ .

(٩١) القواعد ٣ : ٧ .

(٩٢) الارشاد ٢ : ٣١ .

(٩٣) القواعد ٣ : ٧ . كشف اللثام ٧ : ٣٢ .

(٩٤) الحدائق ٢٤ : ٩١ ، ٩٢ .

(٩٥) القواعد ٣ : ٧ . نهاية المرام ١ : ٢١٤ . كشف اللثام ٧ : ٣٠ ، ٣١ .

(٩٦) البقرة : ٢٣٥ .

(٩٧) التذكرة ٢ : ٣٠٣ ، ٥٧٣ (حجرية) .

(٩٨) المسالك ١٢ : ٧٢ .

(٩٩) المسالك ٩ : ٣٢٤ .

(١٠٠) الوسائل ٢٠ : ١٨٥ ، ب٩٩ من مقدمات النكاح ، ح٢ .

(١٠١) الوسائل ١٩ : ١٥٤ ، ب٣١ من الإجارة ، ح١ .

(١٠٢) جامع المدارك ٧ : ٤٥ . مصباح الفقاهة ١ : ٢١٧ ـ ٢١٨ .

(١٠٣) جواهر الكلام ٣٣ : ٣٤٤ .

(١٠٤) جامع المقاصد ٤ : ٢٨ .

(١٠٥) مجمع الفائدة ١٢ : ٣٤٠ .

(١٠٦) جواهر الكلام ٤١ : ٤٩ .

(١٠٧) الشرائع ٤ : ١٢٨ .

(١٠٨) القواعد ٣ : ٤٩٥ .

(١٠٩) مجمع الفائدة ١٢ : ٣٤٠ . جواهر الكلام ٤١ : ٤٩ . المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ١٧٧ ـ ١٧٩ .

تقارير ومتابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

تقرير حول

مؤسّسة دار الحديث

العلميّة الثقافيّة

❑ ترجمة: الشيخ مصطفى الربيعي

المقدمة:

إنّ السنّة النبويّة الشريفة (قولاً وفعلاً وتقريراً) هي أهم ميراث وصل إلى الإنسانية، فهي سراج الإنسانية في سلوكها، وهادياً لأفكارها، تملأ الحياة بالمعنوية والهدفيّة، وهي ثاني مصدر تشريعي بعد القرآن الكريم للمسلمين، ولها دور كبير في التعريف بالإسلام وتكون العلوم الإسلاميّة وتطورها.

وقد حفظ أهل البيت المعصومون عليهم السلام هذه السنّة الشريفة ونقلوها لنا بنصوصها وشرحوا لنا مفاهيمها وبيّنوا لنا تطبيقاتها لا باجتهاد الرأي، فتضاعفت كمّاً وازدادت قيمة وأهميّة.

وبالرغم من أنّ جهود العلماء وحفّاظ الحديث والسنّة في تدوين الأحاديث وترجمتها وشرحها محلّ للتقدير، إلّا أنّ الوضّاعين وعلى طول السنين المتمادية قاموا بتحريف الأحاديث وإضافة روايات مختلقة إلى مجموعة أحاديث المعصومين عليهم السلام، وفي الماضي وبسبب عدم توفّر ظروف العمل الجماعي لم يكن هناك سعي منظّم وجامع لتدوين الأحاديث وتنظيمها؛ ولذا كان هناك

شعور بالحاجة إلى وجود مركز مستقلّ للعمل المنظّم في مجال تصنيف الأحاديث وتهذيبها، وبيان ونشر المعارف الحديثية والتحقيق في المسائل المرتبطة بالحديث.

وقد أسّست مؤسّسة دار الحديث لسدّ مثل هذا الفراغ العلمي، وهي أوّل مجموعة مختصّة للتحقيق والبحث الحديثي في عالم التشيع.

بدأت هذه المؤسّسة عملها رسمياً في تأريخ ١٣٧٤/٨/٢٢هـ. ش الذي صادف يوم ولادة فاطمة الزهراء عليها السلام في مدينة قم، برعاية السيد القائد الخامنئي ـ حفظه الله تعالى ـ وبتوجيهاته وإدارة الشيخ محمد المحمدي الرّي شهري.

تتكوّن المؤسّسة من خمسة أقسام، اثنان منها أساسيان، وهما؛ الأول: دار التحقيق (في قم)، الثاني: كلّية علوم الحديث في (قم) ومدينة (الري). والأقسام الأخرى للمؤسسة، هي: مركز التبليغ، والقسم الدولي، ودار النشر لدار الحديث.

القسم الأول ـ دار التحقيق في علوم الحديث

الأهداف:

١ ـ البحث في العلوم المرتبطة بالحديث؛ للدفاع عن السنّة وتهذيب الأحاديث.

٢ ـ بيان ونشر المعارف الحديثية.

٣ ـ تدوين الكتب الحديثية.

٤ ـ إعداد وتربية الباحثين في المجالات المختلفة لعلوم الحديث.

ويعمل هذا المركز ـ للوصول إلى أهدافه ـ ضمن ستة لجان تحقيقية

(تدوين الموسوعات الحديثية، وإحياء وتصحيح المتون، والترجمة، والرجال، وتاريخ ومصطلحات الحديث، وفقه الحديث).

ويقوم المركز كذلك بإصدار ثلاث مجلّات (مجلّتان تخصّصيّتان في موضوع الحديث، وعلوم الحديث وإيصال المعلومات في مجال الحديث، ومجلة شاملة؛ علمية ثقافية وأدبيّة).

كما أنّ سكرتارية المؤتمرات تعتبر واحدة من الأنشطة لهذا المركز.

ونحن سنبيّن هنا وباختصار وظائف كلّ واحد من هذه الأقسام:

أولاً ـ لجان البحث والتحقيق:

١ ـ **لجنة تدوين الموسوعات الحديثية:** من أجل استنباط ما يجيب به الإسلام عن متطلّبات العصر وأسئلته، وتوثيق هذه الإجابات لابدّ من النظر في آن واحد الى كلّ النصوص الدينية ـ أعم من القرآن والسنّة وأحاديث الفريقين ـ ليتم تصنيف الأحاديث موضوعياً، ثم دراسة وبحث ونقد كلّ صنف على حدة لكي يمكن نسبة الجواب حينئذٍ إلى الإسلام.

وقد شُكّلت هذه اللّجنة من محققين أُعدوا لهذا الغرض ولغيره من الأبحاث العلميّة، ومن أهدافها:

١ ـ كتابة مجموعات حديثية في موضوعات خاصة وعامة من أحاديث جميع الفرق الإسلامية.

٢ ـ تهيئة الأرضيّة المناسبة لعمل الأشخاص واللّجان المختصّة لطرح المفاهيم الحديثيّة بصورة شاملة في الأوساط العامة.

٣ ـ تهيئة هوية الأحاديث.

وتعدّ هذه اللّجنة من أقدم لجان المركز، وأحد المشاريع الكبيرة لهذه

اللّجنة هو تدوين موسوعة ميزان الحكمة، والتي صدر منها إلى الآن ثلاث مجلّدات، كما صدر عنها جملة من الاصدارات من قبيل (أهل البيت) و(العلم والحكمة) و(الحج والعمرة) و(التبليغ) و(التنمية الاقتصادية) و(شهر الله) و(الخير والبركة) و(موسوعة الامام علي عليه السلام - في الكتاب والسنّة والتأريخ)، ومن الاصدارات الاخرى لهذا القسم، هو: (موسوعة الأحاديث الإعتقادية) في خمس مجلّدات و(موسوعة الأحاديث الطبيّة) في مجلّدين باللّغتين العربية والفارسية.

ومن مشاريع هذه اللّجنة التي لا زالت قيد التنفيذ؛ هي (موسوعة الإمام الحسين عليه السلام في الكتاب والسنّة والتأريخ)، و(موسوعة الإمام المهدي - عجل الله تعالى فرجه - في الكتاب والسنّة والتأريخ) و(موسوعة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الكتاب والسنّة والتأريخ) و(القرآن في الكتاب والسنّة) و(الدنيا والآخرة في الكتاب والسنّة).

٢ - **لجنة إحياء وتصحيح المتون**: حيث إنّ علماءنا الماضين قد تحمّلوا المشاق في تأليف الكثير من كتب الحديث وعلوم الحديث، ولا زالت كثير من تأليفاتهم مخطوطة، فوظيفة هذه اللّجنة هي إحياء وتصحيح آثار العلماء الماضين بطريقة علميّة وفنيّة، ومن أهدافها أيضاً:

١ - معرفة وتصنيف الآثار الحديثيّة وعلوم الحديث.

٢ - تصحيح وتحقيق وإحياء الآثار الحديثية وعلوم الحديث.

٣ - التنسيق مع الباحثين والمفكّرين لتصحيح المتون الحديثية.

وفي طريق تحقيق هذه الاهداف أصدرت هذه اللّجنة مجموعة من الكتب منها: (الرسائل الرجالية) في اربع مجلدات و(فائق المقال في الحديث والرجال) و(الرواشح السّماوية) و(الأُصول الستة عشر) و(الفوائد الرجالية)

و(توضيح المقال في علم الرجال) و(العقد النضيد والدّر الفريد) و(رسائل في دراية الحديث) مجلدان و(إكليل المنهج في تحقيق المطلب) و... .

وأحد المشاريع التي بدأت اللّجنة العمل بها هو تحقيق جديد لكتاب الكافي، المجلّد الأوّل منه معدّ للنشر، وكذلك تحقيق وتصحيح شروح الكافي، والذي طبع منه ثلاثة شروح.

من المشاريع الكبيرة الأُخرى للّجنة هو تدوين فهرست للنسخ الخطيّة للحديث وعلوم حديث الشّيعة والذي طبع منه المجلّد الأوّل، وقريباً تطبع وتنشر بقية المجلدات، كما ويعرض على شكل برنامج كامبيوتري.

ويعدُّ النشر المستمر لمجموعة (ميراث حديث الشيعة) أيضاً من أعمال هذه اللّجنة. وقد صحّحت ونشرت منه إلى الآن أكثر من مئة وعشرين رسالة خطيّة حديثيّة.

٣ ـ **لجنة الترجمة**: إيماناً بضرورة نشر المعارف الحديثية بين الطبقات المختلفة للمجتمع وتسهيلاً للوصول إلى نبع الحديث الذي يحيي القلوب فقد تشكّلت لجنة الترجمة والتدوين.

وتعنى هذه اللّجنة بكلّ الشعوب واللّغات على أساس الحاجة وطلبات المخاطبين. كما وتسعى لتحقيق الأهداف التالية:

١ ـ ترجمة المتون الحديثية الى اللّغة الفارسيّة واللّغات الأُخرى حسب الحاجة.

٢ ـ توضيح المتون وتدوين المجموعات الحديثية لمختلف المخاطبين.

٣ ـ تهيئة مجموعات على أساس المعارف الحديثية لمختلف المخاطبين.

٤ ـ تربية المتخصّصين لترجمة الحديث وتدوين المتون الحديثية.

وقد قامت هذه اللّجنة بترجمة جملة من الكتب الى اللّغة الفارسية، منها: «موسوعة ميزان الحكمة» «التعقّل في القرآن والحديث»، «موسوعة أمير المؤمنين عليه السلام»، «موسوعة الأحاديث الطبيّة»، «التنمية الاقتصادية على أساس القرآن والحديث»، «العلم والحكمة في القرآن والحديث»، «أهل البيت في القرآن والحديث»، «الحج والعمرة في القرآن والحديث»، «التبليغ في القرآن والحديث»، و... .

وكذلك هناك بعض الآثار التي تُرجمت في هذه اللّجنة إلى اللّغات: الإنكليزية والإسبانية والأُردو، والتركية و...، منها: (ميزان الحكمة)، (أهل البيت في القرآن والحديث) و(الصداقة في القرآن والحديث) و(إكسير المحبّة) و....

٤ ـ **لجنة علم الرجال**: حيث إنّ أكثر الروايات غير متواترة ولا قطعيّة الصدور، فلابدّ وقبل الاستناد اليها من الاطمئنان بصدورها، ومن أهم طرق الوثوق بصدور الحديث هو البحث عن سنده (رجال السند)، ولهذا الغرض أُنشأت لجنة علم الرجال فهي تعمل لتحقيق الأهداف التالية:

١ ـ التعرّف على أمهات المصادر الرجالية ومعرفة مبانيها.

٢ ـ نقد وتحليل المصادر الرجالية.

٣ ـ تدوين وعرض قواعد الاستفادة من علم الرجال.

٤ ـ تدوين وعرض الطرق المختلفة لمعرفة صدور الحديث.

٥ ـ تمييز الأحاديث المعتبرة عن غيرها ودراسة صدورها.

ومن الكتب التي صدرت عن هذه اللّجنة هي: معجم مصطلحات الرجال والدراية، الرجال لابن الغضائري، مصادر رجال الشيعة، علم الرجال عند أهل السنّة، ومباني حجّية الآراء الرجالية.

وأمّا الكتب التي هي قيد النشر في هذا القسم: الضعفاء (٣ مجلدات)، وتاريخ علم الرجال.

٥ ـ **لجنة التأريخ ومصطلحات الحديث**: إنّ المتون الحديثية التي هي اليوم بين أيدينا قد جمعت ودوّنت من قبل كتّاب وعلماء كبار. ولا شكّ في أنّهم كانوا يتأثرون بالمحيط العلمي الاجتماعي الذي كانوا يعيشون فيه، فيؤثر في اختيارهم للأحاديث وفي تدوينها وطريقة كتابتها.

ولهذا فمن أجل فهم السنّة بشكل أفضل لابد من الدارسة الدقيقة للتأريخ ومصطلحات الحديث في هذا الإطار، ومن هنا فانّ لجنة التأريخ ومصطلحات الحديث تسعى إلى تحقيق الأهداف التالية:

١ ـ معرفة المذاهب الحديثية للمحدّثين والمؤلّفين.

٢ ـ معرفة مدى تأثير المحيط والاتجاهات والمذاهب في تدوين الكتب الحديثية.

٣ ـ معرفة كيفية تأثير المذاهب الحديثية بعضها في الآخر.

٤ ـ معرفة العوامل المؤثرة في ظهور الأحاديث الموضوعة، والأحداث التي ساعدت على ذلك.

٥ ـ معرفة الاصطلاحات وكيفية تغييرها وتحوّلها.

ومن جملة المشاريع التي هي قيد التنفيذ لهذه اللّجنة هي معرفة المنهج الحديثي لكبار محدّثي الشيعة كالفيض الكاشاني والسيّد المرتضى، وكذلك كتابة مجموعة تاريخ حديث الشيعة في (١٤) قرن في خمسة مجلدات، وهو قيد البحث، وسينشر قريباً إن شاء الله تعالى.

٦ ـ **لجنة فقه الحديث**: لمّا كانت الاستفادة من مضمون الحديث تتوقف على معرفة قواعد وضوابط خاصة، قلّما اهتم بها الباحثون بصورة مستقلّة؛

لذا فإنّ هذه اللّجنة تعنى بذلك وتعمل على ثلاثة محاور:

١ ـ استخراج وتنقيح القواعد العامّة والخاصّة بفهم الحديث.

٢ ـ الأبحاث المقارنة في مجال نص الحديث، من قبيل: الناسخ والمنسوخ، علل الحديث، غريب الحديث و... .

٣ ـ توضيح العلاقات بين مضامين الأحاديث والعلوم العصريّة؛ كعلم النفس والاقتصاد وعلم الاجتماع و... .

وأحد الفروع التي تتشكّل منها اللّجنة هو فرع (الحديث والعلوم النفسيّة)، ومهمته هي دراسة المعارف الحديثيّة بالإفادة من العلوم النفسية، واستخراج مفاهيم علم النفس من المعارف الحديثيّة، ونقد بحوث علم النفس بالاعتماد على الحديث، وتعرض نتائج أبحاث هذا الفرع على مجموعتين، عامة وتخصّصية.

وقد صدر عن المجموعة الاولى: (دراسة في ثقافة الحياء) و(القناعة في الحياة)، وهناك مواضيع أخرى مطروحة قيد البحث من قبيل: طرق مواجهة الخداع و(التحسّر والاغتمام)، والحسد.

وأمّا المجموعة الثانية: فهي تقوم ببحث المواضيع التالية: (الارتباط الروحي بالله)، و(معيار الارتباط الروحي بالله)، و(الغضب وطرق ضبطه)، و(التربية الجنسيّة)، و(المقارنة الاجتماعية)، و(الأمل العلاجي)، و(تجربة المسلمين في الحياء).

وهناك فرع آخر للّجنة يعمل تحت عنوان (الحديث والعلوم الاجتماعية) ويهتم بالمعارف الحديثيّة ونقد أبحاث العلوم الاجتماعية على أساس الحديث، وأوّل ما قام به هذا الفرع هو إجراء حوارات حول العلاقة بين علم الإجتماع والحديث، وقد كتب ذلك ونشر، وهناك أيضاً أبحاث قيد التنفيذ، وهي:

الانحرافات الاجتماعية، والتضامن الاجتماعي، والنظم الاجتماعي، والتعايش الاجتماعي، وموسوعة المفاهيم الاجتماعية.

ثانياً ـ المجلّات:

١ ـ **مجلّة (علوم الحديث)**: وهي أوّل مجلّة علميّة ـ تخصّصية تصدر في مجال الحديث والعلوم المرتبطة به، وتصدر باللّغة الفارسية، وأهدافها هي:

١ ـ نشر ثقافة الحديث والسنّة.

٢ ـ بيان مكانة الحديث والسنّة في معرفة الإسلام.

٣ ـ الحصول على قواعد وضوابط تساعد على فهم السنّة والحديث.

٤ ـ إعطاء مقاييس واضحة لتهذيب الحديث.

٥ ـ التعريف بحديث الشيعة وأهل السنّة وإحياؤه.

٦ ـ عرض نظريات جديدة في مجال البحث عن الحديث.

٧ ـ التعريف بالباحثين والبحوث المهمّة في الحديث.

تصدر هذه المجلّة في كلّ فصل مرّة، ابتدأ صدورها من خريف ١٣٧٥ وإلى الآن ـ صيف ١٣٨٤هجري شمسي ـ وقد اشتمل (٣٦) عدد منها على عشرات الأبحاث التخصّصية والأعلام والحوار و... .

٢ ـ **ميراث حديث الشيعة**: وهو عنوان سلسلة من الكتيّبات (الكرّاسات) التي تهتم بميراث الشيعة المكتوب في مجال الحديث وعلومه.

وفي هذه المجموعة يتمّ تصحيح وإحياء رسائل مختصرة لا تصل إلى حجم الكتاب، ويشتمل كلّ كتيّب منها على خمسة أقسام: ١ ـ متون الحديث ٢ ـ شرح وترجمة الحديث ٣ ـ علوم الحديث ٤ ـ الاجازات ٥ ـ التعريف بالنسخ.

وقد صدر من هذه المجموعة ـ التي يصدر منها في كلّ سنة كتيّبان ـ إلى الآن أربعة عشر عدد، وهي تشتمل على مئة وعشرين رسالة في المواضيع المتقدّمة.

٣ ـ **حديث زندگی (حديث الحياة)**: مجلّة تصدر في كلّ شهرين، وهي علميّة وثقافيّة وأدبيّة، خاصّة بالشباب، ابتدأ صدورها ـ بعد ان صدر منها أربعة أعداد تجريبية ـ من (خريف ١٣٨٠هجري شمسي). ويتضمّن كلّ عدد منها ثلاثة أقسام: العلمي والأدبي والاجتماعي.

يشتمل القسم العلمي منها على مواضيع مختلفة، علميّة، اجتماعيّة، ثقافيّة و... وتقدّم هذه المواضيع إمّا على شكل بحث (تأليفاً أو ترجمة)، أو حوار مع ذوي الاختصاص، أو خبر، أو نقد، أو تعريف بكتاب.

وأما القسم الاجتماعي، فيشتمل على عناوين مختلفة من قبيل: آراء القرّاء، معلومات مفيدة للشباب، دراسة مشاكل الحياة الاجتماعية، المشاورة و... ويقدّم ذلك على شكل: تقرير، حوار اجتماعي، خبر، نقد، طريفة اجتماعية.

وأمّا القسم الأدبي، فيشتمل على قصة أو خاطرة أو شعر أو قطعة أدبيّة أو نقد أدبي (تأليفاً أو ترجمة).

هذا ويختصّ القسم العلمي والاجتماعي في كلّ عدد منها بأحد الموضوعات التي يحتاج إليها الشباب.

والمواضيع التي نشرت، هي: الصداقة والنشاط والاعتماد على النفس والأُنس بالله والتأدّب والاطمئنان والتوفيق والفراغ والأمل والعفاف والروابط الاجتماعية وفنون الحياة وسلامة الروح والمحبوبيّة والهويّة و(الدين والسعادة) والتمدّن والسلامة البشرية والمستقبل و(المنفعة والمصلحة) والحاجة والاضطراب و(المروءة والمداراة).

وهناك مواضيع قيد النشر، وهي: (النجاة من الكآبة، والشخصيّة السالمة، والتطوير، والدين والحريّة، والتعايش مع الآخرين، والميراث المعنوي، والرأسمال الاجتماعي، والعالم بلا حدود).

ثالثاً ـ سكرتارية المؤتمرات:

تُعدّ مدينة الرّي أحد حصون التشيّع القديمة، وقد عاشَ وتربّى فيها الكثير من العلماء؛ ومن هنا كان من المناسب تأسيس سكرتارية للمؤتمرات الغرض منها إقامة مؤتمرات لتخليد هؤلاء العلماء، وبهذا الصدد قامت الرّوضة المقدّسة لحرم السيد عبدالعظيم وبالتنسيق مع المؤسّسة العلميّة الثقافيّة لدار الحديث بتصويب مشروع تحت عنوان (إحياء ذكرى عظماء وعلماء الري) وفي ظلّ التعريف بهذه الشخصيّات الخالدة أُنجزت بعض النشاطات التحقيقيّة الثقافية، وفي بداية هذا المشروع تمّ اختيار أربعة من عظماء وعلماء الري، وهم:

١ ـ السيد عبدالعظيم الحسني.

٢ ـ أبو الفتوح الرازي.

٣ ـ ثقة الاسلام الشيخ الكليني.

٤ ـ الشيخ الصدوق.

وأمّا أهداف مؤتمر إحياء ذكرى عظماء الري، فهي:

١ ـ تخليد ذكرى الشخصيّات العلميّة لمدينة الري والتعريف بها.

٢ ـ نشر المعارف الحديثية.

٣ ـ التحقيق حول الميراث الحديثي.

٤ ـ الدفاع عن حديث الشيعة وكتاب الكافي الشريف.

٥ ـ التحقيق حول المدرسة الحديثية لثقة الإسلام الكليني والشيخ الصدوق.

٦ ـ نشر المعارف التفسيريّة الشيعيّة.

١ ـ مؤتمر إحياء ذكرى السيد عبدالعظيم الحسني:

أُقيم في ربيع ١٣٨١ هجري شمسي مؤتمر إحياء ذكرى السيد عبدالعظيم الحسني بمشاركة العلماء والمفكرين وأساتذة الحوزة والجامعة في قاعة الشيخ الصدوق التابعة لروضة السيد عبدالعظيم الحسني.

وكان حاصل أعمال السكرتارية هو ضبط ونشر مجموعة من الآثار التي ترتبط بشخصيّة السيد عبدالعظيم الحسني والتعريف بمدينة (الري)، وتعظيم علماء الري، وقد صدر ذلك في ثلاثين مجلّد وعدّة مجلّات ونشرة خبريّة مختصّة بذلك.

٢ ـ مؤتمر إحياء ذكرى الشيخ أبو الفتوح الرازي (ت = القرن ٦):

وأمّا المؤتمر الثاني فكان لإحياء ذكرى الشيخ أبو الفتوح الرازي، وأقيم في منتصف خريف ١٣٨٤ بمشاركة علماء ومفكرين وأساتذة الحوزة والجامعة في قاعة الشيخ الصدوق التابعة لروضة السيد عبدالعظيم الحسني عليه السلام، وحاصل عمل السكرتارية طبع ونشر مجموعة من الآثار في موضوع (حياة أبي الفتوح وشخصيته العلميّة والتفسيرية وفكره) في عشرين مجلّد بالإضافة إلى دوريّات خاصّة ومجلّات ونشرات خبرية.

القسم الثاني ـ كلّية علوم الحديث

الركن الآخر لمؤسّسة دار الحديث العلميّة ـ الثقافيّة، هو كلّية علوم الحديث، وهذه الكلّية هي من مؤسّسات التعليم العالي الأهليّة غير الحكوميّة، تأسّست في سنة ١٣٧٨ هجرية شمسيّة، وقد بدأت أعمالها بترخيص من اللّجنة العليا للثورة الثقافية، وتقبل الطالب بعد اجتيازه الامتحان العام، والشهادة التي تمنحها للطلّاب تؤيّد من قبل وزارة العلوم والأبحاث والفنون.

الهدف من تأسيس هذه الكلّية هو: التنسيق بين الدراسات الحديثية، وتربية الأساتذة والباحثين في علوم الحديث وإيجاد الارتباط بين الدراسات الحوزوية والجامعية في مجال الحديث، ولا يوجد نظير لهذه الكلّية في أرجاء البلاد، وتقع حالياً في مدينتي (الري) و(قم)، وسيكون لها فروع في بعض المدن الأُخرى.

وقد استقبلت كلّية علوم الحديث في مدينة (الري) الطلّاب والطالبات للدراسة في فرعي الكلام والعقائد، والتفسير المأثور، وكان ذلك ابتداءً من صيف ١٣٧٨ لمقطع الليسانس في علوم الحديث، وابتداءً من أواسط شتاء ١٣٨٢ في مرحلة الماجستير في علوم الحديث.

تبلغ مساحة هذه الكلية ـ في مدينة (الري) ـ عشرين ألف متر مربع، وتقع الى جوار المرقد المطهّر للسيد عبدالعظيم، وتشتمل على قسم داخلي ومكتبة تخصّصية وقاعات خاصّة للمطالعة ومركز فلكي (مرصد) وملعب رياضي ومركز كامپيوتري واينترنت ومختبر وصالة لتناول الطعام و... .

والدراسة في هذه الكلّية مجّانية، وقد تخرّج منها إلى الآن ١٦٢ طالب في مرحلة الليسانس، ويدرس فيها حالياً (١٩٢) طالب في مرحلة الليسانس، و(٥٠) طالب في مرحلة الماجستير، وهناك مجلّة خاصّة بكلّية علوم الحديث ومجلّتان فصليتان تخصّصيتان في علوم الحديث تصدران باللّغة العربية، وكذلك مجلّة فصليّة (حديث أنديشه = حديث الفكر) تصدر باللّغة الفارسيّة.

بالإضافة إلى ما حقّقته كلّية علوم الحديث في مدينة (الرّي) من نجاح باهرٍ في التعليم المباشر فإنّها أيضاً ـ باعتبارها أحد المراكز الجامعية المتطوّرة في مجال التعليم الإلكتروني ـ قامت بتقديم دروسها إلى الراغبين فيها عن طريق شبكة الإنترنيت. والغرض الرئيسي من هذا المشروع هو تقديم جميع الدروس التي تدرّس في الكلّية عن طريق شبكة الانترنيت، وتزويد الطلبة الذين

يجتازون الدّورة التعليميّة بنجاح بشهادات رسميّة.

وتمَّ افتتاح كلّية علوم الحديث في قم أيضاً سنة ١٣٨٤، وأوّل دورة لطلّاب هذه الكلّية كانت في مرحلة الماجستير في صيف ١٣٨٤، وكانوا من طلّاب الحوزة العلميّة، وقد أُجري لهم امتحان اختصاصي للقبول في هذه الدورة، وأوّل امتحان في دورة الدراسات العليا (الدكتورا) أُقيم في أواسط ربيع ١٣٨٥، وكذلك سيقام ثاني امتحان في مرحلة الماجستير في ثلاثة فروع في صيف ١٣٨٥.

القسم الثالث ـ معاونيّة الثقافة والعلاقات

تعني هذه المعاونية بنشر ثقافة الحديث، وتشتمل على أقسام:

١ ـ قسم الإجابة عن الأسئلة التي تتعلّق بالحديث: فهذا القسم يجيب عن كلّ سؤال يرتبط بالحديث عن طريق الهاتف المرقّم (٧٧٨٣٠٣٠ ـ ٠٢٥١) والبريد الالكتروني (hadith@hadith.net) أو صندوق البريد: (٣٧١٨٥/٣٤١٨) ليلاً ونهاراً وبالإستعانة ببنك المعلومات الحديثية الموجود في هذا القسم.

٢ ـ قسم الانترنيت: يقوم هذا القسم بإدارة مركز (hadith.net) باعتباره أوّل مركز معلوماتي عالمي لحديث الشيعة، فيقدّم جميع نتاجات المؤسّسة للراغبين فيها.

٣ ـ قسم الحديث: يعنى بنشر الثقافة الحديثيّة بين الشباب واليافعين والأطفال، وكذلك يقوم هذا القسم وبالتعاون مع المراكز والهيئات الأُخرى بنشر الثقافة الحديثية عن طريق تأسيس مراكز للحديث.

٤ ـ قسم تدوين المتون: يعنى هذا القسم بنشر الثقافة الحديثية بين مختلف طبقات المجتمع؛ عن طريق تدوين المجموعات الحديثية حسب احتياجات تلك الطبقات؛ من قبيل: (المفكرة) التي تشتمل على المناسبات الشمسية والقمرية

في القرآن والحديث ومجموعة مختارة من الأحاديث.

٥ ـ بنك المعلومات: جمع في هذا البنك البرامج الكامبيوترية الحديثية وما يرتبط بعلوم الحديث، فبإمكان الباحثين والمحقّقين عموماً أن يستفيدوا من الخدمات التي يقدّمها هذا القسم.

٦ ـ المكتبة التخصّصية للحديث: تحتوي هذه المكتبة ـ التي قلّ نظيرها في هذا الباب ـ تقريباً على جميع ما يحتاجه المحقّقون من مصادر حديثية؛ فهي تحتوي على (٣٢) ألف كتاب مطبوع بعضها حجري و(٤٠٠) نسخة خطيّة و(١٥٠٠) نسخة مصوّرة و(١٢٠) عنوان مجلّة و(٦٠٠) رسالة حديثية و... إضافة إلى خدمات أُخرى تقدّمها للباحثين.

ومن الأعمال الأُخرى التي يقوم بها القسم المعلوماتي هي إقامة جلسات بحثيّة في الحديث، والاشتراك في المعارض واصدار (مفكّرة النور الحديثيّة)، (حديث مهر = حديث المحبة: التقويم الدراسي للشباب)، (مهر تا مهر = من مهر إلى مهر: مفكرة جامعية) ونشر نسخ من البرنامج الكامپيوتري لنتاجات قسم الأبحاث، وانتاج البرامج الكامپيوترية لكنز العمال، وميزان الحكمة، وموسوعة الإمام علي عليه السلام في الكتاب والسنّة والتأريخ و... .

القسم الرابع ـ المعاونيّة الدوليّة

أُسّست المعاونية الدولية للعمل على المستوى العالمي، وأهدافها هي:

١ ـ التعريف بمؤسّسة دار الحديث العلمية الثقافية في المجامع العلمية والثقافية والدينية والتعليمية في أنحاء العالم.

٢ ـ التعريف بالميراث الغني والثقافة الرفيعة لأهل البيت عليهم السلام في مجال الحديث في المراكز (العلمية ـ التحقيقية) والدينية على المستوى العالمي.

٣ ـ إيجاد الأرضيّة المناسبة لتبادل الآراء والأفكار والنظريات العلمية والتحقيقية والتبادل الثقافي بين علماء ومفكري علوم الحديث، والبحث عن المجالات الفكريّة والثقافيّة والعلميّة المشتركة بينهم.

٤ ـ التبادل الواسع للمعلومات في مجال الحديث وتطوير العلاقات بين الجامعات ومراكز التحقيق والبحث والتعليم والمراكز العلمية.

القسم الخامس ـ قسم النشر في دار الحديث

يقوم هذا القسم من مؤسّسة دار الحديث الثقافية بطبع ونشر وتوزيع نتاجات المؤسّسة وأيضاً بقية الآثار المتعلّقة بالحديث وعلومه. ويقع المكتب المركزي لهذا القسم في مدينة قم، وله فرع أيضاً في مدينة بيروت. وقد نشر هذا القسم إلى الآن أكثر من (٢٥٠) عنوان كتاب ومجلّة، ويشتمل بعضها على عدّة مجلّدات، وبعضها أُعيد طبعه مرّات عديدة.

مدير الحوزة العلميّة في قم
تربية المجتهدات من مفاخر الحوزات العلميّة

❑ إعداد: التحرير

تحدّث حجة الإسلام والمسلمين السيد هاشم الحسيني البوشهري مدير الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدسة عن اعداد وتربية النساء المجتهدات ووصفها بأنها من مفاخر الحوزات العلمية النسويّة.

وأضاف البوشهري: لم تر الحوزات العلميّة أيّ خط أحمر في تربية كوادر علمية من هذا النوع، معتبراً أن بلوغ النساء درجة الاجتهاد جزء من برامج الحوزة العلميّة.

وأضاف: إن مجتمعاتنا اليوم بحاجة إلى رشد المرأة ووعيها وتطوّرها في مجال العلوم الدينية.

وحول حضور المرأة في مجلس خبراء القيادة قال: إن ذكوريّة المرشّح في هذا المجال ليست شرطاً أبداً، إلاّ أن الاجتهاد شرط أكيد. وحول وجود نساء مجتهدات اليوم قال البوشهري: لا أعيّن مصداقاً للمرأة المجتهدة، إلاّ أنّ بعض الشخصيّات البارزة أبدى عدم علمه بوجود مثل ذلك.

إقامة دورات قصيرة لإعداد المبلّغين

تعقد المعاونيّة العلميّة في مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلميّة

في مدينة قم المقدّسة دورة قصيرة المدة لتدريب المبلّغين وبنائهم، بهدف رفع مستواهم، ودفعهم للاستفادة من الأساليب الجديدة للتبليغ وفنونه.

إقامة ملتقى
«اليوم العالمي للاتحاد في قضية الحجاب» في بنغلادش

أكّد ملتقى «اليوم العالمي للاتحاد في قضية الحجاب» المنعقد في العاصمة البنغلادشية (دكا) على حقّ المرأة المسلمة في الحفاظ على حجابها في المجتمعات المختلفة.

وقد حذّر المجتمعون، وهم عدد من المفكّرين والعلماء البنغلادشيين، من الدعاية الغربيّة السيئة في هذا المجال.

وقد تحدّث القاضي عبدالرؤوف، العضو السابق في المجلس النيابي البنغلادشي، منتقداً الدول الغربيّة، وقال: إن الغرب يحسد الإسلام على تقدّمه العلمي والمعنوي، وقد اختار ممارسة الدعاية المعادية للحجاب بوصفها أحد سبل المواجهة معه.

وأضاف القاضي عبدالرؤوف: إن الحجاب ضمان لحفظ الكرامة الشخصيّة للمرأة، ولا يمكن لأي بلدٍ في العالم سلب هذا الحق من المسلم.

وتحدّث في الملتقى «شاه عبدالحنان» أحد الوزراء السابقين في الحكومة البنغلادشية، فانتقد منع الحجاب في بعض البلدان مثل فرنسا، وقال: عندما كان الحجاب ممنوعاً يوماً ما في إيران وأندونيسيا كانت تمارس هذا المنع آنذاك حكومات دكتاتورية، أما اليوم فلماذا تحاول دول مثل فرنسا المدّعية للحرّية والديمقراطية منع الحجاب على أراضيها؟!

مفتي مصر السابق
قوانين الإسلام لا تنافي إطلاقاً حقوق الإنسان

أعلن الشيخ فريد واصل مفتي مصر السابق أنه وخلافاً لرأي بعض رؤساء الدول، فإن الشريعة الإسلامية كانت على الدوام مدافعةً عن حقوق الإنسان.

وقد أكد الشيخ المفتي في حوار أجرته معه صحيفة المدينة السعودية: إنه لمن المؤسف أنّ بعض المثقفين المسلمين، وتبعاً لأعداء الإسلام، اعتبروا أن بعض أحكام الإسلام وقوانينه، مثل الحدود والديات، مخالفة لحقوق الإنسان، ونحن نعلنها بضرس قاطع: أن هذه القوانين ليس فقط لا تخالف حقوق الإنسان، وإنما تؤمّن هذه الحقوق عينها.

وأكدّ فضيلة المفتي السابق أن الدين الإسلامي كامل ومتقدّم إلى حدّ أنه يؤمّن للناس مصالح الدنيا والآخرة، فالحضارة الإسلامية جزء ذاتي لهذا الدين إنما أفرزتها العقائد والأخلاق والتعاليم الإسلاميّة الكاملة.

وأضاف الشيخ واصل: إن تمام تعاليم الإسلام متوازية ومنسجمة مع بعضها البعض، متأسفاً على أن المسلمين في بعض الحقب التاريخيّة بلغوا حالةً من الضعف حتى تمكّن الغرب من تقديم ثقافته بوصفها الثقافة الأفضل، حتى تصوّر عدد من المسلمين أنّ من اللّازم ترويج الثقافة الغربيّة في بلاد المسلمين.

وانتقد فضيلة المفتي السابق نظريّة فصل الدين عن الدولة التي طرحها بعض المفكرين والعلماء السياسيين معتبراً إياها خطأً فاحشاً وقع فيه هؤلاء، فالإسلام يحوي أحكاماً ودساتير كلّية وواضحة تنفذ بجلاء في جسم السياسة والاقتصاد.

علماء السنّة في الهند يحرّمون التأمين على العُمر

أصدر علماء أهل السنّة في ولاية «اوتاربرادش» الهنديّة فتوى شرعيّة بحرمة التأمين على عمر الإنسان.

وقد اعتبر المفتون في مؤتمر عقدوه في مدينة «دوبند» في شمال الولاية، أن سياسة التأمين على العمر مخالفة لأُصول الإسلام ومعاييره.

وقد تحدّث «شاهد ريهان»، الناطق الرسمي باسم المؤتمر في حوار له مع وكالة الأنباء الفرنسيّة: إنّ الله تعالى ـ طبقاً لتعاليم الإسلام ـ هو الذي يقدّر عمر الإنسان ويحدّده، فالتأمين على العمر أو أيّ شيء يشبهه يعدّ جرماً عند الله سبحانه.

وقد أعلن العلماء المشاركون في المؤتمر أن التأمين على العمر نوعٌ من القمار، وأن المداخيل الناتجة عنه تعدّ حراماً.

في الوقت عينه، أعلن رئيس الهيئة القانونيّة لمسلمي الهند في المجلس النيابي الهندي أنّه في حال وضع سياسات محدّدة للتأمين على أساس قوانين الإسلام، فإن التأمين على العمر لن تكون فيه أيّة موانع من جانب المسلمين.

افتتاح مركز الدراسات الإسلاميّة في جامعة تولدو في ولاية أوهايو

افتتح في ولاية أوهايو الأمريكية في جامعة تولدو مركز الدراسات الإسلاميّة، وقد اعتبر سواوناروندز، رئيس كلّية الفنّ والعلوم في جامعة تولدو أن افتتاح هذا المركز احتاج إلى سنوات طوال حتى تمكّنا من تأسيسه مركزاً لتعريف الجامعيين بأصول الإسلام.

وتحدّث جبرين، رئيس جامعة تولدو في هذه المناسبة فقال: إن

افتتاح هذا المركز لا يهدف فقط إلى التعريف بالجوانب المختلفة لأصول الإسلام، وإنما هو ضروري أيضاً للتعريف بثقافة الشرق الأوسط، ولغته، ودينه، وفلسفته، وتأريخه.

وقد كشف جبرين عن الإعداد لتأسيس مركز للأديان في جامعة تولدو.

ولاية نيوجرسي تعقد مؤتمر «الإسلام والدعاء»

انعقد في ولاية نيوجرسي في الولايات المتحدة الأمريكية مؤتمر «الإسلام والدعاء»، من جانب كنيسة پريسبترين في مدينة نيوارك، وقد دارت أعمال هذا المؤتمر حول موضوع «البحث عن الله في الصلاة والعبادة».

وقد أعلنت كنيسة پريسبترين أن الهدف من عقد هذا المؤتمر هو بناء العلاقة بين أتباع الإسلام والمسيحيّة، ومقارنة المشتركات الأصولية الأساسيّة بين هاتين الديانتين.

وقد تحدّثت في المؤتمر شخصيّات بارزة، من بينها آلين فوكس أحد الأساتذة المشرفين في جامعة دلاوار، وكذلك راندي شافر، أحد القساوسة البارزين.

تأكيد وزير الداخلية الألماني على الاعتراف بالإسلام في ألمانيا

أكد وزير الداخلية الألماني ولفغانغ شويبله على اعتراف ألمانيا بالإسلام ديناً رسمياً، وأضاف: لابد لنا أن نحذو حذو دولة النمسا في إعلانها الإسلام ديانةً رسميّة على أراضيها.

وقد كشف وزير الداخليّة الألماني عن اقتراح قدّم إلى الحكومة الألمانيّة بتعليم أئمة الجماعة والمبلّغين الإسلاميين وتدريسهم

طبقاً للقوانين الألمانيّة.

وصرّح شويبله: إن الحكومة الألمانيّة بحاجة إلى إعادة قراءة أساليب تدريس الإسلام في المدارس الألمانيّة، ودعم هذه الأساليب والمناهج. واعتبر وزير الداخليّة أن بناء المؤسّسات والجمعيات الإسلاميّة لأربعة ملايين مسلم مقيم في ألمانيا يغدو ضرورياً أكثر فأكثر.

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 : ٣٧١٨٥ / ٣٧٩٩

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 Moaddel AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

EXECUTIVE MANAGER :

Ali Assaedi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 11 - NO. 44 - 2006 / 1427

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com